

AGER ROMANVS ANTIQVVS: A CONSTRUÇÃO DE UMA “PAISAGEM RELIGIOSA” NA ROMA AUGUSTANA*

Claudia Beltrão da Rosa**

Resumo:

*O principado augustano promoveu uma série de intervenções religiosas em Roma – na urbs e em seu suburbium –, criando um grande “palco” no qual um passado mítico foi encenado. Trata-se de um momento no qual mitos etiológicos foram inventados e/ou ressignificados, bem como novas formas e usos rituais promoviam conteúdos e significados importantes para seus autores e sua audiência. Templos e altares no suburbium, criados a fundamento ou “restaurados”, formaram uma “paisagem religiosa” organizada e politizada, à qual a historiografia moderna nomeou *ager romanus antiquus*, com base em etiologias que explicavam as origens da urbs e/ou da república. Destacarei dois desses santuários, designadamente *Terminalia* – vinculado ao mito de Numa Pompílio e *Iuppiter Optimus Maximus* e ao tema dos marcos territoriais – e *Fortuna Muliebris* – vinculado ao mito do Coriolano e ao tema do solo romano e dos papéis de gênero –, visando à análise das relações entre religião, política e comunidade.*

Palavras-chave: *Religião romana; mitos e rituais; paisagens religiosas; restauratio augustana.*

Na última década, concentrei-me no estudo da religião e dos rituais da *religio publica* romana, na cidade de Roma e no Lácio, e dos discursos a eles relacionados. Considero que rituais religiosos não são simples espelhos da vida social, o que implica observá-los tanto como poderosos meios de se reforçarem e consolidarem crenças, costumes, laços sociais, hierarquias políticas, ideias, ideais e aspirações comuns, quanto como ins-

* Recebido em 20/07/2014 e aceito em 10/09/2014.

** Professora associada de História Antiga da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro.

trumentos de mudanças e inovações. Com este tema, estamos em plena cena governamental da Roma “augustana”, e uma investigação das ações governamentais romanas precisa, a meu ver, lidar com práticas rituais, conceitos e termos da *religio publica*.

As *performances* rituais e os mitos a elas associados – ou que tentam dar conta delas – são elementos significativos para a minha pesquisa. Considero-os excelentes objetos de pesquisas que buscam o diálogo inter e transdisciplinar, exigindo a convergência de elementos, documentos, teorias e modelos da história, da antropologia, da arqueologia, dos estudos literários, da psicologia cognitiva, dos estudos de arquitetura, dos estudos semióticos, etc., cujo diálogo permite a constituição de índices relativamente seguros para análises analógicas e homológicas de diversas sociedades, sem perder de vista suas características particulares. Nos rituais públicos e nos mitos, ações e conteúdos são encenados e narrados, e tais ações e conteúdos, reiterados no tempo e no espaço, são ou se tornam significativos para oficiantes, autores e espectadores.

Ritos e mitos estreitam os laços entre indivíduos e comunidade, criam, legitimam e consolidam hierarquias, definem formas e modos de uso dos bens móveis e imóveis, padrões de ordenamento social, etc. Tudo isso fundamentado em valores e crenças, em cosmovisões, *imagines mundi* que, por sua *comunicação* e *performance* em diversos *media*, são expressas, realizadas, visualizadas, naturalizadas, vivenciadas; tornam-se realidades. Do mesmo modo, ritos e mitos, que, juntos, constituem um sistema religioso específico, constituem igualmente um corpo de conhecimentos e de tradições que guia e comanda as ações das comunidades humanas, determinando os atores apropriados, as ações consideradas necessárias, os lugares adequados e as formas imagéticas e verbais requeridas, pelas quais a vida em comum é, de um modo ou de outro, pautada. Os sistemas religiosos, *lato sensu*, mais do que a indivíduos ou a sentimentos individuais, dizem respeito aos grupos sociais, sendo um dos principais fatores que instituem, consolidam, transformam e/ou mantêm o sistema de valores, a coesão e o ordenamento social, representando-os como uma *ordem sagrada* (cf. PADEN, 1996).

Interessa-me, aqui, observar alguns aspectos de uma série de intervenções religiosas na *urbs* e no *suburbium* de Roma, no principado augustano, que criaram um grande “palco” no qual um passado mítico foi encenado. Trata-se de um momento no qual mitos foram inventados e/ou ressignifi-

cados e localizados espacialmente, bem como novas formas e usos rituais promoveram conteúdos e significados importantes para seus autores e sua audiência. Templos e altares no *suburbium*, criados *a fundamento* ou “restaurados”, formaram uma “paisagem religiosa” organizada e politizada, à qual a historiografia moderna nomeou *ager romanus antiquus*, com base em etiologias que explicavam as origens da *urbs* e/ou da *res publica*.

Para tal, observo, antes de tudo, o tema do *ager romanus antiquus* na pesquisa atual, observando o conceito de “santuários de fronteira”, destacando dois desses locais de culto, designadamente *Terminalia* – vinculado ao mito de Numa Pompílio e *Iuppiter Optimus Maximus* e ao tema dos marcos territoriais – e *Fortuna Muliebris* – vinculado ao mito do Coriolano e ao tema do solo romano e dos papéis sociais de gênero –, e encerro com a observação da construção de uma “paisagem religiosa” no principado augustano, momento em que seguirei a proposta de John Scheid e de François de Polignac (SCHEID; POLIGNAC, 2010), que me parece útil para tal análise, visando à compreensão das relações entre religião, política e comunidade.

O *ager romanus antiquus* e os “santuários de fronteira”: *Terminalia* e *Fortuna Muliebris*

Um *topos* da historiografia e da arqueologia da República romana é a pergunta sobre a extensão do território primitivo de Roma. As reconstruções modernas dos “limites arcaicos de Roma” se basearam na tradição literária romana, uma tradição que criou e veiculou a narrativa de um crescimento territorial contínuo, desde o ritual de fundação da *urbs*, em torno do Palatino – uma lista de vitórias e conquistas que, ritmada e coerentemente, estendeu um *ager romanus* original, da fundação à conquista do mundo Mediterrâneo, marcado por “santuários de fronteira” a uma certa distância de Roma para todas as direções (cerca de IV-VI milhas, nas grandes vias romanas), cuja memória era preservada por ritos da *religio publica*.

