

RÔMULO E REMO: ESCRITOS E RITOS

*Regina Maria da Cunha Bustamante**

Resumo

O objetivo deste artigo é fazer uma leitura da lenda de Rômulo e Remo através da análise cotejada das obras de Tito Lívio (*História de Roma*), Dionísio de Halicarnasso (*Antigüidades Romanas*) e Plutarco (*Vida de Rômulo*) e relacioná-la à festa das Lupercálias, apresentada por Ovídio (*Fastos*) e Plutarco (*Vida de Rômulo*). Busca-se compreender o processo de construção da identidade romana a partir dos escritos e ritos referentes à fundação de Roma.

Palavras-chave: Mito de Rômulo e Remo, Lupercálias, identidade romana, fundação de Roma.

As origens da Roma Antiga estão associadas, no imaginário contemporâneo, à lenda dos gêmeos amamentados pela loba. A relação dos antigos romanos com essa narrativa mítica não deve ser considerada de uma forma preconceituosa nem simplista, relegando-a a uma crença numa fantasia ingênua e pueril. Os antigos estavam cientes de que eram construções; Tito Lívio (Prefácio *História de Roma*) já atentara que, mais que qualquer outro povo, os romanos tinham o direito de introduzir a interferência divina nos atos humanos para tornar mais veneráveis as origens de sua cidade, tendo em vista sua indiscutível posição hegemônica

* Professora de História Antiga do Laboratório de História Antiga (LHIA) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Doutora em História pela UFF.

no mundo mediterrâneo. A compreensão desses relatos demanda do leitor contemporâneo uma perspectiva de alteridade, objetivando entender os sentidos, a sua “lógica” peculiar, presente nesses mitos (AUGÉ, 2000, p. 13-20).

Este artigo se dispõe a apresentar algumas possibilidades de leitura do mito de Rômulo e Remo através da análise de textos escritos em prosa a partir do final do século I a.C. e dos ritos relacionados à origem mítica dessa cidade, considerando-os em seu contexto de produção e afastando-se tanto de uma intencionalidade de lhe conceder ou não veracidade¹ como de uma etiologia seja da sociedade romana,² seja da lenda dos gêmeos.³

Os gêmeos e a loba: literatura antiga sobre o mito de fundação de Roma

Na literatura latina, há várias alusões ao fundador ou à fundação da cidade de Roma. Entretanto, em sua totalidade, remontavam a um passado longínquo do período em que esses discursos foram escritos. Tradicionalmente, situam-se as origens romanas em meados do século VIII a.C., enquanto as narrativas foram escritas não menos que cinco séculos mais tarde. Assim, os escritores latinos foram pródigos em informações detalhadas sobre as origens de Roma, apesar da considerável distância temporal que os separava do objeto em questão e da inexistência de fontes escritas sobre aquele período até cerca do século III a.C. Finley (1994, p. 23) alerta que, mesmo com a invenção da escrita, houve por séculos a “sobrevivência de uma sociedade analfabeta e de expressão basicamente oral”, o que trouxe “perdas consideráveis e irrecuperáveis de dados, ou a combinação de dados, manipulação e invenção, por vezes sem qualquer razão aparente, e amiúde por razões perfeitamente compreensíveis”. Os historiadores antigos tinham uma concepção bem distinta da nossa em relação à natureza e ao propósito do exercício histórico, não tolerando as lacunas e preenchendo-as de uma forma ou outra, apelando inclusive para a invenção (FINLEY, 1994, p. 13-14). Os autores romanos se sentiam livres para remodelar as narrativas míticas, advindas da tradição oral, e inclusive para acrescentar novos desenvolvimentos (GARDNER, 1995, p. 11). Os relatos estavam geralmente eivados de invenções e contaminados de fontes ulteriores.

Os relatos escritos sobre a origem de Roma surgiram a partir do século III a.C., um período de afirmação da hegemonia romana na Península Itálica e no Mediterrâneo; nesse contexto, situam-se, por exemplo, as obras de Névio (*Guerra Púnica*), de Fábio Pictor (*Crônica de Roma*), de Ênio (*Anais*) e de Catão, o Censor (*Origens*).⁴ Esses relatos foram retomados com vigor dois séculos mais tarde, quando a sociedade romana, dilacerada pelas guerras civis do final da República, procurava resgatar a sua unidade, ou melhor, a sua identidade coletiva agora sob a égide do poder centralizado do *Princeps*, cristalizando um passado comum a todos os romanos através da reafirmação contundente das origens da cidade e dos valores tradicionais (*mos maiorum*). Desse período, têm-se a obra latina em prosa de Tito Lívio, *História de Roma*, e a em verso de Virgílio, *Eneida*; as duas foram motivadas por Augusto. No final da República e no início do Principado, a erudição, tão bem ilustrada por Varrão,⁵ era moda. O estudo sobre as antigüidades romanas era incentivado por Augusto, pois se procuravam as virtudes da Idade do Ouro no passado original da cidade e sua restauração com o governo augustano. A obra de Tito Lívio rompeu com o método dos historiadores da época imediatamente anterior (César e Salústio), os quais escreviam monografias consagradas a uma única guerra ou a um único episódio bem definido, pautando-se na tradição de Tucídides em *A Guerra do Peloponeso*. Retomou a linha da maioria dos antigos historiadores latinos, os analistas, que relatavam, ano após ano, todos os acontecimentos ocorridos desde a fundação de Roma até o seu tempo. A sua historiografia segue o critério analítico com todo o cortejo de elementos tradicionais que isto implica: elenco dos sonhos e dos prodígios, com atenção particular aos monstruosamente infaustos, cálculos das forças militares, dos despojos, das perdas, menção das honras, das cerimônias religiosas e das consagrações dos templos, narração dos acontecimentos relacionados à vida militar e civil de Roma. A sua *História de Roma* forneceu exemplos de moral prática instrutivos de toda espécie, que deveriam guiar e ser imitados, pois eram modelos dignos de imitação, e exemplos a serem evitados por serem ações vergonhosas. Ao relatar toda a história do povo romano a partir das origens da cidade, objetivava a celebração dos altos feitos do que considerava o maior povo do mundo: o romano.

Existia em Roma, portanto, na época em que Dionísio de Halicarnasso publicou *Antigüidades Romanas* (final do século I a.C.),

uma história oficial das origens da cidade, para a qual os escritos liviniano e virgiliano notadamente contribuíram para fornecer a sua forma definitiva. Esta se apresenta como a combinação de dois episódios distintos: a tomada de Tróia pelos aqueus, levando à fuga do príncipe troiano Enéias⁶ e de seus companheiros até a sua instalação no Lácio e a fundação de Roma pelos seus descendentes, Rômulo e Remo.

Confrontado com a tradição latina, Dionísio de Halicarnasso (*Antigüidades Romanas* I, 9-88) inova ao remontar as origens de Roma antes da Guerra de Tróia e de Enéias,⁷ defendendo uma tese original: Roma antes de ser Roma era grega, e os romanos eram os descendentes dos mais antigos colonos gregos que se estabeleceram na Itália bem antes da Guerra de Tróia. Essa colonização do Lácio pelos gregos foi o resultado de cinco migrações gregas para a Itália, sendo a última a de Enéias, cujos descendentes fundaram Roma. Para Fromentin e Schnäbele (1990), Dionísio de Halicarnasso não procurava servir a política de restauração nacional empreendida por Augusto nem agradar ao filohelenismo tradicional da aristocracia romana culta, a qual se integrou, mas se dirigia em grego aos seus compatriotas para instruí-los sobre um período da história romana que mal conheciam e sobre um povo que, mesmo após derrotar os gregos em Pidna há tanto tempo (168 a.C.), continuava a ser hostilizado por estes. Dessa forma,

se os romanos não são bárbaros mas gregos, os gregos também deixaram de ser os vencidos, pois participaram desde sempre da extraordinária aventura de Roma. A história romana é então apenas um capítulo, o mais glorioso segundo Dionísio, da história grega. (FROMENTIN & SCHNÄBELE, 1990, p. 6-7).

