

## Dossiê

# O PROBLEMA DA PERIODIZAÇÃO DA “REPÚBLICA ROMANA”: ALGUMAS OBSERVAÇÕES A PARTIR DO ESTUDO DA RELIGIÃO ROMANA

*Claudia Beltrão da Rosa<sup>56</sup>*

### RESUMO

A periodização tradicional dos estudos históricos é um modelo que, como todos os modelos, deve existir em benefício da análise e da interpretação dos dados, e não o contrário. Levantamos, portanto, algumas questões sobre a pertinência do modelo *monarquia/não monarquia* para o estudo da religião romana na “República”.

**Palavras-chave:** Religião romana; República romana; periodização.

### ABSTRACT

The traditional periodization of historical studies is a model that, like all models, must exist for the benefit of the analysis and interpretation of data, no *vice versa*. We raise some questions about the relevance of the model *monarchy/no monarchy* to the study of Roman religion in the "Republic".

**Keywords:** Roman religion; Roman republic; periodization.

Se aceitarmos que o termo *ιστορία* significa um tipo de conhecimento obtido mediante uma investigação, que costuma ser expresso em forma de narração dos dados obtidos e se refere ao estudo das sociedades humanas percebidas a partir de sua

---

<sup>56</sup> Professora Associada de História Antiga e do Programa de Pós Graduação em História da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO). A referida docente atua como coordenadora do NERO / UNIRIO.

localização no tempo e no espaço, compreende-se que tal narração ocorra em uma forma ordenada, com ênfase numa ordem espacial e, especialmente, dada a tradição historiográfica ocidental, cronológica.

Até aqui o raciocínio acima, genérico e formal, não costuma criar dificuldades para quem o lê ou ouve. É o que costumamos aprender ao longo de nossa educação formal, mas, como ocorre com vários raciocínios genéricos e formais do tipo, não quer dizer muita coisa. É *verdade*, e pronto, e assim seguimos com ele. Mas, lembrando P. Veyne, "*a verdade é um castelo construído para satisfazer nossas vontades*" (VEYNE, 1989: 16). Aprendemos e ensinamos que os historiadores dispõem de uma variedade de técnicas e metodologias de trabalho para desenvolver suas pesquisas, dependendo de uma série de fatores como os tipos de testemunhos disponíveis, os modos de apresentação da informação e o objetivo da pesquisa. Também não duvidamos que as técnicas e os métodos de trabalho utilizados pelo historiador só ganham sentido quando lhe permitem juntar uma série de fontes, muitas vezes altamente diversas e fragmentárias, num quadro geral que possa outorgar-lhes sentido. Mas, são poucas as pessoas que se ocupam em discutir a *validade* (pois que o tema da *verdade* não cabe aqui) dos modelos – teóricos, interpretativos, explicativos que sejam – que fundamentam e constroem os “quadros” gerais nos quais se dão nossas pesquisas e nosso ensino.

Falamos em modelos, e modelos são estruturações simplificadas da realidade – que sempre nos escapa – que, supostamente, apresentam elementos ou características que permitem aproximar as coisas e fenômenos que estudamos, criando inter-relações entre eles. Modelos são aproximações genéricas, altamente subjetivas, e não incluem todas as observações, todos os dados, todos os fenômenos do que estudamos; em suma, não são a realidade. Os modelos são construções subjetivas porque aqueles que os constroem ou utilizam, em nosso caso os historiadores, escolhem, selecionam, acentuam alguns aspectos e relativizam outros. Certamente, modelos são valiosos por permitirem ordenar alguns aspectos dentre nossos dados, estabelecendo conexões e relações que nos

ajudam a construir hipóteses interpretativas, mas também podem mascarar, esconder, distorcer, aquilo que estudamos, posto que orientam o olhar para determinados aspectos, em detrimento de outros.

Aprendemos e ensinamos, do mesmo modo, que modelos não são elementos fixos e definitivos, e que, ao longo das pesquisas, encontram-se sujeitos a ajustes e correções. Modelos são mediadores do conhecimento, e devem ser não apenas definidos com clareza, mas também observados com cuidado, uma vez que definem a forma e, mesmo, o conteúdo do nosso conhecimento. Contudo, alguns modelos foram tão bem sucedidos em termos de aceitação, divulgação e aplicação que acabaram por ser naturalizados. Com isso, pouco se pensa neles, geralmente são tomados como verdades de fato, e sua *validade* dificilmente é posta em causa.

A divisão da “História” em períodos é um desses modelos que se tornaram tão arraigados no ensino e na pesquisa e, conseqüentemente, no modo de se ver a história, que dificilmente é pensado ou, quando o é, só com muita dificuldade consegue ser “ajustado” para que possa atender mais adequadamente à nossa lide historiográfica e didática. Como disse M. Finley, um dos historiadores mais presentes nas bibliografias de Cursos de História Antiga no Brasil:

O mínimo que o historiador pode fazer é ordenar os acontecimentos numa seqüência temporal. Se não fizesse nada mais, se fosse um cronista na pura acepção da palavra, ele não teria outro problema senão o de colocar as datas na ordem correta. Mas ele sempre faz muito mais, mesmo quando está trabalhando numa área muito restrita. (...) Esse é o procedimento habitual dos historiadores. Contudo, não há uma diferença fundamental entre os dois procedimentos, por mais diferentes que eles possam parecer no resultado final, estética ou psicologicamente. A escolha dos acontecimentos que devem ser ordenados numa seqüência temporal, que devem ser inter-relacionados, reside necessariamente *no juízo de uma ligação inerente entre eles*, quer esse juízo seja ou não expresso em muitas palavras: um juízo, além do mais, se origina da compreensão que

tem o historiador das relações com fatores mais duradouros que em si mesmos não constituem elos da cadeia sequencial de eventos que compõem a 'história' (FINLEY, 1989: 44, grifo nosso).

