

Transformações no Paganismo Romano*

Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto

Abstract:

In this text we explore the transformations occurred in the context of roman paganism, linking the religious process with the social changings in Rome from the Republic to the Christian Empire. Roman paganism was invaded by greek religious forms with the military leaders and after, or the emperors, that became the characteristic of the "religious renew" of Augustus. The Pax Romana brought an unprecedent moving of populations beliefs and the spreading among the romans of cults from places like Egypt, Minor Asia and Persia. With the Christian Empire, the prohibition of the public cults and the violence against the pagans and their's temples, destroyed the mecanisms of renewing of paganism as a sistem of beliefs, leading to its declive and desintegration.

1- Introdução:

Tratar do paganismo romano não é uma tarefa fácil, pois, ao mencioná-lo, vem, de imediato, à mente do leitor a imagem do sistema sincrético vigente a partir do século II a.C., com o seu arcabouço mitológico emprestado à Grécia. Não pretendemos afirmar com isto que acreditamos ter existido uma forma "pura" do paganismo romano, livre de empréstimos ou sincretismos, já que tais procedimentos aparecem, primeiro em relação à Etrúria, depois à Grécia, tão longe quanto pode recuar o nosso conhecimento dos documentos. O que postulamos aqui é a especificidade do paganismo romano, não apenas na morfologia de seu panteão, mas também na sua sistematização funcional e na sua organização ritual e sacerdotal.

*Este artigo é a versão ligeiramente modificada e ampliada de uma conferência proferida a 28 de Setembro de 1994 no "Curso de Religião, Sociedade e História" patrocinado pelo Laboratório de História Antiga (LHIA) do Departamento de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

Porém, é essencial perceber o paganismo romano em uma dimensão diacrônica, com suas permanências e transformações, de modo a compreender como o quadro helenizante evocado no início deste texto, seguramente falso no século VI a.C., pôde se tornar real no século II a.C. Um fato logo nos chama a atenção: a ausência de uma mitologia própria, fora aquela posteriormente importada da Grécia. Os deuses romanos parecem espectros de burocratas cumpridores de suas funções, sendo desprovidos daquele *modus operandi* tão humano que fez a fama de seus colegas gregos. Ora, resta saber se Roma nunca conheceu nenhuma reflexão mitológica sobre seus deuses, ou se, possuindo-a, já a havia perdido na época dos testemunhos literários.

Quando surgem os primeiros textos escritos, a vida religiosa romana apresentava diversos ritos, como as *Matralia*, e figuras divinas, como Quirino, incompreendidos pelos contemporâneos, os quais já não conheciam os seus fundamentos mitológicos ou o seu papel no panteão. Tal incompreensão era compensada por racionalizações *a posteriori* que procuravam dar um sentido aceitável a tais fatos religiosos, como podemos ver na identificação de Quirino, o deus da fertilidade e da riqueza, com Rômulo, o fundador mítico de Roma.

Porém, através da comparação dos ritos romanos com outros existentes no mundo indo-europeu, principalmente com os da Índia védica, se verificou que eles seguem uma ordem, cuja lógica só é possível de compreensão dentro da seqüência narrativa de uma mitologia (DUMÉZIL, 1966, p. 67). Desse modo, podemos afirmar que o paganismo romano possuía um sistema mitológico próprio, revelador dos esquemas de classificação e ordenação das suas figuras divinas e de seus ritos. No entanto, por ser domínio de sacerdotes e não de poetas, ao contrário do que ocorreu na Grécia ou na Índia, esta mitologia "não era literária, exposta às tentações da literatura, mas se limitava à sua utilidade e 'se colava ao ritual'" (DUMÉZIL, 1966, p. 69).

A data precisa do desaparecimento da reflexão mitológica romana é impossível de se determinar, entretanto, ela não parece ser muito antiga, sendo provável que o processo tenha se dado com a crescente helenização da cultura romana, que ocorreu nos séculos IV e III a. C. Apesar disto, a mitologia romana não desapareceu sem deixar vestígios, pelo menos a parte concernente ao domínio de Júpiter, Marte e Quirino foi transposta para o plano humano estruturando todos os relatos "históricos" sobre os primeiros tempos da realza romana (DUMÉZIL, 1966, p. 72-88).

II- Os deuses romanos:

Os deuses romanos podem ser divididos em três grupos tipológicos: em primeiro lugar alguns deuses bastante bem definidos, presentes na vida e no calendário religioso; depois, forças divinas cujo agente era desconhecido, mas sempre presente aos olhos dos romanos, favorecendo ou impedindo as ações humanas; e, finalmente, uma enorme quantidade de agrupamentos de deuses que não passam do nome de um agente que encerra em si um ato ou uma fração de ato.

Estes últimos deuses parecem não existir fora das listas dos antiquários latinos que, como Varrão, as retiraram dos livros dos pontífices. Assim sendo, constituem assunto de especialistas do culto, não tomando parte da religião tal como ela era vivida pelos seus adeptos. Como exemplo, temos a lista dos deuses que atuam no matrimônio, transmitida por Santo Agostinho com o intuito de ironizar os deuses pagãos:

O ajuntamento carnal entre homem e mulher é presenciado pelo deus Jugatino... Para a recém casada ser conduzida ao novo domicílio, chama-se, porém o deus Domiduco. Para instalá-la em casa emprega-se o deus Domficio. E para mantê-la junto ao marido vem a deusa Manturna... Presenciam o ato a deusa Virginense, o deus pai Subigo, a deusa mãe Prema, a deusa Pertunda, Vênus e Priapo... Na realidade, se se encontra presente a deusa Virginense, para desátar a faixa da virgem, se se encontra o deus Subigo, para que se sujeite ao homem, se se encontra a deusa Prema, para que, submetida, a estreite e não a deixe mover-se, que papel desempenha no caso a deusa Pertunda? Erabesça de vergonha e saia. Que o marido, pelo menos, faça alguma coisa... Mas, para que o digo, que está presente Priapo, másculo a conta toda, sobre cujo bestialíssimo e monstruoso falo as matronas mandavam sentar-se a recém casada, segundo usança muito religiosa e honesta entre elas? (AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, 6, IX, 3).

A chave para a compreensão destes deuses "especialistas" está na própria estrutura social de Roma. As grandes *gentes* (famílias) romanas possuíam multidões de escravos, agrupados sob o nome de *família* (propriedade) urbana ou rural. Sob o domínio do *pater familias* cada escravo exercia uma função especializada, voltada para o engrandecimento das ações do senhor. Na vida pública os magistrados possuíam os *apparitores*, os *licttores*, o *praeco*, o *scriba* e o *pullarius* para acompanhá-lo. A lista de deuses acima citada estava, com certeza, sob o domínio de Juno, a responsável pela ordem matrimonial, pois:

em uma sociedade como esta, amiga de listas e precisões, do método e do trabalho bem dividido, era natural que os verdadeiros deuses, grandes e pequenos, tivessem também no interior de sua *provincia*, auxiliares nomeados a partir do único ato que deviam realizar sob a responsabilidade, se ousamos dizer, e em prol de um deus (DUMÉZIL, 1966, p.51).

Quanto aos sinais que revelavam a presença de seres superiores nos fenômenos da vida quotidiana (vozes, raios, terremotos, etc.), sem, no entanto, revelar a sua identidade, os romanos adotavam uma atitude de prudência e reverência. Logo era instaurado um culto à divindade que presidiu o fenômeno, mas, como a sua identidade verdadeira era desconhecida, tomavam-se as precauções necessárias para não excluí-la involuntariamente da homenagem. Desse modo, as fórmulas litúrgicas diziam *sive deus sive dea* (seja um deus, seja uma deusa) (DUMÉZIL, 1966, p. 52) para impedir que o verdadeiro autor do prodígio se sentisse ofendido por uma identificação incorreta. Esta prudência formalista era uma característica do pensamento religioso romano, regido por rígidos códigos de conduta, sendo perceptível na própria estrutura do pensamento latino (ECO, 1989).

Entre os deuses principais, temos em primeiro lugar Jano, o deus bifronte, que reina sobre todas as passagens, presidindo o início e o fim de tudo (do ano, das guerras, do mundo) e tendo como espaço a soleira das casas. O paganismo romano possuía três grandes tríades culturais: a tríade arcaica ou pré-capitolina, que reunia Júpiter, Marte e Quirino; a tríade capitolina, que reunia Júpiter, Juno e Minerva; e a tríade plebéia, que reunia Ceres, Liber e Libera.