No artigo intitulado “*Terminalia*: fronteiras e espaço sagrado” (BELTRÃO, 2011, p. 89-93), com o intuito de analisar a etiologia do festival das *Terminalia* em Ovídio, *Fasti*, II. 629-678, apresentei algumas das reconstruções modernas que criaram um modelo coerente para a compreensão do *ager romanus antiquus*, mas chamo a atenção, agora, para um artigo intitulado “Frontier Sanctuaries of the *ager romanus antiquus*: did they exist?”,

no qual Adam Ziólkowski (2009) discutiu o conceito do *ager romanus antiquus* como uma criação moderna, a partir do modelo de “santuários de fronteira”, desenvolvida com base em conclusões de análises de santuários gregos aplicadas diretamente a Roma.

Ziólkowski reexamina as evidências materiais desses “santuários de fronteira” e demonstra que esse conceito, aplicado a Roma, é um erro de interpretação moderna, inútil para a reconstrução dos limites originais da cidade. Para o autor, um comentário de Estrabão (**Geog.** 5.3.2), que cita lugares de culto a várias milhas de Roma, envolvendo cerimônias religiosas, foi a base para o estudo das fronteiras arcaicas de Roma desde o século XVI, combinado a etiologias de três santuários *extra urbem*, *Terminalia*, *Robigalia* e *Fortuna Muliebris*, que apresentam as principais características do modelo sintetizado por Scheid (1987; cf. BELTRÃO, 2011, p. 90), criando uma tradição que combinava o material literário, epigráfico e arqueológico, todos tardios em relação ao período arcaico romano. Ao retomar a análise, cotejando esse material com dados e/ou interpretações arqueológicas e literárias mais recentes, Ziólkowski contesta, de modo coerente, a própria existência de “santuários de fronteira” na Roma arcaica e, conseqüentemente, a possibilidade de se traçarem, a partir de tais santuários, as fronteiras arcaicas da *urbs*.

No ano letivo 2010-2011, no Collège de France, John Scheid dedicou um curso ao tema, no qual chama também a atenção para o otimismo com que historiadores e arqueólogos lidam com a documentação literária, pois há dados arqueológicos literalmente por toda parte na *urbs* e em seu entorno, mas são geralmente interpretados *à luz* dos textos tardios, especialmente dos escritores augustanos Tito Lívio e Dionísio de Halicarnasso. Nesse curso, Scheid tratou da construção (moderna) dos “santuários de fronteira” romanos e destacou uma provocação feita por TesseStek, em sua tese recentemente publicada: “para identificar um santuário de fronteira é preciso, antes de tudo, *saber quais eram* essas fronteiras” (STEK, 2009, p. 65 – *grifo meu*). Sabe-se, com alguma segurança, que o *suburbium* começava cerca de uma milha das portas mais antigas de Roma, com base nos poderes dos magistrados que, e.g., não eram os mesmos no interior e no exterior desse limite, e Scheid analisa o conceito de *suburbium*, que define como central para a compreensão do território romano, antes de perguntar por seus limites físicos.

Ziólkowski e Scheid chamam a atenção para o fato de que os escritores antigos citavam, como limites de Roma, algumas terras a oeste (o marco é o Tibre) e ao sul (*Fossae Cluiliae*, *Terminalia* e *Fortuna Muliebris*), e a modernidade criou um *ager romanus antiquus* arredondado, circundando toda a cidade de Roma (**Figura 1**), e perguntam o que são, quais são e se existiram, de fato, tais santuários no período arcaico. A conclusão é que o conceito de “santuários de fronteira”, somado ao fato de que a pesquisa antiquista tinha (e ainda tem) como base textos literários, criou uma ilusão de ótica, senão um verdadeiro equívoco, no que tange ao território arcaico de Roma, pois, mesmo que alguns sejam verossímeis – como *Terminalia* e *Fortuna Muliebris* –, nenhum desses cultos e santuários é atestado arqueologicamente para o período arcaico de Roma.

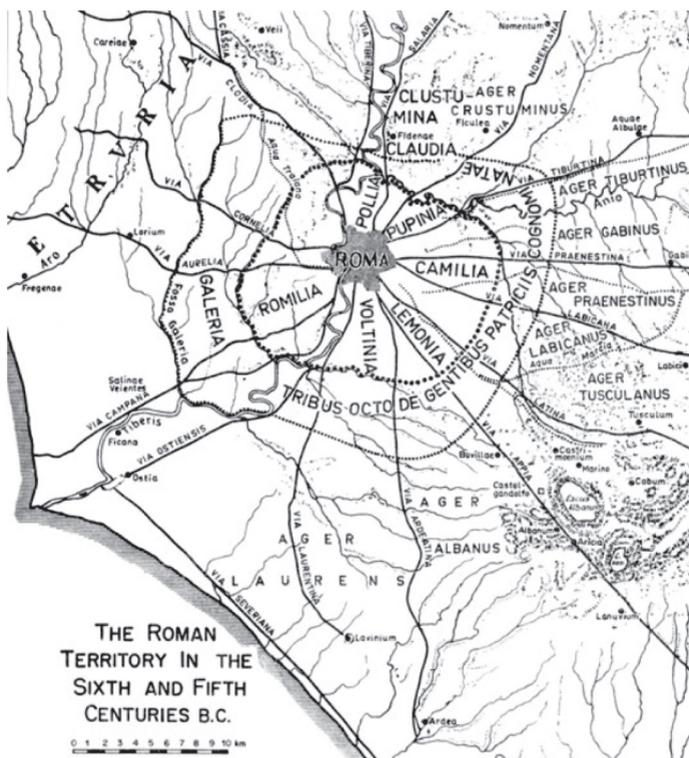


Figura 1 – *Ager romanus antiquus*.
Reconstrução de A. Alföldi (1965, p. 297).

