

# Rômulo e a “fundação de mundo”

---

*Regina Maria da Cunha Bustamante*

## **Abstract**

*This work intends to apply the concepts of sacred space and sacralization of the world, worked up by Mircea Eliade, into some of the tales of the City of Rome's origin (Tito Lívio. History of Rome I, 6-7; Dionisyus of Halicarnassus. The Origins of Rome I, 75-78; and Plutarco. Life of Romulus II, 1-44).*

A fundação da cidade de Roma foi abordada por diversos autores antigos desde fins do século III a.C. A tradição oral sobre as origens de Roma transformou-se em discurso escrito, em verso inicialmente e depois em prosa, resultando numa diversidade de versões lendárias. Estes discursos escritos em sua totalidade remontavam a um passado distante do período em que foram elaborados. Tradicionalmente, situam-se as origens romanas em meados do século VIII a.C., enquanto os autores escreveram pelo menos cinco séculos e meio mais tarde e, no caso dos autores selecionados, o latino Tito Lívio (meados do século I a.C. ao início do seguinte) e os gregos Dionísio de Halicarnasso (fins do século I a.C.) e Plutarco (meados do século I ao início do século II), a diferença temporal é ainda maior: de oito a quase nove séculos depois. Paradoxalmente, os escritores clássicos foram pródigos em informações detalhadas sobre as origens de Roma apesar do considerável período que os separava do objeto em questão. Quanto mais longínqua a data de fundação da cidade maior a sua respeitabilidade e, tendo um herói epônimo de origem nobre e divina<sup>1</sup>, ainda maior era o seu prestígio.

Os relatos escritos sobre a origem de Roma<sup>2</sup> surgiram no século III a.C., um período de afirmação da hegemonia romana na Península Itálica e no Mediterrâneo, e foram retomados com vigor dois séculos mais tarde, quando a sociedade romana, dilacerada pelas guerras civis do final da República, procurava resgatar a sua unidade, ou melhor, a sua identidade

coletiva agora sob a égide do poder centralizado do *Princeps*. Neste contexto, situam-se a obra latina em prosa de Tito Lívio, *História de Roma*, e a em verso de Virgílio, *Eneida*. Portanto, existia em Roma, na época que Dionísio de Halicarnasso publicou *História Antiga de Roma*, uma “história oficial” das origens da cidade, para a qual os escritos liviniano e virgiliano notadamente contribuíram para fornecer a sua forma definitiva. Esta se apresenta como a combinação de dois episódios distintos: a tomada de Tróia pelos aqueus levando a fuga do príncipe troiano Enéias<sup>3</sup> e seus companheiros até a sua instalação no Lácio e a fundação de Roma pelos seus descendentes Rômulo e Remo. Confrontado a esta tradição, Dionísio de Halicarnasso (*História Antiga de Roma* I, 9-88) inova ao remontar as origens de Roma antes da Guerra de Tróia e de Enéias,<sup>4</sup> defendendo uma tese original: Roma antes de ser Roma era grega e os romanos eram os descendentes dos mais antigos colonos gregos que se estabeleceram na Itália bem antes da Guerra de Tróia. Esta colonização do Lácio pelos gregos foi o resultado de cinco migrações gregas para a Itália, sendo a última a de Enéias, cujos descendentes fundaram Roma. Para Fromentin e Schnäbele (1990: 6-7), Dionísio de Halicarnasso não procurava servir a política de restauração nacional empreendida por Augusto nem agradar ao filo-helenismo tradicional da aristocracia romana culta, a qual se integrou, mas se dirigia em grego aos seus compatriotas objetivando instruí-los sobre um período da história romana que mal conheciam e sobre um povo que, mesmo após derrotar os gregos em Pidna há tanto tempo (168 a.C.), continuava a ser hostilizado por estes. Desta forma,

*“se os romanos não são bárbaros mas gregos, os gregos também deixaram de ser os vencidos, pois participaram desde sempre da extraordinária aventura de Roma. A história romana é então apenas um capítulo, o mais glorioso segundo Dionísio, da história grega”.*

Quase um século mais tarde, o escritor grego Plutarco retomou a fundação de Roma numa ótica distinta daquela do final do século I a.C., quando se procurava através da história de um povo enaltecer a glória romana, como Tito Lívio, ou resgatar o orgulho grego, como Dionísio de Halicarnasso. Com Plutarco, o relato da origem da cidade está inserido na biografia de seu fundador, Rômulo. Na obra *Vidas Paralelas*, o autor busca no passado as grandes virtudes de seus heróis objetivando fornecer uma aplicação prática de suas teorias éticas. Evidencia-se o papel cada vez mais preponderante do indivíduo (reis e chefes militares) no desenrolar dos acontecimentos e o afastamento do cidadão da política ativa por um potente aparato administrativo, um dos principais meios de controle

do Estado pelos governantes. Entretanto, o indivíduo biografado pode aparecer como protótipo de seu povo ou executor de um destino histórico que excede sua própria individualidade.

