

# CALÍOPE

Presença Clássica



2025.1 . Ano XLII . Número 49

# CALÍOPE

## Presença Clássica

Separata 7

EDITORES

Fábio Frohwein de Salles Moniz  
Rainer Guggenberger

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO  
REITOR Roberto de Andrade Medronho

CENTRO DE LETRAS E ARTES  
DECANO Afranio Gonçalves Barbosa

FACULDADE DE LETRAS DIRETORA  
Sonia Cristina Reis

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS CLÁSSICAS  
COORDENADOR Fábio Frohwein de Salles Moniz  
VICE-COORDENADOR Simone de Oliveira Gonçalves Bondarczuk

DEPARTAMENTO DE LETRAS CLÁSSICAS  
CHEFE Eduardo da Silva de Freitas  
SUBSTITUTO EVENTUAL Renan Moreira Junqueira

EDITORES  
Fábio Frohwein de Salles Moniz  
Rainer Guggenberger

CONSELHO EDITORIAL  
Alice da Silva Cunha  
Ana Thereza Basilio Vieira  
Anderson de Araujo Martins Esteves  
Arlete José Mota  
Auto Lyra Teixeira  
Ricardo de Souza Nogueira  
Tania Martins Santos

CONSELHO CONSULTIVO  
Alfred Dunshirn (Universität Wien)  
David Konstan (New York University)  
Edith Hall (King's College London)  
Frederico Lourenço (Universidade de Coimbra)  
Gabriele Cornelli (UnB)  
Gian Biagio Conte (Scuola Normale Superiore di Pisa)  
Isabella Tardin (Unicamp)  
Jacyntho Lins Brandão (UFMG)  
Jean-Michel Carrié (EHESS)  
Maria de Fátima Sousa e Silva (Universidade de Coimbra)  
Martin Dinter (King's College London)  
Victor Hugo Méndez Aguirre (Universidad Nacional Autónoma de México)  
Violaine Sebillote-Cuchet (Université Paris 1)  
Zelia de Almeida Cardoso (USP) – *in memoriam*

CAPA  
Sarcófago. Estrigilado com orante masculino sobre o tema do rapto de  
Prosérpina, séc. III (Basílica de Sant Feliu, Girona). Foto: Rainer  
Guggenberger

EDITORAÇÃO E PROJETO GRÁFICO  
María Paula Rozo

REVISORES DO NÚMERO 49  
Fábio Frohwein de Salles Moniz | Rainer Guggenberger | Leonardo Vichi

# “Ritos” e “religião”: observações sobre alguns preconceitos dos historiadores da religião dos gregos e dos romanos<sup>1</sup>

Jean-Louis Durand (*in memoriam*)  
John Scheid  
Fábio Antonio da Costa (trad.)  
Yuri Hensel Fonseca Maia (trad.)

## RESUMO

A falta de interesse pelos ritos que acomete a maior parte dos historiadores das religiões grega e romana remonta a duas teorias. A maioria dos historiadores se refere, na esteira de L. Deubner, G. Wissowa e M.P. Nilsson, às teorias primitivistas desenvolvidas por Taylor e a Escola de Cambridge, que situavam o sistema ritual em uma época primitiva, pré-deísta. Outros historiadores, como G. Rohde, reproduzem, conscientemente ou não, as teorias românticas sobre a origem das religiões, tal como a que K.O. Müller desenvolveu: o ritualismo seria o resultado da ruptura da relação original imediata com a divindade. Dispensados, nos dois casos, de se interrogar sobre os sentidos dos ritos no seu contexto cotidiano, os estudiosos especulam, não sem ambiguidades, sobre os ritos originais, ou bem se contentam em estudar os ritos tomados como fósseis daquele período. Novas tendências irromperam após a guerra (Dumézil, Vernant, Burkert) e se desenvolveram posteriormente, mas na maior parte dos casos, o rito se beneficia de algum interesse apenas porque serve de meio para pôr outras questões.

## PALAVRAS-CHAVE

Metodologia; Primitivismo; Religião romana; Rito; Romantismo.

SUBMISSÃO 06 jan. 2025 | APROVAÇÃO 21 mai. 2025 | PUBLICAÇÃO 27 dez. 2025

DOI 10.17074/cpc.v1i49.66686

Quando se trata de fundamentar valores ou hierarquia, ou de reforçar a intensidade da adesão que eles suscitam, pode-se relacioná-los com outros valores ou com outras hierarquias, para consolidá-los, mas pode-se também recorrer a premissas de ordem muito geral, que qualificaremos com o nome de lugares, os τόποι [...].<sup>2</sup>

Os rituais são importantes da mesma forma que os outros elementos de uma religião: teologia, mitologia, literatura sagrada, organização sacerdotal.<sup>3</sup>

Quando Theodor Mommsen qualificou uma das mais precisas descrições culturais da religião romana como “curiosa confusão, ao invés de conjunção de coisas sagradas e banquetes”,<sup>4</sup> ele exprimia não apenas um anticlericalismo mal disfarçado, mas também um julgamento de valor tradicional sobre a religião romana. Dedicada à letra da prescrição ritual, à observação austera do rito, tal religião não deixa de lembrar, segundo Theodor Mommsen, Ludwig Preller, Jean Réville ou Franz Cumont,<sup>5</sup> o culto mosaico, o farisaísmo e o talmude. Essa comparação podia, é certo, se fundar sobre o testemunho de Tertuliano,<sup>6</sup> mas ela dependia sobretudo de uma representação geral sobre as religiões ritualistas. Esta última ultrapassa o domínio propriamente romano e igualmente participa na construção da imagem da religião grega, frequentemente limitada, não obstante o testemunho contrário das fontes, à mitologia literária e à especulação filosófica. Os historiadores da religião romana e itálica operavam, aliás, a mesma seleção dos fatos para concentrar a atenção sobre os cultos ditos orientais, tidos por veículo de uma nova religiosidade, e sobre a filosofia.

O rito, que constituía a essência dos sistemas religiosos do mundo greco-romano, é, assim, o objeto de um desconhecimento e de um menosprezo profundos. Aos olhos da opinião comum, só prevalecem os elementos conciliáveis com a cultura cristã: o mito, os mistérios, os cultos ditos orientais e a especulação filosófica.<sup>7</sup> Tentaremos mostrar que essas representações, que se encontram nos maiores estudos sobre as religiões grega e romana, são determinadas pela etnologia nascente e por temas que remontam à época romântica, e, como essas, pelo movimento geral de menosprezo do rito que atravessa a cultura europeia desde o séc. XVI. Mostraremos, enfim, como um deslocamento da perspectiva tem reavivado, com direcionamentos diversos, mas a partir de uma reavaliação geral do rito, as pesquisas sobre a vida religiosa dos gregos e dos romanos.

#### RITUS, UM TERMO REVELADOR

A tradução do termo *ritus* cria, frequentemente, problemas, notadamente em razão da imprecisão dos dicionários. O dicionário de F. Gaffiot, utilizado nos liceus franceses, traduz *ritus* por “1. rito, cerimônia religiosa, 2. (em geral) uso, costume”. O primeiro sentido está fundado sobre quatro textos: Var. *Da líng. lat.* 7, 88; Cíc., *Leis* 2, 20-21, e *Da nat. dos deuses* 3, 51. Ora, quando se consulta as passagens invocadas, não é, de forma alguma, esse sentido do termo *ritus* que lá se acha. A passagem de Varrão parte de um verso do poeta trágico Pacúvio, no qual se faz referência a um personagem que voa *Alcyonis ritus*, “à maneira de Alcione”. O enciclopedista explicita que a expressão significa “conforme à maneira habitual (*institutum*) de um pássaro”, e compara essa fórmula à instrução dada por um arúspice, “que cada um sacrifique segundo o seu costume”, e aos serviços religiosos celebrados pelo colégio sacerdotal dos decênviros “segundo o costume grego, e não segundo o rito romano” (*Graeco ritu, non Romano*). Seu comentário é concluído pelo lembrete de que o advérbio *rite* significa “válido, correto”, como na expressão *rite perfectis sacris*, “as cerimônias (*sacra*) foram corretamente celebradas”. A passagem de Varrão prova, de modo claro, que a noção de cerimônia religiosa, quer dizer, de rito no sentido moderno, não está contida em *ritus*, mas em *sacra* ou em termos semelhantes (*caerimoniae, religiones*), e que *ritus* significa “maneira tradicional de fazer, costume”. Esse sentido de *ritus* está, a propósito, conservado em certos empregos do francês moderno (por exemplo, em “*messe selon le rite grec*”).

As três passagens de Cícero, às quais se pode ainda juntar *Leis* 2, 19, parecem, à primeira vista, mais próximas da tradução de Gaffiot. A primeira passagem (*Leis* 2, 19) é relativamente ambígua: “Que se conservem os ritos da família e dos ancestrais”.<sup>8</sup> Mas o comentário dado em seguida desse artigo das leis sagradas imaginadas por Cícero não confere uma solução clara, posto que *ritus* é traduzido por *religio*. O único indício que se pode

tirar desse comentário é que o termo *religio* significa muito mais “regra religiosa”, do que “religião”.<sup>9</sup> As outras passagens não são, entretanto, ambíguas. Um pouco mais adiante (em 2, 20), Cícero diz: “De qual maneira e segundo qual costume se deve executar esses atos, tanto a título privado, como a título oficial, que aqueles que não o sabem se instruem com os sacerdotes públicos”. Essa passagem é muito interessante para a nossa averiguação etimológica e para a figura do sacerdote romano. Qual era a função deste? Era ele um mantenedor de todas as liturgias, segundo a imagem do sacerdote católico, por exemplo, ou não passava de um especialista que poderia dar, a respeito de um serviço religioso, esclarecimentos sobre o modo da celebração? O número de cerimônias sendo enorme na religião romana, a primeira resposta nos parece absurda. A segunda possibilidade evocada nos parece mais satisfatória, pois os “ritos”, isto é, os modos de celebrar o culto sendo limitados, é preciso considerar os sacerdotes romanos, antes, como especialistas das regras que unificam todas as práticas. Pode-se supor que os sacerdotes em questão, sem dúvida os pontífices, exerciam sua jurisprudência no quadro geral desses costumes. Infelizmente, uma lacuna textual nos priva do comentário que Cícero fez a esse “artigo”, mas, efetivamente, os termos empregados oferecem a chave do problema, uma vez que os sacerdotes têm por função revelar, àqueles que o ignoram, *quo modo rituque*, “segundo qual maneira (*modus*) ou costume (*ritus*)” deve-se celebrar *haec*, “tais coisas”, isto é, os atos religiosos enumerados previamente. Repetição de *modus*, o termo *ritus* pode significar unicamente “costume, tradição”, não podendo ser equivalente de *haec*, aos atos culturais.

