

TERMINALIA: FRONTEIRAS E ESPAÇO SAGRADO

Claudia Beltrão da Rosa*

Resumo:

Os rituais religiosos romanos podem ser analisados como mecanismos que sacralizavam o ordenamento político e social da urbs, instituindo o papel e o lugar de cada coisa e de cada indivíduo na cidade, e suas relações com o “exterior”. Nos marcos de limites de propriedades, não apenas considerações da vida econômica, mas considerações religiosas expressavam e reiteravam a percepção espaçotemporal romana. Apresentaremos uma breve abordagem de alguns elementos dos rituais das Terminalia, dedicados a Terminus, divindade protetora dos marcos territoriais que legitimavam a organização do espaço na Roma arcaica e republicana, e da propagatio terminorum, que fundamentava a concepção de limites territoriais dinâmicos e passíveis de expansão no tempo e no espaço, e sua apropriação pela restauratio augustana.

Palavras-chave: *religião romana; religião e política; discursos e rituais; Ordem Sagrada; Terminalia.*

Começemos por um poema de Ovídio:

*Finda a noite, alvoreça a costumada
festa do deus que nos comparte os campos.
Quer tosca pedra, ó Término, te embleme;
quer tronco informe, pela mão de antigos
enterrado no chão, sempre és deidade.
Para ti, donos dois, de opostas partes,
coroa a coroa te cingem; bolo e bolo
te vêm, de cá e de lá; como à porfia*

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

aí se te enghou ara campestre! (...)
Salve ó Término sacro! Ó tu que extremas
Bairros, cidades, reinos! Cada campo
Fora sem ti um campo de batalha. (...)
Capitolino Júpiter que diga
Que invencível te achou, quando, ao fundar-se-lhe
A área do templo, ao passo que os mais numes
Para dar-lhe lugar retrocediam,
Tu só, qual no-lo conta anosa fama,
Ousaste resistir, ficar, ter parte
No templo augusto, e adorações com Jove;
E inda lá – porque nada alfim t’ensombre –
Sobre ti ao céu livre é rota a abóbada. (...)
Mantém pois sempre, ó sacra sentinela,
Mantém pois sempre, ó Término, o teu posto.
Despreza os rogos do vizinho avaro;
Não lhes concedas do terreno um ponto;
Ceder a humanos, quem resiste a Jove?!
Vem bater-te enxidão? Roçar-te arado?
Proclama a vozes: - “Meus confins são estes;
Dalém, tu; daquém, ele; a ambos coíbo;
E em coibir aos dois, aos dois protejo”.
Uma estrada une Roma aos Laurentinos,
Reino que o Teucro prófugo buscara;
Lá, dos marcos o sexto, em honra tua
Vê que lanosa vítima se imola.
Término, já que aceites cultos nossos,
Ampara-nos, sustenta nosso império.
De cada povo o espaço é circunscrito;
São de Roma os confins do globo.
(Fasti, II, 629-678)

Este é o mais extenso documento literário sobre o festival das *Terminalia*, que ocorria no dia 23 de fevereiro. Numa primeira leitura, o significado político-religioso assoma: a *Terminalia* parece ter sido uma *lustratio* dos limites entre propriedades e, no final do poema, o poeta menciona um sacrifício no “sexto marco”, o que corresponde à VI milha de Roma na *via*

Laurentina. Mas não só isso. Ovídio afirma também que a *Terminalia* era o *sacrorum finis* (**Fasti**, II, 50), e sua descrição nos permite depreender que envolvia, além dos ritos nos limites entre propriedades e num santuário na *uia Laurentina*, ritos purificatórios para a chegada do Ano Novo, pertencendo ao ciclo dos rituais de fevereiro (cf. tb. VARRÃO. **L.L.**, 6,13: *Terminalia quod is dies anni extremus...*). Leiamos o poema, complementando-o com outros dados da tradição literária: quando o rei Tarquínio decidiu construir seu templo a Júpiter, o terreno, ocupado por vários altares, tinha de ser limpo por meio de *exaugurationes*, antes de poder ser reutilizado (TITO LÍVIO, I, 50, FESTO, 160L, CATÃO. **Orig.**, I, 25). Término teria se recusado a ter seu altar removido, o que foi considerado um *signum* auspicioso. A pedra que o representava foi incorporada ao templo, na própria *cella* de Júpiter, com uma abertura no teto que permitia que seu culto continuasse a ser realizado a céu aberto (D. HAL. 3, 69, 5; SÉRVIO. **Aen.** 9, 446).

A tradição literária apresenta as *Terminalia* como um festival arcaico, um dos “ritos de fronteira” (BELL, 2006), e o próprio teonômio já indica sua ligação com os marcos territoriais. Giulia Piccaluga (1971, 111ss), numa exaustiva análise das *Terminalia* à luz da documentação literária, ressaltou o contraste entre a definição sagrada dos confins públicos relacionada à ideia – e ao impulso – da *propagatio*, à ampliação do território. Ovídio o expressa em **Fasti**, II, 683-84 (*gentibus est aliis tellus data limite certo: Romanae spatium est urbis et orbis idem*). Mesmo assim, os marcos subsistiam, ressignificados ao longo dos tempos, e neles eram realizados sacrifícios, permitindo uma via de acesso à compreensão dos modos pelos quais o espaço era percebido e definido pelos romanos.