A tríade arcaica, embora tenha a sua existência assegurada nos documentos, já tinha seu significado esquecido na época histórica. O seu culto era assegurado pelos flâmines maiores (*Dialis, Martialis, Quirinalis*). A estrutura da tríade foi calcada na ideologia trifuncional comum aos povos indo-europeus, com o domínio da soberania, da religião e do direito confiado a Júpiter; o da atividade guerreira a Marte e o da fecundidade e da riqueza a Quirino.

Júpiter representava um *rex* garantidor da existência de Roma, dirigindo a vida política, jurídica e religiosa. Ele possuía divindades menores associadas à sua figura. O juramento era presidido por Júpiter, mas também o era por *Dius Fides*¹, logo eclipsado por *Fides*, uma abstração divinizada. Estes "assistentes" representavam os aspectos mais terrenos da soberania, assegurando os contratos entre os homens. Além deles, outros dois deuses, *Terminus* e *Juventas*, possuíam capelas no próprio templo de Júpiter no Capitólio. *Terminus* era o deus do limite entre as propriedades e, logo, da paz que decorria do seu respeito. *Juventas* protegia os jovens enquanto

classe de idade, garantidora do futuro de Roma pela permanente renovação de seus cidadãos. Fica assim claro como Júpiter e seus deuses associados representavam a garantia da ordem e do futuro de Roma.

Marte era claramente o deus da guerra, a qual era sempre percebida pelos romanos como sendo em defesa do território de Roma e de seus aliados, não possuindo nenhuma divindade associada a ele. Possuía uma relação com os ritos de Quirino, uma vez que a defesa do território é fundamental para a sua prosperidade.

Já, no que diz respeito a Quirino, a sua figura desconcertava os romanos do final da República, os quais desconheciam completamente a sua teologia. A solução encontrada foi a sua identificação com Rômulo, herói fundador da *urbs*, após a sua divinização. No entanto, a análise comparativa de seus ritos, realizada por Georges Dumézil, restituiu o seu caráter de deus da terceira função, ou seja, da fecundidade e da riqueza. A ele também eram associadas divindades menores, como *Ops* e *Flora*.

Na época histórica, se a tríade arcaica já caíra em esquecimento parcial, os romanos tinham outro grupamento divino bastante vivo no seu panteão: a tríade capitolina, que reunia Júpiter, Juno e Minerva. A sua origem é, sem dúvida, etrusca e, indiretamente, grega. Uma prova disto é o fato que, se tomarmos estes deuses tais como eram concebidos em Roma: Júpiter, guardião da soberania, da religião e do direito, Juno, protetora do matrimônio e dos nascimentos, e Minerva, a deusa dos ofícios e dos artesãos; a sua reunião não faz nenhum sentido, não formando uma unidade conceitual.

Isto fica claro se lembrarmos que, para os romanos, o domínio público, onde se desenrolam a política, o direito e a religião, não se interpenetrava com o privado, espaço do casamento e da família, consistindo em dois universos separados; e que as artes manuais não eram consideradas dignas da elite senatorial, a qual dominava as atividades tuteladas por Júpiter. Tal inconsistência aparecia nas práticas culturais, uma vez que somente a Júpiter, o dono do templo no Capitólio, eram feitas oferendas. Assim, a helenização da religião etrusca, que já reunia Júpiter e Juno (*Tinia* e *Uni*), fez com que, provavelmente através da difusão da lenda de Hércules, onde os três deuses aparecem estruturando a ação, se somasse a estas divindades uma Minerva com atributos guerreiros, criando a tríade herdada por Roma (DUMÉZIL, 1966, p. 306).

A tríade plebéia encontra a sua explicação na evolução social de Roma, sendo sua criação decorrente das lutas dos plebeus com os patrícios pela igualdade de direitos políticos e religiosos na *urbs*. Ela difere das anteriores por opor uma deusa, e não um deus, a dois outros deuses. Ceres é a deusa da fecundidade e do crescimento vegetal, animal e humano, sua fu-

tura assimilação à Deméter grega a reduzirá a uma deusa da colheita. Líber e Líbera são, respectivamente, os deuses da fecundidade masculina e feminina, sendo que Líber foi helenizado como Dionísio. Este grupamento divino possui apenas deuses ligados ao aspecto da fecundidade existente na terceira função indo-européia, o que permite se afirmar que:

o estabelecimento da 'tríade da fecundidade' alguns anos depois da consagração do templo de três *cellae* do Capitólio, manifesta uma intenção de réplica, de contrapeso (DUMÉZIL, 1966, p. 372).

Destacamos ainda, uma figura divina extremamente importante e singular: Vesta. Representada por um fogo eterno, Vesta era a deificação da própria Roma enquanto local de assentamento da comunidade. O seu templo era o único a ter a forma redonda, pois no pensamento romano (assim como no indiano) a forma redonda representava este mundo e a quadrada o mundo dos deuses. Enquanto nos templos quadrados as fogueiras sacrificiais eram acesas de acordo com as oferendas, no de Vesta elas nunca se apagavam, mostrando a perenidade do laço entre os romanos e seu território (DUMÉZIL, 1966, p. 311).

Por fim, gostaríamos de mencionar as abstrações divinizadas, como a deusa *Mens*, a inteligência elevada ao panteão; a própria *Vênus*, personificação da persuasão e da sedução, ou ainda a deusa *Fortuna*, que pela cautela dos romanos em termos de religião também era conhecida sob a forma de *Fortuna Viril*.

III- A cidade e o sagrado:

Os deuses romanos eram considerados cidadãos de Roma, sendo os seus templos a sua moradia terrena, o que implicava a sua submissão às normas cívicas de sociabilidade. Desse modo, para que seus atos tivessem algum valor religioso era necessário que fossem considerados como tais pelos sacerdotes, da mesma forma que um ato humano só tinha valor político se assim fosse considerado por um magistrado.

Como toda religião das cidades-Estado da Antiguidade o paganismo romano era limitado à sua comunidade, constituindo um dos aspectos da vida cívica. A própria cidade de Roma era considerada, dentro dos limites originais do *Pomoerium*, um enorme templo. Desse modo, o paganismo romano só dizia respeito àqueles que pertenciam plenamente à comunidade política. Como afirma John Scheid "não há conversão à religião romana, não se faz ato de fé, nasce-se 'fiel' ou se o torna recebendo a cidadania" (1985, p. 18).

Por ser parte da vida comunitária, a religião romana, do mesmo modo que a política, encontrava o seu sentido no domínio público. Apenas o culto público, com seu aspecto rigidamente ritual, possuía importância, sendo as crenças e os cultos privados relegados a segundo plano. O culto privado era dirigido pelo *pater familias*, havendo intervenção da comunidade no seu desenrolar apenas quando se considerasse a existência de algum perigo para a ordem pública. A religião romana exclui as inquietudes puramente pessoais, pois:

ela é praticada pelo homem enquanto membro de uma comunidade e não como indivíduo subjetivo... O lugar onde se exerce a vida religiosa do homem romano é a família, a associação profissional ou cultural e, antes de tudo, a comunidade política (SCHEID, 1985, p. 12).

O culto público era presidido pelos sacerdotes, os quais representavam o conjunto de cidadãos no comércio com os deuses. Estes participavam como platéia dos sacrifícios e compradores da carne das vítimas, que era vendida nos açougues. Os sacerdócios, assim como as magistraturas, eram reservados às famílias que ocupavam posições superiores na hierarquia social. Os magistrados e os sacerdotes possuíam íntimas e complexas relações. Embora ambos fossem soberanos nos seus domínios, os magistrados eram submetidos aos sacerdotes nas relações com o sagrado, se invertendo a situação quando um sinal divino pretendia ter algum efeito político (SCHEID, 1985, p.47-51).

IV- Os mestres do sagrado:

Os sacerdotes se agrupavam em colégios, cujos mais importantes eram os quatro colégios maiores: pontifical; augural, que interpretava os augúrios divinos; quindécenviral, encarregado de consultar e interpretar os Livros Sibilinos; e o dos septenviros dos banquetes sagrados. O domínio do sagrado por colégios sacerdotais e a rígida codificação de seus ritos garantiu à religião romana o seu conservadorismo litúrgico.

Os pontífices eram liderados pelo *pontifex maximus*, herdeiro do poder religioso do rei, cujo domínio se estendia por todo o campo religioso. O além de garantir a ordem religiosa, cabia ao *pontifex maximus* entronizar outros sacerdotes, como os flâmines e as vestais.

Os flâmines se dividiam nos três flâmines maiores (*Dialis, Martialis e Quirinalis*), os quais não constituíam um colégio e representavam, através de suas roupas e de seu comportamento, a presença viva dos deuses da tríade pré-capitolina, e nos doze flâmines menores, a respeito dos quais nada sabemos.