Quase um século mais tarde, o escritor grego Plutarco retomou a fundação de Roma numa ótica distinta daquela do final do século I a.C., quando se procurava através da história de um povo enaltecer a glória romana, como Tito Lívio, ou resgatar o orgulho grego, como Dionísio de Halicarnasso. Com Plutarco, o relato da origem da cidade está inserido na biografia de seu fundador, Rômulo. A *Vida de Rômulo* compõe, juntamente com a *Vida de Teseu*, um dos 23 pares de biografias, uma romana e outra grega, compiladas na obra *Vidas paralelas*.⁸ A biografia de Rômulo faz par com a de Teseu, na medida em que o primeiro era

considerado fundador de Roma e o outro de Atenas. Na obra *Vidas paralelas*, o autor busca no passado as grandes virtudes de seus heróis objetivando fornecer uma aplicação prática de suas teorias éticas. Evidencia-se o papel cada vez mais preponderante do indivíduo (reis e chefes militares) no desenrolar dos acontecimentos e o afastamento do cidadão da política ativa por um potente aparato administrativo, um dos principais meios de controle do Estado pelos governantes. Entretanto, o indivíduo biografado pode aparecer como protótipo de seu povo ou executor de um destino histórico que excede sua própria individualidade.

Nos três relatos referidos, a fundação da cidade de Roma foi relacionada à lenda dos gêmeos Rômulo e Remo. Entretanto, os autores gregos, Dionísio de Halicarnasso, em *Antigüidades romanas* I, 49-90, e Plutarco, em *Vida de Rômulo* 1-2, preocuparam-se em apresentar as muitas variantes dessa lenda, que não serão abordadas no presente estudo. Para eles, a utilização do material mítico como explicação de acontecimentos ou de atitudes de personagens levava à adoção de uma postura de submetê-lo a um processo de racionalização que, dentro do possível, os fazia compatíveis com a história, sem desrespeitar, entretanto, as tradições.

A versão mais corrente foi cristalizada no final do século I a.C., razão pela qual se optou por privilegiá-la neste artigo. Esta narra que, com a morte de Procas, rei de Alba Longa,⁹ Amúlio (um de seus filhos) usurpou o trono do irmão, Numitor. Amúlio, para se garantir no poder, mata o filho de Numitor e faz com que a sobrinha Réia Sílvia¹⁰ se torne uma das vestais.¹¹ Entretanto, Réia Sílvia é estuprada no bosque por Marte, deus da guerra.¹² Concebe os gêmeos Rômulo e Remo. Os recém-nascidos foram expostos no rio Tibre a mando do tio-avô, Amúlio, usurpador do trono de Alba Longa, que procurava assim evitar que os descendentes da sua sobrinha viessem a reivindicar o que lhes era de direito. Foram salvos graças a uma loba¹³ que os amamentou. Encontrados posteriormente por um pastor, Fáustulo, foram criados no meio pastoril até que destronaram o usurpador, reconduziram o avô, Numitor, ao trono e foram fundar uma nova cidade¹⁴ na região onde tinham sido expostos quando bebês. Mas o local exato ainda não estava determinado e foi para conhecê-lo que os gêmeos decidiram consultar os augúrios. Para isso, Rômulo instalou-se no monte Palatino e Remo no Aventino. A cidade seria erigida no local onde os presságios fossem favoráveis. Remo

viu seis abutres enquanto Rômulo, doze. Sendo este último agraciado, começou a demarcar o limite da sua cidade. Remo, decepcionado por ter sido preterido, zombou da proteção tão facilmente superável que estava sendo construída pelo irmão e, de um salto, penetrou no interior do perímetro que Rômulo acabara de consagrar. Este, irritado, mata o irmão.¹⁵

Os gêmeos míticos eram de linhagem divina e real, ou seja, eram filhos de Marte e netos do rei destronado de Alba Longa, Numitor. O nascimento gemelar já era um acontecimento extraordinário; era considerado um nascimento impuro, pois, sendo todo nascimento sangrento, o nascimento gemelar era mais ainda. Entretanto, os poderes mágicos dos impuros eram benéficos, os protegiam. Esse tipo de nascimento os destinava a serem audaciosos desprezando os perigos, violando proibições, desafiando divindades e lhes extorquindo bens em proveito da felicidade dos homens.¹⁶ Era considerado um anúncio de abundância e fortuna.

Desde sua concepção, Rômulo e Remo estavam fadados à morte, pois representavam uma ameaça ao trono usurpado pelo tio-avô, Amúlio. O abandono das crianças às margens do rio Tibre a mando de Amúlio era um ato de infanticídio. Iniciava-se uma verdadeira ordália, tema freqüente da mitologia heróica (por exemplo, Sargão de Acad na Mesopotâmia, Moisés do povo hebreu, Édipo de Tebas e Ciro, o Grande, governante persa). A superação dessa prova iria de encontro a todas as regras da experiência humana de perecer nas mãos da natureza (MESLIN, 2001, p. 29; MARTÍNEZ-PINNA, 1997, p. 106). A exposição dos gêmeos significava o não-reconhecimento destes pela sociedade humana, pois a sua paternidade divina lhes granjeava uma condição sobre-humana. Tal condição foi comprovada ao sobreviverem a esse infortúnio. As crianças passaram pela provação iniciática graças à amamentação da loba, da qual não tiveram nenhum receio, o que, para o poeta romano Ovídio (*Fastos* II, 267-452), é uma evidência de sua ascendência divina ao lado da formosura dos bebês. O leite da loba salvou os gêmeos. Foi uma verdadeira ressurreição: a vida venceu a morte. Sua salvação imprevisível e inesperada era o sinal de uma proteção divina e a marca de seu futuro destino heróico. Aventa-se também que a loba teria sido mandada por Marte, o pressuposto pai das crianças, para protegê-las, pois esse animal é atributo do deus da guerra (MARTÍNEZ-PINNA, 1997, p. 106-107).

Os romanos se reconheciam como “filhos da loba”;¹⁷ reclamavam para si uma tal filiação fundamentando-se em que o fundador de sua cidade teve esse animal por ama de leite. A amamentação por um animal selvagem – no caso específico, a loba – deve ser considerada com atenção. A loba é um animal infernal, ligado ao mundo dos mortos. O contato com o mundo dos mortos, prova iniciática, dá ao herói uma força e poderes de natureza particular. A sobrevivência após esse contato lhe confere imortalidade. Por outro lado, o animal selvagem em si representa a ordem primordial (mundo sem leis, cultos, normas), preexistente ao aparecimento do homem, portanto anterior à civilização representada pela cidade. A criação de um mundo novo, civilizado, ocorria a partir da ordem primordial, marcada pela selvageria, caos e confusão.