A terceira passagem é ainda mais clara, embora a tradição manuscrita não permita utilizar seu testemunho.<sup>10</sup> Seguramente, a prescrição lacônica “que, dos *ritus* dos ancestrais, se pratique o que há de melhor (*optima*)” (2, 22) é dada no comentário (2, 40) na versão “que se pratique os melhores (*optimi*)”. O texto ele mesmo não permite, portanto, decidir se Cícero recomendava

respeitar as melhores regras (*optimi*) ou o que havia de melhor no conjunto das práticas religiosas ancestrais (*optima*). O comentário parece, contudo, demonstrar que se trata, antes, do primeiro sentido. Cícero relembra, de fato, a respeito da noção ambígua de “melhor”, as duas respostas que o oráculo de Delfos deu aos atenienses no que tange às práticas religiosas (*religionēs*) que eles deviam observar. “O oráculo tirado foi: ‘Aqueles que estavam na tradição dos ancestrais (*in morem maiorum*)’. Como os atenienses retornaram, dizendo que o uso (*mos maiorum*) havia mudado e que queriam saber, entre tantos costumes (*mores*) diversos, aqueles que deveriam seguir preferencialmente, o oráculo respondeu: ‘O melhor’.” Esse comentário deixa claro que não está em jogo o conteúdo das práticas, mas o modo de as celebrar, o costume que lhes diz respeito. Além disso, a versão grega da anedota emprega o termo *nómos*, e não *hierá*.

Isso quer dizer que o problema é mais complicado do que os redatores do dicionário Gaffiot puderam supor. Na verdade, suas escolhas semânticas, que são determinadas pelo uso moderno do termo “rito”, não estão isoladas. Contrariamente aos glossários antigos que traduzem *ritus* por *ēthos*, *threskeía*, *mos* ou *consuetudo*,<sup>11</sup> a maior parte dos dicionários modernos fazem as mesmas escolhas que o Gaffiot, citando, ademais, o que é significativo, os mesmos textos sob rubricas diferentes.<sup>12</sup> Podemos dizer que, na maior parte dos verbetes de dicionário ou de enciclopédia que tratam de *ritus*, a nitidez das definições dadas se opõe à confusão das classificações e das interpretações das citações dos autores utilizados.<sup>13</sup> Isso não impede todos esses autores de postular uma evolução do sentido técnico e antigo de “conforme ao costume” àquele de “cerimônia religiosa, ato religioso”.

O artigo recente mais substancial que foi consagrado ao termo *ritus*, aquele que Karl-Henz Roloff escreveu em 1954,<sup>14</sup> reflete a mesma concepção e reconstrói a evolução que leva, do sentido primitivo de *ritus* (“maneira de fazer”), aos empregos designativos da prática religiosa no seu

conjunto. Independentemente do fato de sua demonstração linguística e semântica não poder ser aceita,<sup>15</sup> o artigo de Roloff apresenta o interesse de revelar, com uma perfeita clareza, as razões dessa estranha construção.

Na época de Cícero, escreve ele, os ritos estão petrificados e são mantidos vivos por pura piedade. Os ritos foram tornados o objeto de um culto como o são um ídolo antigo ou um velho templo, e a noção de *ritus* foi “objetivada”. Na época primitiva, os atos cultuais eram celebrados segundo tal ou tal costume exterior, segundo tal rito, apenas pela sua significação religiosa. Na época histórica, os ritos são executados por eles mesmos.<sup>16</sup> Essa reconstrução se apoia sobre uma teoria geral da evolução religiosa, que Roloff toma emprestada de Georg Rohde,<sup>17</sup> mas que remonta a tempos mais longínquos.

#### “RITO” E “RELIGIÃO”

Georg Rohde distingue a fase primitiva do sentimento religioso, na qual cada conduta religiosa é produzida não por uma regra e uma obrigação, mas por uma causa imediata, derivada dos instintivos laços do homem primitivo com o divino. Quando esse laço se rompe, e uma vez que os costumes não sejam mais compreendidos inteiramente, eles devem ser memorizados e se transformam em *ritus*, isto é, em tradição. No termo de tal evolução, o culto não pode mais existir sem o rito, e a imobilidade da tradição é a marca característica do sagrado.

Essa concepção é atestada sob uma forma ligeiramente diferente em Georg Wissowa, autor de um manual que, ainda hoje, não foi substituído.<sup>18</sup> Wissowa descreve, com uma precisão perfeita, a tradição religiosa romana, mas não se coloca, aparentemente, questões maiores sobre a sua essência. Ele aceita as periodizações históricas que remontam ao sistema hegeliano,<sup>19</sup> e se limita a constatar, na linha de Theodor Mommsen, que a religião romana é fundada exclusivamente sobre ritos complicados e um conservantismo escrupuloso.<sup>20</sup> Ele até se defende, na introdução

da segunda edição, contra a acusação de dar à religião romana, em razão de uma deficiência de sensibilidade para a “religiosidade”, uma apresentação demasiado exterior e conformada ao direito pontifical: depois de ter posto em questão o universalismo de um conceito como o de “religiosidade”, ele assinala, em resposta, que é possível que seja a religiosidade particular dos romanos que dá essa impressão, não seus próprios pendores.<sup>21</sup> Em suma, o culto romano é privado de vida interior, e essa tendência se acentua desde a helenização de Roma, a partir do séc. III, e desde a “restauração exterior” do culto tradicional por Augusto no início da era cristã.<sup>22</sup>

Todavia, se um pesquisador assaz metucioso como Wissowa pode se curvar às exigências dessa teoria, é porque sua concepção de rito o permite. Ele leva, é verdade, o rito a sério, pois ele sabe que são esses atos e obrigações que os romanos chamavam de religião. Ao mesmo tempo, contudo, seu trabalho parece digno de crédito porque ele esvaziou o rito de sua substância. Não é senão no fim do texto que ele se explica sobre essa posição, em algumas poucas linhas que abrem a seção dedicada aos atos cultuais.<sup>23</sup> Na época mais antiga, escreve Wissowa, as necessidades religiosas se exprimem em toda uma série de atos rituais que parecem capazes de desviar, por meios mágicos, os males, e de propiciar a realização das coisas desejadas, sem que a ajuda das divindades e dos demônios seja invocada. Assim que a representação de seres superiores, dirigindo o destino humano, foi constituída, os atos cultuais perfazem as relações com a divindade e a execução dos deveres respeitantes aos deuses. É, aliás, essa oposição que exprime o título do seu manual, *Religion und Kultus der Römer*, o “rito” e a “religião”.

Wissowa transfere, portanto, a questão da significação dos ritos para a época primitiva: atos mágicos sem deuses, ao passo que as obrigações rituais que nascem a partir da aparição de figuras divinas é que são seu objeto de estudo.

Facilmente se reconhece, por detrás dessa reconstrução, elementos da mesma teoria que serve de apoio a Georg Rohde ou a Karl-Heinz Rolloff, mas ela apresenta também uma diferença. Enquanto Rohde e Rolloff concebem o ato religioso primitivo como um ato instintivo que exprime a relação com a divindade, e o opõem ao rito que resulta da sua evolução, para Wissowa, os atos primitivos são os ritos. Eles são essencialmente mágicos e desprovidos de toda referência a seres superiores, e se transformam, em seguida, em obrigação ritual, perdendo, gradativamente, sua substância. O resultado dessas teorias é o mesmo, mas sua posição quanto à significação do rito e de sua evolução é diferente. Começemos pela explicação da posição de Wissowa.

A teoria em questão não foi inventada por Wissowa. Em uma nota,<sup>24</sup> ele remete, a propósito do “estrato ritual da velha religião romana”, a Ludwig Deubner e a William Warde Fowler.<sup>25</sup> Segundo essa concepção, largamente inspirada pela etnologia contemporânea, a evolução humana percorreu uma fase no curso da qual o homem não se dirige aos deuses ou aos demônios para realizar seus desejos e se livrar de seus medos. Nessa fase primitiva, o homem acredita que é capaz de realizar tais atos por meio de ritos que se qualifica “hoje” como mágicos, mas que não possuem nada de sobrenatural aos seus olhos. Esses atos constituem “o estrato ritual do pensamento religioso”,<sup>26</sup> que precede a fase da aparição do conceito e da figura das divindades. Decompondo os ritos de um certo número de velhas festas romanas, Deubner aí reconhece, de um lado, as “festas” sacrificiais, que concernem aos deuses, e de outro lado, os ritos arcaicos, “mágicos”, herdados da época primitiva. Estes últimos, na verdade, não mais tinham significação, e estavam sacralizados pela tradição. Assim, na religião da época histórica, o rito “mágico” e o rito sacrificial se encontram reunidos “pacificamente”.<sup>27</sup> Tal foi, igualmente, a posição defendida por Martin Persson Nilsson e Jane Ellen Harrison.<sup>28</sup> A reconstrução dada por William Fowler<sup>29</sup> em um livro contemporâneo do artigo de

Deubner retoma as mesmas ideias. Ele acrescenta, todavia, que a sistematização das formas exteriores do culto ligadas à aparição da noção de potências superiores foi realizada pela intervenção de uma autoridade central ou de sacerdotes.