A organização do espaço determina a localização da vida pública, e tal organização se expressava na religião pública e na legislação. Marcos territoriais são bem documentados na antiguidade romana, tanto no registro literário quanto no arqueológico, e destaquei recentemente as relações entre a *ratiotemplis*, o ritual da *terminatio* e as formas de demarcação de terras, tornando o solo romano, seja em Roma, seja em *coloniae*, um solo sagrado (cf. BELTRÃO, 2013c), mas a ideia de “santuários de fronteira” no período arcaico romano é um modelo interpretativo que precisa ser revisto.

Começemos pelas *Terminalia*. Um poema de Ovídio (**Fasti** II. 629-678) “situou” um lugar sagrado na VI milha da via Laurentina, onde, além dos ritos privados do festival em propriedades particulares no *ager romanus*, na data correspondente ao nosso dia 23 de fevereiro, ocorreria um rito público – uma *supplicatio* e um sacrifício – em honra a *Terminus*, afirmando também que tal local na via Laurentina era o *sacrorum finis* de Roma (II. 50; cf. BELTRÃO, 2011). O próprio teônimo da divindade indica se tratar de um deus de fronteira, de limites e, por uma derivação lógica simples, supôs-se que a *supplicatio* e o sacrifício da ovelha *pro populo* no sexto marco da Laurentina (**Figura 2**), num dos festivais regulares de Roma (*feriae stativae*), indicasse igualmente uma fronteira pública de algum tipo.

Ressalte-se que Giulia Piccaluga (1971), em sua análise das *Terminalia*, concluiu pelo caráter não marcial de *Terminus*, ao comparar o trecho de Ovídio com Plutarco, cuja passagem em **Numa**, 16.1-2 é a segunda principal fonte literária para essa divindade. *Terminus* seria, então, uma divindade cuja área de atuação ocorria *no interior* do *ager romanus*, e Ziólkowski, para além de ressaltar a falta de evidências materiais de um santuário – e de ritos de fronteira – na VI milha para períodos recuados da história romana, relembra o relato de Tito Lívio sobre o ritual dos *fetiales*, no qual *Terminus* não aparece nomeado, como indicativo de que uma ligação dessa divindade com os limites externos da *urbs*, ou mesmo com a *propagatio finis*, não é atestada na literatura do chamado “período republicano”, decidindo por uma datação posterior (ZIÓLKOWSKI, 2009, p. 119-121; cf. tb. BELTRÃO, 2011, p. 87-89).

No caso do santuário da *Fortuna Muliebris*, assim como o poema de Ovídio para o santuário da VI milha da via Laurentina, o mito do Coriolano estimulou as pesquisas arqueológicas no final do século XIX e início do século XX em busca da localização do templo da *Fortuna Muliebris* (cf. BELTRÃO, 2013b; QUILICI GIGLI, 1981). Esse santuário teria sido, segundo a documentação literária, construído por matronas, fundado pelo

senado e dedicado pelo cônsul, nos confins do *suburbium*, em local próximo às *Fossae Chuiliae*, onde as matronas venceram uma grande ameaça a Roma: o exército volusco, liderado pelo patricio Caio Márcio, o Coriolano. Como para as *Terminalia*, os relatos sugerem que o festival da *Fortuna Muliebris*, na data correspondente ao nosso dia 6 de julho, teria como rito principal uma *supplicatio* de matronas ao santuário *extra urbem*. O culto da *Fortuna Muliebris*, assim, vincula-se na narrativa à guerra, por sua localização, e ao papel das matronas como garantia do futuro de Roma, pelos detalhes literários do culto (CHAMPEAUX, 1982; GAGÉ, 1960). A localização do santuário da *Fortuna Muliebris* foi identificada, na modernidade, por uma inscrição encontrada num sítio da IV milha da via Latina (CILVI. 883), com vestígios de monumentalização (Figura 2). A inscrição indicaria uma construção ou restauração feita por Lúvia, esposa de Augusto, bem como uma restauração por Julia Domna, esposa de Septímio Severo, sem maiores detalhes.

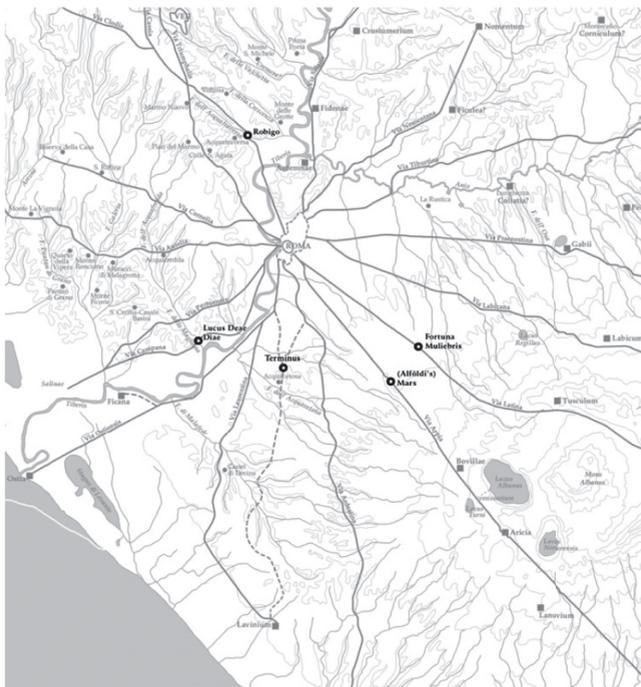


Figura 2 – Localização dos ‘santuários de fronteira’ do *ager romanus antiquus*; Mapa de A. Ziolkowski (2009, p. 27).