Compreende-se então por que a loba estava associada a uma prostituta, como aparece em Tito Lívio, *História de Roma* I, 4. A prostituta, tal como a loba, simbolizava a licenciosidade e a desordem primordial, encontrava-se à margem das leis do casamento estabelecida pela civilização. A loba ignora as leis, entretanto essa besta cruel protegeu maternalmente as crias de uma outra espécie inimiga, as quais foram rejeitadas pela família e pela sociedade humana organizada. O herói é, pois, inserido no caos (mundo selvagem da loba), passará para o mundo dos homens por etapas: primeiro, a fase pastoril, que não deixa de ser uma preparação militar e uma outra prova iniciática, pois o herói faz sua aprendizagem entre pessoas pobres e rudes que ignoravam sua identidade; e, por fim, a fase civilizada quando funda a cidade que trará a ordem e porá fim ao caos.

Outros povos também deram uma posição destacada ao lobo em seus mitos e cultos. Eliade (1970, p. 13-30) destaca dois aspectos que levariam determinadas sociedades a privilegiar o lobo: a adoção desse animal como ancestral mítico e a constituição original desses povos por um grupo de fugitivos (adolescentes durante o período de provação iniciática, imigrados, foras da lei, exilados). Alföldi (1977, p. 1-11), Dumézil (1949, p. 33-34) e Martínez-Pinna (1997, p. 111) acrescentam um terceiro aspecto: esses povos formaram confrarias secretas de guerreiros, praticando a imitação ritual do lobo. Ora, os romanos se enquadram nesses três aspectos: a loba amamentadora era o ancestral mítico; a população romana era formada de refugiados de todas as proveniências que aceitaram o *asylum* oferecido por Rômulo para povoar

a sua recém-fundada cidade; e os rituais das Lupercálias (festa comemorada em meados de fevereiro) englobariam uma iniciação militar aos jovens, fazendo-os assimilar magicamente o comportamento do lobo e transformando-os em homens-lobos. Outro indício desse último aspecto está presente no uso da pele do lobo, como emblema real ou guerreiro pelos antigos romanos. Assim, Rômulo foi representado por Virgílio e por Propércio com a pele do lobo e, no século II a.C., os soldados de infantaria, os porta-estandartes e os tocadores de clarim traziam a pele lupina sobre a cabeça.

Por serem gêmeos, o critério etário não se aplicava na fundação da cidade. Rômulo e Remo recorreram então aos augúrios para orientá-los e dirimir o conflito que se formava entre os irmãos pela indecisão de quem seria o fundador e qual seria o lugar. Cada um então se instalou no seu *templum*, espaço traçado pelo *lituus* (bastão augural curvo) do áugure no interior do qual se observam os sinais divinos: Rômulo no monte Palatino e Remo no Aventino.¹⁸ Os antigos romanos atribuíam à vontade divina a capacidade de poder modificar a ordem natural para anunciar o que queria, revelando o acordo dos deuses com o consultante (SCHEID, 1998, p. 95-99). Os sinais divinos se manifestavam como fenômenos meteorológicos (*auspicia ex coelo*), vôo dos pássaros (*auspicia ex auibus*) tal como na lenda, movimentos das galinhas sagradas (*auspicia ex tripudiis*) e de animais terrestres (*auspicia ex quadrupedibus*) ou incidentes (*auspicia ex diris*) durante a observação, podendo ser solicitados aos deuses (*auguria impetratiua*), como o foi por Rômulo e Remo, ou surgido por si próprios, isto é, pela vontade divina (*auguria oblatiua*). Na tradição etrusca, que muito influenciou Roma no tocante à arte divinatória, o *auspicium* era a prática mais comum. No sentido restrito do termo, levando-se em consideração a etimologia da palavra (*auspicium*), o auspício era o sinal fornecido pelo vôo dos pássaros. Foi dessa forma que se manifestou aos gêmeos. Plutarco (*Vida de Rômulo* 9, 6-7) apresenta uma explicação para considerar o abutre uma ave de bom augúrio: lembrando a referência de Herodoro, o Pôntico sobre a alegria de Hércules com o aparecimento de um abutre; o biógrafo afirma que esse animal é o que menos prejudica o homem na medida em que não se alimenta daquilo semeado, cultivado ou criado pelo homem e, apesar de comer o corpo dos cadáveres, não mata nem fere nenhum ser vivo, nem se aproxima dos restos de aves devido ao seu parentesco com

elas. Tal comportamento o distingue das outras aves que ferem e matam os seus congêneres. Outro elemento distintivo do abutre é a sua raridade, principalmente no tocante a encontrar as suas crias, induzindo assim a extraordinária suposição de que fossem de outra terra e baixassem até aqui como mensageiros divinos. De acordo com os preceitos etruscos sobre adivinhação, Rômulo teria sido favorecido pelas divindades na medida em que teria visto mais abutres e, por último, superado assim o seu irmão.

Eliade (1999, p. 25-61) interpreta a tomada dos auspícios como parte do ritual de “fundação do mundo”. Nas sociedades arcaicas, há a necessidade de operar uma ruptura no espaço homogêneo do Caos, permitindo a constituição do mundo. Para tanto, o sagrado deve se manifestar por uma hierofania qualquer, fazendo a revelação de uma realidade absoluta que se opõe à não-realidade da imensa extensão caótica envolvente. Assim, a manifestação do sagrado fundaria ontologicamente o mundo e daria um ponto de referência, um “centro” na homogeneidade caótica, que seria uma ligação com o sagrado. Às vezes, não havia necessidade de uma teofania ou hierofania propriamente ditas, bastando um sinal para indicar a sacralidade do lugar, um sinal que introduziria um elemento absoluto, não pertencente a este mundo, e que poria fim à relatividade e à confusão, ao traçar uma orientação ou decidir uma conduta. Entretanto, quando o sinal não se manifestasse nas imediações, devia-se provocá-lo através de uma espécie de *euocatio* com ajuda de animais. Para Eliade (1999, p. 25-61), estes mostrariam qual lugar seria suscetível de acolher a coletividade, colocando fim a tensão provocada pela relatividade e pela ansiedade alimentada pela desorientação na busca pelo ponto de apoio absoluto. Os animais revelariam a sacralidade do lugar, demonstrando dessa forma que os homens não são livres para escolher o terreno sagrado e, somente com ajuda de sinais misteriosos, podiam procurá-lo e descobri-lo.

As sociedades tradicionais caracterizam-se por opor o território habitado e organizado, o “nosso mundo”, o Cosmo, ao espaço desconhecido e indeterminado que o cerca e se estende além de suas fronteiras, uma espécie de “outro mundo”, o Caos, um espaço estrangeiro, desordenado, povoado de espectros, demônios, “estranhos”. O Cosmo é o universo no interior do qual o sagrado já se manifestou tornando possível a orientação e, portanto, fundando o “nosso mundo”, no sentido de que

fixa os limites e, assim, estabelece a ordem cósmica. Tudo o que não é o “nosso mundo” não é ainda um “mundo” e só se faz “nosso” um território senão criando-o de novo, isto é, consagrando-o. Assim, para a construção do espaço sagrado, se fazem necessários rituais de consagração. A eficiência desses rituais não advém do trabalho humano, mas da reprodução – em escala microcósmica – de um ato divino de criação de mundo, ou seja, de uma cosmogonia. Portanto, a cosmização dos territórios desconhecidos resulta da consagração que organiza o espaço e reitera a obra exemplar dos deuses, estabelecendo dessa forma uma relação íntima entre cosmização e consagração.