Nos três relatos selecionados, a origem da cidade de Roma foi relacionada à lenda dos gêmeos Rômulo e Remo. Os autores gregos, Dionísio de Halicarnasso, em *História Antiga de Roma* I, 49-90, e Plutarco, em *Vida de Rômulo* 1-2, apresentaram variantes desta lenda. Para eles, a utilização do material mítico como explicação de acontecimentos ou de atitudes de personagens levava à adoção de uma postura de submetê-lo a um processo de racionalização que, dentro do possível, os fazia compatíveis com a história, sem desprezar entretanto as tradições. A versão mais corrente, cristalizada no final do século I a.C., narra que os gêmeos eram frutos do estupro da princesa e vestal Réia Sílvia por Marte, deus da guerra.<sup>5</sup> Os recém-nascidos foram expostos no rio a Tibre a mando do tio-avô, Amúlio, usurpador do trono de Alba Longa, que procurava assim evitar que os descendentes da sua sobrinha viessem a reivindicar o que lhes era de direito. Foram salvos graças a uma loba<sup>6</sup> que os amamentou. Encontrados posteriormente por um pastor, Fáustulo, foram criados no meio pastoril até que destronaram o usurpador, reconduziram o avô, Numitor, ao trono e foram fundar uma nova cidade<sup>7</sup> na região onde tinham sido expostos quando bebês. Mas, o local exato ainda não estava determinado e foi para conhecê-lo que os gêmeos decidiram consultar os augúrios. Para isso, Rômulo instalou-se no monte Palatino e Remo no Aventino. A cidade seria erigida no local onde os presságios fossem favoráveis. Remo viu primeiro seis abutres enquanto Rômulo, doze. Sendo este último agraciado, começou a demarcar o limite da sua cidade. Remo decepcionado por ter sido preterido, zombou da proteção tão facilmente superável que estava sendo construída pelo irmão e, de um salto, penetrou no interior do perímetro que Rômulo acabara de consagrar. Este, irritado pelo sacrilégio, mata o irmão.<sup>8</sup>

Neste artigo, se analisará a parte final da lenda, referente à escolha do local de fundação de Roma, a partir dos conceitos de espaço sagrado e de sacralização do mundo, elaborados por Mircea Eliade (1999: 25-61). Para este autor, o homem das denominadas “sociedades arcaicas” tem a tendência para viver o mais possível no sagrado ou muito perto dos objetos consagrados, na medida em que o sagrado está saturado de ser. Ele procura participar da potência sagrada que lhe confere ao mesmo tempo realidade, perenidade e eficácia. Há um esforço portanto para se manter o máximo tempo num universo sagrado; é o desejo de mover-se unicamente num mundo santificado. Neste contexto, a construção do espaço sagrado

é essencial para esta sociedade pois a retiraria de um espaço homogêneo, indiferenciado, amorfo, sem estrutura nem consistência, em suma, o Caos, em que não teria existência nem muito menos uma identidade.

No relato de origem de Roma, os gêmeos escolhem a região em que foram expostos para fundarem a nova cidade; é o espaço da natureza, do selvagem, onde, após o seu não reconhecimento pela sociedade humana, foram amamentados pela loba. O animal selvagem em si representa a ordem primordial sem leis, cultos e normas, preexistente ao aparecimento do homem, portanto anterior à civilização representada pela cidade. A criação de um mundo novo, civilizado, ocorre a partir da ordem primordial, marcada pela selvageria, confusão, Caos. É necessário romper com a homogeneidade espacial do Caos através da sacralização do espaço e assim realizar a “fundação do mundo” destacando um território do meio cósmico que o envolve e o torna qualitativamente diferente.

Será a ruptura operada no espaço homogêneo que permitirá a constituição do mundo, porque é ela que descobre o “ponto fixo absoluto”, o eixo central de toda orientação futura. Para tanto, o sagrado deve se manifestar por uma hierofania qualquer, fazendo a revelação de uma realidade absoluta que se opõe à não-realidade da imensa extensão envolvente. Assim, a manifestação do sagrado fundaria ontologicamente o mundo e daria um ponto de referência, um “centro” na homogeneidade caótica, que seria a ligação com o sagrado. Às vezes, não havia necessidade de uma teofania ou hierofania propriamente ditas, bastando um sinal para indicar a sacralidade do lugar, um sinal que introduziria um elemento absoluto, não pertencente a este mundo, e que poria fim à relatividade e à confusão, ao traçar uma orientação ou decidir uma conduta. Entretanto, quando o sinal não se manifestasse nas imediações, devia-se provocá-lo através de uma espécie de *evocatio* com ajuda de animais. Para Mircea Eliade, estes mostrariam qual lugar seria suscetível de acolher a coletividade, colocando fim a tensão provocada pela relatividade e pela ansiedade alimentada pela desorientação na busca pelo ponto de apoio absoluto. Os animais revelariam a sacralidade do lugar demonstrando desta forma que os homens não são livres de escolher o terreno sagrado e somente com ajuda de sinais misteriosos podiam procurá-lo e descobri-lo.