E os “períodos” estão tão naturalizados e tão presentes na base dos currículos de ensino e dos programas de pesquisa, que não costumam ser vistos como mais um dos modelos explicativos de que dispomos para organizar nossas investigações e nossas narrativas historiográficas, tornando-se um modo de se ver o passado – e, por conseguinte, o presente.

Pensemos um momento sobre o que é um período. Eis um termo longo, que na antiguidade pertencia ao domínio da música. Um *περίοδος*, latinizado como *periodus*, era um *metron* e um princípio de ligação para formações rítmicas e melódicas, desenvolvendo-se na gramática, no estudo da classificação métrica (CHANTRAINE, 2009, s.v. *περίοδος*). O que é um período para além da música? Rigorosamente falando, o período é um conjunto de muitas proposições unidas por um sentido, constituindo um sistema que gravita em torno de ideias centrais, descartando o que parece heterogêneo (cf. MORIER, 1989, s.v. *période*). Uma divisão do tempo em períodos – o que costumamos chamar “periodização” –, que não é exclusividade da história *qua* disciplina, mas pela qual esta é a principal responsável, cria grandes segmentos temporais com sentidos relativos a alguma forma de referência, criando, igualmente, uma uniformidade relativa em tudo o que está inserido em cada um desses segmentos. A periodização, como sói acontecer com todos os modelos, generaliza e simplifica a complexidade das coisas e das relações entre as coisas, e “(...) *simplificando a complexidade nos iludimos a nós mesmos por assumirmos que a classificação reflete a realidade. Mas a abstração nunca pode captar a riqueza da realidade social*” (MCGUIRE, 1996: 02).

Temos de usar conceitos e modelos explicativos para falar sobre o mundo e sobre os nossos objetos de estudo. Falamos com palavras e usamos o vocabulário do nosso mundo. Sem eles, não compreenderíamos nem aos outros, nem a nós mesmos. Se a função do historiador é compreender, interpretar e explicar o que estuda, toda

compreensão, interpretação e explicação envolvem palavras, conceitos e modelos explicativos, e não escapamos a eles. Mas é preciso que conheçamos os limites, o significado, a extensão e as possibilidades de aplicação dos conceitos e modelos.

## REPENSANDO A PERIODIZAÇÃO DA REPÚBLICA: A CONTRIBUIÇÃO DE HARRIET FLOWER (*ROMAN REPUBLICS*, 2010).

A periodização usual da pesquisa e do ensino de história antiga romana é, atualmente, adequada aos nossos conhecimentos, objetivos, dados e, especialmente, aos nossos referenciais? Ouçamos Finley mais uma vez:

A validade da esquematização em períodos (ou seus pontos essenciais, o que dá no mesmo) raramente é discutida. A esquematização romana tradicional, em particular, é aceita habitualmente sem análise, como se fosse evidente por si mesma. Não pretendo contestá-la aqui, mas devo salientar que ela pressupõe uma generalização muito grande, qual seja, a de que *a forma da organização política é a instituição central; a forma, sobretudo, em seu sentido mais básico de monarquia ou não-monarquia* (FINLEY, 1989: 44, grifo nosso).

Nosso interesse se volta, há alguns anos, para o estudo das práticas e instituições religiosas romanas do período tradicionalmente chamado “República romana”, e nossos dados não se adequam a tal periodização com facilidade, explicitando a ação procustea de cortá-los aqui ou estendê-los ali, quando é preciso fazê-los “caber” nos moldes tradicionais. Tal dificuldade nos faz perceber que um modelo calcado em uma noção específica de *formas de organização política* não é o mais adequado para a compreensão da *religio romana* em particular e, também, para o próprio estudo das relações políticas e das formas de governo na “República”, assim, tomando como guia a ideia expressa por Ian Morris:

Não podemos passar sem a periodização: ela é parte fundamental do ofício de escrever história. Mas, se queremos evitar a fetichização do período como algo que realmente existiu, o que

impede e perturba o pensamento, *nossa periodização precisa ser um exercício reflexivo*. E o único meio de consegui-lo é através da análise histórica dos processos de escrever a história (MORRIS, 1997: 131, grifo nosso).

Pesquisadores da chamada “República romana” vêm promovendo revisões e releituras de seus objetos de pesquisa, incluindo discussões e questionamentos sobre os modelos explicativos passados e atuais, que orientam tais estudos. Dentre eles, destacamos uma publicação recente, de Harriet Flower, historiadora e professora da Princeton University, e, para nossos propósitos, é interessante retomar alguns de seus pontos principais.

A autora, na introdução de seu livro *Roman Republics* (2010) problematiza de modo coerente a questão da periodização tradicional que faz da República tardia (ca. 133 a.C. ao início do período augustano) um período de “crise”<sup>57</sup>. De fato, habituamo-nos a compreender a República tardia como uma época de crise e, assim, esse “período” da história romana surge em análises historiográficas e em livros didáticos de diferentes correntes, em diferentes países. A *crise da República* é tomada como uma realidade inelutável. Flower pergunta se o conceito de “crise”, tão propalado e aceito pelos historiadores, e cujos desenvolvimentos levaram a ver a história da República tardia como uma única e longa “crise”, seria ainda adequado para interpretar tão longa extensão temporal. Mais grave ainda, a autora comenta o quanto o modelo persistente da “crise da República tardia” levou a uma compactação de cerca de meio milênio da história romana a partir da dicotomia *monarquia/não monarquia*. A autora propõe retomar a discussão sobre a história política da República romana a partir da problematização de sua

---

<sup>57</sup>O modelo da “crise da República” ainda reina nas análises historiográficas de viés “político-constitucional”, e este viés é analisado no livro em questão. Em pesquisas que se ligam à chamada “História Cultural”, um modelo mais recente, o da “mudança cultural” já pode ser considerado a nova ortodoxia (na historiografia, contudo, surge muitas vezes surpreendentemente associado à ideia de “crise”). Como todo modelo, a “mudança cultural” também deve ser problematizada, especialmente em sua conjunção com uma “crise da República”, mas tal discussão escapa aos nossos propósitos neste artigo.