As narrativas antigas insistem em atribuir esses santuários ao tempo dos reis (e.g. *Terminalia*) ou às primeiras décadas da *res publica* (e.g. *Fortuna Muliebris*), mas os dados arqueológicos, rigorosamente falando, não permitem datá-los dessa forma. Os dados são pouco confiáveis, apesar de seu sucesso nas análises e interpretações modernas. Há, decerto, muitos vestígios em locais próximos aos indicados pelas reconstruções modernas do *ager romanus antiquus*, mas também existem em vários locais de toda a região, sem que se possa determinar se tais vestígios corresponderiam ou não a uma fronteira arcaica de Roma. Sobre esse ponto, tanto Scheid quanto Ziółkowski são categóricos. Para ambos, arqueólogos e historiadores interpretam esses dados com base na documentação textual em busca de sua “veracidade”, de modo explícito ou não. E a crítica de Ziółkowski é contundente:

O resultado é que, nas modernas reconstruções, as fronteiras originais de Roma tendem a assumir a forma de um círculo radiado de cerca de 8 km, o que é contrário aos dados transmitidos pela tradição (...) e a despeito do fato de que nem no Lácio da primeira Idade do Ferro, nem em lugar algum da história humana, as fronteiras são traçadas com um compasso. Um corolário desse mal-entendido é a tendência a conferir automaticamente o título de santuário de fronteira da comunidade romana a qualquer altar localizado a uma distância de mais ou menos cinco milhas da cidade. (ZIÓLKOWSKI, 2009, p. 128)

Rigorosamente falando, não há registro literário da *Terminalia* como *sacrorum finis* antes dos **Fasti**, de Ovídio, nem da vinculação do *aedes* da *Fortuna Muliebris* ao mito do Coriolano anterior a Tito Lívio, e os dados arqueológicos não apontam para a existência, na via Laurentina, de um santuário da época monárquica, como também não permitem decidir por um santuário na via Latina datado do século V a.C. O que temos são mitos etiológicos da época augustana e, no caso da *Fortuna Muliebris*, o registro arqueológico aponta a existência de um templo de fins do século I a.C. A epigrafia encontrada *in situ* foi interpretada, igualmente, à luz do mito, como restauração de um santuário do século V a.C. Assim, é possível que os santuários do *ager romanus antiquus* sejam tardios, mais especificamente, uma criação do período augustano.

Importa agora observar as *Terminalia* e a *Fortuna Muliebris* à luz do conceito de paisagem religiosa, a fim de tentar ultrapassar a “tirania dos

modelos”. Se a pesquisa antiquista tem de estar sempre atenta às “ilusões de ótica” criadas por sua documentação, no mais das vezes fragmentária, os modelos interpretativos também causam grandes miragens evesgueiras (cf. BELTRÃO, 2013a, p. 117-20).

A construção de uma paisagem religiosa: *ager romanus antiquus* augustano.

Há algum tempo, uma preocupação com a questão do espaço na experiência humana vem atraindo a atenção da pesquisa histórica (cf. esp. TORRE, 2008), e um interesse pelo conceito de *paisagem* – entendido como um artefato humano, uma representação mental abstraída da experiência física, aos quais são atribuídos valores compartilhados a lugares – constituiu-se como uma definição operatória, geralmente relacional, de grande sucesso nos estudos de religiões e rituais, ao permitir um bom instrumento analítico e um referencial para a compreensão da experiência religiosa no tempo e no espaço.

Especialmente interessante foi a publicação do dossiê *Qu'est-ce qu'un paysage religieux?*, organizado por John Scheid e François de Polignac, na **Revue de l'histoire des religions**, em 2010, em que apresentam o conceito de paisagem religiosa como uma leitura simbólica do espaço, entendida simultaneamente “em sua materialidade visível e, metaforicamente, como o espectro de identidades religiosas múltiplas e negociadas” (SCHEID, POLIGNAC, 2010, p. 430). A paisagem religiosa, uma construção simbólica e dinâmica do espaço, leva em conta tanto a performatividade dos rituais quanto a pragmática poética (observável, e.g., nos mitos e nos hinos), *atuando juntas* na construção da significação de lugares sagrados, monumentalizados ou não, de festivais, etc., buscando ultrapassar as tradicionais dicotomias *crença/rito*, *mente/corpo*, e suas derivações, que foram detalhadas por Catherine Bell (2009, esp. p. 3-66), ao ressaltar, e.g., o valor performativo dos relatos poéticos de rituais.

Em seu artigo no dossiê *supra*, F. de Polignac distingue o conceito de paisagem religiosa de outros conceitos relacionados, ao localizá-lo na união entre a experiência do lugar e o horizonte da comunicação ritual, ressaltando as interações entre práticas e representações, que permitem:

(...) compreender melhor os laços que existem entre a dimensão espacial dos fatos religiosos e a dimensão religiosa das realidades espaciais nas sociedades antigas, ultrapassando as duas abordagens clássicas das relações entre religião e espaço – a que parte das realia para analisar as representações culturais, e a que parte das concepções religiosas globais para delas deduzir sua tradução espacial concreta. (POLIGNAC, 2010, p. 482)

Segundo essa proposta, alguns dados sobre as *Terminalia* e a *Fortuna Muliebris*, mesmo que provisórios, podem ser assumidos com alguma segurança:

- a) As *Terminalia* surgem nos *Fasti Antiates* como uma das *feriae stativae* do século I a.C. e, salvo os versos do poema-calendário de Ovídio, o festival e a divindade parecem ocorrer e agir *no interior* do *ager romanus antiquus*, e não em qualquer fronteira externa;
- b) Os relatos das *Terminalia* indicam ações rituais e festividades entre proprietários vizinhos e um rito público na *cella* de Júpiter, no Capitólio. A referência a uma procissão e um sacrifício na VI milha da via Laurentina surge nos **Fasti** (II. 629-78);
- c) *Terminus* é vinculado a Júpiter (*Optimus Maximus*) na literatura tardo-republicana e a instituição de seu culto é atribuída a Numa, o rei justo e pacífico, criador do calendário dos ritos, dos *sacra* e das leis, incluindo aquelas que regiam a distribuição das propriedades (cf. BELTRÃO, 2011, p. 84, 92);
- d) A *Fortuna Muliebris* associada ao mito do Coriolano surge na documentação literária em Tito Lívio (**Ab urbe condita** II) e Dionísio de Halicarnasso (**Antiquitates** 8);
- e) Os principais ritos associados à *Fortuna Muliebris* são a procissão das matronas ao santuário e a *lauatio* dos *simulacra* da deusa (esp. CHAMPEAUX, 1982, p. 335-373);
- f) A “restauração” do santuário da *Fortuna Muliebris*, por Lúvia, é datada de 7 a.C., o ano da inauguração das reformas urbanas e suburbanas do governo augustano, coincidindo, e.g., com a inauguração da reforma dos *uici* (*grosso modo*, “bairros”) romanos (HASELBERGER, 2007), em data próxima à promulgação das leis augustanas sobre o casamento, o adultério e as heranças;
- g) Os vestígios de monumentalização na VI milha da via Laurentina

(*Terminalia*) e na IV milha da via Latina (*Fortuna Muliebris*) são datados de fins do século I a.C. e períodos posteriores;

- h) O modo de celebração dos ritos desses festivais, nas narrativas, indica se tratar de cultos celebrados em três tempos, e em três espaços. A celebração começa na *urbs*, segue-se uma procissão criando uma rota que une *urbs* e *suburbium*, chega-se ao santuário, retornando-se, então, à *urbs*, seu “centro de gravidade” religioso.

Uma hipótese ativa, portanto, é tratar esses santuários como criações do período augustano, partes integrantes das *restauraciones* religiosas que ocorreram na *urbs* e no *suburbium*, através da ação concomitante de mitos, de ritos e da monumentalização religiosa, que criou uma nova paisagem religiosa para a Roma augustana que celebrava a soberania romana sobre seu território. Nos exemplos apresentados, as *Terminalia* promoviam o respeito à paz entre os romanos, aos limites entre propriedades, à ordem pública e, no *carmen* de Ovídio, o poeta canta limites territoriais dinâmicos e passíveis de expansão no tempo e no espaço para a *urbs* (*Romanae spatium est urbi et orbi idem: Fasti* II, 684), enquanto o festival da *Fortuna Muliebris*, com sua procissão de matronas ao “restaurado” santuário, instituiu uma fronteira sagrada da cidade com o mundo das *militiae*, ao passo que as personagens femininas do mito, enfatizando as virtudes matronais, reforçavam a lógica dos papéis romanos de gênero.

O período augustano criou e/ou recriou, a partir de novas formas rituais, santuários veneráveis, e suas fundações foram sistematicamente conectadas com mitos de fundação de Roma e da *res publica*, reorientando a vida religiosa romana, criando um *ager romanus antiquus*, não aquele que se tornou uma miragem para a historiografia moderna em sua busca pelas origens de Roma, mas uma paisagem religiosa central para a consolidação do principado, traduzindo a ligação do *princeps* e da *domus Augusta* à *religio romana*. Tal paisagem, unindo ritos, mitos e situando-os em lugares específicos, criava e consolidava modos de perceber o espaço, crenças e convicções sobre o passado e sobre as características que definiam o que era *ser romano*.

AGER ROMANVS ANTIQVVS: THE CONSTRUCTION OF A 'RELIGIOUS LANDSCAPE' IN AUGUSTAN ROME

Abstract: *Augustan principate promoted great religious interventions in Rome – in urbs and its suburbium –, and built a huge stage in which a mythical past was performed. It was a very rich moment of creation/resignification of etiological myths and new uses and ritual forms promoted important contents to their authors and their audience. Temples and shrines in the suburbium, 'restored' or constructed a fundamento created a 'religious landscape', organized and politicized to which the modern historiography named ager romanus antiquus, based on etiologies that explained the origins of the urbs or of the res publica. I'll observe two of these shrines, Terminalia – linked to the myth of Numa Pompilius and Iuppiter Optimus Maximus and the theme of boundary markers – and Fortuna Muliebris – linked to the myth of Coriolanus and the theme of the Roman soil and the gendered social roles – in order to analyze the relationships between politics, religion and community.*

Keywords: *Roman religion; myths and rituals; religious landscapes; restauratio augustana.*

Referências bibliográficas

ALFÖLDI, A. **Early Rome and the Latins**. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1965.

ANSCHUETZ, K.F.; WILSHUSEN, R.H.; SCHEICK, C.L. An Archaeology of Landscapes: Perspectives and Directions. **Journal of Archaeological Research**, v. 9, n. 2, p. 157-211, 2001.

BAILLY, A. S.; RAFFESTIN, C.; REYMOND, H. Les concepts du paysage: problématique et représentations. **Espace géographique**, v. 9, n. 4, p. 277-286, 1980.

BELL, C. **Ritual Theory, Ritual Practice**. New York: Oxford University Press, 1992.

_____. **Ritual**. Perspectives and Dimensions. New York: Oxford University Press, 2009.

BELTRÃO, C. O problema da periodização da 'República romana': algumas observações a partir do estudo da religião romana. **NEARCO - Revista Eletrônica de Antiguidade**, v.1, p. 115-136, 2013.

_____. *Fortuna Muliebris*: um mito augustano (Tito Lívio, *Ab urbe condita*, II, 39-40). **Phoînix**, v.19, n.1, p. 108-126, 2013.

_____. *Terminatio, limitatio* e cena ritual na República romana. **História, Questões & Debates**, v. 58. n. 2, 2013 (no prelo).