Rômulo e Remo foram incapazes de determinar o lugar exato para a fundação da cidade e recorreram aos augúrios para orientá-los e dirimir o conflito que se formava entre os irmãos pela indecisão na escolha do lugar. Cada um então se instalou no seu *templum*, espaço traçado pelo *lituus* (bastão augural curvo) do áugure no interior do qual se observam os sinais divinos: Rômulo no monte Palatino e Remo no Aventino.<sup>9</sup> Segundo John

Scheid (1998: 95-99), os antigos romanos atribuíam à vontade divina a capacidade de poder modificar a ordem natural para anunciar o que queria, revelando o acordo dos deuses com o consultante. Os sinais divinos se manifestavam por: fenômenos meteorológicos (*auspicia ex coelo*), vôo dos pássaros (*auspicia ex auibus*) tal como na lenda, movimentos das galinhas sagradas (*auspicia ex tripudiis*) e de animais terrestres (*auspicia ex quadrupedibus*) ou incidentes (*auspicia ex diris*) durante a observação, podendo ser solicitados aos deuses (*auguria interpretatiua*), como o foi por Rômulo e Remo, ou surgido por si próprios, isto é, pela vontade divina (*auguria oblatiua*). Na tradição etrusca, que muito influenciou Roma no tocante à arte adivinatória, o *auspicium* era a prática mais comum. No sentido restrito do termo, levando-se em consideração a etimologia da palavra (*auis spicium*), o auspício era o sinal fornecido pelo vôo dos pássaros. Foi desta forma que se manifestou aos gêmeos. Plutarco (*Vida de Rômulo* 9, 6-7) apresenta uma explicação para considerar o abutre uma ave de bom augúrio: lembrando a referência de Herodoto, o Pôntico sobre a alegria de Hércules com o aparecimento de um abutre, o biógrafo afirma que este animal é o que menos prejudica o homem na medida em que não se alimenta daquilo semeado, cultivado ou criado pelo homem e, apesar de comer o corpo dos cadáveres, não mata nem fere nenhum ser vivo, nem se aproxima dos restos de aves devido ao seu parentesco com estas. Tal comportamento o distingue das outras aves que ferem e matam os seus congêneres. Outro elemento distintivo do abutre é a sua raridade, principalmente no tocante a encontrar as suas crias, induzindo assim a extraordinária suposição de que fossem de outra terra e baixassem até aqui como mensageiros divinos. De acordo com os preceitos etruscos sobre adivinhação, Rômulo teria sido favorecido pelas divindades na medida em que teria visto mais abutres e por último, superando assim o seu irmão.

As sociedades tradicionais caracterizam-se por opor o território habitado e organizado, o “nosso mundo”, o Cosmo, ao espaço desconhecido e indeterminado que o cerca e se estende além de suas fronteiras, uma espécie de “outro mundo”, o Caos, um espaço estrangeiro, desordenado, povoado de espectros, demônios, “estranhos”. O Cosmo é o universo no interior do qual o sagrado já se manifestou tornando possível a orientação e, portanto, fundando o “nosso mundo”, no sentido de que fixa os limites e, assim, estabelece a ordem cósmica. Tudo o que não é o “nosso mundo” não é ainda um “mundo” e só se faz “nosso” um território senão criando-o de novo, isto é, consagrando-o. Assim, para a construção do espaço sagrado se fazem necessários rituais de consagração. A eficiência destes

rituais não advém do trabalho humano mas da reprodução — em escala microcós mica — de um ato divino de criação de mundo, ou seja, de uma cosmogonia. Portanto, a cosmização dos territórios desconhecidos resulta da consagração que organiza o espaço e reitera a obra exemplar dos deuses, estabelecendo desta forma uma relação íntima entre cosmização e consagração.

Os autores gregos, Dionísio de Halicarnasso (*História Antiga de Roma* I, 87) e Plutarco (*Vida de Rômulo* 11), são mais minuciosos do que Tito Lívio (I, 7) na descrição dos atos de Rômulo após a tomada dos augúrios. Talvez porque para eles este ritual apresentasse alguns aspectos distintos dos gregos e o seu público leitor não os conhecesse. O ritual de fundação transforma simbolicamente em Cosmo o território ainda pertencente a modalidade fluída e larvar do Caos quando repete ritualmente um ato primordial de cosmogonia ao arrotear a terra, fazendo-lhe o sulco primigênio (*sulcus primigenicus*), que marca e organiza o espaço caótico.<sup>10</sup> Trabalhando a terra inculca, repetia de fato o ato divino que organizara o Caos dando-lhe estrutura, formas e normas. Quando Rômulo arroteia a terra inculca com uma charrua com relha de bronze atrelada a um boi e a uma vaca (Dionísio de Halicarnasso. *História Antiga de Roma* I, 88 e Plutarco. *Vida de Rômulo* 11, 3.), está tomando posse ritual.<sup>11</sup> A terra escavada formava o *pomerium*, espécie de fronteira sagrada. De acordo com Plutarco (*Vida de Rômulo* 11, 4), etimologicamente, a palavra é a junção de outras duas *post* (atrás) e *murus* (muralha). O biógrafo grego dá um caráter sagrado à muralha mas não aos portões pois se teve o cuidado de fazer com que a relha de bronze não tocasse o espaço reservado para eles. Tal precaução era necessária para que se pudesse introduzir e tirar coisas necessárias e impuras sem temor aos deuses.