Esse não é o lugar para pôr em evidência os fundamentos conjecturais dessa reconstrução, se ainda for necessário fazê-lo. Em todo caso, do ponto de vista das religiões do mundo clássico, as opiniões do grupo “primitivista” foram combatidas, na Alemanha, por Walter Otto e seus alunos, ou por Karola Vahlert, e, na França, por Georges Dumézil,<sup>30</sup> o que não impede a sobrevida dessas ideias de maneira mais ou menos consciente.

Nós não evocaremos mais do que um dos problemas postos por esse sistema. Vimos que, nas antigas festas, opõem-se os ritos “mágicos” e o rito sacrificial, e que o período primitivo das mentalidades gregas e romanas é chamado de fase ritual. Essas distinções não deixam de suscitar indagações. Pode-se, assim, perguntar a que fase pertence o rito sacrificial, dado que, como expressão principal do culto dos deuses, ele se opõe aos ritos ditos mágicos. Deubner<sup>31</sup> imagina, certamente, na sua estratificação, um tipo de transferência dos ritos “mágicos” na direção do ato sacrificial, notadamente nos ritos de purificação, que ocupam um importante lugar em sua reconstrução. Mas nem todos os sacrifícios são de purificação. W. Fowler segue, antes, os sociólogos franceses, mas rejeita a recusa de Mauss e de Hubert de distinguir entre fatos do sistema mágico e fatos do sistema religioso.<sup>32</sup> Aos seus olhos, os elementos mágicos nos ritos religiosos são uma sobrevivência cuja significação está perdida, e que se opõem aos elementos religiosos. Fowler não aceita, de igual modo, a posição de Van Genep,<sup>33</sup> que chama de mágicas todas as cerimônias religiosas, por oposição às “teorias” que constituem as religiões. De maneira significativa, Fowler nota que todos os ritos são a expressão exterior de um pensamento, e que é pelo pensamento (as “teorias”) que se deve tentar descobrir a evolução da humanidade, os ritos não sendo mais do que

indícios: segundo Fowler, os sociólogos franceses concedem muita importância aos atos exteriores, o que os leva a tomar como magia viva (*real living magic*) o que não passa de um fóssil. Em outras palavras, Fowler admite a hipótese de Hubert e de Mauss de que o sacrifício instaura um fluxo de força sagrada, mas rejeita, em relação ao passado, a consciência dessa ação. Na época histórica, a noção do “dinamismo” do ato sacrificial estava perdida e tinha sido substituída por uma noção que ele chama de teológica. Ao rito mágico sucedem a obrigação e a casuística rituais.<sup>34</sup>

É sobre esse esquema evolucionista que Fowler e aqueles que pensam como ele fundam sua opinião de que o sistema ritual romano estava fossilizado e não exprimia mais do que um conservantismo exacerbado que esvaziava a religião tradicional de toda substância. A religião romana é, portanto, uma estrutura petrificada na qual se sobrepõem diversas camadas de ritos: os mais antigos ritos, ditos mágicos, e os ritos mais recentes, que põem em cena seres superiores. Na época “mágica”, o conjunto desses ritos tinha uma significação, já na época histórica, esse sentido foi perdido depois de longo tempo, notadamente em razão da atividade sacerdotal.

Essa teoria é determinada pela etnologia, assim como pelo folclore.<sup>35</sup> Mas em segundo plano, igualmente se percebe a influência longínqua das teorias românticas. Ludwig Preller, ao qual Deubner se refere explicitamente,<sup>36</sup> distingue três fases na formação da religião romana. A fase mais antiga é aquela da religião da natureza animada (*Naturreligion und Naturbegeisterung*). Essa religião era mais pura do que aquela das fases seguintes. A simbólica cultural aí era menos artificial, porque entretinha uma proximidade imediata com a natureza onde residem os deuses.<sup>37</sup> A segunda fase corresponde à instituição, pelo rei Numa, das regras cultuais: em seu sistema religioso complicado, a piedade corresponde à observação estrita das obrigações rituais. Não havia, escreve Preller, nesse sistema, uma religião e uma fé no sentido do Novo

Testamento, mas um legalismo do tipo fariseu.<sup>38</sup> Essa tendência ao formalismo e ao serviço literal, que lembra o “mosaísmo e o farisaísmo” não podia ultrapassar a “conservação rígida da tradição”,<sup>39</sup> e não é senão a partir da terceira fase, introduzida pelos Tarquínios e por Sérgio Túlio (portanto, ainda na época arcaica), que a evolução é retomada, graças às influências etruscas e gregas.<sup>40</sup>

Não insistiremos sobre as influências hegelianas difusas que estão escondidas atrás dessa periodização, tampouco sobre seu caráter imaginário.<sup>41</sup> O que nos interessa é o laço que L. Preller, cuja obra teve grande audiência, estabelece entre as teorias fundadas sobre a etnologia e as teorias românticas. Será suficiente considerar com brevidade a noção de símbolo presente no famoso livro que Karl Otfried Müller escreveu sobre a mitologia, onde conflui a maior parte dos ideais românticos sobre a origem das religiões.

O símbolo é, segundo Müller, um signo exterior, visível, sobre o qual se enxertam um sentimento ou um pensamento. Na época primitiva, o laço entre o signo e a representação espiritual é necessária e não gratuita, pois no lugar, no tempo e no povo em que se constituía, existia uma correspondência perfeita entre o significante e o significado. No seguimento da evolução, depois que as diferentes comunidades primitivas foram mescladas, os signos perderam essa imediatidade e se tornaram obscuros. É a partir desse momento que nascem as representações mais complexas: a mitologia, o culto, os ídolos, os mistérios.<sup>42</sup> Para Müller, o rito era um desses símbolos. Ele representa, através de atos exteriores e visíveis, os sentimentos dos homens perante o divino, e o culto dos diferentes deuses é a simbólica desses deuses.<sup>43</sup>

Em Müller se acha, portanto, a ideia de que os ritos – como as outras formas de relação com os deuses – nasceram na época mais recôndita da história humana, e que o seu sentido foi progressivamente obscurecido, na medida em que se constituíam os povos e as nações. “A forma sobreviveu e se petrificou, o espírito que a havia

produzido se evanesceu.<sup>44</sup> Essas ideias se acham, com nuances, em numerosos contemporâneos de Müller,<sup>45</sup> mas este se distingue, seja porque recusa o mito moderno da intervenção dos sacerdotes na passagem do símbolo “natural” para a mitologia e para a regra cultural, invocada por Voß, Creuzer, Hermann, assim como, por exemplo, Fowler, Rohde ou Roloff, seja porque, contrariamente a Welcker, estima que a incompreensão dos símbolos “naturais” é extremamente antiga, mesmo que o fenômeno nunca tenha deixado de ter continuação.

É inútil ir além. Os exemplos dados mostram a antiguidade da representação do rito como um símbolo vazio de seu sentido.<sup>46</sup> Disso resulta que os manuais mais importantes da religião grega ou romana, assim como os estudos linguísticos do termo *ritus*, veiculam essas teorias românticas, eventualmente sob uma forma modernizada pela referência à etnologia e à sociologia. Para compreender a orientação geral dos estudos sobre as religiões do mundo antigo, e evitar contrassensos, é conveniente ter em conta esse pano de fundo ideológico. Interessado pelo aspecto institucional e jurídico da religião romana, G. Wissowa se contenta com a interpretação mencionada do fato ritual, que esvaziava o problema do sentido em direção à pré-história; inteiramente ligado ao estudo das regras rituais, ele não mais tinha o desejo de justificar seu interesse por esses ritos “oculos”. Outros historiadores, como Ludwig Deubner, William Fowler, Martin Nilsson, e mais tardiamente Kurt Latte<sup>47</sup> e Albert Grenier,<sup>48</sup> para nomear os mais importantes, se interessavam pela religião da época histórica para reconstituir o sentido original dos ritos, dos quais eles exumavam, com paciência e fantasia, os sucessivos estratos. Enfim, o fóssil das religiões ritualistas convinha à maioria dos historiadores, ansiosos para estabelecer, sem grandes custos, uma evolução limpa e clara, e notadamente aqueles dentre eles que se esforçavam para explicar a cristianização do mundo romano. De modo breve, esse sistema de explicação era conveniente a todos e entrava harmoniosamente no tema geral da insuficiência do

rito. Ou, antes, o rito não podia ser levado a sério salvo na pré-história, nas superstições das camadas populares<sup>49</sup> ou nas colônias dos impérios modernos. E mesmo um espírito deveras original, como Jane Harrison, que nadava contracorrente, assinalando a importância dos ritos, não atribuía a eles nada além de um lugar transitório na evolução.<sup>50</sup> Desse ponto de vista, a história erudita das religiões do mundo clássico não é nada mais do que uma ilustração, entre outras, de um tema ideológico que domina os espíritos desde os séc. XVI e XVII.<sup>51</sup>

\*

De fato, as coisas são mais complicadas, sem dúvida por causa do peso do dogma antiritual. Qualquer que seja a posição de todos esses autores, eles estão sempre de acordo sobre um ponto: as religiões grega e romana são ritualistas, e os ritos possuem, em tal ou tal momento da história, um sentido. Para as religiões constituídas, a questão do sentido é, regra geral, esvaziada para a pré-história, a menos que se considere que sua racionalidade é ainda viva nas “superstições” populares ou na magia.<sup>52</sup>

Quanto à explicação dos ritos, as opiniões diferem. Frequentemente, refere-se aos esquemas evolucionistas que viemos evocando. Mas enquanto a maior parte dos estudiosos da Antiguidade se contentam com a constatação de que os ritualismos antigos estavam, na época histórica, esvaziados de todo sentido, o que significa que eles os reputam mortos, como um direito sagrado mais do que como a “verdadeira” religião dos gregos ou dos romanos, enquanto isso, os sociólogos e alguns historiadores têm ido além. Os sociólogos têm superado os símbolos rituais para construir o que François Héran chama de uma teoria do desconhecimento e do inconsciente,<sup>53</sup> que coloca o sentido de uma ação ritual no seu exterior. Essa posição foi a mesma de Jane Harrison.<sup>54</sup> Em certa medida, os historiadores da Antiguidade que privilegiam, na reconstrução da religião, a exegese dos antiquários e dos filósofos, ou ainda o mundo formulário do direito sagrado,

como Wissowa, seguem, inconscientemente, pelo mesmo caminho, no mais das vezes sob a influência dos esquemas evolutivos cristianocêntricos.