_____. *Terminalia*: fronteiras e espaço sagrado. **Phoînix**, v. 17, n.2, p. 82-99, 2011.

CHAMPEAUX, J. **Fortuna**: Recherches sur le culte de la Fortuna à Rome et dans le monde romain des origines à la mort de César. I. Fortuna dans la religion archaïque. Rome: École Française de Rome, 1982.

CIFANI, G. Roma. Una Stipe Votiva al IV Miglio tra le Vie Latina e Labicana. **MEFR-A**, 117. Roma: École Française de Rome, 2005, p. 119-221.

CORNELL, T. The tyranny of the evidence: a discussion of the possibility of literacy in Etruria and Latium in the archaic age. **Journal of Roman Archaeology**, v. 3, p. 7-34, 1991.

DOUGLAS, M. **Natural Symbols**. Explorations in Cosmology. New York: Routledge, 1996.

EGIDI, R. Fortuna Muliebris Aedes. Templum. **LTUR Suburbium**, v. 2, p. 272-73, 2004.

FULMINANTE, F. *Ager Romanus antiquus*: Defining the most ancient territory of Rome with a GIS-based approach. **Archeological Computing Newsletter**, v.62, p.7-16, 2005.

GAGÉ, J. **Matronalia**. Essai sur les dévotions et les organizations cultuelles des femmes dans l'ancien Rome. (Coll. Latomus, 60). Brussels: Latomus, 1963.

GEERTZ, C. A Religião como Sistema Cultural. In: _____. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008, p.65-91.

GRANDAZZI, A. *Vrbem condere*: de la linguistique à l'histoire? À propôs de Varron, *Ling.* V. 143. In: BRIQUEL, D.; FÉVRIER, C.; GUITTARD, C. (Dir.). **Varietatis Fortunae**. Religion et mythologie à Rome. Hommage à Jacqueline Champeaux. Paris: Presses de l'université Paris-Sorbonne (PUPS), 2010, p. 159-173.

GRANDAZZI, A. Lavinium, Alba Longa, Roma: à quoi sert un paysage religieux? **Revue de l'histoire des religions**, v. 4, 2010. Disponível em: <http://rhr.revues.org/7673>. Acesso em: jun./2014.

GUZZO, P. Schema per la categoria interpretativa del'santuario di fronteira. **Scienze dell'Antiquità**. Storia, Archeologia, Antropologia, V. 1, p. 373-379, 1987.

HASELBERGER, L. *Urbem adornare*. Die Stadt Rom und ihre Gestaltumwandlung unter Augustus/Rome's Urban Metamorphosis under Augustus. **Journal of Roman Archaeology**, v. 64, 2007.

MATTINGLY, H. **Coins of the Roman Empire in the British Museum**. 6 vols. London: Trustees of the British Museum, 1962: 4. 399, n. 96-97, pl. 55, n 7.

MOMIGLIANO, A. An interim report on the origins of Rome. **Journal of Roman Studies**, v.53, 1963.

QUILICI GIGLI, S. Annotazioni topografiche sul tempio della Fortuna Muliebris. **MEFR-A**, v. 93, n. 2, p. 547-563, 1981.

QUILICI GIGLI, S. Considerazioni sui confini del territorio di Roma primitiva. **MEFR-A**, v.90, n. 2, p. 567-75, 1978.

PADEN, W.E. Sacrality as Integrity: "Sacred Order" as a Model for Describing Religious Worlds. In: INDINOPULOS, T.Q.; YONAN, E.A. (Ed.) **The Sacred and its Scholars: Comparative Methodologies for the Study of Primary Religious Data**. Leiden: Brill, 1996, p. 3-18.

PHILIPPS III, C. R. Approaching Roman Religion: the case for *Wissenschaftsgeschichte*. In: RÜPKE, J. (Ed.). **A Companion to Roman Religion**. (Blackwell Companions to the Ancient World). Oxford: Blackwell Publishing Ltd., 2007, p. 10-28.

POLIGNAC, F. de. **La naissance de la cité grecque**. Cultes, espace et société, VIIIe-VIe siècles av. J.-C. Paris: La Découverte, 1984.

POLIGNAC, F. de. Un paysage religieux entre rite et représentation. Éleuthères dans l'*Antiope* d'Euripide. **Revue de l'histoire des religions**, v. 4, 2010. Disponível em: <http://rhr.revues.org/7664>. Acesso em: jun./2014.

SCHEID, J. Les sanctuaires de confins dans la Rome antique. Réalité et permanence d'une représentation idéale de l'espace romain. In: **L'urbs: espace urbain et histoire** (Ier siècle av. J. -C – IIIe siècle ap. J. -C.). Actes du colloque international de Rome (8-12 mai.1985). Rome: École française de Rome, 1987, p. 583-595.

SCHEID, J. ; POLIGNAC, F. de. Qu'est-ce qu'un "paysage religieux"? Représentations culturelles de l'espace dans les sociétés anciennes. Avant-Propos. **Revue de l'histoire des religions**, v. 4, 2010. Disponível em: <http://rhr.revues.org/7656>. Acesso em: jun./2014.

SMITH, J.Z. **To Take Place: Toward Theory in Ritual**. University of Chicago Press, 1992.

STEK, T. **Cult Places and Cultural Change**. A contextual approach to religious aspects of rural society after the Roman conquest. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2009.

TAMBIAH, S. **A performative approach to ritual**. Oxford-New York: Oxford University Press, 1981.

TORRE, A. Un “tournant spatial” en histoire? Paysages, regards, resources. **Annales. Histoire, Sciences, Société**, v.63, p. 1127-1144, 2008. Disponível em: http://www.cairn.info/article.php?ID_REVUE=ANNA&ID_NUMPUBLIE=ANNA_635&ID_ARTICLE=ANNA_635_1127. Acesso em: jun./2014.

VALLET, G. La cité et son territoire dans les colonies grecques d’Occident. In: **La città e il suo territorio**: Atti del settimo Convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto 8-12 ottobre 1967. Nápolis: L’arte Tipografica, 1968, p. 67-142.