As vestais eram as guardiãs do fogo eterno de Vesta, o seu principal atributo era a virgindade, que tinha de ser preservada por toda a vida. A virgindade das vestais representava para os romanos, da mesma forma que em outras sociedades tradicionais, um estágio intermediário entre o masculino e o feminino. Como estavam afastadas da procriação, principal atribuição feminina na sociedade romana, as virgens vestais não eram consideradas plenamente mulheres, estando fora dos domínios definidos pelas identidades sexuais. Por não se inserirem completamente no universo feminino, as vestais compartilhavam de diversos atributos masculinos. Isto era expresso juridicamente no fato delas dispensarem a tutela e poderem prestar testemunho, herdar e dispor de seus bens em testamento, coisas reservadas apenas aos homens (DUMÉZIL, 1966, p. 560).

Ao lado dos colégios existiam várias associações sacerdotais, como a dos *Fetiales*, que asseguravam a Roma a proteção de seus deuses nas relações com os deuses estrangeiros. As cerimônias ligadas à guerra, à paz e aos tratados eram realizadas por eles. Existiam também associações ligadas a deuses específicos, como os *Arvales* a Quirino e os *Salii* a Marte, com suas danças para as estações guerreiras e de cultivo.

A associação mais curiosa era a dos *Luperci*, cujo nome evocava os lobos, que celebravam em 15 de fevereiro as *Lupercalia*. Durante esta festa eles sacrificavam bodes, cortavam a testa com facas, ato no qual os mais jovens deveriam obrigatoriamente rir, e limpavam o sangue dos ferimentos com pedaços de lã embebidos em leite. Depois, eram feitos chicotes com o couro dos animais imolados e os celebrantes, nus, iam chicoteando as mulheres, também despidas, para lhe garantir a fertilidade. Este rito representava, sem dúvida, as forças selvagens irrompendo na civilização para renová-la. No entanto, ele permanece obscuro vários em pontos importantes (DUMÉZIL, 1966, p.564-565).

V- Os vivos e os mortos:

Na mentalidade dos romanos tudo possuía o seu duplo divino: o mundo doméstico os deuses *Lares*; o mundo selvagem *Silvanus*; e cada homem o seu *Genius*. No entanto, quando dizia respeito a questões do indivíduo, este sistema se mostrava contraditório e falho. As representações do além não comportavam uma teoria sobre a alma, já que o destino individual era assegurado pelo coletivo.

Após a morte os romanos se transformavam nos deuses *Manes* (não existindo uma ligação original entre o *Genius* e os *Manes*), que eram cultuados pela família do falecido. As relações entre vivos e mortos eram sem intimidade e sem confiança, sendo as festas das *Parentalia*, de 13 a 21 de

fevereiro, e das *Lemuria*, em 9, 11 e 13 de maio, as únicas épocas do ano em que elas ocorriam oficialmente.

Durante as *Parentalia* as atividades cívicas e religiosas eram suspensas, sendo levadas aos túmulos oferendas e coroas de flores, para um pequeno festim. Nestes dias, acreditava-se, os mortos voltavam ao túmulo para aproveitar os presentes dos vivos. Já, durante as *Lemuria*, apesar das oferendas feitas nos túmulos, os mortos, denominados *lemures*, voltavam para visitar a casa onde viveram e, caso não lhe fossem oferecidas favas negras, levar para a morte algum dos habitantes. Os *lemures* não se confundiam com outro tipo de mortos, as *larvae*, que, em qualquer época do ano, vinham atormentar o vivos com pesadelos e acessos de loucura (DUMÉZIL, 1966, p. 359-361).

VI- Da helenização às guerras civis:

A helenização da religião romana, como já vimos, tem início bastante cedo, ainda sob a influência e domínio dos etruscos. No século V a.C. Apolo já era cultuado em Roma pelos seus atributos de cura, mas é a partir do século IV a.C., com a penetração romana na Magna Grécia, ou seja, o sul da Itália, que os deuses gregos invadiram o panteão romano. No século III a.C. outro deus da cura, Asclépio (romanizado como Esculápio), chega a Roma, desta vez, diretamente da Grécia. Neste século o processo de helenização se completa com a incorporação de outros deuses, como Plutão e Proserpina, e a identificação dos já existentes com os seus pares gregos.

A incorporação de novos deuses era prevista no paganismo romano, que possuía um ritual, a *evocatio*, o qual consistia em convidar os deuses inimigos a se mudarem para Roma, onde receberiam um culto em troca da sua proteção. Porém, este processo não incluiu apenas deuses gregos, mas também aqueles que, vindos de outras culturas, já haviam atingido a Grécia.

Durante a segunda guerra púnica, em 204 a. C., frente às devastações causadas por Hanibal na Itália, o Senado romano achou por bem introduzir o culto de Cibele em Roma. Assim, a pedra negra que simbolizava a deusa foi trazida da Ásia Menor, garantindo aos romanos a proteção de forças antes desconhecidas. No entanto, apesar da aprovação inicial, o novo culto, que incluía danças frenéticas lideradas pelos sacerdotes, os *galli*, onde os fiéis, no auge do êxtase se castravam em sacrifício à deusa; foi proibido aos cidadãos romanos, sendo limitado ao templo da deusa. Com as transformações que o paganismo romano teve nos séculos seguintes, o culto de Cibele, e de Átis, ultrapassou estas limitações e ganhou inúmeros seguidores entre os cidadãos romanos.

Outro culto que atingiu a península itálica ainda no período republicano foram as bacanais. O culto de Baco se disseminou a partir do sul da Itália, onde a influência grega era muito presente, estando já bastante difundido por toda a península no século II a. C.. Os rituais de mistérios eram celebrados em casas e vilas particulares, geralmente no campo. Logo o caráter secreto dos ritos e o juramento de fidelidade exigido aos fiéis, cada vez mais numerosos, despertaram a desconfiança do Senado romano.

Como já vimos, para os romanos a religião era um assunto de ordem pública, sendo as crenças privadas deixadas a critério de cada indivíduo. Desse modo, um culto suscitava medidas repressoras, não por um suposto caráter herético, que afastasse as pessoas de uma verdade reconhecida, mas sim pelo seu potencial de subversão da ordem pública. Um culto secreto, como as bacanais, era visto como um local privilegiado para conspirações, e o engajamento exclusivo que ele exigia dos fiéis, que também foi a causa das perseguições ao judaísmo e ao cristianismo, só confirmava estas suspeitas.

Em 186 a.C., nos conta Tito Lívio, a partir de denúncias, que afirmavam ocorrerem coisas terríveis durante as bacanais, e, o que era mais grave ainda aos olhos dos romanos, que os seus membros teriam "formado um outro povo dentro do povo", foi desencadeada uma terrível perseguição por parte de Senado, com a prisão dos que tinham prestado o juramento e execução dos supostos líderes e daqueles que tinham praticado os horrores denunciados. As testemunhas repetiam acusações de praxe contra qualquer conspiração, semelhantes às que Cícero lançou contra Catilina e seus seguidores, que consistiam em sacrifícios de crianças, desregramentos sexuais, assassinatos, estupros e torturas; lugares-comuns que permaneceram ligados às bacanais até os dias de hoje. Depois da repressão o Senado estabeleceu um rígido controle sobre as celebrações das bacanais, acabando com a possibilidade delas se tornarem focos de insurreição (DUMÉZIL, 1966, p. 500). Deve ser destacado que o objetivo da perseguição não era a proibição do culto em questão, mas o seu total controle pelo Senado.

A helenização provocou grandes mudanças no paganismo romano, com a introdução de novos deuses, como Apolo; de novas formas de representação dos deuses, como as estátuas; de novas formas de relação com os deuses, como a literatura, o teatro e a especulação filosófica. No século II a.C. a sociedade romana, que agora é responsável por um vasto império, se vê invadida pelo pensamento grego, o qual muitas vezes é contraditório com as suas concepções sobre as divindades. Assim, ao mesmo tempo que Júpiter era venerado como o soberano do Capitólio, nos teatros ele era representado nas burlescas aventuras amorosas de Zeus e tinha a sua forma, a sua natureza, ou, mesmo, a sua existência questionada pelos filósofos.

Tal conflito levou à elaboração de uma tipologia teológica por parte de um *pontifex maximus*, Q. Mucio Scaevola, o qual, segundo a passagem que nos foi transmitida por Santo Agostinho, via a necessidade de se distinguirem três gêneros de deuses:

um, dos poetas; outro, dos filósofos; o terceiro, dos príncipes da cidade. O primeiro gênero (Scaevola) diz que é frívolo, porque nele se fingem muitas coisas indignas dos deuses; o segundo, que não convém às cidades por conter algumas superfluidades e coisas cujo conhecimento prejudicaria os povos (cit. in. SANTO AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, 4, XXVII).