Os autores gregos, Dionísio de Halicarnasso (*Antigüidades Romanas* I, 87) e Plutarco (*Vida de Rômulo* 11), são mais minuciosos do que Tito Lívio (I, 7) na descrição dos atos de Rômulo após a tomada dos augúrios. Talvez porque, para eles, esse ritual apresentasse alguns aspectos distintos dos gregos e o seu público leitor não os conhecesse. O ritual de fundação transforma simbolicamente em Cosmo o território ainda pertencente à modalidade fluida e larvar do Caos, quando repete ritualmente um ato primordial de cosmogonia ao arrotear a terra, fazendo-lhe o sulco primigênio (*sulcus primigenicus*), que marca e organiza o espaço caótico.¹⁹ Trabalhando a terra desértica, repetia de fato o ato divino que organizara o Caos, dando-lhe estrutura, formas e normas. Quando Rômulo arroteia a terra inculta com uma charrua com relha de bronze atrelada a um boi e uma vaca (Dionísio de Halicarnasso. *Antigüidades Romanas* I, 88 e Plutarco. *Vida de Rômulo* 11, 3), ele está tomando posse ritual.²⁰ A terra escavada formava o *pomerium*, espécie de fronteira sagrada. De acordo com Plutarco (*Vida de Rômulo* 11, 4), etimologicamente, a palavra é a junção de outras duas *post* (atrás) e *murus* (muralha). O biógrafo grego dá um caráter sagrado à muralha, mas não aos portões, pois se teve o cuidado de fazer com que a relha de bronze não tocasse o espaço reservado para eles. Tal precaução era necessária para que se pudesse introduzir e tirar coisas necessárias e impuras sem temor aos deuses.

Na concepção de Eliade (1999, p. 46 e 50), sendo “nosso mundo” um Cosmo, qualquer ataque exterior que ameace transformá-lo em Caos é visto como sacrilégio, e os atacantes são equiparados aos inimigos dos deuses, aos demônios e ao Dragão primordial (Monstro marinho, Serpente primordial, símbolo das Águas cósmicas, Trevas, Noite, Morte,

em suma, tudo que ainda não tem uma “forma”) vencido pelos deuses nos primórdios dos tempos. Os deuses tiveram de espancar e esquartejar o Dragão ou o Ser primordial para poder criar a partir dele o mundo, e o homem, por sua vez, devia imitar essa ação quando constrói seu próprio mundo através de sacrifícios sangrentos ou simbólicos por ocasião de qualquer construção. A defesa dos lugares habitados – fossas, labirintos, muralhas etc. – é, portanto, também defesa mágica para impedir a invasão do Caos que pode levar a civilização, o Cosmo, a uma reimersão num estado fluido e amorfo. Para Augé (1994, p. 45), a preocupação do grupo com o aspecto defensivo do espaço ocupado abrange tanto ameaças externas como internas e é necessária para que a linguagem da identidade do grupo conserve um sentido.

A transgressão de Remo ao pular as muralhas da recém-fundada cidade de Rômulo, maculando o seu espaço sagrado, devia ser expurgada com a morte de seu transgressor. A morte do parente foi o preço pago pelo rei para afirmar seu poder. Liou-Gille (1980, p. 159) e Meslin (2001, p. 30) inserem a morte de Remo na própria natureza gemelar dos irmãos: um gêmeo era mais apto do que o outro para a instauração de um mundo novo, pois não se podia admitir uma dupla fundação de cidade; o destino soberano escolhe um entre os gêmeos. Estes são personagens antagonistas desiguais, em que um desaparece em proveito do outro, exprimindo assim a polaridade do mundo e refletindo uma complementaridade oculta ao passar da dualidade à unidade. Era necessária a morte de um dos gêmeos para o sacrifício cosmogônico primordial que garantiria a riqueza, o poder e a vitalidade da comunidade fundada. Remo representava o Caos ameaçando o Cosmo fundado por Rômulo; ao não aceitar a civilização ultrapassando o *pomerium*,²¹ Remo preferiu a condição de homem selvagem, lobo, à de cidadão, por isso, não podia ser protegido pela lei. Frascetti (1996, p. 64) ainda acrescenta que Rômulo foi obrigado a excluir o próprio “duplo” juvenil e selvagem quando ele foi escolhido pelos deuses através dos auspícios, abandonando assim a vida selvagem, transcorrida nos bosques, para dar início à sua fase urbana. Remo, por não aceitar os auspícios superiores nem o novo “estilo de vida” adulto/urbano, pulou o muro construído por seu irmão, reproduzindo no interior daquele perímetro o estilo de vida precedente, marcado pelas correrias e brigas juvenis. Distintamente, Rômulo teve a consideração justa e a gestão correta dos auspícios que irão caracterizar em seguida não só a

legitimidade do poder dos reis latinos-sabinos, mas também a dos magistrados da cidade republicana (FRASCHETTI, 1996, p. 63).

O fratricídio foi considerado, sobretudo no final da República e no início da era imperial, como uma espécie de sinal premonitório das futuras guerras civis que abalariam Roma e que, nesse caso específico, marcariam com sangue o próprio relato de fundação, pois, se representarmos uma cidade à semelhança de uma família, um irmão morto por outro antecipa bem a horrenda eventualidade de cidadãos mortos por outros cidadãos (FRASCHETTI, 1996, p. 63). Meslin (2001, p. 30) cita o *Epodo VII* de Horácio: “A terra e o mar estão excessivamente vermelhos do sangue dos romanos...”. Esse ato violento também foi interpretado como um exemplo lendário para proibir o porte de armas no espaço urbano no período histórico (FRASCHETTI, 1996, p. 63).

Por outro lado, era necessário anular o mau presságio, pois o gesto de Remo trazia vulnerabilidade a Roma; a morte do ímpio significaria a morte de todos os invasores. A sua morte foi o sacrifício sangrento do ritual de construção e seu corpo foi enterrado fora do *pomerium*, no monte Aventino, que só foi integrado ao espaço sagrado em 49 com o imperador Cláudio. O espaço sagrado da cidade não podia ser maculado com o enterro dos mortos nem com construções de templos para divindades estrangeiras que não fossem reconhecidas pelas autoridades nem com porte de armas, exceto nos triunfos.²² A sacralidade do espaço devia estar ao abrigo de toda corrupção terrestre e, por se encontrar próximo ao divino, gozava de uma existência espiritual, incorruptível e celeste. Havia o desejo de viver num Cosmos puro e sagrado tal como era no começo da criação. Pode-se aplicar ao *pomerium* o conceito “lugar antropológico”, elaborado por Augé (1994, p. 51-53), na medida em que se constitui tanto como construção tanto concreta como simbólica do espaço, conferindo sentido aos seus habitantes e inteligibilidade aos observadores por se pretender identitário, relacional e histórico. Essa tríplice característica define uma estabilidade mínima que permite àqueles que ali vivem possam reconhecer marcos e se vejam como coletividade.

Por meio de uma hierofania, efetuava-se uma ruptura na homogeneidade do espaço simbolizada por uma “abertura” em cima (o mundo do divino) e/ou embaixo (as regiões inferiores, o mundo dos mortos), que tornou possível a passagem de uma região cósmica a outra.