Marcos teóricos e os aportes da Arqueologia

O poema de Ovídio insere-se no contexto da *restauratio augustana*, e devemos refletir sobre as características da documentação textual e sua utilização nos estudos sobre a religião romana. A maior parte da documentação textual que temos sobre a religião romana é formada por escritos do período tardo-republicano e do principado, e a exegese literária talvez permita perceber o que determinado autor ou grupo social específico pensava sobre um determinado tema. Mesmo assim, o que temos são ecos dessas impressões e podemos perguntar o quanto os escritores projetaram elementos de seu próprio tempo no passado, para além dos problemas ocasionados

pelo “filtro” dos escritores cristãos, através de cuja invectiva vários textos são reconstituídos (e o melhor exemplo, aqui, é Varrão-Agostinho).

Em relação à documentação literária, atualmente podemos definir algumas tendências da historiografia internacional da religião romana antiga: uma tendência cética em relação à obtenção de qualquer conhecimento seguro sobre o período arcaico romano (e.g. RÜPKE, 2009; ANDO, 2009), e uma tendência mais otimista que se apoia nos estudos da etimologia e do ritual, renovando o interesse pela releitura das fontes textuais (e.g. NORTH, 1989; SCHEID, 1987, 2003).² Desse modo, acreditamos que a análise da documentação literária, mesmo tardia, pode ser profícua para o estudo da religião romana. Esses textos trazem, nitidamente, alguns elementos de fundo arcaico (cf. D. Hal. 7, 70, 2-3: *tas archaias kai topicas historias*), que sobreviveram não fossilizados, ou seja, num contexto dinâmico, pois cada geração reconstituía e ressignificava o ritual e o mito. Certamente, o registro literário nos apresenta tais rituais num momento tardio de seu desenvolvimento, ou mesmo em sua recuperação pela *restauratio augustana*, mas também – e isso dificulta a pesquisa – valida novos cultos e práticas inovadoras com referência a antigas tradições religiosas (NORTH, 1989) – portanto, não só uma base teórica sólida, mas flexível, como também uma preocupação metodológica são, aqui, fundamentais.

Estudar a religião romana e seus rituais nos leva à necessidade de analisar nosso material numa perspectiva de longa duração, a fim de perceber alguns referenciais necessários para uma análise que deseja evitar o (excesso de) anacronismo. Em outras palavras, precisamos observar, na documentação, *onde, quando, quem* eram os envolvidos, *como e o quê*. Daí o sucesso da perspectiva *pós-processual*, além da necessidade de lançar mão de uma grande variedade de tipos documentais (registro literário, epigráfico, numismático, artístico, arqueológico), o que complexifica tal estudo; o diálogo interdisciplinar é *conditio sine qua non*. Aportes da Antropologia auxiliam o estudo, especialmente dos rituais, e consideramos plausível, para a pesquisa, uma dupla assunção antropológica: a) rituais são um tipo de ação que está, de algum modo, relacionado a um sistema de crenças; b) rituais devem ser entendidos observando-se os contextos social, político, econômico e cosmológico nos quais se inserem (BOURQUE, 2000, p.20). O estudo dos rituais implica observá-los tanto como poderosos meios de reforçar e consolidar laços sociais, hierarquias políticas, ideias, ideais e aspirações comuns, como também instrumentos de mudanças e inovações. Em suma, os rituais religiosos não são simples espelhos da vida social.

Para Cl. Geertz (2008), S. Tambiah (1985) e C. Bell (1992), rituais são formas eficazes de comunicação simbólica, e seus participantes podem compreender o significado veiculado nas ações rituais, mesmo que haja uma polissemia nessa compreensão. Sem cair num reducionismo acreditando que haveria uma única mensagem e um único emissor em todos os rituais, estes permitem aos participantes comunicar suas ideias, aspirações, distinções, etc., que potencialmente podem ser compreendidas. Mesmo que a compreensão não seja igual entre os participantes, e nem poderia sê-lo, as imagens e emoções criadas e apresentadas no ritual criam ideias e modos de ver e perceber a realidade, ou, ao menos, uma naturalização dessas imagens e emoções.³ Os rituais integram, separam, reforçam as estruturas sociais, mas isso ocorre – e não podemos esquecer-lo – num contexto disputado, heterogêneo, não fixo, nem dado de antemão. Assim, a perspectiva antropológica nos traz questões importantes para a análise, mas não respostas, e temos de ter isso em mente para não incorreremos no erro de esperar *um* significado, *um* tipo de participação *correta*, *uma orthopraxis* indubitável, e não privilegiar um tipo de leitura em detrimento de outras ou, pelo menos, saber quando e por que privilegiamos uma determinada leitura (cf. as discussões sobre o tema em BENDLIN, 2000 e ANDO, 2009). Os rituais religiosos romanos, portanto, podem ser analisados como mecanismos que sacralizavam o ordenamento político e social da *urbs*, instituindo o papel e o lugar de cada coisa e de cada indivíduo na cidade, e suas relações com o “exterior”. Vemos o ritual como um *fenômeno social*, marcado pela integração e pelo conflito, reforçando os laços entre indivíduo e comunidade, legitimando o grupo e a autoridade. Nesse ponto, o ritual é comunicação e *performance*, pois, ao envolver o potencial mimético das *performances* – um *drama*, atores, espectadores, gestos, sons, palavras e objetos –, veicula conteúdos que, reiterados no tempo e no espaço, são agregados ao universo cognitivo e afetivo dos seus participantes, reafirmando ou alterando uma determinada ordem.⁴