Esta classificação divina foi posteriormente aperfeiçoada por Varrão, que afirmou existirem três gêneros de teologia: o mítico, o físico e o civil. Segundo a sua explicação:

1-... Chamam-no mítico porque usado principalmente pelos poetas, físico, porque o manuseiam os filósofos, e civil porque o empregam os povos. No primeiro que mencionei, há muitas ficções contra a dignidade e natureza imortal. Nele se fala de haver este deus procedido da cabeça, outro de gotas de sangue. Nele se lê que os deuses roubaram, cometeram adultério e serviram o homem. Finalmente nele se atribuem aos deuses todas as desordens em que pode cair não somente o homem, mas o homem mais desprezível.

2-... O segundo gênero é o que demonstrei; sobre ele os filósofos legaram-nos muitos livros. Neles se fala sobre a essência, lugar, espécie e qualidade dos deuses, sobre se são eternos, se constam de fogo, como acreditou Heráclito, se de números como Pitágoras, ou de átomos, como diz Epicuro. E assim outras coisas que os ouvidos podem suportar melhor entre paredes, na escola, que fora, no foro.

3-... O terceiro gênero, é o que os cidadãos e de modo especial os sacerdotes devem conhecer e pôr em prática nas urbes. Nele se acha a que deuses se há de render culto público e a que ritos e sacrifícios está cada qual obrigado. A primeira teologia é principalmente própria ao teatro, a segunda ao mundo, a terceira às cidades. (cit. in. SANTO AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, 6, V, 1-3).

Vemos nestes dois autores a tentativa de conservar as tradições latinas, que seriam as únicas adequadas a Roma. Isto se dá pela condenação da mitologia e da filosofia grega, como faz Scaevola; ou pela segregação das diversas concepções divinas em esferas de ação distintas, como faz Varrão. As diferenças entre Scaevola e Varrão mostram a evolução do pensamento romano durante o século I a.C., enquanto o primeiro tenta expur-

gar as influências gregas, o segundo, da mesma forma que também fez Cícero, utilizou categorias filosóficas para reativar a religião pública.

À primeira vista pode parecer que Varrão reserva à teologia física um papel superior ao da teologia civil, uma vez que lhe designa o mundo; mas tal equívoco se desfaz se lembrarmos que, para o paganismo romano, o único espaço que importava era o limitado à cidade, não fazendo nenhum sentido, neste sistema de crenças, o universalismo atribuído à filosofia.

Porém, outro fator contribuiu para alterar ainda mais a religião romana: as guerras civis que devastaram a península itálica no século I a.C.. As contradições acumuladas por Roma durante a sua expansão nos séculos II e III a.C., cujos frutos beneficiaram apenas um pequeno número de famílias, tanto patrícias quanto plebéias, e levou à ruína os pequenos proprietários, abrindo caminho para a proliferação dos latifúndios, vieram à tona nas crises do último século da República.

A oposição no seio da cidade não era mais entre patrícios e plebeus, mas entre ricos e pobres, a carência de homens aptos para as legiões levou à incorporação destes despossuídos no exército. Os soldados depositavam total confiança em seus líderes, dos quais dependiam para obter favores e riquezas, pondo-os à frente do próprio Estado romano, de quem não esperavam nada. Desta forma, os chefes militares se viram imbuídos de um enorme poder de fato perante a sociedade romana e não tardaram em usá-lo para tentar dominá-la.

Se conflitos contra inimigos externos, como a Guerra Social, que as cidades italianas travaram contra Roma para obter o direito à cidadania romana, ou as revoltas escravas, como a de Espartacus, não tiveram efeitos significativos na religião romana; as guerras civis, que destruíram a unidade de Roma, dividindo-a em várias "cidades" distintas, seguidoras dos diversos líderes, e a devastaram de forma sem precedentes, alteraram profundamente o quadro.

A religiosidade durante as guerras civis se apresenta bastante fluida e contraditória, sendo moldada de acordo com o direcionamento que os sucessivos líderes lhe impunham. Algumas crenças, como os oráculos e os sinais divinos, tinham a simpatia de todos eles. No entanto a grande novidade religiosa que surgiu das guerras civis foi a idéia de que existiria uma ligação especial entre alguns deuses e os chefes militares. Um sacerdote de Cibele garantiu a Mário a proteção da deusa na sua luta contra os germanos; Sila proclamava ter os favores de Vênus, deusa ligada à lenda das origens de Roma; mas foi Júlio César que levou tal tendência ao seu extremo.

César não se contentou em se colocar sob os favores de Vênus, mas reivindicou para si a descendência da deusa, erigindo no Capitólio um templo a Vênus *Genitrix*. As suas vitórias e seu crescente poder permitiram

inovações mais ousadas: foi elevado um templo à sua clemência, *Clementia Caesaris*, e, no triunfo em 46 a. C., após as suas vitórias na África, a divinização momentânea do general vitorioso foi levada além, sendo ele declarado *semideus*.

Ele recebeu templos, altares, estátuas, um flâmine, *luperci* e um mês do calendário (Julho); e, finalmente, em 44 a. C., o Senado lhe eleva à condição de *dius Iulius* (deus Júlio). Após a sua morte ele abriu na religião uma nova via, de deus humano ele se tornou deus celeste. A crítica que a filosofia estoíca fazia à religião, afirmando que os deuses eram homens que tinham se destacado no passado, passou a ser uma realidade teológica.

Assim, no final do período republicano, o paganismo romano sofreu uma enorme mutação e da sua desagregação surgiram formas religiosas que tiveram um longo futuro sob o Império. Georges Dumézil traça um impressionante quadro geral:

Sob esses mestres que, com mais ou menos de audácia e de "planejamento", orientavam deuses e cultos para os seus fins pessoais, o que se tornava a religião no povo e nas classes cultivadas, na vida pública e na vida privada? As poucas sondagens que permitem a documentação literária ou epigráfica a mostram muito decaída: um sacerdócio antes tão possantemente carregado de valores místicos como o *flamonium* de Júpiter continua vago durante longos anos e as festas ainda celebradas são principalmente divertimentos. Romana, etrusca, grega, oriental, a superstição garante mediocremente a substituição de grandes esperanças e técnicas testadas. Indiferença, ceticismo preservam a juventude dos escândalos e dos problemas. Os intelectuais são lúcidos. Uns, sem responsabilidade no Estado nem na sociedade, fazem tabula rasa, pregam o ateísmo e a livre escolha: Lucrécio é a voz pela qual o pensamento romano se situa antes de todos os materialistas do futuro (DUMÉZIL, 1966, p. 526).

VII-A restauração imperial:

O regime imperial se apresentava como uma nova era de tranquilidade após os desastres das guerras civis. Um dos pontos fundamentais para se consolidar esta representação era a retomada da religiosidade tradicional de Roma, objetivo no qual Augusto se empenhou pessoalmente.

A inscrição comemorativa dos feitos de seu governo, conhecida como *Res Gestae Divi Augusti* (Feitos do Divino Augusto), relata que os sacerdócios foram regularizados, 82 templos destruídos ou abandonados nos anos de conflito foram restaurados e novos templos, como o de Apolo ou o do *divi Iulii* (divino Júlio), foram construídos (*Res Gestae Divi Augusti*, Appendix, 2-3).

No entanto, algumas mudanças se fizeram sentir. Ao tomar para si o título de *Augustus*, o príncipe garantiu para si o monopólio da tomada dos auspícios, se tornando o único líder possível em Roma. A chefia dos sacerdócios foi sendo concentrada nas mãos do imperador, com o próprio Augusto relatando que foi "*Pontifex maximus, augur, quindecimvirum, sacris faciendis, septemvirum epulonam, frater arvalis, sodalis Titius, fetialis*" (*Res Gestae Divi Augusti*, 7, 3). Desse modo, o imperador retomou a plenitude dos poderes reais, que no período republicano tinham sido divididos entre os magistrados e os sacerdotes, se tornando o único mestre do sagrado e do profano.