Dessa forma, os três níveis cósmicos – Terra, Céu e regiões inferiores – tornaram-se comunicantes através de um eixo cósmico (*axis mundi*) em torno do qual o “mundo” se estende. Esse eixo está situado no “meio”, no “umbigo da Terra”, ou seja, no centro do mundo. Esse ponto central, o “umbigo”, é constituído através de um cruzamento onde se cortam perpendicularmente dois caminhos. O quadrado construído a começar desse ponto é uma *imago mundi*, uma reprodução, em escala microcósmica, do Universo.

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

Assim, com o estabelecimento do *pomerium* e do *mundus*, abria-se uma comunicação permanente com os deuses, pois, no interior desse espaço, o mundo profano era transcendido. O *templum*, espaço demarcado pelo *lituus* e que também poderia abarcar o território de toda a cidade, constituía, por assim dizer, uma “abertura” para o alto e assegurava a comunicação com o mundo dos deuses. As práticas divinatórias podem ser inseridas nesse processo de comunicação. A tomada dos auspícios (*auspicatio*) e a operação augural (*auguratio*) tiveram um importante papel político na cidade de Roma. Sob a Realeza, essas práticas conferiam o *imperium* ao rei. A tomada dos auspícios era obrigatória em determinadas ocasiões: convocações das *Comitia*, posse dos magistrados, partida do exército... Na República, os auspícios tomados pelos censores, cônsules, ditadores e pretores eram ditos maiores (*maiora*), pois prevaleciam sobre os auspícios tomados pelos outros magistrados (edis, questores, tribunos) e podiam ser realizados fora das fronteiras sagradas de Roma, o *pomerium*. Durante o Império, somente o imperador tinha o direito de fazer tomar os auspícios.

A experiência do sagrado tornou possível a “fundação do Mundo”, no caso a fundação da *Urbs*, Roma, como manifestação do sagrado no espaço. A irrupção do sagrado projeta um ponto fixo no meio da fluidez amorfa do espaço profano, ou seja, um centro no Caos, e, para os antigos romanos, a *Romanitas* perante a *Barbaria*, construindo assim, através, dos relatos escritos de origem sua identidade como coletividade ao demarcar seu espaço. De acordo com Augé (1994, p. 44), a origem é uma invenção (no sentido do latim *inuenire*²³), pois o lugar é descoberto por aqueles que o reivindicam como seu e se diferenciam dos outros.

Lupercálias: ritos de reatualização do mito de fundação de Roma

Não era apenas no discurso escrito que as origens romanas eram rememoradas. Anualmente, no antigo calendário romano, antes de iniciar as atividades políticas e militares no mês de março, a sociedade romana comemorava sua origem, ou seja, compartilhava a memória de seu nascimento como cidade através das Lupercálias, nas quais era realizada uma dramatização relacionada ao mito de fundação de Roma. As Lupercálias eram uma das mais arcaicas e tradicionais festas do calendário romano, sendo comemorada em 15 de fevereiro.²⁴ Sua denominação, sua origem, sua cerimônia e o seu significado são motivos de controvérsias, mesmo entre os antigos. O sentido dos termos Lupercálias e lupercos, os participantes dessa festa, depende da origem atribuída à festa. Tanto o poeta romano do final do século I a.C. e início do seguinte, Ovídio, em *Fastos* II, 267-452, como o escritor grego da segunda metade do século I, Plutarco, em *Vida de Rômulo* 21, 6-8, fornecem duas possibilidades. Uma estaria vinculada ao culto do Pã Liceu (advindo do termo grego *Lykaios*, relacionado a lobo), introduzido na região latina pelo rei árcade Evandro.²⁵ A entidade cultuada era um deus dos pastores e dos rebanhos e era representada como uma divindade antropozoomórfica, metade homem, metade bode. Tal aparência e seu atributo de protetor dos pastores e dos rebanhos fizeram com que a divindade também fosse conhecida por Lupercos. Aventa-se como explicação dessa denominação a combinação de duas palavras latinas: *lupus* (lobo em latim), do qual os pastores esperavam ser protegidos, e *hircus* (macho caprino em latim), parte animal do deus. Os sacrifícios a essa divindade tinham um objetivo apotropaico,

ou seja, destinado a afastar os lobos, ameaça aos rebanhos dos pastores do Lácio (por exemplo, PORTER, 1973, p. 171-189; FOUCHER, 1976, p. 273-280; MESLIN, 2001, p. 29).

Uma outra possibilidade de explicação dos termos Lupercálias e lupercos, bem como do significado da festa, refere-se a Rômulo e Remo. Frascetti (1996, p. 62, 65-67) viu as Lupercálias como um ritual arcaico de iniciação para os jovens romanos, em particular da nobreza, reproduzindo a lenda dos gêmeos, principalmente na sua fase juvenil e “selvagem”.²⁶ Como referido anteriormente, de forma similar, se posicionaram Alföldi (1977, p. 1-11), Dumézil (1949, p. 33-34) e Martínez-Pinna (1997, p. 111), que consideraram as Lupercálias como um ritual de iniciação de jovens, mas de cunho militar, fazendo-os assimilar magicamente o comportamento do lobo e transformando-os em homens-lobos.

Num outro viés se pautará este segmento do artigo: considerou-se a festa das Lupercálias como uma prática social identitária do povo romano ao relacioná-la com a origem mítica de Roma, fundamentada na lenda dos gêmeos. Pela dramatização presente no ritual dessa festa, a sociedade romana individualizou a fundação da sua cidade, podendo assim transformá-la em instrumento capaz de marcar a coletividade como um todo, dando-lhe identidade e singularidade. Para compreender as Lupercálias nessa perspectiva, optou-se por fazer uma análise cotejada da narração da festa por Ovídio, em *Fastos* II, 267-452, e por Plutarco, em *Vida de Rômulo* 21, 6-8, que explicitaram o ritual e buscaram explicá-lo.

Os antigos romanos denominavam o seu calendário de fastos. Esse foi o termo escolhido por Ovídio para intitular sua obra organizada de tal forma que cada livro deveria abordar as festas de cada um dos meses do ano, seguindo, portanto, o calendário romano reformado por Júlio César. A festa das Lupercálias encontra-se no livro II dedicado ao mês de fevereiro. Infelizmente, a obra ficou inconclusa chegando apenas ao sexto mês. O autor dedicou sua obra inicialmente a Augusto e, com a morte deste, a Germânico, filho adotivo do novo imperador Tibério, como uma forma de cair nas suas boas graças e sair do exílio que lhe fora imposto por Augusto.²⁷ Buscando inserir-se na política augustana de renovação religiosa através do resgate do *mos maiorum*, ou seja, dos tradicionais costumes dos ancestrais romanos, Ovídio explicitou, no livro I, que exumou os ritos sagrados nos antigos anais romanos.

Pouco menos de um século e meio depois de Ovídio, Plutarco, escritor de origem grega, referiu-se às Lupercálias nas biografias de Rômulo e de Marco Antônio. Na *Vida de Rômulo*, Plutarco foi bem mais detalhista na descrição das Lupercálias do que Ovídio, que se preocupou mais em identificar as origens das práticas rituais dessa festa. Apesar de Plutarco ter estado pelo menos duas vezes em Roma proferindo conferências sobre temas éticos, certos costumes romanos não lhe eram familiares. Como estrangeiro, as Lupercálias, festa tipicamente romana, traziam vários elementos que lhe eram novos; daí, o seu cuidado em descrevê-los. Na *Vida de Marco Antônio* XIV, as Lupercálias foram o contexto de um gesto do então cônsul Marco Antônio, como luperco correndo nu, ao tentar infrutiferamente coroar César, desprezando os antigos costumes. O gesto foi realizado num momento em que se concluíam as guerras civis do primeiro triunvirato e o povo romano aspirava à paz de uma Idade do Ouro passada, idealizada para o período monárquico. Entretanto, havia uma forte resistência a um poder único e centralizado nas mãos de um rei. Essa passagem já fora narrada por Cícero nas *Filípicas* II, 24.