O diálogo com a Antropologia nos fornece, então, modelos teóricos sofisticados para lidar com o ritual, e esse diálogo é muito proveitoso, mas temos de ter alguns cuidados. O primeiro, obviamente, é que, ao contrário dos antropólogos, não podemos ter acesso direto aos grupos humanos que estudamos, e devemos ter em mente que, se para os antropólogos o ritual precisa ser analisado em seu contexto estrito, nós, embora saibamos muitas coisas sobre alguns rituais romanos, não temos informações suficientes –

de nossas fontes fragmentárias – sobre alguns detalhes que são possíveis em sociedades presentes. Nossa documentação é fluida e polissêmica, e suas características nos impedem de perceber os rituais de um modo estrito; no mais das vezes, o que temos são vozes e intenções aristocráticas e, mesmo assim, de grupos restritos. Certamente, o desenvolvimento da pesquisa, ao longo dos últimos anos, ampliou tal compreensão, mas é preciso sempre ter muita cautela para não universalizarmos dados pontuais, pois a experiência religiosa romana envolveu e teve lugar em lugares reais, com pessoas reais, em tempos reais, com gerações distintas, cada qual com necessidades, desejos e *imagines mundi* localizados no tempo e no espaço.

Por sua vez, os aportes da Arqueologia são fundamentais para o estudo da religião romana arcaica, trazendo elementos para a compreensão das práticas rituais e dos locais onde eram realizadas, considerando sua repetição no tempo, as relações com os sistemas de crenças e de identidade, etc. As conclusões de pesquisas realizadas segundo os parâmetros da Arqueologia pós-processual vêm contribuindo muito com nossas pesquisas, trazendo novos modelos para a interpretação das práticas religiosas a partir da análise do contexto das ações rituais, enfatizando a relação entre os lugares e a experiência dos grupos humanos, unidos em torno de laços religiosos e culturais, materializados em rituais, símbolos e monumentos na paisagem (INSOLL, 2004, p.67-104). Especialistas no período final do Bronze e no primeiro período do Ferro vêm dedicando-se aos estudos de depósitos votivos e sítios religiosos com ênfase na identificação de atividades repetitivas, ou repetições no material arqueológico, identificando “ações ritualizadas” (SMITH, 2007, p. 32), enquanto historiadores enfatizam comportamentos identificáveis como “ritualizados” em textos literários, em diálogo com a Arqueologia.

Lidamos, aqui, contudo, com um ritual e um santuário que deixaram poucos traços no registro arqueológico. De fato, conhece-se muito pouco sobre Término e as *Terminalia*. Seu estudo é baseado principalmente na documentação literária, além de ser tardia a data das edificações no santuário da *uia Laurentina*, o que complica a pesquisa. Segundo Momigliano, é possível que as guerras e a expansão territorial romana desde o período monárquico não tenham favorecido a materialização espetacular (diríamos monumental) dos limites há muito ultrapassados nas datas de construção (MOMIGLIANO, 1963). Notamos, porém, que rituais e cultos religiosos não dependem de construções, e os santuários, muitas vezes, são ditados

pelo entorno natural (montanhas, lagos, cavernas, fontes, bosques, etc.). É importante, então, situarmos o *status quaestionem* arqueológico das *Terminalia* e suas contribuições para o estudo da religião romana. O registro arqueológico identificou um santuário, com um templo dedicado a Término, na VI milha da *uia Laurentina*, e a arqueóloga Stefania Quilici Gigli, em 1978, publicou um excelente estudo sobre os confins do território romano no período arcaico, unindo aportes da documentação literária e de pesquisas arqueológicas. Seu objetivo era a reconstrução desses limites, o que não é o nosso caso,⁵ mas duas de suas observações nos interessam diretamente: a) a existência de uma série de lugares sagrados vizinhos à cidade de Roma, num raio de V-VI milhas; b) a série de festas arcaicas celebradas mais ou menos a esta distância de Roma: *Terminalia* (VI milha da via Laurentina), *Robigalia* (V milha da via Claudia), *Dea Dia* (VI milha, *aruales*, da via Campana), *Fortuna Muliebris* (V milha da via Latina) e outras.

Este limite de cerca de V-VI milhas parece ter um significado particular e foi conservado mesmo quando Roma, expandindo-se, o ultrapassou. A arqueóloga defende a manutenção de um significado jurídico-sacral de um limite arcaico, talvez o traçado arcaico do *ager Romanus*. Quilici Gigli apresenta dados de escavações, na década de 1970, que trouxeram à luz um assentamento do período orientalizante na VI milha (8.869 km) de Roma, na *uia Laurentina* (cf. GIGLI, L. 1977, p. 36-38), chamando a atenção para a coincidência entre esse assentamento, a *Terminalia* e os confins, que revelaria:

... uma consciência territorial, que remete ao primeiro momento de assentamento político, jurídico e sacral que a tradição representou no reino de Numa, e que agora devemos reportar a tempos recuados da história romana, talvez já no final do século VIII e início do século VII a.C. (QUILICI GIGLI, 1978, p.574)

Para essa arqueóloga, o estudo desses santuários de confins nos fornece uma luz para a compreensão da conquista do *hinterland* romano, uma primeira expansão romana, que lhe garantiu terreno agrícola e pastoril, tornando-se um lugar sagrado de longa duração na história de Roma. Decerto, o período compreendido entre fins do século VIII e início do século VI a.C. viu ocorrerem grandes transformações urbanas e na organização política de Roma, a tomada do território e sua consolidação, e esse *hinterland* é observado na constituição das primeiras tribos rústicas contemporâ-

neas à organização da cidade em quatro regiões (tribos urbanas), organização atribuída a Sêrvio Túlio. Tais santuários, apesar de só terem recebido edificações nos períodos republicanos médio e tardio, são datados da época tardo-arcaica, e a origem do santuário de Término pode estar vinculada ao assentamento descrito por L. Gigli, como proposto por S. Quilici Gigli, que data de séculos antes do santuário propriamente dito, mas a vizinhança de povos da Etrúria meridional pode ter tido seu papel na definição dos confins.