VISTOLI, F. In loco quid dicitur ac quatrans versa. Appunti per una lettura in chiave storico-archeologica del comprensorio. In: VISTOLI, F. (Org.). **Emergenze storico-archeologiche di un settore del suburbio di Roma**: la Tenuta dell’Acqua Traversa. Atti della Giornata di Studio, Roma 7. Roma: **Comune di Roma**, 2005, p. 24-95.

ZIÓLKOWSKI, A. Frontier Sanctuaries of the *ager romanus antiquus*: did they exist? **Palamedes**, v. 4, n. 1, p. 91-130, 2009.

Notas

¹ Este texto é a versão revisada da conferência apresentada no XXIII Ciclo de Debates em História Antiga, do Laboratório de História Antiga- IH, UFRJ. Agradeço ao Prof. Dr. Fábio de Souza Lessa e à Profa. Dra. Regina Bustamante pelo convite, e aos estudantes e pesquisadores participantes da disciplina que ministrei no PPGH/ UNIRIO, em 2013.2, denominada *Paisagens religiosas e representações culturais do espaço*, junto aos quais pude desenvolver e aperfeiçoar o tema aqui exposto.

² Destaco os trabalhos de C. Geertz (2008), S. Tambiah (1985), C. Bell (1992, 2009), M. Douglas (1996) e J. Z. Smith (1992) para o estudo dos rituais, sua conceituação e análise de seu *modus operandi*. Para esses estudiosos, os rituais são formas altamente eficazes de comunicação simbólica, e seus participantes – oficiantes e espectadores – ao compartilharem, pelos diversos processos educacionais, formais e informais que pontuam a vida em comum, de valores e significados comuns, podem compreender os significados veiculados pelas ações rituais, mesmo que tal compreensão seja polissêmica. Rituais não veiculam uma *única* mensagem, e seus emissores podem ser diversos, bem como a compreensão dos significados pode não ser igual entre os participantes, mas gestos, objetos e palavras *comunicam* ideias, aspirações, distinções, etc., que potencialmente podem ser compreendidas. Para Tambiah, e.g., a *performance* ritual é uma metalinguagem para os participan-

tes, e enfatiza a repetição que reitera os elementos do culto, criando a expectativa (TAMBIAH, 1981, p. 133). Douglas (1996), por sua vez, considera a formalidade e a repetição como convenções que *criam* a ordem, enquanto Smith (1992) as considera convenções que criam a *impressão* de ordem.

³ Para uma análise das questões historiográficas em torno do ritual de fundação das *urbs*, ver especialmente GRANDAZZI, 2010a, p. 161-167.

⁴ O conceito de “santuários de fronteira” como categoria interpretativa ganhou uma expressão coerente, e de grande sucesso na historiografia, especialmente com base nas obras de G. Vallet (1968), F. de Polignac (1984) e de P. Guzzo (1987).

⁵ Os “santuários de fronteira” da Roma arcaica seriam: a) *Terminalia* (VI milha na via Laurentina); b) *Fortuna Muliebris* (IV milha na via Latina); c) *Robigalia* (V milha da via Claudia); d) *Dea Dia* (VI milha da via Campana); e) *signum Martis* (V-VI milhas da via Appia), além dos *Festoi* e das *Fossae Chuliae*, cuja identificação é mais disputada.

⁶ Em artigo recente, ao discutir algumas dificuldades do estudo da religião romana, aponte o “peso do helenismo” na historiografia antiquista como um grande obstáculo, o que pode ser estendido à pesquisa arqueológica, com base no exposto por C. R. Phillips III: *A civilização grega é tradicionalmente considerada o arquétipo da antiguidade mediterrânea; assim, a civilização romana se torna derivativa. (...) Daí o pressuposto de que conhecer a religião grega significa conhecer a religião romana; excelentes estudiosos da religião grega se pronunciaram e ainda o fazem sobre a religião romana a partir de uma considerável não-familiaridade com esta religião* (PHILLIPS, 2007, p. 11, *apud* BELTRÃO, 2013a, p. 126).

⁷ Os *Ambarouithusia*, não mencionados por nenhuma outra fonte literária clássica.

⁸ As etiologias augustanas desses lugares de culto são os “carros-chefes” de toda a reconstrução – e, por vezes, a invenção, como no caso da estátua de Marte na Via Appia, por A. Alföldi (ZIÓLKOWSKI, 2009, pp. 96-102) – do *ager romanus antiquus* moderno.

⁹ Resumidamente, destaco algumas características do modelo apresentado por Scheid (1987): a) esses santuários estão localizados em vias importantes; b) os rituais aí localizados comportavam aspectos guerreiros e agrícolas; c) o elemento central do ritual era o grupo humano que o realizava, ressignificando, periodicamente, a presença e o poder de Roma sobre seu território; d) não há registro arqueológico de rituais anteriores nesses locais, e as construções neles são tardias; e) os festivais incluem ritos *em Roma e no santuário*, incluindo uma procissão na qual o território é interligado; f) são cultos, à época de Augusto, oficiados por membros da ordem senatorial (no caso da *Fortuna Muliebris*, as matronas de famílias senatoriais).

¹⁰ Ver o resumo do curso em http://www.college-de-france.fr/media/john-scheid/UPL8321622278321289611_scheid.pdf. As aulas deste curso, denominado ‘Le

suburbium de Rome: [recherchessurl'organisation religieus eduterritoire de Rome, estão disponíveis, na íntegra, em vídeo e áudio no endereço: http://www.college-de-france.fr/site/john-scheid/course-2011-01-20-14h30.htm#|m=course|q=/site/john-scheid/course-2010-2011.htm](http://www.college-de-france.fr/site/john-scheid/course-2011-01-20-14h30.htm#|m=course|q=/site/john-scheid/course-2010-2011.htm)

¹¹ Cf. esp. 4.2, ‘Sanctuarieras territorial markers’ (STEK, 2009, p. 58-65), no qual o autor apresenta uma excelente reconstrução do conceito.