Na concepção de Mircea Eliade (1999: 46 e 50), sendo “nosso mundo” um Cosmo, qualquer ataque exterior que ameace transformá-lo em Caos é visto como sacrilégio e os atacantes são equiparados aos inimigos dos deuses, aos demônios e ao Dragão primordial (Monstro marinho, Serpente primordial, símbolo das Águas cósmicas, Trevas, Noite, Morte, em suma, tudo que ainda não tem uma “forma”) vencido pelos deuses nos primórdios dos tempos. Os deuses tiveram de espancar e esquarterar o Dragão ou o Ser primordial para poderem criar a partir dele o mundo, e o homem, por sua vez, devia imitar essa ação ao construir seu mundo próprio mundo através de sacrifícios sangrentos ou simbólicos por ocasião de qualquer construção. A defesa dos lugares habitados — fossas, labirintos, muralhas etc. — é também defesa mágica para impedir a invasão do Caos que pode levar à civilização, ao Cosmo, a uma reimersão num esta-

do fluido e amorfo. Para Marc Augé (1994: 45), a preocupação do grupo com o aspecto defensivo do espaço ocupado abrange tanto ameaças externas como internas e é necessária para que a linguagem da identidade do grupo conserve um sentido.

A transgressão de Remo ao pular as muralhas da recém-fundada cidade, maculando o seu espaço sagrado, devia ser expurgada com a morte de seu transgressor. A morte do parente foi o preço pago pelo rei para afirmar seu poder. Bernadette Liou-Gille (1980: 159) insere a morte de Remo na própria natureza gemelar dos irmãos: um casal desigual de personagens antagonistas em que um desaparece em proveito do outro, exprimindo assim a polaridade do mundo e refletindo uma complementaridade oculta (da dualidade à unidade), garantia da riqueza, do poder e da vitalidade da comunidade fundada. Remo representava o Caos ameaçando o Cosmo fundado por Rômulo; ao não aceitar a civilização ultrapassando o *pomerium*, Remo preferiu a condição de homem selvagem, lobo, à de cidadão, por isso não podia ser protegido pela lei. Por outro lado, era necessário anular o mau presságio, pois o gesto de Remo trazia vulnerabilidade a Roma; a morte do ímpio significaria morte de todos os invasores. A sua morte foi o sacrifício sangrento do ritual de construção e seu corpo foi enterrado fora do *pomerium*, no monte Aventino, que só foi integrado ao espaço sagrado em 49 com o imperador Cláudio. O espaço sagrado da cidade não podia ser maculado com o enterro dos mortos nem com construções de templos para divindades estrangeiras que não fossem reconhecidas pelas autoridades nem com porte de armas, exceto nos triunfos.<sup>12</sup> A sacralidade do espaço devia estar ao abrigo de toda corrupção terrestre e, por se encontrar próximo ao divino, gozava de uma existência espiritual, incorruptível e celeste. Havia o desejo de viver num Cosmos puro e sagrado tal como era no começo da criação.

Na República, o *pomerium* tinha um papel crucial de linha divisória entre os diferentes tipos de atividades políticas. Um dos principais *comitia*, os *Tributa*, só poderia ocorrer dentro do *pomerium* enquanto os *Centuriata*, que era definida em termos militares, só poderia se reunir fora do *pomerium*. Os limites do *pomerium* foram progressivamente sendo alargados por Sêrvio Túlio, Sula, Cláudio, Nero, Vespasiano, Trajano e Aurélio (ver BEARD *et alii*, 1999: 177-181 e mapas 1 a 3). O *pomerium* tinha uma presença física. No período imperial, estava claramente marcado por maciços blocos de pedra de 2m x 1m, numerados e colocados em seqüência ao longo da linha do *pomerium*. Estes marcadores expressavam o autoengrandecimento dos imperadores que os mandavam erguer. Entretanto, o aspecto simbólico mantinha-se. As fronteiras sagradas eram reforçadas

em tempo de crise após augúrios ameaçadores: os pontífices purificavam a cidade com lustrações solenes, movendo-se ao redor do circuito do *pomerium*.<sup>13</sup>

Pode-se aplicar ao *pomerium* o conceito “lugar antropológico”, elaborado por Marc Augé (1994: 51-53), na medida em que se constitui tanto como construção concreta como simbólica do espaço, conferindo sentido aos seus habitantes e inteligibilidade aos observadores por se pretender identitário, relacional e histórico. Esta tríplice característica define uma estabilidade mínima que permite àqueles, que ali vivem, possam reconhecer marcos e se vejam como coletividade.