periodização, buscando lidar com as transformações na cultura política republicana, e comenta:

A despeito do fato de que nosso sistema de datação é falho por seu objetivo primeiro de identificar o momento exato em que nasceu Jesus, nossa cronologia unificada é, indubitavelmente, muito útil e se tornou indispensável. Sua importância se reflete na decisão de muitos autores de renomear esse mesmo sistema de datação como A.E.C. (Antes da Era Comum) e E.C. (Era Comum) em vez de a.C. e d.C., como se ele tivesse uma aplicação universal fora da história do cristianismo. Contudo, o sistema permanece arbitrário, por mais útil e ubíquo que tenha se tornado. Historiadores precisam fazer uso dele, sendo, porém, cautelosos em relação às suas consequências e aos seus limites (FLOWER, 2010: 24).

A “República romana” foi inteiramente situada no período a.C. (ou A.E.C.); é um tempo “anterior” ao nosso arbitrário *marco zero*, em nosso anacrônico modo de perceber o tempo “romano”. Flower chama também a atenção para o fato de que a rubrica historiográfica tradicional “República romana” é tratada como um único período, com base numa única forma de governo, e pergunta: uma única forma de governo, a “republicana”, faria sentido na “República romana”? Eis a principal questão de Flower, a que responde: “não”, propondo várias “Repúblicas romanas”, como seu título o explicita. Mantendo-se rigorosamente no quadro da periodização ortodoxa da “República”, a autora concentra sua análise nas formas de governo, ou melhor, nas instituições políticas romanas, problematizando a visão teleológica que faz convergir mais de meio milênio da história romana a dois pontos: o fim da monarquia e o início de uma “nova” monarquia, o principado, mesmo quando se reconhece que o *imperium romanum* é de séculos anterior a Augusto, e que a *res publica* o ultrapassa também em séculos. Dessa análise, que intencionalmente segue o tradicional viés político-constitucional, a autora propõe não um,

mas treze períodos distintos para não uma, mas seis Repúblicas romanas<sup>58</sup>, tendo como base a análise de padrões de estabilidade e instabilidade políticas.

Não é o caso de assumirmos a periodização proposta por Flower para nossas análises<sup>59</sup>. Para nós, a maior importância desse livro está em enfatizar a permanente – mas facilmente esquecida – necessidade de os historiadores terem ciência e consciência dos modelos explicativos que utilizam em suas análises, e de suas consequências para o modo como se interpreta e escreve a história. A periodização, qualquer que seja, depende de modos de se ver e representar a história, suas continuidades e mudanças, a partir de determinadas premissas, fundamentada que é numa certa teoria da história, com suas prioridades, valores e compreensão das forças de continuidade e de mudança que exerce, como todas as representações quando firmemente estabelecidas, grandes influências no modo de se ver o passado, incluindo seus desenvolvimentos na educação das novas gerações.

Nosso interesse radica no modo de se ver e interpretar a religião romana. Considerando-se que o modo como se classifica o passado em rubricas, nesse caso, temporais, o estudo do meio milênio transcorrido entre o “fim da monarquia” e o “principado augustano” numa única República, com divisões simples em República arcaica, média e tardia, contribui para criar a (falsa) impressão de um longo período estático, com uma vida religiosa também estática, “republicana”.

---

<sup>58</sup> A análise da periodização tradicional da República romana levou Flower a propor os seguintes “períodos”: 1º) ca. 509-494 – período de transição pós-monárquica; 2º) ca. 494-451 – período proto-republicano; 3º) 450-367 – 1ª República (tribunos consulares); 4º) 366-300 – 2ª República (emergência da República patrício-plebeia); 5º) 300-151 – 3ª República (1ª República dos *nobiles*); 6º) 180-139 – 4ª República (2ª República dos *nobiles*); 7º) 139-89 – 5ª República (3ª República dos *nobiles*); 8º) 88-82 – período de transição (guerra civil); 9º) 81-60 – 6ª República (a “República de Sila”); 10º) 59-53 – período do “triumvirato”; 11º) 52-49 – período de transição (guerra civil); 12º) 49-44 – Ditadura de César; 13º) período do “triumvirato” e transição para o “principado”.

<sup>59</sup> Para uma crítica à proposta de periodização de H. Flower, ver a excelente resenha de John North no *Journal of Roman Archaeology*, 2010, disponível em [www.journalofromanarch.com/samples/North.pdf](http://www.journalofromanarch.com/samples/North.pdf)

## DIFICULDADES (MODERNAS) NO ESTUDO DA RELIGIÃO ROMANA

A mudança histórica é algo difícil de analisar, pois envolve muitas áreas e aspectos integrados da vida dos grupos humanos. A historiografia antiquista, tradicionalmente, lida com apenas algumas dessas áreas e aspectos, e tende a um viés político calcado na documentação literária. É compreensível, portanto, que a periodização da história romana fundamentada na dicotomia *monarquia/não monarquia* tenha tido tão bom sucesso nas análises historiográficas, a despeito das inconsistências que podem ser detectadas com relativa facilidade. Tal esquema dicotômico age sobre a compreensão da religião romana, ao compactá-la e distorcê-la em muitos aspectos.

Os estudos sobre a religião romana, contudo, padeceram não apenas da compactação efetuada pela periodização tradicional, e podemos listar algumas outras dificuldades: a) as *premissas cristianizantes* b) as *premissas racionalistas*; c) os preconceitos contra sacerdócios e rituais; d) o “peso” do helenismo da tradição historiográfica antiquista. Observemos, em primeiro lugar e brevemente, essas dificuldades, cuja distinção aqui, decerto, serve apenas a propósitos expositivos, pois se entremesclam e não podem ser tomadas isoladamente.