O biógrafo grego Plutarco e o poeta romano Ovídio relatam que, no dia da festa, o flâmine dial, sacerdote responsável pelo culto de Júpiter, devia abandonar Roma. Os dois explicam essa prática por ter sido a festa introduzida no Lácio pelos árcades que se consideravam anteriores ao nascimento de Júpiter. A festa começava com o sacrifício de caprinos, um dos rituais expiatórios celebrados nos dias nefastos do mês de fevereiro, cuja denominação origina-se de *februatio* – purificação, expiação em latim. Plutarco e Ovídio informam que, originalmente, Rômulo e Remo estariam esperando a conclusão de uma cerimônia de sacrifício de um caprino a Fauno quando saíram atrás de ladrões de gado.

Após o sacrifício, na narração da festa por Plutarco, dois jovens – os lupercos – de boa família eram escolhidos. A historiografia contemporânea levanta duas interpretações para a escolha destes dois jovens: a lembrança dos gêmeos míticos de linhagem divina e real, ou seja, os filhos de Marte e netos do rei destronado de Alba Longa, Numitor (LIOU-GILLE, 1980, p. 182), seguindo então a tradição ovidiana (*Fastos* II, 359); e a representação dos dois grupos sociais originários, a plebe e o patriciado, nos dois animais que salvaram os gêmeos da morte: os

plebeus como o pica-pau (*picus Martius*) que alertou a loba, e os patrícios como a própria loba que os amamentou (ALFÖLDI, 1977, p. 1-11). Esses dois animais eram atributos tanto de Fauno, divindade dos bosques, como de Marte, deus guerreiro e o pai das crianças.

Os lupercos eram manchados na fronte com uma faca ensangüentada e limpos com uma lã embebida em leite. A faca ensangüentada recordaria a luta sangrenta e o perigo que Rômulo e Remo enfrentaram para destronar o seu tio-avô, usurpador do trono de Alba Longa. Os jovens, logo que limpos, puseram-se a rir descontroladamente. Ovídio (*Fastos* II, 377-378) interpretou o riso dos lupercos como uma espécie de repetição anual do riso de Rômulo quando, no episódio da recuperação do gado, deparou com as carnes semicruas já comidas por Remo e seus companheiros. Modernamente, Liou-Gille (1980, p. 186), ao interpretar esse ritual, vê a faca ensangüentada como uma alusão à morte por exposição a que os gêmeos foram condenados por seu tio-avô; a lã embebida em leite que limpou o sangue representaria o leite da loba que alimentou as crianças, salvando-as da morte; foi uma verdadeira ressurreição, a vida venceu a morte: os lupercos então riram e manifestaram a alegria por essa vitória.

Tanto Plutarco como Ovídio referem-se à corrida dos lupercos nus a partir do Lupercal, localizada no Monte Palatino. Para Ovídio, esse sítio era denominado Lupercal em homenagem à loba (*lupa*, em latim), e seus participantes recebiam, por isso, o nome de lupercos. Considerava-se Lupercal a gruta onde Rômulo e Remo foram alimentados pela loba e encontrados pelo pastor Fáustulo. De acordo com Dionísio de Halicarnasso, em *Antigüidades Romanas* I, 79, 8, foi ali erguida uma estátua arcaica da loba amamentando os gêmeos. A denominação Lupercal estaria, portanto, associada a essa loba mitológica. Lupercos seriam “aqueles que celebram a festa da loba” ou “aqueles que se fazem parecidos à loba” ou ainda “os filhos da loba”.

Para o poeta romano Ovídio, a nudez dos corredores pode ter várias origens: os gêmeos e seus companheiros²⁸ empreenderam nus a corrida atrás dos ladrões de gado interrompendo o banho de sol e as práticas desportivas (luta, arremesso de lança e peso) durante a festa ao Fauno, numa referência à nudez de Pã e de seus sacerdotes ou ao episódio do engano do Fauno numa investida amorosa devido à troca de roupa ou ainda ao estado selvagem que viviam os primeiros árcades

antes da civilização, povo cuja origem remonta ao período anterior ao do nascimento de Júpiter e que introduziram na Itália o culto a Pã, divindade dos pastores e dos bosques e relacionada às Lupercálias. A nudez ritual dos lupercos estaria associada à selvageria primitiva. Cícero, em *Pró Célio* 26, qualificou os lupercos como “sociedade selvagem, totalmente pastoral e agreste, de confrades lupercos cuja associação silvestre, a confraria rude, foi instituída antes da civilização humana e suas leis”. Esta festa evocava aos romanos esses tempos primitivos quando o homem vivia nu, levando uma vida semelhante à dos animais. Os lupercos apresentavam-se como meio homens, meio animais, daí estarem também associados ao Fauno. A cerimônia das Lupercálias era intermediária: lembrava a época mítica de antes da fundação de Roma e o nascimento da *Urbs*, que colocou fim à barbárie dos primeiros tempos. Por isso, Meslin (2001, p. 166) considera as Lupercálias como uma ruptura ritual e festiva do mundo civilizado, um retorno ao mundo selvagem, caótico, senão primordial.

O escritor grego Plutarco, estranhando a nudez dos lupercos, considera que a corrida destes lembraria a corrida de triunfo de Rômulo e Remo, após derrotarem seu tio-avô, em direção ao sítio onde foram amamentados pela loba. A procissão dos lupercos circunscrevia-se ao povoamento urbano original de Roma: saindo do Lupercal, seguia pela Via Sacra e contornava o Palatino. Distintamente, para Fraschetti (1996, p. 66), a nudez não significaria que os lupercos estivessem completamente nus, mas que estavam apenas desprovidos de toga (roupa por excelência do cidadão romano), denotando que não estavam ainda inseridos no mundo civilizado da cidade.

Nessa corrida, os lupercos nus cingiam com correias de pele caprina os transeuntes, em especial as mulheres. Plutarco demonstra sua estranheza ao narrar essa prática, apenas informando que as mulheres acreditavam que, sendo chicoteadas pelos lupercos, conceberiam e paririam logo. Ovídio, entretanto, resgata a origem dessa prática: era uma referência à cura da infertilidade das sabinas raptadas pelos romanos. Após súplicas a Juno no seu bosque consagrado, a deusa deu como resposta: “Que um bode sagrado penetrasse às mães itálicas”. Essa resposta foi interpretada por um áugure etrusco: as esposas dos romanos deveriam oferecer suas costas para serem chicoteadas com tiras feitas com a pele do bode sacrificado para serem férteis. Segundo o poeta, as

mulheres romanas confiavam muito mais nos golpes fecundadores dos lupercos do que nas ervas, nas súplicas e nos encantamentos mágicos. Assim, uma vez por ano, sob o signo do lascivo Fauno (como descrito por Ovídio em *Fastos* II, 303-359), os lupercos deviam suplementar uma sexualidade doméstica infrutífera e executar uma espécie de mímica de sexualidade promíscua, mas eficaz (FRASCHETTI, 1996, p. 67). Ao caráter de fecundidade do ritual acrescentava-se o de purificação. As correias de pele caprina que os lupercos chicoteavam os transeuntes atingiam também o solo, as muralhas e os habitantes em geral da cidade, visando assegurar a purificação e a proteção divina para coletividade (LIOU-GILLE, 1980, p. 187). Os rituais romanos de fecundidade não eram excludentes dos de purificação, pelo contrário, se misturavam (FRASCHETTI, 1996, p. 65; MESLIN, 2001, p. 166-167).