¹² A *supplicatio* se refere, antes de tudo, a uma prática processional que veicula um pedido formal (de ajuda, de perdão, de misericórdia) ou um agradecimento por um favor, auxílio, perdão ou misericórdia obtidos, e que demanda resposta. Desse modo, ela se assemelha à *precatio* (prece), mas tal pedido e a consequente resposta dizem respeito, essencialmente, a seres humanos.

¹³ A bibliografia sobre um santuário de fronteira na VI milha da Laurentina é muito extensa. Destaco apenas algumas obras que são referências para o tema: ALFÖLDI, 1965; MOMIGLIANO, 1963; PICCALUGA, 1971; QUILICI GIGLI, 1978. Em 2005, três artigos deram novo vigor ao tópico dos “santuários de fronteira” romanos: FULMINANTE (2005), VISTOLI (2005) e CIFANI (2005).

¹⁴ A extensa análise (literária) das *Terminalia* de Giulia Piccaluga (1971, esp. p. 111ss), e.g., ressaltou o contraste e a relação entre uma definição sagrada do território romano e o impulso da *propagatio finis*.

¹⁵ As *Fossae Cluiliae* seriam uma suposta fronteira entre Roma e Alba Longa, a cerca de 6-8 km da *urbs*, sem que tenha sido precisado o local exato dessa fronteira. A referência mais explícita para uma suposta localização é D. Hal. 3.4.2, que diz serem localizadas na fronteira das duas comunidades, romana e albana, a 40 estádios de Roma, mas T. Lívio diz que os albanos teriam montado seu campo no interior do território romano (I. 23.2-3). A etiologia criou, em linhas gerais, uma imagem das *Fossae Cluiliae* como fronteiras arcaicas de Roma, a partir do mito dos Horácios e dos Curiácios. Cf. T.L. I.23; 2.39.45; D. Hal, 3. 41; Plut. **Cor.** 30,1).

¹⁶ Ver a crítica desta localização da *Fortuna Muliebris* derivada da localização das *Fossae Cluiliae* em Ziolkowski (2009, p. 106-07).

¹⁷ Para além desses documentos e dos relatos literários, há poucas evidências sobre o culto da *Fortuna Muliebris* (cf. QUILICI GIGLI, 1981). Cf. também: EGIDI, 2004; um denário de Faustina Maior, cf. MATTINGLY, 1962; CHAMPEAUX, 1982 (p.343, 349-50).

¹⁸ A polêmica de Ziolkowski com CIFANI (2005) e VISTOLI (2005) é explícita na passagem. Em relação a John Scheid, a quem uma crítica mais sutil é dirigida em relação da hipótese do *LucusDeaeDiae* ser um dos “santuários de fronteira” do *ager romanus antiquus* (esp. p. 110-118), devido a uma interpretação equivocada das inscrições (e a evidência do sítio de La Magliana é, principalmente, epigráfica),

observo que os textos de Scheid que Ziolkowski cita são datados de mais de 20 anos, e já tinham sido retomados e revisados pelo próprio J. Scheid, especialmente nos textos derivados de seus cursos no Collège de France. Esse exemplo, a meu ver, denota a vivacidade dos estudos da antiguidade nos últimos anos.

¹⁹ Minha referência aqui é o título de um excelente artigo de T. Cornell, *The tyranny of the evidence* (CORNELL, 1991), no qual o *leitmotif* são as limitações interpretativas trazidas à pesquisa por uma documentação escassa e fragmentária. No caso dos “santuários de fronteira” romanos, uma “tirania dos modelos” parece ser mais determinante.

²⁰ Uma breve história do conceito pode ser encontrada em TORRE, 2008. Podem-se discernir algumas propriedades destacadas na utilização do conceito de paisagem: propriedades topológicas, projetivas e temporais, simbólicas, etc. (cf. BAILY, RAFFESTIN, REYMOND, 1980), nas relações entre grupos humanos e seu ambiente. Tais propriedades são relevantes no estudo das religiões e das representações culturais do espaço social. Certamente, o conceito não é novidade para arqueólogos – e o conceito de paisagem nos estudos clássicos depende diretamente da arqueologia, tendo-se desenvolvido uma *arqueologia da paisagem*, já solidamente constituída como um campo de estudos (cf. e.g. ANSCHUETZ, WILSHUSEN, SCHEICK, 2001). É relevante, a meu ver, que historiadores, a partir de um diálogo mais intenso com a arqueologia, estejam se ocupando mais seriamente das questões relacionadas à experiência dos grupos humanos no espaço.

²¹ Nesse mesmo volume, o artigo de Alexandre Grandazzi (2010b) analisa o sistema espaço-ritual ternário (três tempos, três lugares) das *Feriae Latinae*: 1º) eleição consular e rito no Capitólio; 2º) festival nos Montes Albanos 3º) sacrifício em Lavinium, que formam um percurso cerimonial criador de uma paisagem religiosa, cujo eixo temporal e espacial é o santuário de Júpiter *Latiar*, divindade que, dos Montes Albanos, vê tudo o que ocorre a seu redor. As procissões, os rituais e os mitos associados criam a ligação entre passado e presente, a *communio sacrorum* entre Roma, o Lavinium e demais comunidades latinas, e o controle romano do território latino. E o autor conclui: “a paisagem religiosa não resulta, então, de um dado imediato da percepção: o espaço, talvez, a acreditarmos em Kant e em parte da neurobiologia moderna, mas a paisagem, não. (...) uma religião produz a paisagem que lhe é própria, e a paisagem é a condição de sua existência enquanto religião” (GRANDAZZI, 2010b, p. 579-80).

²² As referências, aqui, são: a *Lex Iulia de Maritandis Ordinibus* (18 a.C.), a *Lex Iulia de Adulteriis Coercendis* (18 a.C.) e a subsequente *Lex Papia Poppeae* (9 a.C.).