#### O RITO, UM FATO REALMENTE “PRIMITIVO”?

As interpretações dos “primitivistas” contêm, é verdade, mais do que um simples esquema evolutivo, elas são menos simples do que se pensa. Um rito é, a miúdo, dado como um fato contemporâneo (e reconstruído a partir do contexto histórico), ao mesmo tempo em que, segundo as teorias fundantes da análise, seu sentido é tido como perdido depois do decurso do tempo e como não acessível senão no termo de uma “escavação estratigráfica”. Assim, Kurt Latte escreve que o sacrifício romano “é um sacrifício-dom, independentemente de representações que engendraram os diferentes ritos. Entre eles, há, indubitavelmente, atos que têm [note-se os presentes] por missão aumentar a força do deus”.<sup>55</sup> E Latte expõe o sistema de Van der Leuw,<sup>56</sup> inspirado por Hubert e Mauss, supondo uma “circulação” de força entre o sacrificador e a divindade, que serve para explicar os diferentes ritos do sacrifício. Assim, a *immolatio* consiste, segundo Latte, em salpicar farinha salgada na espinha dorsal da vítima para reforçar sua potência (*Mächtigkeit*), mesmo que ele note que os elementos suplementares, como a vontade de honrar a divindade, se enxertem sobre o rito original (segundo a teoria da estratificação dos sentidos).

Esse exemplo é suficiente para pôr em evidência a estranha manipulação que se operou. Por um lado, se esvazia o problema do sentido na direção do passado, mas, ao mesmo tempo, ele é dado como ainda hoje vivo. A contradição eclode, em Kurt Latte, quando ele define, algumas páginas depois, o mesmo rito de imolação como uma execução simbólica do sacrifício, o que, segundo os comentadores antigos, parece efetivamente ser o sentido primeiro do conjunto de gestos que compõem tal rito.<sup>57</sup> De modo contrário, Wissowa considera essa mesma sequência ritual, “possivelmente”, como um ato de magia

apotropaica, sempre no presente.<sup>58</sup> No fundo, por menosprezo em relação ao ritualismo, os partidários dessas doutrinas não podem atribuir tal comportamento aos antigos senão no passado ingênuo das origens, o que não impede que suas análises constituam verdadeiras interpretações dos ritos da época histórica.

Mas nem todos os estudiosos da Antiguidade têm seguido essa via. Malgrado os “lapsos”, como estes de que acabamos de tratar e que revelam a influência dos “primitivistas”, Geog Wissowa não está distante, ao fim e ao cabo, da posição dos sociólogos quando considera o culto público dos romanos como um sistema de obrigações sociais, isto é, quando ele desloca o sentido dos ritos para o jogo das regras jurídicas. Tal foi, igualmente, a abordagem de Jane Harrison. Vimos que Karl Otfried Müller separava o problema do desenvolvimento dos ritos, e assim do seu sentido original, da história do culto e da mitologia. Essa posição o permite dar um certo número de passos na direção de uma teoria simbólica dos ritos e do mito. Assim, ele é da opinião de que nenhuma pessoa duvida do caráter simbólico dos atos rituais. A genuflexão, “o abaixamento do corpo, enuncia de modo assaz claro a submissão espiritual, o que se realiza com tamanha nitidez, uma vez que a língua ela mesma não pode exprimir a relação espiritual senão sob a forma de relação espacial”.<sup>59</sup> Da mesma maneira, colocando, temporariamente, entre parênteses outras ideias (como aquela da expiação), ele explica o sacrifício como a representação, pela outorga de uma parte da honra subtraída da nutrição humana, dos sentimentos de reconhecimento em relação à divindade que dá, aos homens, sua alimentação quotidiana.<sup>60</sup> Müller se recusa, tomando de maneira “supersticiosa” o significado pelo significado, a deduzir de tais ritos simbólicos<sup>61</sup> a origem do sacrifício. Isso parece indicar que ele considera estes últimos como signos “gratuitos” que exprimem representações mentais autônomas em relação aos dados da época das origens.

Essa abordagem é muito fecunda, e é surpreendente que ela não tenha exercido maior influência. Ela abre uma via que permite explicar o ritualismo antigo no seu presente histórico, sem a necessidade de projetar este último para os tempos inacessíveis das origens, o privando, assim, de todo conteúdo espiritual. Mas é certo que o menosprezo do rito teve algum papel no relativo fracasso dessa abordagem, posto que os historiadores têm preferido, há mais de um século, considerar o ritualismo como um fóssil petrificado ou um balbúcio primitivo do sentimento religioso, tanto na pré-história como nas religiões históricas.

#### DA IMPOSSÍVEL DIGNIDADE DO RITO

O mais importante dos manuais de religião grega se funda, naturalmente, sobre essa impossível dignidade do rito, que é necessariamente remetido, para receber um sentido qualquer, a uma anterioridade, da qual é suficiente reparar as categorias classificatórias e as camadas estratigráficas. Os autores mais próximos da perspectiva antropológica necessária à emergência do rito são oriundos da grande tradição sociológica francesa e, curiosamente, não escapam dessa portentosa máquina de esvaziar o rito. Ela é parte integrante dos instrumentos constitutivos da disciplina, e isso qualquer que seja a liberdade de espírito desses autênticos precursores de uma abordagem adequada do rito.

Para Louis Gernet, o culto da época clássica na Grécia se integra em um sistema. É uma evidência do ponto de vista sociológico que lhe diz respeito, e a ideia constitui a armadura de sua grande síntese *Le génie grec dans la religion* (1932). Mas esse sistema não foi jamais assumido como tal. Para ele, verdadeira e explicitamente: “Analisá-la é aí redescobrir o passado – um passado que está vivo, uma vez que os valores antigos foram conservados mediante as transposições necessárias”. Nós não saberíamos como melhor fazer aparecer a contradição acima assinalada. Os valores estão vivos, mas são antigos. E a variante “sociológica” da explicação difundida

entre os estudiosos da Antiguidade consistirá em “redescobrir estados de espírito e sentimentos que podem ser colocados em relação com certas formas sociais que a religião nos faz perceber”.<sup>62</sup> É essa ascensão que é propriamente explicativa.

Isso supõe, de forma evidente, uma fragmentação do objeto incompatível com uma análise daquilo em que ele consiste. Ou seja, começar a organização precisa de um conjunto gestual coerente e significativo por si mesmo. Isto é, uma sintaxe.

Abordando dessa maneira o sacrifício,<sup>63</sup> peça central do sistema ritual da época clássica, ele aí vê uma “síntese” que conduz a um conjunto orgânico, mas a partir da “justaposição de elementos diversos”. Assim percebido, o sacrifício é um objeto eclodido que pode “dar a impressão de um sistema bastante complicado onde predomina o caráter técnico”. Nada além para caracterizar esse sistema. A explicação não pode vir senão de outro lugar.

Para finalizar, no que concerne ao ritual, assiste-se, nessa obra, de resto significativa da prática geral do autor, a uma transposição, no vocabulário e nas categorias da sociologia, para o mesmo desconhecimento de um sentido inerente ao rito percebido como conjunto definido por uma coerência própria. E isso apesar do reconhecimento explícito do rito como realidade viva. Mais do que uma concessão do historiador-sociólogo às ideias em uso entre os colegas, trata-se da evidenciação das coações internas aos modos de pensar constitutivos da disciplina. Não se pode encarar isso como uma reprovação a esse autor de vanguarda. Mas, contrariamente ao que se produzirá pouco depois com Dumézil, procuraríamos em vão, nele, um estudo sobre um ritual que seja. Os fatos dos ritos, isolados do seu contexto propriamente ritual, servem sempre às demonstrações que concernem a certos mecanismos gerais da vida religiosa e das noções sobre as quais acredita-se que eles se fundem. O rito deriva do detalhe e, como tal, é útil em uma demonstração que não lhe toma por elemento de um conjunto por si mesmo significativo. O

rito, em Gernet, como em outros, não pensa: ele pode apenas remeter ao pensamento.

O rito, como se vê, não é propriamente objeto de menosprezo, mas tem sido impossível, mesmo àqueles que reconhecem sua importância, elevá-lo à dignidade de objeto intelectual autônomo que tem suas próprias regras de decodificação.

Em Henri Jeanmaire, a figura do rito é um pouco diferente. O rito é, incontestavelmente, uma forma analisável por si mesmo, mas é no domínio grego uma forma desaparecida. Ele assim produz um livro extraordinário cujo objeto é explicitamente ritual, *Couroi et courètes: essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique*, extraordinário tanto pelo projeto, como pelo método.<sup>64</sup> Na aparência, seríamos tentados a dizer, coagidos pelas práticas intelectuais de seu tempo, que o autor compartilha todos os preconceitos dos estudiosos da Antiguidade inerentes à disciplina no que tange ao rito como objeto. A abordagem autônoma do ritual parece, aqui como alhures, bloqueada pelo grillão epistemológico do evolucionismo, noção amiúde manipulada com as precauções do emprego pouco habitual nesse domínio. O que incita a ler Jeanmaire cuidadosamente e até nas entrelinhas. O rito no caso grego se apresenta por si mesmo como “os destroços quase sempre informes de conjuntos irremediavelmente desaparecidos”.<sup>65</sup> Mas por tratar-se de conjuntos coerentes passíveis de reconstrução, os “esquemas rituais” localizados remetem a esse “passado abolido” do qual se alcançam assim “as sobrevivências”.<sup>66</sup> Para ele ainda, a clássica oposição entre “práticas ritualistas” e “práticas próprias ao desenvolvimento do sentido religioso”<sup>67</sup> funciona perfeitamente. Mas o ritualismo não está, contudo, condenado, e o etnocentrismo é explicitamente rejeitado como armadilha metodológica. Para evitar essa armadilha, deve-se recorrer ao comparatismo. E se os ritos na Grécia perderam sua coerência, pode-se reconstituí-los partindo de “complexos rituais e míticos aos quais sintoniza-se a vida religiosa dos antigos

gregos”.<sup>68</sup> Passemos pelas justificações dessa sintonia, onde a metáfora tem, frequentemente, mais espaço do que a argumentação. O que é aqui excepcional é o gosto manifestado pela análise do rito que se expressa ao longo do capítulo três. Com uma penetração pouco comum, Jeanmaire faz uma viagem pelos fatos conhecidos no conjunto da África sobre a instituição da iniciação e seus ritos específicos. A fineza das análises do detalhe, muito acima do resumo e do exame das fontes, quase exaustiva para a época, é marcante. Apenas um exemplo. A mata sentida como potência é percebida como traço característico e elemento indispensável do dispositivo iniciático. Não insistamos mais: esse longo capítulo é a marca de uma simpatia intelectual única no campo dos estudos para a análise do rito. As coisas são claras, se o rito está desaparecido entre os gregos, a eles se chega, se alguém neles se detém, em outro lugar. E, digamos novamente, na época, era excepcional se deter nisso. Todavia, nada obstante sua coragem teórica, Jeanmaire não chega a reencontrar o rito grego lá onde ele está. Para tratá-lo como objeto próprio, deve-se efetuar uma necessária translação. Como grego, o rito é impossível de ser construído.