Uma das características do novo regime é o seu aspecto vitorioso e isto se reflete na religião, com a valorização dos rituais do triunfo. O triunfo era um antigo ritual romano destinado a celebrar as vitórias de Roma sobre os seus inimigos, durante o qual o general vitorioso tinha a honra de ser momentaneamente divinizado, sendo identificado com Júpiter. Durante o Império os ritos triunfais, de guerra, como a consagração dos troféus, dos despojos, de arcos-do-triunfo, de altares e templos; ou de paz, como o fechamento das portas do templo de Jano² ou a construção da *Ara Pacis* (altar da paz) foram enriquecidos com o aparato oriundo das cortes helenísticas, servindo para cultuar a boaventura e a grandeza de Roma na figura do imperador. Como afirma John Scheid:

Não é mais a *respublica* enquanto tal que aparece em toda a sua legitimidade através dos auspícios magnificamente confirmados pela vitória de seu magistrado: é um único homem que progressivamente se substitui à república (SCHEID, 1985, p. 120).

A religião tradicional incorporou um novo culto: o culto imperial. À semelhança do que ocorrera com Júlio César os imperadores romanos eram divinizados após a sua morte. O ritual de divinização tinha dois referenciais: os funerais dos nobres romanos e o culto dos deuses (PRICE, 1987, p.58). No paganismo romano tradicional os cidadãos, após a sua morte, se transformavam nos deuses Manes, que eram cultuados pelas suas famílias. No entanto, os Manes eram completamente distintos dos deuses celestes, sendo-lhes reservado apenas o culto privado.

Com as suas conquistas, os romanos entraram em contato com dinastias helenísticas, como os Selêucidas, da Síria, ou os Lágidas, do Egito, onde os soberanos eram considerados seres divinos. Estas idéias foram incorporadas pelo cerimonial nos funerais dos imperadores romanos, com os já mencionados precedentes do final do período republicano. Os imperadores não recebiam honras divinas durante a sua vida, havendo apenas um culto à sua pessoa nas províncias helenizadas, onde subsistia uma tradição de

soberanos divinos, e mesmo assim, eles eram venerados como figuras ambíguas entre os deuses e os homens (SCHEID, 1985, p.125). Todas as tentativas de introduzir um culto do imperador vivo em Roma durante o Alto Império fracassaram. Porém, após a sua morte era aceito, seguindo o modelo mítico de Rômulo e de Hércules, e o exemplo de César, que ele se transformasse em um deus. Com o tempo, os seus familiares também passaram a ser divinizados.

A cerimônia da *apotheosis* (transformação em deus) se iniciava com o funeral do imperador, o qual seguia o padrão dos funerais da nobreza romana, continuando com a declaração por parte de uma testemunha da sua ascensão aos céus perante o Senado, o qual proclamava a sua divindade. Tal procedimento estava de acordo com a tradição do paganismo romano, na qual o Senado tinha o poder de incorporar novos deuses e cultos à cidade. O processo de divinização incluía o debate do mérito do imperador em questão, pois a divinização deveria ter em conta as virtudes do pretendente, ou melhor, o que o Senado concebia como tal, sob o risco de desmerecer os deuses, igualando-os a pessoas indignas. É isto que se pode depreender da única obra que retrata esses debates, embora disfarçando-os como um debate entre os deuses, a *Apocoloquintose*³ do Divino Cláudio de Sêneca, que ridiculariza a figura do imperador Cláudio, mostrando-o indigno da *apotheosis*.

A incorporação dos imperadores entre os deuses não se dava sem problemas. Do ponto de vista estritamente religioso, os novos *diui* eram tratados exatamente como os outros deuses, os imperadores possuíam sacerdotes encarregados de seu culto, como o *flamen Augustalis*, os seus ritos e sacrifícios seguiam as mesmas regras dos demais. Porém, eles não podiam ser tratados como ancestrais da mesma forma que os mortais e os deuses.

Assim, por um decreto senatorial a imagem de Júlio César não poderia ser mais carregada em funerais, e de fato ela estava ausente do próprio funeral de Augusto. A situação de César, e dos *diui* posteriores, era ambígua demais para ser exposta em uma posição tão vulnerável. Ao contrário, a ascensão de Enéas e Rômulo era sem problemas e suas imagens foram carregadas na procissão fúnebre de Augusto. Deuses, mas não *diui*, podiam ser ancestrais (PRICE, 1987, p. 79).

Além disso, as ofensas contra os *diui* eram punidas pela lei, enquanto que as feitas aos outros deuses tinham a punição deixada ao encargo deles próprios, e as heranças deixadas aos *diui* iam para o imperador reinante, já os outros deuses herdavam eles próprios através de seus templos. Assim, vemos que os imperadores divinizados tinham uma posição contraditória no panteão, eles ao mesmo tempo eram e não eram deuses.

Com o crescente poder do imperador perante a sociedade romana, o papel do Senado foi se tornando cada vez mais secundário e, a partir do século II a.d., a divinização do imperador passou a ser feita na própria pira funerária, da qual se soltava uma águia, animal de Júpiter, simbolizando a ascensão do imperador, ou um pavão, animal de Juno, no caso da imperatriz. Desse modo, a pira deixou de ser um mero rito funerário para se tornar o momento dramático da *apotheosis*, transformando toda assistência em testemunha dela. O próprio imperador vivo foi se cercando de um aparato cerimonial que o separava da elite romana e o aproximava dos deuses. Este processo chega ao ápice com Diocleciano, que se intitula *Deus et Dominus* (deus e senhor).

Vemos então, como a restauração imperial procurou retomar a religião romana, que entrou em crise uma vez que o universo da cidade-Estado se dissolveu em um império universal, centrando-a na figura do imperador e fazendo-a celebrar a tranquilidade conquistada. Nisto residia a sua força e a sua fraqueza, pois:

Um culto público baseado antes de tudo no sucesso imanente da cidade romana e, depois do advento do Império, sobre a felicidade augusta, não pode deixar de ser abalado nas suas fundações pelo insucesso, pela derrota e pela desordem (SCHEID, 1985, p.126).

Para além disto, a "sociedade aberta" (DODDS, 1988, p. 254) que surgiu da desagregação dos laços que envolviam o indivíduo na cidade-Estado antiga apresentou demandas que não foram supridas pela religião imperial, mas por novas influências vindas das províncias e de fora do mundo romano.

VIII- O novo paganismo:

Como vimos, o paganismo romano sempre incorporou cultos e divindades estrangeiras reinterpretando-as de forma a enriquecer o seu panteão sem perder as suas características. No entanto, com o processo de expansão e de construção do império, a própria identidade romana é posta em questão. Com a progressiva ampliação dos direitos de cidadania aos súditos de Roma, a comunidade que encerrava as possibilidades e a razão da existência de seus membros deixa de ter uma existência cotidiana e passa a ser uma entidade abstrata e incerta. O indivíduo foi, assim,

liberado, mas deixado a si próprio e, logo, desamparado. Neste mundo confuso e móvel circula-se, expatria-se e emigra-se... A urbanização do mundo romano contribuía para cortar o indivíduo das suas raízes e para desmoralizá-lo (TURCAN, 1989, p. 22-23 e 24).

Desse modo, a segurança conferida pela comunidade de pertencimento se diluiu nas incertezas e nos perigos oferecidos por um mundo em constante movimento e transformação. Uma vez que o destino pessoal não estava mais assegurado pelo coletivo, novas inquietudes foram colocadas para o sistema religioso tradicional, o qual não foi capaz de dar respostas dentro de seus quadros. Estas demandas foram atendidas por cultos que tinham se estruturado em sistemas passíveis de adaptação fora de sua comunidade de origem, fosse ela local ou nacional. Ao contrário do que acontecia tradicionalmente, estes cultos, com a exceção do de Cibele, não sofreram uma *interpretatio Romana* completa, se sobrepondo e modificando o paganismo romano.

Eles costumam ser vistos pela historiografia através de alguns estereótipos⁴. O primeiro deles é que eles seriam cultos "orientais", embora provenham de regiões e civilizações independentes e bastante distintas entre si, como o Egito, a Anatólia, a Pérsia e a Síria. Esta categoria, cujo conteúdo ideológico, de opor um suposto "Oriente", homogêneo e possuidor de características como "irracionalidade", "sensualidade", "misticismo" ou "despotismo", à civilização ocidental, que seria a detentora da razão, da moralidade, da ciência e da liberdade, já foi bem analisada (SAID, 1990). O outro é que todos estes cultos seriam "espirituais", mostrando-os como uma ante-sala do cristianismo na Antiguidade Tardia. Tais concepções só servem para transformar os diversos cultos em um bloco homogêneo, ocultando a renovação que eles trouxeram para o paganismo romano.

O seu elemento comum era a helenização que eles sofreram antes de atingir Roma, a sua iconografia derivava da arte helênica, o grego era a sua língua litúrgica e muitos deles incorporaram cerimônias de iniciação inspiradas nos Mistérios de Elêusis. Os seus ritos fugiam do estrito formalismo do paganismo romano, convidando os fiéis a um envolvimento emocional, e a sua teologia trazia respostas para a ordem cósmica. Eles não se constituíam como religiões excludentes, pois os seus sistemas de crenças funcionavam em associação com o paganismo greco-romano tradicional ou entre si.