Muito se insiste nas dificuldades de o pesquisador compreender algo que é estranho a ele e, no caso dos estudos sobre práticas e crenças religiosas, o mais difícil talvez seja, para os modernos, compreender que suas ideias e ações religiosas são histórica e culturalmente condicionadas e que outros grupos humanos podem não compartilhar das mesmas. Tais *premissas cristianizantes* (cf. BEARD; CRAWFORD, 1985: 26-27) são reveladas com clareza, a nosso ver, pela terminologia utilizada para se denominar a religião romana antiga, e o melhor exemplo é o termo *paganismo*, nascido na polêmica cristã, que é ainda recorrente na historiografia<sup>60</sup>. Trata-se de um termo de

---

<sup>60</sup> É certo que outros termos vêm sendo sugeridos e utilizados, como *politeísmos*, *cultos tradicionais* etc., sem conseguir, contudo, substituir com sucesso o primeiro nas análises historiográficas, tão arraigada é a crença moderna num *paganismo*.

nítido cunho pejorativo, invariavelmente apresentado sob a forma do modelo *cristianismo x paganismo*, no qual o primeiro termo é euforizado, o segundo é disforizado, e que leva à ideia equivocada de que haveria uma unidade religiosa na antiguidade romana, o que revela não apenas visões projetivas de crenças atuais no passado como também a permanência de uma visão cristã da história, que marcou indelevelmente o modo de se ver e interpretar o passado (cf. esp. SCHEID, 2010).

Foi em fins do século XIX d.C. que se constituiu um ramo disciplinar denominado *história das religiões*, desenvolvido especialmente a partir dos estudos da nascente antropologia sobre povos africanos e australianos e tendo como base, sobretudo, uma ideia de “religiosidade” cunhada pela teoria da história hegeliana e pela hermenêutica scheleiermacheana, com base em *premissas racionalistas* (esp. BENDLIN, 2000; SCHEID, 2010) que, somadas às premissas cristianizantes, fundamentavam-se na cosmovisão secularizante e racionalista de seu tempo. Tal mistura levou a uma avaliação, e consequente apresentação, da religião romana, designadamente das práticas religiosas detectadas no “período republicano”, especialmente na “crise da República tardia”, como sendo um fenômeno exclusivamente político, criando e divulgando a ideia de que havia uma religião (o paganismo) fria, manipuladora e esvaziada de “conteúdo religioso”<sup>61</sup>.

Os preconceitos contra sacerdócios e rituais, por sua vez, radicam especialmente na ideia moderna de um “sentimento religioso” individual e/ou apelando ao indivíduo que caracterizaria a “verdadeira religiosidade”, o que gerou, dentre outras, uma busca incansável por “tendências monoteístas” em religiões como as de Cibele, Isis ou Mitra, e à sua definição como religiões “mais verdadeiras”, ou mais aptas a atender às “necessidades religiosas” dos indivíduos. A religião romana seria, então, algo institucional, inserida nos quadros político-administrativos da cidade antiga, limitada religiosamente, pragmática e

---

<sup>61</sup> O culto imperial, por exemplo, foi visto como o ápice do uso político da religião, revelando a natureza “degenerada” do *paganismo* no Império Romano, desconsiderando-se as bases religiosas do culto imperial que radicavam, por exemplo, no culto tradicional do *genius* do *paterfamilias* (cf. PRICE, 1987, 1994: 17-19; SCHEID, 2003).

ritualista (SCHEID, 2010; BELTRÃO, 2006; BENDLIN, 2000). Sociedades ritualísticas eram, igualmente, desvalorizadas por este *metron*, e as ciências sociais de fins do século XIX e primeira metade do século XX d.C., destacavam a alteridade absoluta de povos africanos, sul-americanos, australianos e dos antigos, baseados numa ideia de evolução e progresso, não só das técnicas, mas também do espírito humano, cujo *telos* era o sujeito moderno (masculino, europeu e monoteísta), e as revisões e debates antropológicos da segunda metade do século XX d.C., especialmente ao revelarem rituais do “sujeito moderno”, fizeram com que este quadro se alterasse (cf. esp. BOWIE, 2006; BELL, 1992, 2006; BOURQUE, 2000).

Acrescente-se o “peso do helenismo” na historiografia antiquista, um fenômeno facilmente detectável, pois,

A civilização grega é tradicionalmente considerada o arquétipo da antiguidade mediterrânea; assim, a civilização romana se torna derivativa. (...) Daí o pressuposto de que conhecer a religião grega significa conhecer a religião romana; excelentes estudiosos da religião grega se pronunciaram e ainda o fazem sobre a religião romana a partir de uma considerável não-familiaridade com esta religião (PHILLIPS, 2007: 11).

O resultado é, mais uma vez, um obstáculo para o estudo da religião romana, e o tópico ocupa boa parte dos estudos sobre a República romana, especialmente a chamada “República tardia”. Haveria, assim, um estado original da religião romana (rústica, sem mitos, sem imagens etc.), que se modificaria especialmente pelo contato com a cultura helenística, esta sim, sofisticada e complexa, levando à crença de que a religião romana é uma espécie de tradução em latim da religião grega, realizada a partir da conquista romana do Mediterrâneo (BELTRÃO, 2006).

Decerto, há indícios seguros de que os produtos culturais helenísticos foram utilizados como meios, ou instrumentos, da competição aristocrática na “República

tardia”, e de que os romanos se apropriavam da ou compravam a arte grega<sup>62</sup>. E os próprios autores romanos reconheciam uma “helenização”, sem que Cícero fosse o primeiro deles. Exemplos são os prólogos do *Amphitryon*, da *Asinaria*, da *Casina* e dos *Captiui* da comédia romana. A partir de, pelo menos, o século III a.C., a arte e a literatura helenística formavam uma espécie de “cultura transnacional” mediterrânea, criando instrumentos e padrões para se agir, julgar, valorizar ou não as coisas, e os romanos se conectaram a esta “rede mundial”<sup>63</sup>.