Por sua iniciativa original e isolada, um helenista da geração seguinte merece aqui uma menção especial. Jean Rudhardt passou, realmente, muito perto da construção do rito como objeto intelectual digno de análise. Nas últimas páginas de seu belo livro, de título programático, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*,<sup>69</sup> ele assim caracteriza sua abordagem:

O que nos afigura como significativo ou próprio para definir a função do rito não é a natureza, nem a origem dos meios que ele põe em atividade, senão a maneira pela qual esses meios se encadeiam e o resultado que eles produzem.<sup>70</sup>

Mas o projeto global do autor o impede de trilhar concretamente essa via. Para ele, na realidade, “o historiador deve reproduzir ou mimetizar interiormente, e em cada um dos níveis que convêm, a experiência

religiosa de um povo, para nela experimentar essa coerência e pressentir que intuição inspira comportamentos, sentimentos ou crenças, se ele deseja reconhecer-lhes um sentido, apreciar o valor de uma religião para aqueles que a praticavam, ou simplesmente compreendê-la”.<sup>71</sup> Uma tal proximidade, ademais, impossível, interditaria qualquer reconhecimento de um sentido. A perspectiva fenomenológica é contraditória com a distância antropológica necessária à desilusão teórica de compreender pelo interior. Os sistemas rituais têm um sentido, são comparáveis entre eles, mas isso nada tira da sua opacidade enquanto experiência interior do intérprete. E o belo reconhecimento do autor não o conduziu à exegese.

“OS RITUAIS SÃO IMPORTANTES DA MESMA FORMA QUE OS OUTROS ELEMENTOS DE UMA RELIGIÃO”<sup>72</sup>

Ao lado dos antropólogos e sociólogos,<sup>73</sup> outros historiadores da Antiguidade têm tomado o caminho aberto por R.O. Müller. Nos limitaremos a recordar três nomes, o de Georges Dumézil, cuja orientação tem, claramente, rompido com o antiritualismo tradicional, e Jean-Pierre Vernant e Walter Burkert, cujas influências são hoje dominantes no plano da história religiosa. Sendo patente sua importância, o caso de Georges Dumézil será desenvolvido com maior extensão.

Georges Dumézil teve o olhar voltado para as origens indo-europeias, e seu projeto consistia em descobrir a explicação definitiva das representações religiosas de uma dada sociedade viva. Se ele cita, sem comentar, o artigo de Karl-Heinz Roloff na sua *Religion romaine archaïque*, as relações com a escola antropológica francesa tornaram-no bastante sensível aos ritos. Ele os utilizava, é certo, como fósseis para reconstruir os arquétipos indo-europeus, mas ele jamais os considerou como mortos. Note-se, em primeiro lugar, que, no seu método de análise, não existe diferença entre mitos, ritos, teologia e literatura sagrada.<sup>74</sup> Nitidamente, Dumézil defende (de modo inconsciente, mas igualmente

sob a influência da linguística) uma concepção do símbolo<sup>75</sup> próxima da de K.O. Müller. Como os outros elementos da religião, os ritos constituem uma linguagem destinada a enunciar representação sobre a ordem das coisas. É significativo que Dumézil critique, em termos próximos aos de K.O. Müller, o “primitivismo” dos colegas que identificam significante e significado.<sup>76</sup>

O projeto principal de Dumézil, a investigação das estruturas ideológicas, trifuncionais ou não, o fez dar grande importância aos atos e à sua interpretação. Se conformando ao princípio de que uma demonstração não é aceitável salvo quando não há arestas a aparar, ele tem em conta e interpreta todos os elementos da cena ritual, tanto os gestos como os objetos manipulados, tanto as atitudes como o quadro material. A forma do santuário de Vesta é tão importante e carregada de significação como os sacerdotes que a ela se dirigem ou os mitos que a ela dizem respeito. Antes de servir para a reconstrução dos elementos indo-europeus da religião romana, cada rito é, acima de tudo, interpretado em seu contexto histórico.

Assim, ele não se contenta em considerar as prescrições e as interdições concernentes ao flâmine de Júpiter como sobrevivências petrificadas de uma fase histórica anterior,<sup>77</sup> ou como precauções destinadas a proteger a força mágica do sacerdote;<sup>78</sup> mas ele as interpreta, conjuntamente, no seu contexto histórico, em função do estatuto do flâmine e da natureza de seu deus.<sup>79</sup> Os pés do leito flaminal não são revestidos de barro porque na época arcaica o sacerdote deveria dormir na terra ou estar domiciliado permanentemente no bosque sagrado do seu deus,<sup>80</sup> mas a fim de “assegurar a comunicação física com o solo romano”.<sup>81</sup> A interdição de aparecer despido sob o sol, o privilégio de dispor de um lictor, de uma cadeira curul, de uma cadeira no Senado, a impossibilidade de pronunciar um juramento, tais coisas são consideradas, conjuntamente, como a expressão simbólica da função soberana de Júpiter.

Um dos exemplos mais nítidos desse procedimento é o da interpretação da Matrália de 11 de junho, da qual poucos ritos, descritos sumariamente, sobreviveram.<sup>82</sup> O objetivo de Dumézil era provar, com a ajuda da documentação, que existia, em Roma, traços de mitos concernentes aos deuses atestados unicamente sob a forma de ritos.<sup>83</sup> Nós sabemos poucas coisas: mulheres entram no santuário de Mater Matuta e de lá expulsam violentamente uma escrava, antes de embalar calmamente crianças de suas irmãs. Esses ritos obscuros receberam, não há dúvidas, numerosas interpretações, que podemos classificar em dois grupos. De um lado, há os historiadores, como G. Wissowa, que aí veem a lembrança de uma relação de parentesco pré-histórica, enquanto os “primitivistas”, como James Frazer ou Herbert Rose, reduzem essas condutas a invocações para o crescimento dos adolescentes<sup>84</sup> e a um rito de fertilidade (a expulsão a golpes de chicotes da escrava).

Dumézil se insurge contra essas interpretações, por inúmeras razões. Passaremos sobre as objeções linguísticas, que são importantes, e sobre o fato de que ele recusa qualquer análise que repousa sobre a seleção de um ou mais fatos tirados de seu contexto. O mais interessante para o nosso propósito é o fato de que ele coloca em questão “o postulado de base de que as romanas não compreendiam mais todo o sentido, a intenção do que elas faziam ou diziam e que, graças aos *Wald- und Feldkulte* e ao *Golden Bough*, graças, sobretudo, ao *mana* melanésio, os modernos podem, retrospectivamente, isso esclarecer”.<sup>85</sup> Dumézil trabalhava sobre os ritos da Matrália desde 1952.<sup>86</sup> Nessa época, ele defendia já as mesmas opiniões, no que diz respeito aos ritos, em um pequeno livro sobre os *Rituel indo-européens à Rome*, notadamente no capítulo consagrado ao sacrifício da vaca prenha da Fordicídia.<sup>87</sup> Ele começa por rejeitar as opiniões de Stefan Weinstock e de Jean Bayet, que interpretavam o sacrifício, de maneira muito tradicional, como um rito de magia simpática e coativa, “sem relação com um nome divino, tampouco com uma suspeição de atividade divina”.<sup>88</sup> Cerimônias

como estas levantam, de fato, segundo Dumézil, o problema da significação dos ritos.

“Eu nada mais pretendo”, escreve ele, “a não ser que, na consciência de muitos romanos, o mecanismo dessa cerimônia, e de quaisquer outras, não seja reduzido a uma ação automática; essa é uma sujeição comum a todas as religiões, mesmo as mais elevadas: na prática, há sempre fiéis pouco esclarecidos que substituam a esperança teológica por uma certeza mais ou menos mágica.<sup>89</sup> Não é, evidentemente, sobre seu testemunho que se deve julgar o valor da religião considerada, nem da instância mística das operações que ela prescreve: nesses empobrecimentos, nessas simplificações, é de antemão seguro encontrar pouca coisa, e sempre as mesmas coisas. A riqueza e as diferenças aparecem se, como convém, se se dirige aos doutos. Creiamos, portanto, nos doutos romanos, e falemos de sacrifício”.<sup>90</sup>

Dumézil analisa, assim, em detalhe tudo o que concerne ao rito sacrificial e o estatuto dos animais sacrificados, mesmo que se deva constatar que, “não possuindo nem rituais escritos, nem comentários, nós não sabemos a que fineza teórica os sacerdotes recorriam para afirmar que esse sacrifício responde” a todas as obrigações.<sup>91</sup> Mas a possibilidade de que ritos possam servir para construir e transmitir enunciados complexos não está excluída. A comparação com textos védicos relativos ao sacrifício acidental da vaca *aṣṭŌpadŌ* deve provar essa opinião; ela se torna possível porque se funda sobre uma estrutura complexa, sobre um conjunto preciso de fatos e de gestos que permitem uma comparação termo a termo. Ademais, a análise dos fatos rituais não interpreta somente os gestos e os objetos que lhe dizem respeito em função das mentalidades e do contexto históricos, mas procura, uma vez o trabalho feito e acima de tudo, “qualquer coisa de mais profunda, que os orienta, que os agrupa, de fato, a unidade, a *ideologia*, isto é, uma concepção e uma apreensão das grandes forças que animam o mundo e a sociedade, e de suas relações”.<sup>92</sup> Esse saber sobre a ordem das coisas está implícito nos

ritos e convém de ser referido, para evidenciar esse sentido implícito, no discurso explícito da teologia e da mitologia. Em outras palavras, existe uma homologia entre os enunciados dos ritos e os dos mitos e das teologias. O rito não transcreve o mito, ele não é nem anterior, nem posterior a este. Ele existe ao lado dos relatos como aqueles que dizem respeito aos *Quinquatrus minusculae* de 13 de junho. O rito enuncia e realiza um teologema, uma fração da “ideologia”. É significativo que Dumézil se refira, nas suas observações conclusivas, à “magia simpática”: as matronas reproduzem “sobre terra os atos míticos que (a deusa) executa no céu e que se traduzem a nossos olhos pelo nascimento dos sucessivos dias”.<sup>93</sup> Dumézil pensa, manifestamente, no *Essai sur la magie*, sem, no entanto, considerar os ritos como fósseis ou dramas míticos.