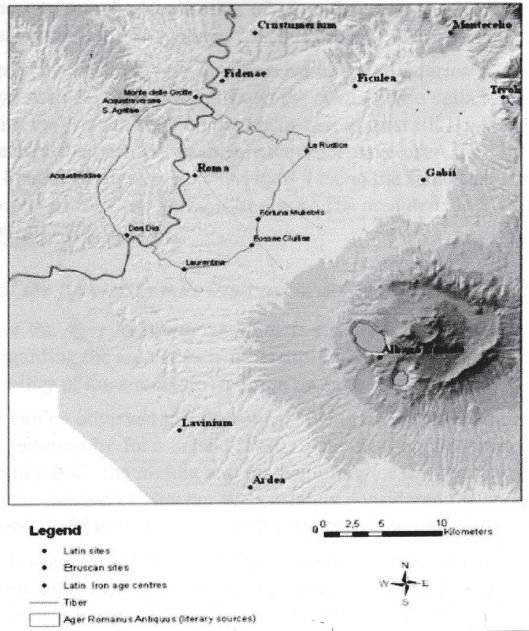


Figura 1 – Traçado dos limites do *ager Romanus antiquus* segundo a documentação literária (cf. FULMINANTE, 2005, p.8).

Na década de 1980, John Scheid, a partir da análise da documentação relativa ao bosque sagrado da *Dea Dia* (La Magliana), relacionado à *Ambarualia* e aos *aruales*,⁶ propôs um modelo para a análise dos santuários de confins: a) os santuários de confins estão situados em vias importantes que marcam os limites arcaicos do *ager Romanus*; b) os rituais comportavam aspectos guerreiros e agrários; c) o elemento central do ritual não era

um edifício, mas um grupo humano: os sacerdotes eram encarregados de ressignificar, em data regular, a presença e o poder de Roma sobre seu território; d) as divindades ali honradas impediam as más influências físicas e espirituais da violação do território de Roma; e) não há registro arqueológico de rituais preexistentes nesses locais, e as construções nesses santuários de confins são de data tardia; f) os festivais se realizavam em Roma e nos confins; g) na margem esquerda do Tibre, concentram-se elementos guerreiros e uma afirmação clara e nítida do limite territorial; na margem direita, os aspectos agrários são destacados; h) são cultos, à época de Augusto, confiados a sacerdotes de nível senatorial (no caso de *Fortuna Muliebris*, a matronas de nível senatorial); i) Augusto restaurou esses cultos, permitindo observar o caráter de sua *restauratio* e a permanência e a plasticidade dessas antigas representações.

Segundo o modelo, esses santuários presidiam a entrada das grandes vias sobre o *ager Romanus antiquus*, como estava constituído em torno do século VI a.C., e Scheid propõe uma “especialização” de suas funções: os do lado esquerdo do Tibre concerniam à afirmação do limite e da presença guerreira romana; nos da direita, prevaleciam os interesses agrários (SCHEID, 1987). Não há, nesses locais, traços de ocupação física permanente e de construções anteriores ao início do século III a.C. Interessante notar que os sacerdotes celebravam a primeira parte do ritual em Roma, iam ao santuário e retornavam a Roma, para concluir o festival; ou seja, passavam poucas horas nos confins, indicando que a movimentação física dos oficiantes era parte central da realização do ritual. Por fim, Scheid chama a atenção para o investimento realizado por Augusto nos antigos santuários de confins, incluindo a atribuição desses rituais a oficiantes de nível senatorial, e argumenta que é no período tardo-republicano que os romanos denotam ter consciência de um limite que se situava em torno da V-VI milha de Roma e que lhes parecia muito antigo, daí as construções realizadas nesses locais sagrados. Para o autor,

... é indubitável que mesmo se este velho limite, assinalado por uma série de santuários, de mitos ou de comportamentos, só adquira uma expressão monumental à época em que Roma aprende a contemplar a si mesma e a expressar seus conceitos através de um aparato helenístico, ele permaneceu na consciência dos romanos como a fronteira ideal do ager Romanus, a fronteira ideal da própria Roma.