Os novos cultos não atingiram a cultura latina nem ao mesmo tempo, nem da mesma forma, sendo alguns protegidos e outros brutalmente reprimidos pelas autoridades romanas antes de sua aceitação. E mesmo após instalados eles despertavam a ira de tradicionalistas como Sêneca, o qual considerava a relação entre os fiéis destes cultos e seus deuses excessivamente próxima e submissa, sendo indigna dos romanos. Pelo seu grande número, nos deteremos apenas naqueles que atingiram maior influência durante os séculos I e II a.d., período no qual eles dominaram a cena religiosa romana, ou seja, no de Cibele e Átis, Mitra, Ísis e Dionísio.

O culto de Cibele teve origem na Ásia Menor, de onde atingiu primeiro a Grécia e, depois, Roma. O mito relatava, em uma de suas várias versões, a paixão da deusa por um pastor, Átis, o qual atraiu também o desejo de uma divindade hermafrodita, Agdistis, e as desgraças decorrentes do casamento deste com a filha do rei de Pessinonte. Cibele, que não queria o casamento, abre as muralhas da cidade, o que permite que Agdistis irrompa na festa e transmita aos convivas um delírio coletivo; a noiva corta os seus seios e seu pai se castra, Átis, enlouquecido, foge para a floresta e, sob um pinheiro, se castra e morre, do seu sangue nascem as violetas. A noiva se mata sobre o cadáver e seu sangue deu a cor às violetas. Agdistis conseguiu que o corpo de Átis não sofresse a putrefação, continuando os seus cabelos a crescer e seu dedo mínimo a se mover.

Os rituais eram celebrados por sacerdotes de longos cabelos, túnicas amarelas e castrados à imagem de Átis, os *galli*; com ampla participação dos fiéis. A principal celebração ocorria na segunda quinzena de Março com rituais que dramatizavam o mito, os quais eram precedidos de um período de abstinência de determinados alimentos. Nos dois primeiros dias se cortava um pinheiro, que simbolizava Átis, e decorava-o com violetas e dedicava-se a lamentações fúnebres. O terceiro dia era o mais dramático, sendo chamado o "dia do sangue" (*dies sanguinis*), no qual os *galli* e os fiéis dançavam, se auto-flagelavam e, mesmo, se cortavam com facas em torno do pinheiro sagrado. No auge da excitação, muitos praticavam a auto-castração, após o que recebiam as tatuagens rituais. No dia seguinte se celebrava com grande alegria a salvação do deus (TURCAN, 1989, p.50-52).

Como já vimos, o culto de Cibele foi introduzido em Roma durante a segunda Guerra Púnica, em 204 a.C., por ordem do Senado, que instaurou em sua homenagem os Jogos Megalenses, mas tão logo se instalou na cidade foi confinado ao seu santuário, sendo os cidadãos romanos proibidos de penetrarem nele ou de participarem de seus ritos. No entanto, o novo culto, com suas cerimônias distintas das existentes no paganismo romano, não deixou de atrair cada vez mais simpatizantes até, no século I a.d., ter seus ritos oficialmente reconhecidos pelo imperador Cláudio. Os cidadãos romanos puderam, então, participar do culto e muitos praticavam a auto-castração apesar das proibições.

O envolvimento dos cidadãos foi tão grande que, no século II a.d., se criou o cargo de *archigallo*, que deveria ser ocupado por um romano, para controlar o clero de Cibele, o qual era todo recrutado na Ásia Menor. A criação deste cargo trouxe um problema: os sacerdotes tinham de ser castrados e os cidadãos romanos eram proibidos de se mutilar. A solução foi o rito do tauróbolo, no qual se colocava o candidato em um fosso coberto por uma grade, em cima da qual era castrado e sacrificado um touro. A vítima substitua o homem banhado pelo seu sangue.

Outro culto que penetrou em Roma durante a República foi o de Dionísio, identificado com o deus trácio Sabázios, cujo culto consistia em iniciações mistericas e banquetes rituais, sobre o qual já nos referimos ao tratarmos da repressão às bacanais. Apesar da perseguição inicial o dionisismo teve ampla difusão em Roma durante o período imperial, como atestam os afrescos da Vila dos Mistérios em Pompéia e a inúmeras inscrições funerárias. Ao mesmo tempo que tinha características como a alegria ligada à embriaguez do vinho, Dionísio era um deus funerário, protetor dos mortos.

O culto de Ísis encontra a sua origem na religião do Egito faraônico, cujo mito, da deusa, que chora o seu amante Osíris, morto e esquartejado pelo seu irmão Seth, e não descansa até recompor o corpo e gerar um filho, Hórus, para vingá-lo; foi retido por ele. Porém o que atinge Roma no século I a.d., através de comerciantes e escravos egípcios, é a releitura helenística do politeísmo egípcio, que dá a Ísis o comando do universo, associando-a tanto a Osíris quanto a Serápis, deus greco-egípcio que provém da fusão de Zeus com Osíris. De início, o culto de Ísis atinge grande difusão entre as mulheres e nos meios populares, servindo inclusive como elemento de agitação nas lutas do fim da República (TURCAN, 1989, p. 88-89).

Os ritos eram presididos por sacerdotes e sacerdotisas vestidos de linho branco e com a cabeça raspada. Eles eram organizados em colégios locais chefiados por um sumo-sacerdote, existindo um em Roma desde a época de Sila (APULEIO, *O Asno de Ouro*, XI, 30). No entanto, este culto, que reunia escravos, libertos e mulheres, em iniciações mistericas e cerimônias estrangeiras, logo atraiu a repressão das autoridades romanas. Em 58 a.C. as capelas de Ísis que tinham sido construídas no Capitólio são demolidas, em 53 a. C. é a vez das capelas privadas, em 50 a. C. nova destruição de templos e, após a derrota de Marco Antônio e de Cleópatra, os cultos egípcios são proibidos em 28 a. C. Esta proibição não parece ter detido a sua expansão e o imperador Tibério os proíbe novamente, juntamente com o judaísmo, e deporta 4.000 libertos simpatizantes. Somente sob o reino de Calígula o culto de Ísis foi oficialmente reconhecido.

Dois eram as datas marcantes no calendário litúrgico isíaco: a *Navigium Isidis* e a *Inuentio Osiridis*. A primeira destas festas ocorria na primavera e marcava o início do período de navegação no Mediterrâneo, lembrando que Ísis era a deusa do Farol de Alexandria e protetora dos marinheiros. Primeiro acontecia uma procissão do templo de Ísis até o porto, na qual participavam os iniciados nos mistérios da deusa e os sacerdotes, caminhando na ordem inversa da sua importância na hierarquia do culto e carregando altares e objetos sagrados. Na frente da procissão iam pessoas fantasiadas, satirizando a sociedade humana e divina, como nos relata Apuleio:

Um, com uma bainha na cintura, imitava um soldado;... um outro, calçado de sandálias douradas, vestido com uma túnica de seda e com jóias preciosas, com uma peruca na sua cabeça e o andar ondulante, se fazia de mulher.... Eu vi um urso preso que tinha sido vestido como uma senhora e era transportado em uma liteira; um macaco com um boné de pazo e vestido com uma longa túnica amarela imitava o pastor Ganimédes com uma taça de ouro na mão; e um asno ao qual tinham sido coladas asas andava ao lado de um velho decrepito, embora um tivesse um ar de Belerofonte e o outro de Pégaso, os dois eram caricaturas (APULEIO, *O Asno de Ouro*, XI, 8).

No porto, se purificava com orações um barco decorado de motivos egípcios, enchendo-o de oferendas e, depois, lançando-o ao mar. A procissão voltava ao templo, onde um sacerdote lia nos livros sagrados votos em prol do imperador, do Senado, da ordem eqüestre, do povo romano e dos navios e marinheiros submetidos às leis do império, depois do que ele proclamava, em grego, a abertura da navegação (APULEIO, *O Asno de Ouro*, XI, 17).

A *Inuentio Osiridis* ocorria no outono e consistia em uma dramatização da morte de Osíris e do seu reencontro por Ísis. Os fiéis e os sacerdotes se juntavam ao luto de Ísis por Osíris usando roupas negras, entoando lamentações fúnebres e se mortificando com golpes de pinha (o pinheiro era associado a Osíris) no peito. Estátuas com partes desmembráveis eram utilizadas para simbolizar a destruição do corpo de Osíris por Seth. No último dia da festa um cortejo saía do templo proclamando o reencontro do deus e a tristeza fúnebre era substituída por uma alegria incontrolável com cantos e danças dos fiéis.