A interpretação que Dumézil apresenta dos ritos da Matrália segue esse mesmo princípio, dado que analisa os ritos enquanto tais, e tenta os compreender se apoiando sobre os hinos védicos a Uṣas. Pode-se convencer-se ou não por essa abordagem, e podemos tirar conclusões diferentes das dele;<sup>94</sup> pode-se, ainda, perguntar se uma civilização pode conservar intactas, por milênios, sequências “ideológicas” como aquelas que serão atualizadas pelos ritos examinados. Todavia, resta o fato de que a interpretação duméziliana da Matrália confere justiça, tanto quanto possível, ao conjunto dos ritos conhecidos, à definição tradicional da deusa e de sua função. Melhor ainda, ela teve êxito em explicar os ritos e o mito dos *Quinquatrus minusculae* de 13 de junho, do qual nenhuma interpretação convincente ainda havia sido apresentada.

Ainda que a obra de Dumézil não possa ser reduzida a esse aspecto, sua posição, explícita ou implícita, sobre os ritualismos clássicos decorria de sua abordagem global dos fatos religiosos. De mesmo modo que ele foi, progressivamente, aprofundando e tornando mais precisas e complexas as estruturas sobre as quais tratavam suas pesquisas comparativas, assim ele tratou de restaurar a significação

do rito.<sup>95</sup> O interesse pelo rito seria, portanto, nele, um efeito da investigação das provas irrecusáveis. Seja como for, Dumézil, no meio desse século, esteve relativamente isolado nessa solicitude pelo rito considerado como uma estrutura viva e repleta de sentido. Ele foi, progressivamente, sendo acompanhado por dois pesquisadores, alunos seus, Jean-Pierre Vernant e Walter Burkert. Desde o instante em que Jean-Pierre Vernant fixou como objeto estudar o pensamento dos gregos em seus atos, tanto como em seus discursos, o rito teve que receber maior atenção. Nos limitando aos trabalhos que dizem respeito à religião, esse ponto de vista pode ser discernido desde a questão sobre Hermes e Héstia,<sup>96</sup> e será fortemente desenvolvido no curso dos anos setenta pelos trabalhos sobre o sacrifício, conduzidos com um conjunto de pesquisadores.<sup>97</sup> O sacrifício grego é analisado como uma partilha e um repasto, que constitui o grupo social, mas igualmente enuncia o sistema das coisas: as regras da partilha transcrevem a ordem dos seres e põem cada um em seu lugar. Essas questões, que, em princípio, dizem respeito mais ao pensamento do que aos ritos, suscitaram, progressivamente, um desenvolvimento espetacular da antropologia das imagens, isto é, sobretudo das representações dos ritos,<sup>98</sup> e um interesse renovado pelos ritos, leis sagradas e outros regramentos rituais.

Walter Burkert compartilha, com os historiadores das religiões que se inspiram em Dumézil e Vernant, o interesse pelo rito.<sup>99</sup> Ele analisa os ritos de três pontos de vista, fundados sobre um conhecimento excepcional da literatura antiga. Sem excluir as abordagens funcionalista e estruturalista, que ele conduz, aliás, de maneira exemplar, Burkert inova, contudo, com a pesquisa das origens dos ritos. Ao tentar reconstruir, como Dumézil, os sociólogos ou os “primitivistas” do início do século em seus projetos respectivos, as causas últimas dos atos rituais, ele se inspira na sociobiologia para identificar, notadamente nos ritos do sacrifício, no choque diante do espetáculo da morte, a sobrevivência das longínquas angústias dos homens pré-históricos.<sup>100</sup> No quadro limitado

dessas observações, não temos que examinar esse aspecto da sua obra.<sup>101</sup> Nos limitamos a nos perguntar se o projeto propriamente dito de W. Burkert não o impele numa direção contrária à restauração dos ritos. Pois, malgrado suas análises funcionais e estruturais, ele parece se aproximar da posição daqueles que procuram, atrás dos ritos da época histórica, uma significação mais profunda e mais satisfatória. Esse sentido último não é procurado e encontrado num imaginário cristão – ou seria uma nova versão? –, mas, acima de tudo, na natureza humana, nessa continuidade do vivente que permite, segundo W. Burkert, identificar as reações e comportamentos primitivos que o culto permite dominar pela ritualização.

Se nós podemos nos felicitar pelo interesse de que o rito goza atualmente, podemos, todavia, nos demandar legitimamente se estamos tão distantes quanto pensamos das representações do séc. XIV. As três abordagens esboçadas utilizam, inquestionavelmente, o rito como um indício de outra coisa: as estruturas indo-europeias, o pensamento dos gregos, ou os comportamentos naturais do homem. Não se colocou as origens entre parênteses para melhor voltar a elas em outro momento? Não se procurou, mais uma vez, o interesse e o sentido do rito no seu exterior? Isso equivale a admitir, implicitamente, que, se não se encontra uma grande representação para colocar atrás de um rito, ou uma causa natural distante, o rito não tem nenhum interesse, senão o de existir.<sup>102</sup>

**ABSTRACT**

The lack of interest that most historians of the Greek and Roman religions accord to rites can be traced to two theories. The majority of historians, having referred to L. Deubner, G. Wissowa and M.P. Nilsson, take into account the primitivist theories developed by Taylor and the Cambridge School, who situated the ritual system in a primitive, predeist epoch. Other historians, like G. Rohde, reproduce consciously or not romantic theories of the origin of religions. K.O. Müller, for example, has defined it thus: ritualism would be the result of the rupture of the original immediate relation to the divinity. Exempted in these two cases from questioning the meanings of the rites in their daily context, the erudite speculate – not without ambiguities – on the original rites, otherwise contenting themselves to study the rites attested as the fossils of that period. New tendencies appeared after the war (Dumézil, Vernant, Burkert) and have developed since, but in most cases the rite attracts interest because it serves as a basis for further questioning.

**KEYWORDS**

Methodology; Primitivism; Roman Religion; Rite; Romanticism.

## REFERÊNCIAS

- DEUBNER, L. Zur Entwicklungsgeschichte der Altrömischen Religion. *Neue Jahrbücher für klassische Altertumswissenschaft*, v. 5, 1911, p. 321-335.
- DUMÉZIL, G. *Rituels indo-européens à Rome*. Paris: s.n., 1954.
- DUMÉZIL, G. *Mythe et épopée*. Paris: s.n., 1973. (III. Histoires romaines).
- DUMÉZIL, G. *Religion romaine archaïque*. Paris: s.n., 1987.
- FOWLER, W.W. *The Religious Experience of the Roman People from the Earliest Times to the Age of Augustus*. Nova Iorque: s.n., 1911 (reed. 1971).
- GERNET, L.; BOULANGER, A. *Le génie grec dans la religion*. Paris: s.n., 1932 (reed. 1970).
- JEANMAIRE, H. *Couroi et courètes: essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique*. Lille: s.n., 1939.
- LATTE, K. Römische Religion. *Handbuch der Altertumswissenschaft* v, vol. 4, Munique, 1960.
- MÜLLER, K. O. *Prolegomena zu einer Wissenschaftlichen Mythologie*. Gotinga: s.n., 1825.
- PRELLER, L. *Römische Mythologie*. Berlin: s.n., 1882 (reed. 1966).
- ROLOFF, K.H. Ritus. *Glotta*, n. 33, 1954, p. 36-65.
- RUDHARDT, J. *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte: étude préliminaire pour aider la compréhension de la piété athénienne au ive siècle*. Genebra: s.n., 1958.
- SCHEID, J. Romulus et ses frères: le collège arvale, modèle du culte public dans la Rome des empereurs. *B.E.F.A.R.*, n. 275, Roma, 1990.
- SCHILLING, R. L'originalité du vocabulaire religieux latin. In: *Rites, cultes, dieux de Rome*, Paris, 1979. p. 30-53.
- SCHMIDT, F. (ed.). L'impensable polythéisme: études d'historiographie religieuse. *History & Anthropology*, n. 3, Paris, 1988.
- WISSOWA, G. Religion und Kultus der Römer. *Handbuch der Altertumswissenschaft* iv, vol. 5, Munique, 1912 (reed. 1971).