Viva e dinâmica até Severo Alexandre, e até os tempos difíceis de Genserico, esta representação permaneceu indissociável do desejo de prosperidade, de integridade e de permanência da cidade de Roma. (SCHEID, 1987, p.595)

Em 2005, a arqueóloga Francesca Fulminante retomou esse tema e publicou um estudo sobre o *ager Romanus antiquus*, com base na metodologia do *Geographical Information System* (GIS)⁷ e da *Cost Surface Analysis* (CSA),⁸ comparando seus resultados com estudos baseados na análise da tradição literária e aportes de reconstruções topográficas, contribuindo para o esforço de definição de suas fronteiras. Seus resultados são interessantes para nós. Levando-se em conta a topografia e as características do entorno natural de Roma, e o registro arqueológico em relação à vida econômica no sítio a partir do Bronze Recente, Fulminante reconstrói o *ager Romanus antiquus* numa distância entre 1-2 horas de caminhada em torno de Roma, observando a visibilidade a partir do Palatino e do Capitólio. Do Capitólio, denota-se o controle do Rio Tibre e suas planícies; do Palatino, local onde Rômulo teria tomado os *auspicia*, o foco de visão incide para o sudoeste, coincidindo com os dados da tradição literária, compreendendo a linha dos Montes Albanos e três santuários de confins (*Terminus*, *Fortuna Muliebris* e *Fossae Cluiliae*).⁹ Os resultados de sua análise apontam para uma coincidência com os limites da tradição literária, como vemos na imagem a seguir:

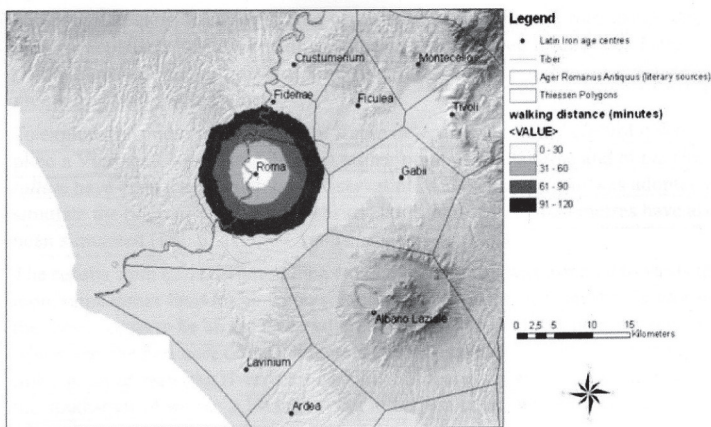


Figura 2 – *Ager Romanus antiquus* (FULMINANTE, 2005, p.13).

Denota-se, portanto, a coincidência entre os dados de pesquisas recentes com relatos da tradição literária, indicando a importância desses santuários e sua localização, além de sua possível relação com as fronteiras do *ager antiquus* segundo a tradição literária. A localização de um santuário não é arbitrária, e sua própria existência pode ser vista no sentido do estabelecimento de fronteiras. Sua materialidade articula uma mensagem (ou várias); santuários são vistos, visitados, e significam algo – muitas vezes, polissêmico – através dos tempos, modificando seu sentido e as percepções que dele se tem (POLIGNAC, 1994, p.3-18; IZZET, 2000). Sua localização, portanto, é *estratégica*, distinguindo *fronteiras* entre lugares sagrados e profanos, entre comunidades políticas, territórios de diferentes povos, etc. Nesse sentido, os santuários são espaços simultaneamente *religiosos* e *políticos*, e, principalmente aqueles ligados a ritos de fronteiras, funcionam como áreas de transição, organizando-se de acordo com elementos socio-políticos e ideológicos. São, segundo Zifferero, *loci* de conflitos, controle, negociações, trocas e interações entre povos (ZIFFERERO, 1995, p.335-50). Assim, acreditamos ser importante a retomada da análise da tradição literária a fim de buscarmos uma compreensão mais ampla do nosso tema.

Término, fronteiras e a tradição literária

É certo que as menções literárias sobre Término e seu festival também são esparsas e lacônicas: algumas relacionadas a datas, sacrifícios, lendas, pouco mais do que isso. Os dados são poucos e prejudicam, de antemão, a pesquisa. Um viés possível pode ser, portanto, a observação do contexto no qual as menções ocorrem, buscando seu sentido no discurso político-religioso.

A divisão e distribuição de terras de Roma são concomitantes, na tradição literária, ao processo de constituição da própria comunidade política romana à época da monarquia, e a observação do discurso sobre os primeiros reis nos fornece algumas pistas. A Numa eram atribuídas muitas dessas festas (*Robigalia* e *Terminalia*, e.g.), além da introdução dos limites da propriedade privada e a separação do território romano dos territórios dos povos vizinhos (PICCALUGA, 1971, 177 ss). Pelos relatos literários, vemos uma complementaridade discursiva entre os reinados de Rômulo e de Numa, os dois primeiros reis da tradição, a qual forma uma verdadeira epopeia real que mitifica a história e historiciza o mito (cf. GRANDAZZI,

2010). Rômulo e Numa podem ser vistos como um “mito de fundação” de Roma. Os reis movem-se, ambos, no discurso e na ação religiosa, mas com sentidos antitéticos: o rei criador, violento e beneficiário dos *auspicia*, e o rei sacerdotal, justo e instituidor dos *sacra*. Rômulo é um chefe de bando e um herói divino; segundo Cícero, ele não tem necessidade de intermediadores em suas relações com os deuses (**Diu**, I, 2). Sua primeira ação é a de fundar e inaugurar o solo urbano, delimitando o perímetro sagrado do *pomerium*, no interior do qual exerce seu *imperium*. Cria os *insignia imperii* (T. LÍVIO, I, 8.3.; PLUT. **Rom.** 26, 2-3; DION. HAL. 2,5) e as primeiras instituições de sua cidade, mas esta é belicosa e violenta, e os povos vizinhos lhe recusam a aliança e o casamento (T. LÍVIO, I, 9, 2: *societas conubiunque*), seguindo-se os subterfúgios que o levaram ao rapto das Sabinas e a outras ações violentas (*raptas sine more Sabinas*: VIRGÍLIO. **Aen.** 8, 635).