Por meio de uma hierofania, efetuava-se uma ruptura na homogeneidade do espaço simbolizada por uma “abertura” em cima (o mundo do divino) e/ou embaixo (as regiões inferiores, o mundo dos mortos), que tornou possível a passagem de uma região cósmica a outra. Desta forma, os três níveis cósmicos — Terra, Céu e regiões inferiores — tornaram-se comunicantes através de um eixo cósmico (*axis mundi*) em torno do qual o “mundo” se estende. Este eixo está situado no “meio”, no “umbigo da Terra”, ou seja, no Centro do Mundo. Este ponto central, o “umbigo”, é constituído através de um cruzamento onde se cortam perpendicularmente dois caminhos. O quadrado construído a começar deste ponto é uma *imago mundi*, uma reprodução, em escala microcósmica, do Universo.

De acordo com Plutarco (*Vida de Rômulo* 11, 2), no ritual romano de fundação de cidade, cavava-se, no centro, uma fossa circular, denominada de *mundum*, na qual se depositavam as primícias de todos os produtos bons e necessários e um pouco da terra que cada um trouxe do seu lugar de procedência. A partir deste centro, projetavam-se os quatro horizontes nas quatro direções cardeais através do estabelecimento do *decumanus maximus* (sentido leste-oeste) e do *cardo maximus* (sentido norte-sul), reproduzindo assim a imagem do Cosmo. Para Mircea Eliade (1999: 46), distintamente de Dionísio de Halicarnasso (*História Antiga de Roma* I, 88), “*Roma quadrata deve ser entendida não como tendo a forma de um quadrado, mas com sendo dividida em quatro. (...) a Cidade (Urbs) situava-se no meio da orbis terrarum.*”

Assim, com o estabelecimento do *pomerium* e do *mundus*, abria-se uma comunicação permanente com os deuses pois, no interior deste espaço, o mundo profano era transcendido. O *templum*, espaço demarcado pelo *lituus* e que também poderia abarcar o território de toda a cidade, constituía-se, por assim dizer, uma “abertura” para o alto e assegurava a comunicação com o mundo dos deuses. As práticas adivinatórias podem ser inseridas neste processo de comunicação. A tomada dos auspícios

(*auspicatio*) e a operação augural (*auguratio*) tiveram um importante papel político na cidade de Roma. Sob a Realeza, estas práticas conferiam o *imperium* ao rei. A tomada dos auspícios era obrigatória em determinadas ocasiões: convocações dos *comitia*, posse dos magistrados, partida do exército... Na República, os auspícios tomados pelos censores, cônsules, ditadores e pretores eram ditos maiores (*maiora*) pois prevaleciam sobre os auspícios tomados pelos outros magistrados (edís, questores, tribunos) e podiam ser realizados fora das fronteiras sagradas de Roma, o *pomerium*. Durante o Império, somente o imperador tinha o direito de fazer tomar os auspícios.

### Conclusão

A experiência do sagrado tornou possível a “fundação do mundo”, no caso a fundação da *Urbs*, Roma, como manifestação do sagrado no espaço. A irrupção do sagrado projeta um ponto fixo no meio da fluidez amorfa do espaço profano, ou seja, um Centro no Caos, nos termos de Mircea Eliade, e, não dos antigos romanos, a *Romanitas* frente à barbárie, construindo assim, através dos relatos de origem, sua identidade como coletividade ao demarcar seu espaço.

### Documentação Textual

DENYS D'HALICARNASSE. *Les Origines de Rome*. Trad. V. Fromenti e J. Schnäbelle. Paris: Les Belles Lettres, 1990. (dir. F. Hartog, M. Casevitz e J. Scheid, Coll. La roue à livres).

PLUTARCO. *Vidas Paralelas*. v. 1: Teseu — Rômulo / Licurgo — Numa. trad. A. Pérez Jiménez. Madrid: Gredos, 1985. (Biblioteca Clásica Gredos, 77).

PLUTARQUE. *Vies: Thésée; Romulus; Lycurge; Numa*. v. 1. Trad. R. Flacelière et alii. Paris: Les Belles Lettres, 1957. (Coll. des Universités de France).

TITE LIVE. *Histoire Romaine*. v. 1. Trad. J. Bayet. Paris: Les Belles Lettres, 1946. (Coll. des Universités de France).

TITO LÍVIO. *História de Roma*. Trad. P. M. Peixoto. São Paulo: Paumape, 1989. (Dir. P. M. Peixoto, Col. Biblioteca Paumape de História, 1 — v. 1).