A habilidade das elites do Lácio em estabelecer e manter contatos culturais transregionais, contudo, é detectada desde os séculos X-VIII a.C. (e.g. COARELLI, 1983; 1988; HOLLOWAY, 1996), permitindo entrever a posse e o uso de produtos estrangeiros, e relações pessoais com estrangeiros, garantindo prestígio e reforçando seu poder. Desse modo, se podemos falar em “helenização”, esta não é exclusiva da República “tardia”, nem da República “média”, pois produtos e elementos culturais gregos, dentre eles, elementos religiosos<sup>64</sup>, estavam presentes em Roma desde as primeiras fases da urbanização, seja diretamente oriundos de cidades gregas, seja indiretamente de cidades etruscas e outras<sup>65</sup>.

---

<sup>62</sup> A transferência desses objetos frequentemente os descontextualizava; por exemplo, uma imagem de culto de uma cidade grega poria decorar um pórtico ou uma *uilla* romana, e a pragmática e a semântica os textos e das imagens helenísticas se alteravam (ZANKER, 2012; 1998; GASPARRI, 2008).

<sup>63</sup> O incremento do drama, do épico e da historiografia, especialmente, conectaram os romanos com segurança nesta “rede”, o que se consolidou no desenvolvimento dos *fasti consulares* e na datação *ab urbe condita*, especialmente (cf. esp. BEARD, NORTH, PRICE, 1, 1998: 114-209; RÜPKE, 2012: 82-91).

<sup>64</sup> Esta é uma classificação nossa, não dos antigos romanos. Práticas – e, provavelmente, crenças – religiosas são ubíquas em Roma; estão nas assembleias, no Senado, nos edifícios, nos objetos, nos rituais realizados por magistrados e demais representantes da comunidade, seja no todo, seja em parte, e dependiam de autorização e financiamento. Para fins analíticos, compreendemos as ações e crenças “religiosas” como sendo aquelas nas quais pode ser detectado o envolvimento de atores não humanos, ou super-humanos, as divindades, e a suposição de que tais atores intervinham, de um modo ou de outro, na vida humana, individual ou coletivamente.

<sup>65</sup> Dentre vários exemplos, vide o Volcanal, em pleno *forum Romanum* (ca. século VII a.C.) e o programa arquitetônico e decorativo do templo de S. Omobono, com imagens e narrativas de nítido cunho helênico na Roma dos séculos VI-V a.C. (esp. COARELLI, 1983-85; 1988).

Em suma, esses pressupostos disforizantes modernos somados à compactação efetuada pela forma da periodização tradicional e a ênfase na documentação literária, levaram a uma incompreensão, ou mesmo a uma má compreensão, da religião romana, inscrita que foi no modelo da “crise da República”, mas,

(...) chega a ser surpreendente que a religião deste período [i.e., tardo-republicano] surja tão frequentemente aos observadores modernos como sendo um caso clássico de religião ‘em declínio’, negligenciada ou manipulada para fins ‘puramente políticos’. (...) Uma das razões pelas quais o *declínio* tornou-se dominante na análise é precisamente porque muitos escritores antigos escolheram caracterizar a religião do período deste modo. O poeta Horácio, como outros autores escrevendo sob o primeiro imperador Augusto, olhou para as décadas finais da República como uma era de desolação religiosa – ao mesmo tempo conclamando as novas gerações a restaurar os templos e, conseqüentemente, as tradições religiosas (BEARD, NORTH, PRICE, 1, 1998: 117-118).

E, como já argumentamos,

Assim, esta teoria tradicional apresentava a imagem de um tipo muito negativo de religião, uma religião que teria sua validade nos primeiros tempos, antes ou na época da fundação da cidade, mas permaneceu sempre “primitiva”, sem alterar suas origens agrícolas e pastoris; sempre teria sido dominada pela repetição de fórmulas que se tornavam cada vez mais sem sentido e se tornava distante da experiência concreta (BELTRÃO, 2006: 139)

A “crise religiosa” como *topos* literário augustano tinha algum fundamento em textos da geração de Cícero, especialmente dentre os moralistas, contudo, pesquisadores vêm demonstrando a vitalidade de novas formas de expressão religiosa na “República tardia”, bem como o alegado abandono de templos e de rituais não é detectado para tal período, não apenas pelo registro arqueológico, mas também pela documentação textual, que indicam, ao contrário, uma grande ênfase e grandes investimentos na construção e manutenção de templos e na realização de *sacra* em geral (e.g. BEARD, NORTH, PRICE, 1998, 1: 114-166; RÜPKE, 2012: 144-151). Assim, podemos aventar que, como o “bom

sucesso” da *urbs* dependia da observância dos *sacra* e da deferência às divindades (e.g., Cícero, *Leg.*, II, 18ss; *ND*, II, 8, Tito Lívio, V, 52), o descuido das obrigações religiosas seria um pressuposto logicamente válido para explicar as guerras civis dos últimos anos.

Desse modo, as premissas cristianizantes, as premissas racionalistas, com seus preconceitos contra sacerdócios e rituais e o peso do helenismo nas análises somaram-se às dificuldades trazidas pela compactação e uniformização dos séculos “republicanos”, dificultando e mascarando as pesquisas e a compreensão da religião romana, por várias vezes vilipendiada. Partindo do princípio de que a religião dá sentido e cria um mundo *ordenado* para os seres humanos, ensinando-lhes seus lugares, delineando suas imagens e seus corpos, formando sua compreensão de mundo, de poder, de autoridade, veiculando normas, valores e padrões de diversos tipos, acreditamos que repensar a periodização da história romana pode ser útil para redimensionarmos alguns tópicos tradicionais sobre tal área do conhecimento. Apresentaremos, então, alguns exemplos de dados que se chocam com a imagem e a periodização tradicional da religião romana, buscando estimular a reflexão sobre a periodização dos séculos que compõem a chamada “República romana”.