Com Numa, vemos a ação ritual, religiosa e jurídica (*iure legisbusque ac moribus*: LÍVIO, I, 19.1). É o rei mediador que surge, dando à cidade fundamentos que lhe garantirão a longevidade (*legibus urbem fondare*: VIRG. **Aen.** VI, 810). Para controlar a violência, garantindo a sobrevivência de Roma, Numa reforma o calendário, consagrando o primeiro mês a Jano. Segundo Plutarco (**Numa**, 19, 8-9), com isso deu primazia às virtudes cívicas sobre as atividades guerreiras. Numa mediu e delimitou o *ager Romanus*, e instituiu um culto aos marcos territoriais e a um deus dos marcos e dos confins, Término; direcionou a população às atividades agrícolas, que demandam a paz (16, 5), dividindo o território romano em diversas partes e, a fim de diminuir a indigência (e a violência interna dela derivada), distribuiu terras aos cidadãos sem recursos (16, 4) e organizou os rituais religiosos (os *sacra*). Ao traçar as fronteiras e criar o calendário, Numa teria operado uma grande mudança na cidade. Ao delimitar o território de Roma, mediu o que pertencia ao povo romano interna e externamente, separando-o do que pertencia a outrem – e, com isso, reconhecendo-o –, pois “se os marcos, quando respeitados, são o freio do poder, eles são, quando arrancados, a prova da injustiça” (**Numa**, 16.3). Os limites e o poder de Roma tornaram-se, com Numa, mais claros para seus vizinhos: Roma respeitava as fronteiras.

Assim, segundo a tradição, Numa estabeleceu um grande número de práticas rituais e sacerdócios (flâmines, sálios, vestais, o colégio dos pontífices, à frente dos *omnia publica priuataque sacra*: CÍCERO. **Rep.** 2, 13; T. LÍVIO, I, 20; PLUT. **Numa**, 9-15), além de erigir um templo a *Fides* e fazer do juramento o mais importante meio de se garantir um acordo ou tratado (PLUT. **Numa**,

16, 1; T. LÍVIO, I,21,4), instituindo os ritos jurídicos (*iura*) dos quais os pontífices eram os depositários (*ius pontificum*) e, significativamente, as formas solenes da *pium et iustum bellum*, das quais os *fetiales* eram responsáveis e, por seus gestos e fórmulas rituais, firmavam tratados sob a garantia dos deuses (*foedera*, garantidos pela *Fides*; cf. T. LÍVIO, I.19.4). Desse modo, a violência era controlada e a coesão interna assegurada pelo *rex*, investido do poder de dizer o sagrado e seus limites, *regere sacra, regere fines*.

É necessário perceber que as *Terminalia*, a festa dos marcos fixados no solo, era também, como viam Ovídio (**Fasti**, II, 27) e Varrão (**Ant. rer. diu.** 16,9), um marco no tempo. Esse deus presidia não apenas os limites territoriais, mas também o fim do ano no antigo calendário, simbolizando a medida do tempo e do espaço, dando ao *populus* – e a seus vizinhos – fixidez e estabilidade (**Fasti**, II, 657-660). O festival das *Terminalia* era percebido, portanto, segundo uma perspectiva cósmica integral: Término tinha uma dupla função, marcando as fronteiras de espaço e de tempo, assim como Jano, que presidia o começo do ano e as portas (*ianua*). Os dois deuses e as duas datas são associados, na tradição literária, como antitéticos. Isso, contudo, não implicava que Roma estivesse cristalizada em seus limites, e sim que, para que houvesse guerra, os *fetiales*, os mediadores, tinham de fazer sua demanda na fronteira do território inimigo, tendo Júpiter por testemunha (DION. HAL. 2, 15). A guerra tinha de ser controlada, tinha de deixar de ser uma atividade exclusiva da nova cidade, para que esta não se tornasse apenas um campo de batalha (T. LÍVIO, I, 21,1: *...cum ipsi se homines in regis uelut unici exempli mores formarent*).

Festa dos limites, limite das festas, as *Terminalia* se inscrevem no espaço e no tempo. A localização de Término no espaço sagrado do Capitólio sinaliza seu papel no estabelecimento do *templum* (espaço consagrado para o ritual) mais antigo, permanecendo na *cella* de Júpiter Capitolino, negando-lhe a *exauguratio* e mantendo-se a abertura para o céu (OVÍDIO, **Fasti**, II, 672; FEST. 505L). Na tradição literária, Término surge ligado a Júpiter, o deus cívico *par excellence*, e moedas do período tardo-republicano e do augustano associam Júpiter e Término, e esta ligação denota a relação intrínseca entre os limites territoriais e a dinâmica da *propagatio terminorum*, que permite repensar algumas aporias relacionadas à questão da ligação romana ao *solum* e à expansão imperial. O Término Capitolino é, ao mesmo tempo, imóvel e móvel, e reside na *cella* de Júpiter *Optimus Magnus*, o deus a quem era especialmente dedicado o triunfo no período republicano.