## Notas

1 Apresentação e contextualização do artigo pelos tradutores Fábio Antonio da Costa, professor de Filosofia do Colégio Pedro II ([philonatur@gmail.com](mailto:philonatur@gmail.com)), e Yuri Hensel Fonseca Maia, graduado em Filosofia pela Universidade Federal Fluminense ([yuri.hensel@gmail.com](mailto:yuri.hensel@gmail.com)):

O seguinte artigo – publicado originalmente em *Archives de sciences sociales des religions*, 39e Année, No. 85 (jan.-mar., 1994), p. 23-43, EHESS – dos professores Jean-Louis Durand (*in memoriam*), que foi um helenista pesquisador de antropologia religiosa no Centre National de la Recherche Scientifique, e John Scheid, professor emérito do Collège de France, titular da cátedra Religion, institutions et société de la Rome antique (2001-2016) – a quem agradecemos pela autorização para a publicação desta tradução –, concentra-se na discussão de elementos que bem poderíamos chamar *tópoi*, por perfazerem a constituição de uma série de discursos eruditos e acadêmicos sobre a antiga religião romana na condição de pressupostos indemonstráveis, os preconceitos aludidos no título.

A virtude particular do texto que traduzimos encontra-se no fato de os autores apontarem para rupturas que surgem, por exemplo, no choque entre os nossos pressupostos e aquilo que as fontes originais dizem, ou, em nível ainda mais grave, no choque entre os nossos pressupostos e as práticas enunciadas numa série de textos ou relatos antigos. Dessa incompreensão surge toda a nossa má vontade com os antigos, às vezes tomados como irracionais, às vezes, como ingênuos, e outras tantas vezes como, pura e simplesmente, pagãos ou pré-cristãos. Aqui, como no artigo *Quand croire c'est faire: le problème de la croyance dans la Rome ancienne*, deslocamo-nos e somos instados a abandonar determinadas categorias pelas quais nos acostumamos a pensar a religiosidade antiga e grande parte das religiões não cristãs. Somos convidados a abandonar um jogo ingrato de reflexões pelo qual projetamos, sobre a religiosidade antiga, o mundo cristão-monoteísta.

O leitor tem em mãos um artigo – que talvez possa ser identificado como uma *tópica*, por evidenciar lugares-comuns – que constitui, a nosso ver, uma espécie de propedêutica ou orientação metodológica para proposições mais gerais, como aquelas enunciadas pelo mesmo J. Scheid em *Les sens des rites: l'exemple romain*, ou, apenas a nível de exemplo, as enunciadas por Francesca Prescendi em *Des étologies pluridimensionnelles: observations sur les Fastes d'Ovide*, artigos em que o que está em questão não é, mais, nossa equivocada compreensão de ritus, fides ou credo, nem a influência dos românticos e de Hegel na ideia geral que se faz das religiões grega e romana e de sua relação com a filosofia, mas a possibilidade de rituais, cerimônias, mitos e ordem religiosa terem sido pensados pelos próprios romanos, de diferentes e contrários modos, tal qual um substrato ou material sobre o qual poetas, filósofos, sacerdotes, eruditos e políticos se debruçavam para conferirem-lhe os mais diversos sentidos.

Daqui emerge uma análise do estado da arte da historiografia das religiões grega e romana que deve ser impreterivelmente aprofundado entre nós, sob pena de, por exemplo, continuarmos a deixar passar os manuais universitários de introdução à filosofia antiga que iniciam pela emergência repentina do assim chamado “pensamento racional” e terminam, de forma consciente ou não, pela entrada triunfal do cristianismo na Grécia e em Roma em virtude de uma suposta vacuidade moral da politeísmo aí praticado. Se, ao contrário do que se pensa, a ingenuidade dos antigos e a ausência de sentido nos ritos e nas práticas religiosas gregas e romanas são preconceitos de difícil sustentação, a história da filosofia tal como contada nas cadeiras universitárias é, ela mesma, de difícil sustentação.

2 PERELMAN, C.; olbrechts-tyteca, L. **Tratado da argumentação**: a nova retórica. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 3. ed. São Paulo: wmf; Martins Fontes, 2014. p. 94.

3 Dumézil, G. *Rituel indo-européens à Rome*. Paris, 1954.

4 Mommsen, *De collegis et sodaliciis*, Kiel, 1843, p. 8.

5 Mommsen, *Histoire romaine*, Paris (1854-56), tr. fr. reeditada em 1985, ii, p. 981; cf. também i, p. 1014; Preller, *Römische Mythologie*, 1882, p. 127 e 142; J. Riville, *La religion à Rome sous les Sévères*, Paris, 1886, p. 144; F. Cumont, 1929, p. 25 (os romanos são mais religiosos!).

6 Tert, *De l'argument de prescription à opposer aux hérésies*, p. 40.

7 Seria possível acrescentar a isso as inúmeras especulações sobre a religião etrusca.

8 “Ritus familiae patrumque servanto”.

9 *Leis 2, 27*: “Conservar a religião da família e dos ancestrais, isso significa (dado que os antigos são aqueles que alcançaram de mais próximo os deuses) praticar a regra religiosa que nos foi, de alguma forma, entregue pelos deuses” (tradução de Plinval com retoques). Para o termo *religio*, ver Schilling, 1979, p. 39-43.

10 Em 2, 22 os manuscritos dão a lição *optuma*, mas em 2, 40 a lição é *optumi*. As duas traduções, portanto, são atestadas e o estado atual do estabelecimento do texto não permite decidir.

11 Para as referências, ver Ganschietz, *Realencyklopädie der Klassischen Altertumswissenschaft s.v. Ritus* (1972, mas o artigo é claramente mais antigo), p. 924, i. 20-50, que considera essas traduções como formações secundárias a partir do termo *ritu*, somente empregado no início da nossa era.

12 Assim sendo, o texto de Varrão II, 7, 88, comentando um verso de Pacuvius, que para Gaffiot supostamente funda o sentido de “cerimônia”, por seu turno é utilizado para o sentido “1 a. religious observances, rites, ceremonies. 1 b. according to a given rite” (cita-se aqui o comentário de Varrão), e para aquele de “2 a. According to the practice of, in the manner of (cita-se aqui o verso de Pacuvius comentado), 2. b. mode of behavior, practice, usage, ways” no Oxford Latin Dictionary, quando evidentemente se trata do mesmo sentido nos dois casos”

13 Jules Toutain no *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* de Daremberg-Saglio (1877-, s.v. *ritus* p. 869 sq.); Ganschietz na re; A. Ernout-A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, s.v. (oferece a interpretação de Festus); A. Walde, J.B. Hoffmann, *Lateinisches Etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, 1954, s.v. *ritus* “religiöser Brauch, Ritus, Zeremonie; Gebrauch, Sitte, Gewohnheit, Art”.

14 Roloff, 1954. O artigo de K. Olzscha, “Die Etymologie von ritus”, em *Studi Etruschi*, 24, 1955/6, 319 sq., nada traz de novo para o nosso tema. E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, v. 2, Paris, 1969, p. 100-101 também examina a significação original do termo *ritus*. Ele o interpreta como “ordem”, apoiando-se em aproximações com termos formados pela raiz \*ar-, mas a extensão de *ritus* torna essa aproximação difícil.

15 Um levantamento completo das ocorrências do termo *ritus*, compilado por Valérie Huet nos arquivos do *Thesaurus Linguae Latinae* em Munique, foi realizado com a ajuda dos participantes de um seminário na E.P.H.E. em 1991-2. Concluiu-se que, se não nos deixarmos influenciar por argumentos externos, não há impedimento em concluir que,

até pelo menos o séc. ii d.C., *ritus* significa “maneira de fazer”. O plural *ritus* nesse caso significa o conjunto de características marcantes da religião de um povo, e não o conjunto de gestos rituais dessa religião. É significativo que, para Roloff, são os textos de Cícero já citados que iniciam o desenvolvimento do sentido amplo de *ritus*. Outros estudiosos situam o início da mudança um pouco mais tarde e atribuem-na a Ovídio (Ganschietz, RE s.v. *Ritus*, col. 927 e seguintes).

16 Roloff, 1954, p. 48 e 55.

17 G. Rohde, *Die Kultsatzungen der Römischen Pontifices (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*, vol. xxv), Berlin, 1936, p. 115 sq.

18 Wissowa, 19122.

19 John Scheid, *L'impossible polythéisme: les raisons d'un vide dans l'histoire de la religion romaine*, em Schmidt, 1988, p. 425-457.

20 Wissowa, 1912, p. 34 sq.

21 Idem, ibidem, p. viii.

22 Idem, ibidem, p. 56-59 para a helenização, p. 84 para a restauração de Augusto.

23 Idem, ibidem, p. 409.

24 Idem, ibidem, p. 409, nota 1.

25 Deubner, 1911; Fowler, 1911. Neste trabalho (p. 322), Deubner resume as posições defendidas por ele e os estudiosos que compartilham de suas opiniões, referindo-se a L. Preller, a outro livro de W. Fowler (*The Roman Festivals*, Londres, 1899), a *O ramo de ouro* de J. Frazer, a R.R. Marett, *The Threshold of Religion*, Londres, 1909, ao artigo de J. Kroll sobre “*Römische Religion*” em *Religion in Geschichte und Gegenwart*, vol. iv, Tübingen, 1930, p. 2078-2085, e a *Primitive Religion* de Martin P. Nilsson (Tübingen, 1911). Outro artigo de Kroll, na reedição do volume de Schiele, em 1930, 2028-2085, sobre “*Römische Religion*” ilustra a mesma posição. Fowler (1911, p. 45 e seguintes), em um capítulo cujo nome é emprestado do livro de Marett, cita entre seus inspiradores Westermarck, Tylor, Frazer, Robertson Smith e, naturalmente, Marett; ver também Fowler, 1911, p. 18-21.

26 Deubner, 1911, p. 330.

27 Idem, ibidem.

28 Nilsson, *Griechische Feste*, Leipzig, 1906 e 1911 (ver nota 21); Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge, 1903. Cf. para o grupo de Cambridge, Robert Ackerman, *The Myth and Ritual School. J.G. Frazer and the Cambridge Ritualists*, Nova Iorque/Londres, 1991, e para a apreciação dessa teoria da magia, atualmente, H.S. Versnel, *Some reflections on the relationship magic-religion*, em *Numen* 38, 1991, p. 177-197.