## REPÚBLICA ROMANA, RELIGIÃO ROMANA E PERIODIZAÇÃO

A imagem tradicional da religião romana na “República” é vinculada à ideia de um sistema religioso organizado em colégios sacerdotais, ritualista e que apelava muito pouco à afetividade. Este sistema religioso, forte e bem estruturado nos primeiros séculos “republicanos”, sofrera com os aportes estrangeiros, especialmente “gregos” e com as conquistas romanas, tornando-se apenas mais um dos aparatos governamentais republicanos, e o “programa político” do principado augustano teria retomado as antigas tradições e rituais religiosos então decadentes como meio eficaz – e hipócrita – de fundamentar o “novo regime” (cf. esp. SCHEID, 2005).

A partir do desenvolvimento dos estudos sobre a religião romana, especialmente a partir da década de 1990, nos quais convergem diversas disciplinas, especialmente a

história, a arqueologia e a antropologia do ritual, as evidências começaram a se chocar com o modelo acima resumido. Em primeiro lugar, a necessidade de se repensar a ideia da “crise religiosa” nos séculos II e I a.C., abrindo espaço para se buscar um novo modelo, desta feita mais próximo ao que atualmente se chama “mudança cultural”.

Quando buscamos estudar um processo de desenvolvimento, qualquer que seja, corremos um risco constante de cair na teleologia. No caso dos estudos sobre a religião romana, o risco radica em dois fatores principais: a) o caráter fragmentário e/ou tardio da documentação; b) a expansão imperial romana e a “romanização” (no sentido sociopolítico e cultural), que tem um poder de atração irresistível na historiografia (cf. STEK, 2009: 09-16). As direções e as linhas mestras da mudança cultural na área a que nos dedicamos estão longe de ser claras, o que pode indicar que estamos diante de uma sociedade caracterizada por séculos de mudanças e trocas culturais intensivas e, a partir dessas evidências, concordamos com J. Rüpke que,

A religião romana, como a conhecemos, é em grande parte o produto da República média e tardia, do período compreendido entre a vitória de Roma sobre seus aliados latinos em 338 a.C. e a tentativa dos povos itálicos, na Guerra Social, de estancar a dominação romana, resultando na vitória de Roma sobre toda a Itália em 89 a.C. Impelida pelas próprias mudanças na estrutura e na natureza da aristocracia romana, a religião romana consolidou, canalizou e delimitou tais mudanças (RÜPKE, 2012: 01).

Em outras palavras, o sistema religioso que se apresentava aos modernos como “decadente”, que já não mais satisfazia aos anseios religiosos dos romanos, pode ser uma criação relativamente recente. Melhor ainda, se podemos pensar num “sistema religioso”, este tem de ser aberto, flexível, pois as evidências apontam para um tipo de religião sempre aberta a inovações, mudanças e reinvenções. Vejamos alguns exemplos nos quais os dados se chocam com o modelo *monarquia/não monarquia*, que implica necessariamente rupturas identificáveis na documentação. Assim, nosso *terminus a quo* será a datação tradicional do “início da República” (fins do século VI a.C.) e nosso *terminus*

*ante quem* será o principado augustano. Como índices, alguns dados sobre templos e sacerdócios na *urbs*.

As pesquisas arqueológicas dos últimos trinta anos indicam a existência de assentamentos contínuos na área de Roma que remontam ao século X a.C. (cf. HOLLOWAY, 1996; COARELLI, 1983-83; 1988; GRANDAZZI, 2010), mas também apontam, no século VIII a.C., a fusão dos assentamentos e uma urbanização propriamente dita a partir de cerca de 650-40 a.C., destacando-se a pavimentação do *forum Romanum* (ca. 625), a drenagem da área com a *cloaca maxima* (século VI a.C.), e a arquitetura doméstica com casas de pedra, antecipando a casa com *atrium*; um local circular no *forum*, identificado como o *Comitium*; um edifício em frente a este local circular, identificado como a 1ª Cúria, em cerca de 600 a.C.; o *Lapis Niger* e o *Volcanal*, um possível *atrium Vestae* e uma provável primeira *Regia*. Cerca de 580 a.C, identificou-se o primeiro templo com pódio no *forum Boarium*, no local do(s) futuro(s) templo(s) de Fortuna e Mater Matuta, com estátuas identificadas como Hércules e Minerva. A urbanização e a monumentalização religiosa pública atinge seu clímax com a construção do templo Capitolino e o templo dos Dióscuros, no *forum Romanum* (COARELLI, 1983-85; 2007; STAMPER, 2005)<sup>66</sup>. Em fins do século V a.C., Roma era uma cidade relativamente grande, com visível vitalidade econômica, lugares de culto e uma detectável expansão militar regional, mas não há indícios de mudanças que possam ser relacionadas com o “fim da monarquia” e o “início da República”<sup>67</sup>. No que tange ao espaço físico da *urbs*, mudanças significativas são detectadas na segunda metade do século IV a.C, especialmente após as chamadas “Guerras Latinas” (ca. 340-338 a.C.), quando, e.g., cinquenta novos templos

---

<sup>66</sup> Há divergências significativas entre as propostas de Coarelli e a de Stamper para o Templo Capitolino, sem que a datação do edifício seja posta em causa.

<sup>67</sup> Entre os séculos VI-IV a.C., são apresentados elementos que permitem supor espaços de sociabilidade religiosa, como os grupos de banquetes detectados por N. Zorzetti (1990) e as associações profissionais e/ou de bairros indicadas por E. Gabba (1984: 157-68), associações de culto familiares/de clientela e associações dionisíacas (WISEMAN, 2000), alguns anteriores a fins do século VI a.C, período tradicionalmente indicado como o início da República.

foram datados, indicando não apenas uma intensificação da monumentalização pública, mas também mudanças religiosas e políticas, segundo as análises de E. Orlin (2002: 116-161) e A. Ziolkowski (1992: 187-89)<sup>68</sup>.