O caráter popular da devoção isíaca foi logo superado com a adesão de pessoas de todas as camadas sociais, como, por exemplo, Apuleio autor de obras de filosofia e de retórica, a quem devemos o único relato pessoal de um culto de mistérios, o seu livro *Asinus Aureus* (*O Asno de Ouro*), também conhecido como *Metamorphoseon* (*Metamorfozes*), que nos dá um relato do culto de Ísis e de sua iniciação nos mistérios da deusa. Esta penetração social, que Cibele e Dionísio também tiveram, contrasta com o universo restrito do culto de Mitra, que tinha quase que exclusivamente soldados, comerciantes e funcionários imperiais como seus adeptos (TURCAN, 1993, p.37-41). Isto se deve tanto ao caráter excludente do culto mitraico, que não admitia mulheres, quanto ao seu caráter anti-gnóstico (BURKERT, 1990, p.39), ignorando as inquietudes sobre o além que povoavam as mentes da época.

O caso de Mitra é bastante distinto dos demais. Ao incorporá-lo, já no final do século I a.d. (TURCAN, 1993, p.33), os romanos reencontra-

vam um deus do antigo panteão indo-europeu, embora as reformas religiosas na Pérsia e as influências helenísticas o tivessem modificado bastante, acrescentando ao seu caráter soberano atributos guerreiros. O mito de Mitra não chegou até nós, mas pelo que se pode decifrar da iconografia, se tratava de uma teo-cosmogonia que contava a história do mundo, a sua ameaça de destruição e a sua salvação por Mitra, que nasce de uma rocha e captura e sacrifica o touro cósmico, assegurando a fertilidade da terra e suplantando o Sol como senhor do universo. Mitra possuía uma doutrina fundamentada em um otimismo triunfante, como mostra o seu epíteto de *Sol invictus* (sol invicto), pois, ao contrário de Átis, Dionísio ou Osiris, ele não conheceu o sofrimento ou a morte, sendo o garantidor da ordem natural e cósmica. O mitraísmo desconhecia o dualismo entre o mundo físico e a alma:

O problema da salvação individual e extra-terrena não se coloca. Se tratava de uma salvação bio-cósmica (TURCAN, 1993, p. 110).

O mitraísmo não possuía uma oposição entre sacerdotes e fiéis, todos participando do culto de acordo com uma hierarquia de iniciação nos mistérios. Os graus hierárquicos eram sucessivamente o de Corvo, Noivo, Soldado, Leão, Persa, Mensageiro do Sol (*Heliodromus*) e Pai. Esta escala lembra a própria estrutura do exército, com seus sucessivos cargos, onde o mitraísmo conquistava a maior parte de seus fiéis. O culto, da mesma forma que as bacanais e contrariamente ao paganismo romano tradicional, só possuía cerimônias privadas, nas quais se realizavam comentários sobre o mito e banquetes sagrados, os quais não parecem incluir sacrifícios de animais. Assim:

Esta transferência do culto do exterior para o interior constituía uma inovação radical. Com efeito, o *Mithraeum* não é, como o templo greco-romano, a casa do deus, mas um lugar de comunhão entre os homens e os deuses (TURCAN, 1993, p. 103).

Todos os cultos acima incluíam em seus rituais iniciações místicas, através das quais os fiéis eram testados e apresentados às coisas divinas. Estas iniciações eram antecedidas de um período preparatório na doutrina e outro de jejuns e abstinência. As iniciações propriamente ditas parecem incluir um questionamento do neófito sobre a doutrina, assim como provações físicas com fogo, água, instrumentos e, talvez, violências sexuais. Depois, ao menos em alguns casos, era dramatizada a morte do neófito, uma viagem pelo além e a apresentação dos mistérios. Apuleio nos relata:

Eu fui até as fronteiras da morte, eu pisei na soleira de Proserpina, eu passei por todos os elementos, em plena noite eu vi o sol brilhar com uma

luz branca, eu me aproximei diante dos deuses de baixo e dos deuses celestes, eu os adorei de perto (APULEIO, *O Asno de Ouro*, XI, 23).

A iniciação mística segue o modelo dos ritos de passagem (VAN GENNEP, 1978), com a separação do neófito da sua antiga vida e sua incorporação em uma nova. Ela era baseada na experiência que o fiel vivia durante a cerimônia, durante a qual ele era totalmente envolvido, através de sua mente, de seus sentidos e de seu corpo. Deste modo a mensagem apresentada, que geralmente era a vitória do deus sobre a morte, assegurando um além sem sofrimentos, tomava uma dimensão existencial e reconfortante.

Assim, os novos cultos que penetraram no mundo romano puderam dominar a cena religiosa dos séculos II e III a.d. por garantirem aos seus fiéis uma identidade coletiva passível de ser recriada onde quer que se fosse, assim como por darem respostas às inquietações sobre a ordem natural e cósmica e sobre o além, pois seus deuses, ao contrário dos deuses romanos tradicionais, tinham poderes sobre todo o universo. A grande transformação que eles provocaram na mentalidade religiosa romana foi a passagem de uma religião cívica para uma religião onde o culto praticado passa por uma escolha pessoal. Além disso, se o politeísmo continuou, esses deuses de poderes ilimitados tendiam para um henoteísmo, ou seja:

aproximar todas as divindades do mesmo sexo de diversas religiões, como se o divino, sob as suas diferentes formas e seus diferentes nomes, fosse fundamentalmente o mesmo (LÉVÊQUE, 1973, p.186).

No entanto, estes cultos nunca criaram um sistema de crenças fechado, estando sempre ligados ao panteão greco-romano (Mitra em maior e Ísis em menor grau), e a identidade coletiva que eles proporcionavam estava longe de ser universal ou livre das barreiras locais, como se pode ver na nova iniciação que *Lucius* tem que passar para ser admitido na comunidade isaca de Roma (APULEIO, *O Asno de Ouro*, XI, 29-30). A ordem universal que eles asseguravam foi destruída pela crise do século III a.d., quando, em meio a guerras civis e invasões "bárbaras", a autoridade imperial ruíu. A vida religiosa romana foi profundamente abalada por estes acontecimentos e alguns cultos, como o de Mitra, entraram em profundo declínio.

IX- O fim do paganismo:

A crise do século III, com a desorganização estatal dela decorrente, permitiu a estruturação e o crescimento das igrejas cristãs que, neste período, escaparam ao restritivo controle imperial. A expansão cristã se dá especialmente na parte helênica do império, a qual era o sustentáculo econô-

mico do mesmo, fazendo com que o cristianismo se tornasse um importante elemento no jogo de forças do poder imperial. A união entre o Império e o cristianismo se dá com a conversão de Constantino e a proclamação do Edito de Milão, em 313 a.d., que desobrigava os cristãos do culto imperial.

Quanto aos cultos pagãos, Constantino se limitou a proibir os sacrifícios ligados às práticas divinatórias. Apesar da crise, o paganismo continuava vivo em muitas regiões do Império e os sacrifícios continuaram permitidos em Roma e Alexandria até 391 a.d. As primeiras medidas severas contra os cultos pagãos foram tomadas pelo imperador Constâncio, logo após uma tentativa de usurpação apoiada pelos pagãos. Em 354 a.d. os sacrifícios são proibidos e os templos fechados; em 356 a.d. esta lei é reeditada e aumentada da proibição da adoração das estátuas e em 357 a.d. o altar da deusa Vitória é retirado do Senado em Roma.

Além das medidas legais, os pagãos tinham de enfrentar a crescente violência dos cristãos contra os seus templos e suas pessoas. Contando com a cumplicidade do Estado imperial, bispos e monges incitavam os seus fiéis a atacarem e destruírem os templos e as estátuas dos deuses, vistos como manifestações demoníacas. Os pagãos revidavam os ataques, criando um clima de guerra civil por todo o Império. Na oração que Libanius escreveu em prol dos templos, por volta de 390 a.d., ele relata que os cristãos:

... se apressam em atacar os templos com cajados e pedras e barras de ferro e, em alguns casos, deixando estes de lado, com as mãos e os pés. Então se segue a desolação total, com o destelhamento do telhado, a demolição das paredes, a destruição das estátuas e a derrubada dos altares; e os sacerdotes devem se calar ou morrer (LIBANIUS, *Oração XXX*, 8).