## Bibliografia

- AUGÉ, M. *Não lugares; Introdução a uma Antropologia da Supermodernidade*. Trad. M. L. Pereira. Campinas: Papyrus, 1994. (Col. Travessia do Século.)
- BAYET, J. *La Religión Romana; Historia Política y Psicológica*. Madrid: Cristandad, 1984.
- BEARD, M. *et alii. Religions of Rome*. v. 1: A History. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- BLÁZQUEZ, J. M., ALVAR, J. (ed.). *Héroes y Antihéroes en la Antigüedad Clásica*. Madrid: Cátedra, 1997. (Historia / Serie Menor).
- BLOCH, R. *Les Origines de Rome*. 9. ed. Paris: P.U.F., 1990. (Coll. Que sais-je?, 216).
- BLOCH, R. *La Adivinación en la Antigüedad*. Trad. V. M. Suárez Molin. México: Fondo de Cultura Económica, 1985. (Breviarios del Fondo de Cultura Económica, 391).
- BOYENCÉ, P. *Études sur la Religion Romaine*. Rome: École Française de Rome, 1972. (Collection de l'École Française de Rome, 11).
- DUMÉZIL, G. *La Religion Romaine Archaique*. Paris: Payot, 1987.
- ELIADE, M. *História das Crenças e das Idéias Religiosas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1983. 5 v.
- ELIADE, M. O Espaço Sagrado e a Sacralização do Mundo. In: \_\_\_\_\_. *O Sagrado e o Profano; a essência das religiões*. Trad. R. Fernandes. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. pp. 25-61.
- ELIADE, M. *Tratado de las Religiones*. 6. ed. México: Ediciones Era, 1986. (Biblioteca Era.)
- FALCON MARTINEZ, C. *et alii. Diccionario de la Mitología Clásica*. 2 v. 10. ed. Madrid: Alianza Editorial, 1994. (Sección Humanidades.)
- FEENEY, D. *Literature and Religion at Rome; Cultures, Contexts and Beliefs*. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. (Col. Roman Literature and its Contexts, dir. D. Feeney e S. Hinds).
- FRASCHETTI, A. *Rome et le Prince*. Paris: Belin, 1990.
- FREDOUILLE, J.-Cl. *Dictionnaire de la Civilisation Romaine*. Paris: Larousse, 1995. (Coll. Références Larousse, dir. E. de Waresquiel).
- FROMENTIN, V., SCHNÄBELE, J. Introduction. In: DENYS D'HALICARNASSE. *Les Origines de Rome*. Paris: Les Belles

- Lettres, 1990. pp. 1-22. (Dir. F. Hartog, M. Casevitz e J. Scheid, Coll. La roue à livres).
- GIARDINA, A. "Figli della Leggenda". In: *Archeo* 14, 8 (162): 38-45, ago. 1998.
- GRANDAZZI, A. *La Foundation de Rome*. Paris: Les Belles Lettres, 1991. (Dir. P. Vallaud, Coll. Pluriel).
- GRENIER, A. *Le Génie Romain dans la Religion, la pensée et l'art*. Paris: Albin Michel, 1969.
- GRIMAL, P. *Dicionário da Mitologia Grega e Romana*. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 1997.
- GRIMAL, P. *O Século de Augusto*. Lisboa: Edições 70, 1997.
- HARVEY, P. *Dicionário Oxford de Literatura Clássica; Grega e Latina*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987.
- LAMBOLEY, J.-L. *Lexique d'histoire et de Civilisation Romaines*. Paris: Ellipses, 1995.
- LE GLAY, M. *La Religion Romaine*. 2. ed. Paris: Armand Colin, 1991.
- LIOU-GILLE, B. *Cultes "Heroïques" Romains; les Fondateurs*. Paris: Les Belles Lettres, 1980. (Coll. d'Études Anciennes).
- NICOLET, Cl. *Rome et la Conquête du Monde Méditerranéen — Genèse d'un Empire*. Paris: P.U.F., 1978.
- NICOLET, Cl. *Rome et la Conquête du Monde Méditerranéen — Les Structures de l'Italie Romaine*. Paris: P.U.F., 1977.
- OGILVIE. *Los dioses romanos*. Madrid: Alianza, 1982.
- PEREIRA, M. H. da R. *Estudos de História da Cultura Clássica*. 2 v. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984.
- PÉREZ JIMÉNEZ, A. Introducción General. In: PLUTARCO. *Vidas Paralelas*. v. 1: Teseu — Rómulo / Licurgo — Numa. Madrid: Gredos, 1985. pp. 7-147. (Biblioteca Clásica Gredos, 77).
- PETIT, P. *A Paz Romana*. São Paulo: Pioneira, 1984. (Col. Nova Clío).
- RIBICHINI, S. "Astri, Segni, Sogni e Profezie; la Divinazione nel Mundo Antico". In *Archeo* 14, 8 (162): 59-91, ago. 1998.
- ROMANO, R. (dir.). *Enciclopédia Einaudi*. v. 30: Religião-Rito. Lisboa: Imprensa Nacional — Casa da Moeda, 1995.
- SCHEID, J. *La Religion des Romains*. Paris: Armand Colin, 1998. (Dir. F. Hartog, P. Schmitt-Pantel e J. Scheid, Collection *Cursus*, série "Histoire de l'Antiquité").