Vejamos os sacerdócios. A tradição literária romana atribuiu a criação de vários sacerdócios aos primeiros reis, e a política romana era interpretada, *grosso modo*, como uma expansão das atividades e do culto da casa do rei (esp. BEARD, NORTH, PRICE, 1998, 1: 52 ss). As ações rituais seriam originalmente tarefa do rei, e a “República” o teria substituído pelo *rex sacrorum* e pelo *pontifex maximus*. A historiografia compreendeu a *religio romana* como algo anterior à República, mas a forma dos *collegia* sacerdotais como sendo uma criação republicana. Contudo, não há nenhuma conclusão segura sobre o *rex sacrorum* ser o herdeiro do rei, mas há indícios de que este sacerdócio já existia antes do século V a.C. (BEARD, NORTH, PRICE, 1998, 1: 54-58), assim como não há nenhum indício seguro anterior ao século IV a.C. sobre a existência dos sacerdócios romanos de destaque no período republicano “médio” e “tardio” (RÜPKE, 2008: 24-28). Desse modo, o sistema de colégios sacerdotais romanos pode não ter existido antes dos séculos IV-III a.C. Os indícios apontam a existência de especialistas religiosos, não necessariamente masculinos (cf. GLINISTER, 2011), responsáveis por cultos particulares e, talvez, por santuários, e o nome *flamen/flaminica* aponta para um vocabulário arcaico. Vestais, Sális e Sális são detectados antes do século VI a.C. (RÜPKE, 2008), mas nada indica a existência de colégios, nem o destaque de pontífices e áugures antes do século IV a.C. (e.g. KVIUM, 2011; SANTANGELO, 2011) Mais ainda, se se pode detectar a existência de pontífices e

---

<sup>68</sup> A construção de templos manubiais por generais vitoriosos e a promoção e financiamento de *ludi uotivi* são inovações destacadas no século IV a.C. Junto com tais templos manubiais há, portanto, uma inovação na forma dos *ludi*. A organização dos *ludi* atestados entre os séculos VI e IV a.C. era atribuição de sacerdócios: as corridas de carro em março (nas *Equirria*), em agosto (nas *Consulalia*) e em outubro (*Equus October*), e os participantes eram, provavelmente, jovens da aristocracia romana. O *boom* da construção de templos fez aumentar o número, a forma e a variedade de ritos e festivais, especialmente em conexão com os *ludi*, especialmente no século III a.C., que incluíam corridas, competições atléticas, danças e teatro, no caso dos *ludi scaenici*.

áugures no período compreendido entre os séculos VI e IV a.C., não devemos pressupor de antemão que tivessem as mesmas atribuições de séculos posteriores, pois estas não são, ou ao menos não foram ainda, detectadas.

Passemos ao outro marco temporal, o “retorno à monarquia” de Augusto e a religião romana. Há alguns anos, estudiosos vêm apontando dados e reinterpretações de documentos que problematizam as afirmações de um poder autocrático com roupagens republicanas sob Augusto (e.g. BEARD, NORTH, PRICE, 1998, 1: 167-210; SCHEID, 2005; VÁRHERLYI, 2010). Decerto, a Roma augustana vivenciou um conjunto de inovações religiosas, mas tais inovações se inserem num movimento que é detectado, com alterações profundas nas práticas e instituições religiosas, desde os anos 80 a.C., tanto em termos de construções religiosas e reformas urbanas, quanto em relação aos colégios sacerdotais. A observação das crenças, rituais e instituições religiosas romanas pode contribuir para a compreensão do primeiro século do principado, e *vice versa*. O estudo atento, por exemplo, das decisões de Augusto, mostra-nos como ele estava ligado ao *pontifex maximus*, seu inimigo Lépido que, mesmo exilado, continuava a exercer sua função. Respeitando a tradição, Augusto não aceitou ser o *pontifex maximus* em 13 a.C., o que foi um excelente meio de exercer e encenar sua *pietas*, apesar de que, desde os anos 30 a.C. o futuro Augusto soube neutralizar a resistência do colégio dos pontífices, fazendo eleger apenas seus partidários, orientando os demais para outros sacerdócios. Resta o fato de que ele não podia agir em total legitimidade sem a aprovação – ou melhor, a intervenção formal – do *pontifex maximus*. O poder do imperador, do mesmo modo, era concebido como um conjunto de poderes complementares uns dos outros, e Z. Várherlyi (2010) demonstrou o quanto este poder era partilhado, pela via da religião, com o senado, e criado por este.

Apresentamos apenas dois exemplos, mas, por eles, podemos perceber que uma religião “republicana e estável” estabelecida nos primeiros tempos da “República”, desenvolvendo-se cada vez mais em direção a um ritualismo politicamente oportunista e

estéril, “restaurada” (sincera ou hipocritamente pelo *princeps*) no “retorno à monarquia” é um modelo falacioso. O modelo *monarquia/não monarquia* revela-se infrutífero para o estudo da religião romana, pois o “fim da monarquia” não parece ter trazido alterações significativas, tanto em relação aos sacerdócios quanto à monumentalização religiosa, bem como o “retorno à monarquia” deixa de fora do modelo vários aspectos e práticas da religião romana. Acreditamos a periodização precisa ser um *exercício reflexivo* (MORRIS, 1997: 131); ela pode e deve ser problematizada, pois que modelos existem *para* fins analíticos, não existem *per se*.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BEARD, M. & CRAWFORD, M. *Rome in the Late Republic. Problems and Interpretation*. New York, Ithaca: Cornell University Press, 1985.
- BEARD, M.; NORTH, J.A.; PRICE, S.R.F. *Religions of Rome*. v. 1 (*A History*); v. 2 (*A Sourcebook*). Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- BELL, C. *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York: Oxford University Press, 1992.
- \_\_\_\_\_. Ritual. In: SEGAL, R.A. (ed.) *The Blackwell Companion to the Study of Religion*. The Blackwell Publishing, 2006: 397-411.
- BELTRÃO, C. A Religião na *urbs*. In: MENDES, N.M.; SILVA, G.V.(org.) *Repensando o Império Romano*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2006: 137-159.
- BENDLIN, A. Looking beyond the civic pluralism. In: BISPHAM, E; SMITH, C. (ed.) *Religion in Archaic and Republican Rome and Italy*. Edinburgh University Press, 2000.
- 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.
- BOWIE, F. Anthropology of Religion. In: SEGAL, R.A. (ed.) *The Blackwell Companion to the Study of Religion*. The Blackwell Publishing, 2006: 3-23.