Por fim, Plutarco refere-se ainda ao sacrifício de cães pelos lupercos, considerado um ato de purificação. O autor avança duas explicações: sacrifício em memória de Rômulo, pois o cão é inimigo do lobo, a quem o fundador de Roma deve sua sobrevivência; ou castigo que se dá ao animal por atrapalhar os lupercos em sua corrida.

A festa das Lupercálias pode ser inserida no conjunto ferial,²⁹ típico do mês de fevereiro, que no calendário primitivo romano fechava o ano. Dentre as festas de final de ano do mês de fevereiro, as Lupercálias estavam condizentes com o caráter expiatório presente na própria denominação do mês; simbolizavam o caos primordial, representavam uma suspensão da ordem, a necessidade de purificação antes que a ordem fosse restabelecida no mês seguinte, março, o primeiro mês do ano, dedicado à Marte, pai divino de Rômulo e Remo. Fevereiro preparava a eclosão do Ano Novo, assim como os tempos primitivos continham o germe do tempo novo, o da civilização. Por sua vez, a festa a Fauno, deidade do mundo selvagem até então dominante, era seguida, dois dias depois, pelas Lupercálias, comemoração do mito do herói fundador de Roma, que instaurou a ordem e o mundo da cidade, ou seja, a civilização. As Lupercálias, como rito de expiação, visavam à renovação periódica do mundo, à sua regeneração, através da eliminação de todas as faltas e impurezas acumuladas no decorrer do ano findo. Na ocasião da reatualização do mito, toda a comunidade romana se renovava, reencontrando e revivendo através da festa as suas origens.

O tempo festivo se caracteriza pelo excesso, pelo exagero, cuja efervescência e exaltação cortam a monotonia cotidiana; ocorre fora do tempo “normal”. A festa das Lupercálias era marcada por ações invertidas, personagens, gestos e roupas característicos que geravam a condensação de algum aspecto, elemento ou relação, colocando-o em foco, em destaque. É nessa perspectiva que se entende a nudez dos lupercos, oriundos de famílias tradicionais, seu riso descontrolado após serem limpos com leite e sua corrida chicoteando as pessoas com tiras de pele caprina. A festa, ao jogar com a metáfora e romper com o excesso de significante a ordem social da vida e a ordenação lógica do significado, acaba por exagerar o real. Assim, a festa se apossa da rotina e não a exclui, mas excede sua lógica, forçando as pessoas ao breve ofício ritual da transgressão. Ao promover um jogo de transformações através da festa, uma sociedade se revela como coletividade diferenciada, como um grupo que se pode reconhecer como único e diferente dos outros, ou seja, constrói sua identidade e alteridade.

A festa era séria e necessária ao brincar com os sentidos e os sentimentos, pois reconstruía o mundo, promovia a identidade social romana, ajudava a formar o sistema de valores dessa sociedade e permitia tomar consciência de certas cristalizações sociais mais profundas que a própria sociedade desejava situar como parte dos seus ideais perenes ou mesmo “eternos”. A sociedade romana era hierarquizada, e a sua elite procurava sedimentar seu poder numa tradição mítica sobre a origem da própria comunidade, pois a antigüidade consolidava o *status*. A autoimagem construída de Roma reafirmava-a como um lugar da ordem e agraciado por forças divinas. Através das Lupercálias, os romanos rememoravam periodicamente a representação que objetivam perpetuar: a da civilização romana. Comemoravam a infância de Rômulo miraculosamente protegido pela loba com o sacrifício na gruta Lupercal e a origem da cidade, evocando o mundo primitivo do qual a fundação da *Urbs* marcou o fim através da corrida dos lupercos pelo perímetro urbano inicial. Realizavam também a purificação e a proteção divina à cidade e aos seus habitantes com os lupercos cingindo as pessoas com as correias do animal sacrificado.

A festa das Lupercálias era, portanto, uma fala, uma memória e uma mensagem. A festa queria lembrar, queria ser a memória do que os homens teimavam em esquecer e não deviam. O lugar simbólico onde

cerimonialmente separava-se o que devia ser esquecido e, por isso mesmo, em silêncio não-festejado, e aquilo que devia ser resgatado da coisa ao símbolo, posto em evidência de tempos em tempos, comemorado, celebrado. A festa, quando solenizava e comemorava a memória das origens de Roma, demarcava e restabelecia laços de identidade romana. Assim, as Lupercálias, ao colocar em destaque o mito da origem de Roma, eram uma cerimônia que lembrava pelos ritos os acontecimentos narrados no mito, os lugares de culto eram o próprio lugar em que se acreditavam ter desenrolado esses acontecimentos. Os romanos buscavam historicizar seus mitos. O verdadeiro sacrilégio era esquecer o ato divino originário e identitário do povo romano. Os romanos se viam como “filhos da loba” e comemoravam a origem de seu povo nas Lupercálias.

Conclusão

A questão das origens da cidade de Roma foi um assunto muito presente entre os antigos romanos, seja através dos textos ou dos ritos. Segundo sua concepção, com o surgimento da cidade iniciava-se a verdadeira civilização, a *humanitas*, única organização digna dos seres humanos. Portanto, aos olhos romanos, somente existia civilização numa cidade governada por leis, isto é, numa *civitas*. Quanto mais antiga a data de fundação da cidade, maior a sua respeitabilidade e, tendo um herói epônimo de origem divina e nobre, ainda maior era o seu prestígio, condizente, portanto, com a posição hegemônica de Roma – a *Urbs* – no mundo mediterrâneo, que se tornara o *mare nostrum* romano. O caráter nobre, guerreiro e conquistador do povo romano, bem como a proteção divina superior e inquestionável foi sendo sedimentado e difundido através da lenda da origem mítica da cidade, que era anualmente rememorada e reforçada na festa das Lupercálias, quando o relato escrito passava a ser revivido ritualisticamente. Os escritos e o calendário ritual postulavam assim a legitimidade do poderio romano e asseguravam em princípio sua estabilidade. Na reconstituição do passado coletivo, incorporaram-se narrativas lendárias de diferentes origens, que resultaram numa história que se apresentava como manifestação das causas da grandeza de Roma e justificava sua pretensão à hegemonia universal. O mito de fundação de Roma foi conservado nos textos como produto de técnicas de escrita elaboradas, empregadas pelos autores, que estavam

cientos de seus efeitos e procuravam interpretar o passado à luz de sua própria época. Através desses relatos, contando o seu passado, os romanos se autodefiniam, se reconheciam. Assim, a sociedade romana antiga se projeta e se revela a nós tal como se percebia e desejava viver.

Abstract

The aim of this article is to generate a reading of the *Romulus* and *Remus* legend by the comparative analysis of the 'Titus Livius' work *History of Rome*, 'Dionysius of Halicarnassus' *Roman Antiquities* and Plutarch's *Life of Romulus* and to relate it to the *Lupercalia* festival, as presented by Ovidius in *Fastus* and Plutarch in *Life of Romulus*. We intend to understand the process of building an Roman identity from the written works and rituals that deal with the foundation of Rome.