- SCHEID, J. *Religion et Pieté à Rome*. Paris: La Découverte, 1985.
- SCHEID, J. *Romulus et ses Frères. Le Collège des Frères Arvales, Modèle du Culte Public dans la Rome des Empereurs*. Rome: École Française de Rome, 1990. (Bibliothèque des Écoles Françaises de Rome et d'Athènes, 275).
- SCHEID, J., JACQUES, F. *Rome et l'Intégration de l'Empire*; 44 av. J.-C. — 60 ap. J.-C. v. 1. Paris: P.U.F., 1990
- SERRES, M. *Rome, le Livre des Fondations*. Paris: Hachette, 1983. (Hachette Littératures).
- SPALDING, T. O. *Dicionário de Mitologia Latina*. São Paulo: Cultrix, 1993.
- VERNANT, J.-P. *Religions, Histoires, Raisons*. Paris: Maspero, 1979.

### Notas

<sup>1</sup> Tito Lívio, no Prefácio da *História de Roma*, defendia que “concede-se aos antigos a permissão de introduzir a interferência divina nas ações humanas, para tornar mais veneráveis as origens das cidades (...) E se alguma nação possui o direito de santificar sua origem relacionando-a com a intervenção dos deuses, a glória militar do povo romano é de tal ordem que, quando ele atribui sua origem e a de seu fundador ao deus Marte, de preferência a qualquer outro, aceitem as demais nações essa pretensão com a mesma tolerância com que aceitaram seu poderio”.

<sup>2</sup> As origens de Roma foi um assunto abordado em muitas obras. Dionísio de Halicarnasso, em *História Antiga de Roma* I, 6-7, lista diversos autores que lhe sucederam sobre este tema enquanto Tito Lívio, no Prefácio da *História de Roma*, se eximia de fazê-lo alegando que não procurava, como os outros autores, se vangloriar em contribuir, com uma documentação mais precisa, ou ultrapassar, com seu talento literário, a rudeza dos antigos mas a celebrar os feitos do povo romano. No final da República e início do Principado, a erudição, tão bem ilustrada por Varrão, cuja vasta obra foi em grande parte perdida sobrevivendo apenas alguns fragmentos (os três livros mutilados de *Sobre a economia agrária*, os fragmentos dos livros V a X de *Sobre a língua latina* e fragmentos dispersos de *Sátiras Menipéias* e das *Antigüidades humanas e divinas*), era moda. O estudo sobre as antigüidades nacionais era incentivado por Augusto pois se procuravam as virtudes da Idade do Ouro no passado original da cidade.

<sup>3</sup> Andrea Giardina (1988: 38-45) ressalta a distinção dos romanos frente aos outros povos antigos: enquanto estes valorizam nos seus relatos de origem a autoctonia e o legado da consangüinidade para definir sua própria identidade, os romanos vangloriavam-se de descender de um grupo de imigrantes e de indivíduos de variadas camadas sociais e origens étnicas e, concomitantemente, de possuir uma origem muito antiga e nobre com Enéias. Esta posição contrapõe-se à do

antropólogo Marc Augé (1994: 44) que considera que “os relatos de fundação são, raramente, relatos de autoctonia, na maioria das vezes, ao contrário, são relatos que integram os gênios do lugar e os primeiros habitantes à aventura comum do grupo em movimento. A marca social do solo é muito necessária porque nem sempre ela é original.”

<sup>4</sup> Tito Lívio (*História de Roma*, Prefácio 6, 7) renuncia a abordar o período anterior à fundação pois o considera domínio das “tradições ilustradas por lendas poéticas do que apoiadas no testemunho irrecusável da história”.

<sup>5</sup> Para Tito Lívio (I, 3-4), este seria o nome da princesa que, por boa-fé ou para enobrecer sua falta, identificou o estuprador como o deus da guerra, Marte. Dionísio de Halicarnasso (*História Antiga de Roma* I, 76-77) apresenta como possibilidades de nomes para a princesa: Sílvia ou Réia Sílvia e, para o estuprador, um dos pretendentes apaixonados da jovem, o próprio tio Amúlio paramentado com armas para aterrorizar a sobrinha e disfarçar a aparência ou, na versão mais corrente, Ares (denominação grega para o deus da guerra), a quem o bosque, onde a princesa fora apanhar água quando da violação, fora consagrado. Dionísio considera que esta última versão pode ser desprezada pois se costuma imputar aos deuses ações indignas que são próprias dos homens; estes tipos de ação estariam mais condizentes com os demônios, de natureza intermediária entre a divina e a humana, resultando então na raça fabulosa dos heróis. Por sua vez, Plutarco (*Vida de Rômulo* 3-4) apresenta como denominações para a princesa: Ília, Réia ou Sílvia, e considera que o estuprador foi Amúlio, portando armas, o que levou ao engano de identificá-lo com Ares ainda mais quando os animais que protegeram os gêmeos foram a loba e o pica-pau, animais consagrados a este deus.