- CHANTRAINE, P. *Dictionnaire Etymologique de la Langue Grecque*. Histoire de Mots. Paris: Klincksieck, 2009.
- COARELLI, F. *Rome and Environs*. An Archaeological Guide. Berkeley: University of California Press, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Il Foro Romano*. 2 v. Roma: Dall'Oglio, 1983-5.
- \_\_\_\_\_. *Il Foro Boario*. Roma: Quasar, 1988.
- FINLEY, M.I. *Uso e Abuso da História*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- FLOWER, H. *Roman Republics*. Princeton: Princeton University Press, 2010.
- GABBA, E. The *collegia* of Numa: Problems of Method and Political Ideas. *Journal of Roman Studies*, 72, 1984: 157-68.
- GASPARRI, C. O Clássico Copiado. In: MARQUES, L. A. (org.) *A Fábrica do Antigo*. Campinas: Ed. da Unicamp, 2008.
- GLINISTER, F. 'Bring on the Dancing Girls': Some Thoughts on the Salian Priesthood. In: RICHARDSON, J.H.; SANTANGELO, F. (ed.) *Priests and State in the Roman World*. Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2011: 107-136.
- GRANDAZZI, A. *As Origens de Roma*. São Paulo: Unesp, 2010.
- HOLLOWAY, R.R. *The Archaeology of Early Rome and Latium*. London: Routledge, 1996.
- KVIUM, C. Inauguration and Foundation: An Essay on Roman Ritual Classification and Continuity. In: RICHARDSON, J.H.; SANTANGELO, F. (ed.) *Priests and State in the Roman World*. Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2011: 63-90.
- MCGUIRE, R. "Why complexity is too simple?" In: *Debating Complexity*. Proceedings of the Twenty-Sixth Annual Chacmool Conference. Archaeological Association of the University of Calgary Calgary, 1996
- MORIER, H. *Dictionnaire de Poétique et de Rhétorique*. Paris: PUF, 1989.
- MORRIS, I. Periodization and the Heroes: Inventing the Dark Ages. In: GOLDEN, M.; TOOHEY, P. (ed.) *Inventing Ancient Culture: Historicism*. Periodization and the Ancient World. London: Routledge, 1997: 96-131.

- ORLIN, E. *Temples, Religion and Politics in the Roman Republic*. Leiden: Brill, 2002.
- PHILIPPS III, C. R. Approaching Roman Religion: the case for *Wissenschaftsgeschichte*. In: RÜPKE, J. (ed.). *A Companion to Roman Religion*. Blackwell Companions to the Ancient World. Blackwell Publishing Ltd., 2007: 10-28.
- PRICE, S. *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor*. Cambridge University Press, 1998.
- RÜPKE, J. *Religion in Republican Rome: Rationalization and Ritual Change*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Fasti sacerdotum*. London: Oxford University Press, 2008.
- SANTANGELO, F. *Pax deorum* and Pontiffs. In: RICHARDSON, J.H.; SANTANGELO, F. (ed.) *Priests and State in the Roman World*. Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2011: 161-88.
- SCHEID, J. La cité, l'individu, la religion. Cours. In: \_\_\_\_\_. Religion, institutions et société de la Rome antique. *L'annuaire de Collège de France*, 109, 2010. Disponível em : <http://annuaire-cdf.revues.org>
- \_\_\_\_\_. Augustus and Roman Religion: Continuity, Conservatism and Innovation. In: GALINSKY, K.(ed.) *The Cambridge Companion to Augustus*. New York: Cambridge University Press, 2005: 171-193.
- \_\_\_\_\_. *An introduction to Roman Religion*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 2003.
- STAMPER, J.W. *The Architecture of Roman Temples. The Republic to the Middle Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- STEK, T. *Cult Places and Cultural Change*. A contextual approach to religious aspects of rural society after the Roman conquest. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2009.
- VÁRHELYI, Z. *The Religion of Senators in the Roman Empire. Power and Beyond*. New York: Cambridge University Press, 2010.
- VEYNE, P. *Como se escreve a história*. Lisboa: Edições 70, 1989.

WISEMAN, T.P. *Liber: Myth, Drama and Ideology in Republican Rome*. In: BRUUN, C. (ed.) *The Roman Middle Republic: Politics, Religion and Historiography, ca. 400-133 B.C.* Acta Instituti Finlandiae, 23. Roma: Institutum Romanum Finlandiae, 2000: 265-99.

ZANKER, P. *Arte Romana*. Bari: Laterza, 2012.

\_\_\_\_\_. *The power of images in the age of Augustus*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1988.

ZORZETTI, N. *The carmina conuiualia*. In: MURRAY, O. (ed.) *Sympotica: A Symposium on the Symposium*. Records of the 1<sup>st</sup> Symposium on the Greek Simposion. Oxford: Clarendon Press, 1990.

ZIOLKOWSKI, A. *The Temples of Mid-Republican Rome and Their Historical and Topographical Context*. Saggi di Storia Antica, 4. Roma: Bretschneider, 1992.