Retomemos a invocação de Ovídio: *Término, já que aceitas cultos nossos,/ Ampara-nos, sustenta nosso império./De cada povo o espaço é circunscrito;/São de Roma os confins do globo* (**Fasti**, II, 675-678). Poderíamos compreender Júpiter-Término como um marco inicial, um ponto de partida, o centro de um *imperium sine fine*? Toda e qualquer resposta é ainda provisória e frágil, pois a religião romana não compunha uma categoria autônoma, imutável ou cristalizada. Ao contrário, por não ser ela formular nem fossilizada (uma imagem derivada da polêmica cristã), os discursos e suas práticas variavam no tempo, no espaço e de acordo com as tensões sociais, com participantes concretos, movendo-se – mesmo no caso dos *sacra publica* – entre os limites do individual, do social e do estatal, interpretando e reinterpretando aquilo que faziam, viam ou em que criam; portanto, a religião romana pode ser vista como uma forma de comunicação que deve ter, para sua compreensão, seu contexto reconstituído (cf. BENDLIN, 2000).

Esses relatos nos apresentam, então, um mito de fundação de uma sociedade que constrói sua história; um discurso rigoroso e muito bem estruturado, que se constituiu no início do principado. É interessante, portanto, ver o discurso religioso romano como parte de uma ordem social dinâmica, distinguindo aspectos de sua prática como dispositivos que instituíam uma ordem simbólica, modificando, sustentando ou consolidando hierarquias, fronteiras, poderes e suas redes derivadas, que apresentavam e representavam o mundo – social e natural – através de imagens pelas quais entreveamos a ordem simbólica, permitindo uma via de acesso à compreensão das estratégias de obtenção e de garantia de tal poder.

TERMINALIA: BOUNDARIES AND SACRED SPACE

Abstract: *Roman rituals can be analysed as sacralising mechanisms for the political and social order of urbs that institutes the place and the role of everything and everyone in the city, and it's relationships with the "outside". On the boundary-marking of proprieties there were not only considerations regarding the economic life, but religious considerations that expressed and reaffirmed the Roman time-space perception. We'll show, off of literary data, some elements of the Terminalia, dedicated to Terminus, the protector deity of territorial marks which, in turn, legitimized the organizing of space in archaic*

and republican Rome, and of the propagatio terminorum, which was the base for a conception of territorial limits, dynamical and subject to expansion on time and space.

Keywords: *Roman Religion; Religion and Politics; Discourses and Rituals; Sacred Order. Terminalia.*

Referências bibliográficas

- ANDO, C. Evidence and Orthopraxis. **Journal of Roman Studies**, v.99, p.171-81, 2009.
- BENDLIN, A. Looking beyond the civic compromise. *In*: BISPHAM, E.; SMITH, C. (Ed.) **Religion in Archaic and Republican Rome and Italy**. London/Chicago: Fitzroy Dearborn Publishers, 2000, p.115-35.
- BELL, C. **Ritual Theory, Ritual Practice**. New York: Oxford University Press, 1992.
- _____. Ritual. *In*: BRAUN, W; CUTCHEON, R. T. **The Blackwell Companion to the Study of Religion**. London/New York: Cassell, 2006, p.397-411.
- BOURQUE, N. An anthropologist's view of Ritual. *In*: BISPHAM, E.; SMITH, C. (Ed.) **Religion in Archaic and Republican Rome and Italy**. London/Chicago: Fitzroy Dearborn Publishers, 2000, p.19-33.
- FULMINANTE, F. *Ager Romanus antiquus*: Defining the most ancient territory of Rome with a GIS-based approach. **Archeological Computing Newsletter**, v.62, p.7-16, 2005.
- GEERTZ, C. A Religião como Sistema Cultural. *In*: _____. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008, p.65-91.
- GIGLI, L. Um abitato protostorico di recente scoperto sulla via Laurentina. **Italia Nostra**, n.144-145, p.36-8, 1977.
- GRANDAZZI, A. **As Origens de Roma**. São Paulo: Unesp, 2010.
- INSOLL, Th. **Archeology, Ritual, Religion**. London; New York: Routledge, 2004.
- IZZET, V. Tuscan order: the development of Etruscan Sanctuary Architecture. *In*: BISPHAM, E.; SMITH, E. **Religion in Archaic and Republican Rome and Italy**. London;Chicago: Fitzroy Dearborn Publ., 2000, p.34-53.
- MOMIGLIANO, A. An interim report on the origins of Rome. **Journal of Roman Studies**, v.53, 1963.

NORTH, J. Religion in Republican Rome. *In*: WALBANK, F. W.; ASTIN, A. E.; FREDERIKSEN, M.W.; OLGIVIE, R.M. (Ed.) *The Rise of Rome to 220 B.C. The Cambridge Ancient History*, v.VII-2, 1989.

POLIGNAC, F. de. Mediation, competition and sovereignty: the evolution of rural sanctuaries in Geometric Greece. *In*: ALCOLCK, S.; OSBORNE, R. (Ed.) *Placing the Gods. Sanctuaries and Sacred Spaces in Ancient Greece*. Oxford: Clarendon Press, 1994.

QUILICI GIGLI, S. Conziderazioni sui confine del territorio di Roma primitiva. *Mélanges de l'École française de Rome*, v.90, n.2, p.567-75, 1978.

RÜPKE, J. *Religion of the Romans*. Cambridge: Polity Press, 2009.