<sup>6</sup> Tito Lívio (I, 4) e Plutarco (*Vida de Rômulo* 4) levantam a hipótese que a loba pode se referir a Larência, esposa do pastor Fáustulo, que, por ser talvez uma prostituta, recebia esta denominação comum entre os latinos para meretriz e mesmo entre os gregos (*lykainé* era um nome de cortesã em *Diálogo das cortesãs* 12, 1 de Luciano). Dionísio de Halicarnasso (*História Antiga de Roma* I, 84) a chama de Laurência e informa que era honrada em Roma no mês de abril pelas libações da festa das *Larentalia*. Entretanto, Plutarco adverte que não se deve confundir-las pois houve uma outra Larência que, sob o reinado de Rômulo (ou Anco Marcio), se uniu a Hércules no seu templo, depois desposou o etrusco Tarrúcio, do qual herdou vastos domínios, legados ao povo romano. Esta desapareceu misteriosamente no Velabro, lugar onde a primeira havia sido enterrada.

<sup>7</sup> Tito Lívio (I, 6) alega somente o excedente populacional enquanto Plutarco (*Vida de Rômulo* 9) combina os dois motivos de Dionísio de Halicarnasso (*História Antiga de Roma* I, 85) com uma pequena variação: devido ao grande número de escravos e bandidos que acompanhavam os gêmeos, estes deviam escolher entre perder seu poder se estas tropas fossem dispersadas ou se estabelecerem em um outro lugar com eles pois os habitantes de Alba não queriam conviver com este tipo de gente. Esta informação sobre a diversidade do grupo que acompanhava os gêmeos coadunaria com a posição de Marc Augé (1994: 45) que defende a importância da identidade do lugar como expressão da identidade do grupo e elemento fundador e congregador do grupo ultrapassando uma origem comum.

<sup>8</sup> Para Dionísio de Halicarnasso (*História Antiga de Roma* I, 87) e Tito Lívio (I, 7), a divergência sobre a interpretação dos augúrios levou a um conflito armado entre os partidários de cada um dos gêmeos ocasionando morte nos dois lados e, dentre as perdas humanas, estaria Remo. Entretanto, os autores não deixam de narrar a versão mais difundida: o desrespeito de Remo em relação à muralha em construção ocasionou sua morte. Para Dionísio de Halicarnasso, esta versão foi considerada menos crível ao seu ver e acrescenta uma variação em relação a Tito Lívio: o assassino não seria Rômulo mas Celer, que dirigia os trabalhos de construção da muralha. Plutarco (*Vida de Rômulo* 10, 2-3) também aventa Celer como assassino. Desta forma, isentava-se Rômulo da culpa de fratricídio.

<sup>9</sup> Plutarco (*Vida de Rômulo* 9, 4) denomina o *templum* de Rômulo de *Roma quadrata* enquanto o Aventino, por ter sido escolhido por Remo, foi nomeado de *Remoria* e, posteriormente, de *Rignario*. Dionísio de Halicarnasso é contraditório: enquanto, em *História Antiga de Roma* I, 85, não identifica *Remoria* com o monte Aventino, em *História Antiga de Roma* I, 86, hesita entre duas localizações possíveis para a observação de Remo: o local onde queria estabelecer a colônia (*Remoria*) e o monte Aventino. Para Mircea Eliade (1990: 40), a escolha de um lugar alto para fundar o espaço sagrado seria adequada na medida em que é o ponto mais próximo do Céu podendo assim atingi-lo. Entretanto, Cícero (*A República* II, 4-30) apresenta razões bem pragmáticas para esta escolha: a proteção. Deve-se considerar também que os vales entre as colinas de Roma eram insalubres, o que demandou todo um trabalho de drenagem realizado durante o período de dominação etrusca na região.

<sup>10</sup> A origem etrusca do *sulcus primigenius* parece assegurada pela competência urbanística dos etruscos reconhecida nos autores romanos, como Varrão (*Sobre a língua latina* V, 143). Plutarco (*Vida de Rômulo* 11,1) informa que Rômulo teve o cuidado de trazer adivinhos etruscos para interpretar e explicar cada ritual religioso. Por sua vez, Dionísio de Halicarnasso (*História Antiga de Roma* I, 88) manteve-se silencioso sobre este ponto, deixando entender que este costume pudesse ser especificamente romano ou mesmo grego em vista da ascendência de Rômulo.

<sup>11</sup> Aurelio Pérez Jiménez (1985: 226, nota 44) apresenta uma outra interpretação: o rito de fundação de Roma representaria a passagem de uma economia pastoril para uma agrícola.

<sup>12</sup> A idéia básica era que a autoridade de um comandante militar deixava de existir quando cruzava o *pomerium*: os poderes civis e militares eram completamente separados; a área dentro da fronteira sagrada estava fora da esfera do poder militar e que um general não poderia nem mesmo penetrá-la sem deixar de lado seu poder (BEARD *et alii*, 1999: 179).

<sup>13</sup> Em 43, a descoberta, dentro do Capitólio, de uma coruja de chifres, pássaro de particular mau agouro, levou à lustração da cidade (BEARD *et alii*, 1999: 178).