29 Fowler, 1911; ver p. ex. p. 2-21.

30 K. Vahlert, *Praeaeismus und Römische Religion*, Dissertação, Frankfurt, 1935. Ver Jörg Rüpke, *Römische Religion bei Eduard Norden. Die “Altrömischen Priesterbücher” im wissenschaftlichen Kontext der Dreißiger Jahre*, Marburgo, 1993, 25 sq. G. Dumézil frequentemente criticou, duramente, o “primitivismo”, por exemplo, já em *Naissance de Rome*, Paris, 1944, p. 9 sq., e, de forma retrospectiva em *Religion romaine archaïque*, Paris, 1987, p. 36-48.

31 Deubner, 1911, p. 331.

32 Para o sacrifício, Fowler, 1911, p. 169-191; para os ritos mágicos, p. 65, n. 27.

33 A. van Gennep, *Rites de passage*, Paris, 1909, p. 17.

34 Fowler, 1911, p. 190.

35 Fowler, por exemplo, após considerar o imobilismo de sua aldeia inglesa até a revolução industrial, compara o campo italiano de sua época às comunidades latinas anteriores ao surgimento da cidade (1911, p. 10 sq).

36 Deubner, 1911, p. 322. Dos seus precursors Preller e Fowler, ele estima que um, Preller, não vai longe o suficiente, e que o outro é marcado em demasia pelos espíritos da vegetação Mannhardt.

37 Preller, 1882, p. 104 sq.

38 Idem, ibidem, p. 126-128.

39 Idem, ibidem, p. 142.

40 Idem, ibidem, p. 142 sq.

41 Scheid, 1988. Preller funda sua reconstrução sobre as fontes literárias antigas, mais exatamente: sobre os mitos romanos das origens.

42 Müller, 1825, p. 238-261, notadamente p. 257 sq. Ver M. Detienne (*L'invention de la mythologie*, Paris, i 981, p. 227-229) para a teoria mülleriana do mito.

43 Idem, ibidem, p. 258.

44 Idem, ibidem, p. 343

45 Pode-se citar, por exemplo, seguindo a lista dada pelo próprio Müller nas p. 316 e seguintes, Heyne, Voß, Creuzer, Hermann, Welcker (para a recepção dos mesmos, ver Benedetto Bravo, *Dieu et les dieux chez F. Creuzer et F.G. Welcker*, em Schmidt, 1988, p. 375-424.

46 Ver abaixo o artigo de Fr. Heran, p. 137-152.

47 Latte, 1960, p. 13 sq. com a crítica severa, mas não justificada, da tese de Karola Vahlert.

48 Grenier, *Le génie romain dans la religion, la pensée et l'art*, Paris, 1. ed. em 1938; id., *Les religions étrusque et romaine* (Les Religions de l'Europe ancienne, iii), Paris, 1948.

49 Ver, por exemplo, Fowler, 1911, p. 57 sq. É nessas representações, bem como na valorização da piedade e sabedoria populares (conservadoras da piedade original) pelos românticos alemães, que se deve buscar a origem do mito moderno das “sobrevivências” religiosas.

50 R. Schlesier, *Ritual und Mythos: zur Anthropologie der Antike heute*, em R. Faber, B. Kytzler (ed.), *Antike heute*, Würzburg, 1992, p. 93-109, notadamente p. 104.

51 Ver abaixo o estudo de Francis Schmidt, p. 121-136.

52 Remetemos às páginas que Fritz Graf dedica, no primeiro capítulo de seu livro sobre a magia greco-romana (no prelo), aos problemas enfrentados pelos primeiros estudiosos que trabalhavam nos papíros mágicos gregos: tais práticas não poderiam ser gregas.

53 Ver abaixo, p. 137-152.

54 Ver Schlesier, 1992, p. 104; ver também a posição expressa por Paul Veyne, *Conduites sans croyances et œuvres d'art sans spectateurs*, em *Diogenes*, 143, 1988, p. 3-22.

55 Latte, 1960, p. 375 com uma remissão à p. 45 sq.

56 G. van der Leeuw, *Die do-ut-des-Formel in der Opfertheorie*, em *arw*, n. 20, 1920-1921, p. 241-253.

- 57 Latte 1960, p. 387; para o sentido de *immolatio*, Scheid, 1990, p. 333-336.
- 58 Wissowa, 1912, p. 417.
- 59 Müller, 1825, p. 258.
- 60 Idem, ibidem, p. 258 sq. Essa interpretação não é tão distante das teorias contemporâneas do sacrifício, ver mais adiante.
- 61 Müller, 1825, p. 259.
- 62 Gernet; Boulanger, 1932, p. 31.
- 63 Idem, ibidem, p. 183 sq.
- 64 Jeanmaire, 1939.
- 65 Idem, ibidem, p. 7.
- 66 Idem, ibidem, p. 6.
- 67 Idem, ibidem, p. 208.
- 68 Idem, ibidem, p. 149.
- 69 Rudhardt, 1958.
- 70 Idem, ibidem, p. 304.
- 71 Idem, ibidem, p. 306.
- 72 Dumézil, 1954, p. 7.
- 73 Victor Turner, *Le phénomène rituel: structure et contre-structure* (1969), Paris, 1990; G. Bateson, *La cérémonie du na-ven*, (1936), Paris, 1986 (ver abaixo também Fr. Heran p. 137-152 e n. 22).
- 74 Dumézil, 1954 p. 7.
- 75 Em 1966, ele reclamava que se retomasse à questão do símbolo (Dumézil, 1987, 43 sq.).
- 76 Müller, 1825, p. 258 sq.; Dumézil, *Naissance de Rome*, Paris, 1944, p. 9 sq.; 1987, p. 36-48.
- 77 Como Latte, 1960, p. 202 (citando Herbert Rose), para uma parte das prescrições.
- 78 Como Latte (1960, p. 402) faz para uma parte dos “tabus”.
- 79 Dumézil, 1987, p. 163-165.
- 80 Latte, 1960, p. 202.
- 81 Dumézil, 1987, p. 163.
- 82 Para tudo isso e a bibliografia, Dumézil, 1973, p. 174-194 e especialmente p. 305-330; 1987, p. 63-75.
- 83 Não se trata de dramas míticos, mas de ritos antigos (porquanto indo-europeus) reproduzindo a mesma estrutura que os mitos de *Ūsas* ou dos *Quinquatrus minusculae*.
- 84 Pode-se notar que, contrariamente às teorias defendidas por Rose, sua reconstrução é feita a partir do nome da deusa (*Matuta*), e não de um simples ato “mágico”, como a interpretação da expulsão.
- 85 Dumézil, 1973, p. 311.
- 86 Idem, ibidem, p. 305.
- 87 Idem, ibidem, p. 11-25.
- 88 Idem, ibidem, p. 23 sq., n. 6-8 para a bibliografia.
- 89 Ele remete aqui a Mircea Eliade (*Les techniques du yoga*) e ao último capítulo do seu *Dieux des indo-européens*, Paris, 1952.
- 90 Dumézil, 1954, p. 13 sq.
- 91 Idem, ibidem, p. 14.
- 92 Idem, ibidem, p. 7.
- 93 Idem, ibidem, p. 328.
- 94 Pode-se perguntar, por exemplo, se a intervenção de *Mater matuta*, que consistiria em favorecer o nascimento do dia posterior ao solstício de verão, para lutar contra a obscuridade, não deve ser interpretada diferentemente: como somente conseguiram inverter o curso do dia a partir do solstício de inverno, os ritos sevem sobretudo para exprimir um desejo, um fato, antes que uma intervenção real da deusa. A menos que se tratasse simplesmente da representação de uma luta dramática para o nascimento do dia no curso do período de decréscimo. O outro problema posto diz respeito ao comparatismo indo-europeu. Seria porque Dumézil sabe bem analisar e construir seus objetos, que ele então coloca em evidência estruturas homólogas? É que é necessário concluir sobre a ideologia indo-europeia quando tais homologias são postas em evidência? Ver o dossiê consagrado a esses problemas na *RHR*, n. 208, 1991, p. 115-228.
- 95 Seria interessante estudar a evolução da concepção de rito na obra de Dumézil desde o seu período frazeriano até as obras de maturidade.
- 96 J.P. Vernant, *Hestia-Hermes: sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs* (1963), em id., *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, 1985, 155-201, cf. igualmente, J.P. Vernant, *Religions, histoires, raisons*, Paris, 1979, p. 45 sq.
- 97 M. Détienné, J.P. Vernant, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, 1979; para o sacrifício romano, Scheid, 1990, p. 357-363; 475-676; 751-755, além de Grottanelli, C., Parise, N.F. (ed.), *Sacrificio e società nel mondo antico*, Bari, 1988.
- 98 J.-L. Durand, *Sacrifice et labour en Grèce ancienne: essai d'anthropologie religieuse*, Paris, 1986; F. Lissarague, *Un flot d'images: une esthétique du banquet grec*, Paris, 1987; Fr. Frontisi-Ducroux, *Le Dieu-masque: une figure du Dionysos d'Athènes*, Paris, 1991. Pode-se também notar o *Essai d'analyse sémantique des rites grecs*, de Claude Calame, em *Études de lettres*, III, n. 6, 1973, p. 53-82.
- 99 Ver a exposição muito clara *Glaube und Verhalten: Zeichengehalt und Wirkungsmacht von Opferritualen*, em Rudhardt, J., Reverdin, O. (ed.), *Le sacrifice dans l'Antiquité* (Entretiens de la Fondation Hardt, xxvii), Vandoeuvres-Genebra, 1981, p. 159-199.
- 100 Nós nos remetemos igualmente a W. Burkert, *Homo Necans: Interpretationen Altgriechischer Opferriten und Mythen* (rgv, 32), Berlim, 1972, e W. Burkert, *Anthropologie des Religions Opfers. Die Sakralisierung der Gewalt*, Munique, 1983<sup>2</sup>.
- 101 Ver, por exemplo, em Burkert 1981, o debate que se segue à sua comunicação.
- 102 Nos limites deste artigo, nós somente nos ocupamos das tendências estabelecidas da história das religiões, e não dos desenvolvimentos recentes, aos quais nós aludimos, por exemplo, nas notas 49, 84, 85. Remeter-se-á a esses estudos para uma abordagem mais contemporânea dos fatos rituais.