SCHEID, J. Les sanctuaires de confins dans la Rome antique. Réalité et permanence d'une représentation idéale de l'espace romain. *In* : *L'urbs* : espace urbain et histoire (Ier siècle av. J. -C – IIIe siècle ap. J. -C.). Actes du colloque international de Rome (8-12 mai.1985). Rome : École française de Rome. 1987, p.583-95.

_____. *An introduction to Roman Religion*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 2003.

TAMBIAH, S. *Culture, Thought and Social Action: an Anthropological Perspective*. Cambridge-MA: Harvard University Press, 1985.

ZIFFERERO, A. Economia, divinità e frontier: sul ruolo di alcuni santuari di confine in Etruria meridionale. *Ostraka*, v.4, p.335-50, 1995.

Notas

¹ Citamos os versos segundo a tradução em português de CASTILHO, A. F. *Os Fastos*. Clássicos Jackson, v. IV. São Paulo: W.M. Jackson Inc., 1970.

² Ch. Smith, por exemplo, apresenta o ritual da *Parentalia*, arqueologicamente invisível, mas presente em textos, apesar de rituais funerários comporem um dos mais significantes elementos dos registros arqueológicos do Lácio entre 1000 e 500 a.C (SMITH, 2007, p.32).

³ Catherine Bell chamou a atenção para a base dicotômica moderna, que concebe o ritual exclusivamente como ação, oposta ao pensamento (cf. SCHEID, 2003), o que implica a dicotomia entre ritual x fé ou crença, nos estudos sobre a religião romana, e centrou sua atenção nos processos de ritualização que, para ela, não reproduzem ou refletem esquemas culturais. Ao contrário, manipulam e reorquestram tais esquemas de modo a redefinir situações problemáticas, negociando compreensões de

autoridade, de ser e de sociedade; desse modo, crenças individuais podem não afetar a manutenção, realização do ritual e sua eficácia simbólica para a sociedade, e seus atores não precisam acreditar nas ações rituais, mas apenas considerá-las importantes por outros motivos que não a fé. Assim, rituais têm uma função integradora, mas eles também podem ser contestadores: mantêm e sustentam a ordem social, mas podem, igualmente, inovar e transformar esta ordem (BELL, 1992, p.74 ff).

⁴ O ritual também era o palco de conflitos e de significados contestados, revelando múltiplos significados pressupostos e negociações entre os participantes, sacerdotes, administradores e usuários de santuários, por exemplo. Um santuário expressa, enfatiza, negocia fronteiras e reforça categorias – como as de sagrado e profano, de humano e divino, levando seus visitantes a agir e perceber as coisas de um modo particular, num espaço particular, integrando-se (os visitantes) no discurso do santuário. O maior risco é o de lidar com os dados da documentação como se a percepção dos envolvidos fosse idêntica, e.g., no século IV e no século I a.C. Os rituais não são os mesmos sequer quando narrados por um mesmo autor (e.g., cada *lectisternia* em T. Lívio surge com elementos e divindades distintas; cf. V, 13, 5-8; XXII, 1, 8-20; XXIX, 14, 5-14).

⁵ Para os limites do *ager* e suas fontes textuais, seguimos ALFÖLDY, A. **Early Rome and the Latins**. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1965.

⁶ Scheid defende que o culto de *Dea Dia* era um culto de confins pela análise do *carmen* arcaico declamado pelos *aruales*; uma análise da expressão *limen Sali* revelou que *limen* significava fronteira, e o termo podia ser utilizado para limites privados ou públicos. O *carmen* endereça uma demanda a Marte, para que montasse guarda vigilante sobre o *limen*, e aos *Lares*, deuses do local e aos *Semones* – *Dea Dia* seria *Mater Larum*. A lenda etiológica remete o *carmen aruale* aos tempos de Rômulo, e a filologia indica ser anterior ao século IV a.C.; para nossos propósitos, importa que os romanos o percebam como sendo arcaico, mas os dados arqueológicos indicam a presença de romanos na margem direita do rio apenas no século VI a.C., a partir das evidências de um *pagus* fortificado, cujas tumbas remetem a Veios, e não a Roma, no século VII a.C., e material votivo (estatuetas) de tipo romano apenas no final do século VI a.C., relevando uma presença de tipo romano-lacial. Scheid depreende que um santuário romano seria possível a partir do século VI a.C.

⁷ O GIS pode ser definido como um método de estudo integrado, baseado nas relações de visibilidade e intervisibilidade entre sítios, que vem sendo aplicado com sucesso em estudos de arqueologia do ritual. Trata-se de uma abordagem holística que leva em conta as características físicas do terreno analisado, tendo como referência o corpo humano e seus processos cognitivos, buscando compreender como o espaço se torna compreensível a partir da experiência corporal, que gera percepções e ações que estruturam e organizam a vida política, econômica e cultural na paisagem.

⁸ Série de técnicas de GIS baseadas na investigação dos recursos naturais de um dado território, nas especificidades e exigências de atividades econômicas (coleta, caça, agricultura) e nas distâncias passíveis de serem percorridas por seres humanos num dia, a fim de delimitar o raio de ação de grupos humanos no espaço físico.

⁹ Ressalte-se que os três santuários visíveis do Palatino têm ligações estreitas com importantes mitos romanos: Término, ligado a Numa e à construção do Templo de Júpiter no Capitólio; *Fossae Cluiliae*, ligadas ao mito dos Horácios e dos Curiácios; e *Fortuna Muliebris*, ligado ao mito de Coriolano.