A destruição atinge a todos os cultos, mas o mitraísmo parece ter atraído um ódio especialmente meticuloso e fanático, os *Mithraea* são incendiados, suas pinturas raspadas à faca e suas estátuas e relevos esculpidos são desfigurados e estilhaçados a marteladas (TURCAN, 1989, p.240).

Após a frustrada restauração pagã levada a cabo pelo imperador Juliano (361-363 a.d.), que reparou os templos, suspendeu as proibições ao culto e tentou unificar e hierarquizar os sacerdotes pagãos à imagem do clero cristão; houve um período de relativa calma até os novos confrontos. Em 382 a.d. o imperador Graciano corta as pensões aos sacerdotes pagãos e se recusa a preencher os postos vacantes nos colégios sacerdotais; questionado pelo Senado, que o lembra do seu posto de chefe dos cultos estatais, ele abandona o título de *Pontifex Maximus*, marcando a separação entre o paganismo e o Estado.

A situação dos pagãos se deteriora, com o recrudescimento da violência cristã, levando ao desespero que aparece nas queixas de Libanius, o qual, ao lembrar que os ataques não são permitidos por lei, pergunta:

Então, por que essas pessoas nos perseguem? Com que direito eles desferem seus ataques? (LIBANIUS, *Oração XXX*, 54).

Após uma tentativa de usurpação pagã, o imperador Teodósio decretou em 392 a.d. a lei final, proibindo os cultos públicos e privados. Progressivamente os pagãos vão sofrendo uma exclusão social, uma lei de 416 a.d., que teve várias reedições, os afastava do exército, da administração e da justiça.

Como sistema de crenças, o paganismo, mesmo com as modificações que sofrera, não poderia resistir sem o seu elemento estruturador: os cultos públicos. Mesmo as elaborações eruditas que tomavam o paganismo como base para a especulação filosófica não sobreviveram ao naufrágio cultural do Ocidente latino e às medidas tomadas por Justiniano, como o fechamento da Escola de Atenas em 529 a.d. No século VI a.d. o que se vê são práticas e crenças isoladas, destinadas a fins mágicos ou divinatórios, ou reinterpretadas por outros sistemas de crenças no que será futuramente chamado de "folclore" ou "religiosidade popular". Como afirma Pierre Chuvin:

Os nomes sobrevivem, mas a tradição é definitivamente rompida (CHUVIN, 1990, p. 133).

Assim, o paganismo romano, com todas as suas transformações, sempre esteve intimamente ligado com a ordem social e cultural, ou seja, com a civilização da Antiguidade e desapareceu juntamente com a concepção do universo como uma comunidade com regras de convívio que deviam ser obedecidas pelos seus integrantes humanos e divinos.

Bibliografia:

Fontes primárias

- APULEIO. *L'âne d'or*. trad. Pierre Grimal. Paris: Gallimard, 1975.
- _____. *Oeuvres complètes d'Apulée*. texto latino e trad. de V. Betolaud. Paris: Garnier, *Is.d.J.*
- CÍCERO. *Das leis*. trad. O. de Brito. São Paulo: Cultrix, 1967.
- _____. *De la nature des dieux*. texto latino e trad. de M. Matter. Paris: Panckoucke, *Is.d.J.*
- HORÁCIO. *Sátiras*. trad. A. Velloso. Belo Horizonte: Queiroz Breiner, 1944.
- JUVENAL. *Oeuvres complètes*. texto latino e trad. de J. Pierrot. Paris: Garnier, *Is.d.J.*
- LIBANIUS. *Selected works*. texto grego e trad. A. Normun. London: Loeb, 1977, 3v, v.2.
- LUCIANO. *De la déesse syrienne*. In: _____. *Oeuvres complètes*. trad. E. Chambry. Paris: Garnier, *Is.d.J.*, v. 3, p.356-379.
- LUCRÉCIO. *Da natureza*. trad. A. da Silva. São Paulo: Nova Cultural, 1988, (Col. Os Pensadores).
- OVÍDIO. *Pontiques*. In: _____. *Heroides*. texto latino e trad. M. Chappuyzi. Paris: Garnier, *Is.d.J.*, p. 265-466.
- PLAUTO. *Comédias*. trad. J. Bruna. São Paulo: Cultrix, 1978.
- RES GESTAE DIVI AUGUSTI*. texto latino e trad. de P. Brunt. Oxford: Oxford University Press, 1986.
- SANTO AGOSTINHO. *A cidade de Deus*. trad. O. P. Leme. Petrópolis: Vozes, 1990, 2v.
- SÊNECA. *Apocoloquintose do divino Cláudio*. trad. A. da Silva. São Paulo: Nova Cultural, 1988, (Col. Os Pensadores).
- _____. *Dialogues*. texto latino e trad. de A. Bourgery. Paris: Belles Lettres, 1923.
- TITO LÍVIO. *History of Rome*. Texto latino e tradução de E. T. Sage. London: Loeb, 1983, 14 v., v. 11.

Obras específicas:

- BENVENISTE, E. *Le vocabulaire des institutions Indo-Européennes*. Paris: Minuit, 1969.
- BOURDIEU, P. *Gênese e estrutura do campo religioso*. In: _____. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1987, p. 27-78.
- BURKERT, W. *Antigos cultos de mistério*. São Paulo: Edusp, 1992.
- CHUVIN, P. *Chronique des derniers païens*. Paris: Belles Lettres/Fayard, 1990.
- DODDS, E.R. *Os gregos e o irracional*. Lisboa: Gradiva, 1988.
- DUMÉZIL, G. *La religion romaine archaïque*. Paris: Payot, 1966.
- _____. *Fêtes romaines d'été et d'automne*. Paris: Gallimard, 1986a.
- _____. *Les dieux souverains des Indo-Européens*. Paris: Gallimard, 1986b.
- DURKHEIM, E. *As formas elementares de vida religiosa*. São Paulo: Paulinas, 1989.
- ECO, U. *A linha e o labirinto: as estruturas do pensamento latino*. In: DUBY, G. *A civilização latina*. Lisboa: Dom Quixote, 1989, p. 23-48.
- FUSTEL DE COULANGES, N.D. *A cidade antiga*. São Paulo: Hemus, 1975.
- LÉVÊQUE, P. *Essai de typologie des syncrétismes*. In: _____. *Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine*. Paris: PUF, 1973, p. 179-187.
- MOMIGLIANO, A. *Os limites da helenização*. Rio de Janeiro: Zahar, 1991.
- PRICE, S. *From noble funerals to divine cult: the consecration of Roman Emperors*. In: CANNADINE, D. e PRICE, S. *Rituals of Royalty*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987, p. 56-106.
- ROCHA PINTO, P.G.H. *Da libação à comunhão: ritual religioso e identidade social no Império Romano*. In: PESSANHA, N. e BASTIAN, V. *Vinho e pensamento*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990, p. 219-228.
- _____. *Os procedimentos classificatórios das religiões greco-orientais*. In: CLÁSSICA, Belo Horizonte, Suplemento 2, p. 219-225, 1993.
- SAID, E. *Orientalismo*. São Paulo: Cia. das Letras, 1990.
- SCHEID, J. *O sacerdote*. In: GIARDINA, A. (org.) *O homem romano*. Lisboa: Presença, 1992, p. 49-72.
- _____. *Religion et piété à Rome*. Paris: La Découverte, 1985.

TURCAN, R. *Les cultes orientaux dans le monde romain*. Paris: Belles Lettres, 1989.

_____. *Mithra et le mithriacisme*. Paris: Belles Lettres, 1993.

VAN GENNEP, A. *Os ritos de Passagem*. Petrópolis: Vozes, 1978, (Coleção Antropologia n° 11).

Notas:

¹ Os deuses romanos serão sempre designados pelo seu nome em português, a não ser quando este não existir ou não for de uso corrente.

² Este ato simbolizava o início de uma era de tranquilidade, pois durante as guerras as portas do templo de Jano permaneciam abertas.

³ Esta palavra significa, em grego, transformação em abóbora, fazendo um trocadilho com *apotheosis* (transformação em deus) para ressaltar o caráter desprezível de Cláudio.

⁴ Uma boa crítica a estas deformações conceituais por ser vista em Walter Burkert, *Antigos Cultos de Mistério*, p.14-16, e em Robert Turcan, *Les Cultes Orientaux dans le Monde Romain*, p.13-16, que, apesar de criticar o conceito de "oriental", continua a empregá-lo de forma diversa. Note-se que a crítica é sobre o emprego do "oriental" como categoria cultural e não como categoria geográfica, cujo uso é cientificamente legítimo.

⁵ A cronologia da legislação anti-pagã dos imperadores cristãos se encontra no livro de Pierre Chuvin, *Chronique des Derniers Palens*.