Key words: Myth of Romulus and Remus, Lupercalia, roman identity, foundation of Rome.

Notas

1. Na tradição radical de Ettore Pais de hipercritica no final do século XIX, rejeitando em bloco todas as informações lendárias, ou na de André Piganiol (1917), que se esforça em pesquisar o que as lendas podem ter de realidade histórica. Nessa linha, insere-se Grandazzi (1991).
2. Preocupação presente em Dumézil (1986 e 1987), que busca, através dos mitos de origem muito antigos, remontar aos indo-europeus. A obra desse estudioso foi um marco, influenciando muitos autores, dentre eles, Bloch (1990), Grandazzi (1991) e Gardner (1995).
3. É nessa perspectiva que se situam, por exemplo, os textos de Gardner (1995, p. 49-60) e de Martínez-Pinna (1997, p. 95-112).
4. Essa obra de Catão foi infelizmente perdida. As origens de Roma foram um assunto abordado em muitas outras obras. Dionísio de Halicarnasso, em *Antigüidades romanas* I, p. 6-7, lista diversos autores que o antecederam sobre esse tema, enquanto Tito Lívio, no prefácio da *História de Roma*, se eximia de fazê-lo, alegando que não procurava, como os outros autores, se vangloriar em contribuir com uma documentação mais precisa, ou em ultrapassar, com seu talento literário, a rudeza dos antigos, mas em celebrar os feitos do povo romano.

5. Sua vasta obra foi em grande parte perdida, sobrevivendo apenas alguns fragmentos: os três livros mutilados de *Rerum Rusticarum*, os fragmentos dos livros V a X de *Sobre a língua latina* e fragmentos dispersos de *Sátiras menipéias* e das *Antigüidades humanas e divinas*.
6. Giardina (1998, p. 38-45) ressalta a distinção dos romanos diante dos outros povos antigos: enquanto estes valorizam nos seus relatos de origem a autoctonia e o legado da consangüinidade para definir sua própria identidade, os romanos vangloriavam-se de descender de um grupo de imigrantes e de indivíduos de variadas camadas sociais e origens étnicas e, concomitantemente, de possuir uma origem muito antiga e nobre com Enéias. Essa posição coaduna-se com a do antropólogo Augé (1994, p. 44), que considera que “os relatos de fundação são, raramente, relatos de autoctonia, na maioria das vezes, ao contrário, são relatos que integram os gênios do lugar e os primeiros habitantes à aventura comum do grupo em movimento. A marca social do solo é muito necessária porque nem sempre ela é original.”
7. Tito Lívio (*História de Roma*. Prefácio 6, 7) renuncia a abordar o período anterior à fundação, pois o considera domínio das “tradições ilustradas por lendas poéticas do que apoiadas no testemunho irrecusável da história”.
8. Além dos 23, há mais 4 biografias isoladas, perfazendo o total de 50.
9. De acordo com a tradição, Alba Longa foi a cidade fundada pelo filho de Enéias, Ascânio (*Iulo* para os latinos). Procas seria a décima primeira geração de descendentes de Enéias.
10. Este é o único nome dado por Tito Lívio (*História de Roma* I, 34) à princesa. Mas, segundo Dionísio de Halicarnasso (*Antigüidades Romanas* I, p. 76-77), haveria dois nomes possíveis para a princesa: Sílvia ou Réia Sílvia. Plutarco (*Vida de Rômulo* III-IV) apresenta como denominações para a princesa: Ília, Réia ou Sílvia. Este último seria derivado do nome de família *Silua* (bosque em latim), governante de Alba Longa, e seria originário de Sílvio (*Siluius*). Há versões sobre a filiação de Sílvio (GRIMAL, 1997a, p. 419); uma delas o situa como filho de Enéias e Lavínia (princesa filha do rei Latino) e meio-irmão de Ascânio. Após a morte deste, a cidade de Alba Longa foi governada por Sílvio.
11. Virgens consagradas à preservação do fogo no templo de Vesta, a lareira do Estado, dentre outras funções religiosas. A sua castidade devia ser mantida e a perda desta levava ao enterro da vestal viva numa câmara subterrânea no Campus Sceleratus, perto da porta Colina. Após trinta anos de serviço, as vestais retornavam à vida privada. A artimanha de Amúlio impedia que surgissem herdeiros de sangue real para se vingarem e reclamarem o trono usurpado.

12. Para Tito Lívio (I, p. 3-4), este seria o nome da princesa que, por boa-fé ou para enobrecer sua falta, identificou o estuprador como o deus da guerra, Marte. Dionísio de Halicarnasso (*Antigüidades romanas* I, p. 76-77) apresenta várias possibilidades para a identidade do estuprador: um dos pretendentes apaixonados da jovem, o próprio tio Amúlio paramentado com armas para aterrorizar a sobrinha e disfarçar a aparência ou, na versão mais corrente, Ares (denominação grega para o deus da guerra), a quem o bosque, onde a princesa fora apanhar água quando da violação, fora consagrado. Dionísio considera que esta última versão pode ser desprezada, pois se costuma imputar aos deuses ações indignas que são próprias dos homens; estes tipos de ação estariam mais condizentes com os demônios, de natureza intermediária entre a divina e a humana, resultando então na raça fabulosa dos heróis. Por sua vez, Plutarco (*Vida de Rômulo* III-IV) considera que o estuprador foi Amúlio, portando armas, o que levou ao engano de identificá-lo com Ares ainda mais quando os animais que protegeram os gêmeos foram a loba e o pica-pau, animais consagrados a este deus.
13. Tito Lívio (I, 4) e Plutarco (*Vida de Rômulo* IV) levantam a hipótese de que a loba pode se referir a Larência, esposa do pastor Fáustulo, que, por ter sido talvez uma prostituta, recebia essa denominação comum entre os latinos para meretriz e mesmo entre os gregos (*lykainé* era um nome de cortesã em *Diálogo das cortesãs* 12, 1, de Luciano). Dionísio de Halicarnasso (*Antigüidades romanas* I, 84) a chama de Laurência e informa que era honrada em Roma no mês de abril pelas libações da festa das *Larentalia*. Entretanto, Plutarco adverte que não se deve confundi-las, pois houve uma outra Larência que, sob o reinado de Rômulo (ou Anco Marcio), se uniu a Hércules no seu templo, depois desposou o etrusco Tarrúcio, do qual herdou vastos domínios, legados ao povo romano. Esta desapareceu misteriosamente no Velabro, lugar onde a primeira havia sido enterrada.
14. Tito Lívio (I, 6) alega somente o excedente populacional, enquanto Plutarco (*Vida de Rômulo* IX, 2) combina os dois motivos de Dionísio de Halicarnasso em *Antigüidades romanas* I, 85 (crescimento populacional de Alba Longa e interesse de Numitor em se livrar dos opositores) com uma pequena variação: devido ao grande número de servos e rebeldes que acompanhavam os gêmeos, estes deveriam escolher entre perder seu poder se essas tropas fossem dispersadas ou se estabelecerem em um outro lugar com eles, pois os habitantes de Alba não queriam conviver com esse tipo de gente. Essa informação sobre a diversidade do grupo que acompanhava os gêmeos coaduna-se com a posição de Augé (1994, p. 45) que defende a importância da identidade do lugar como expressão da identidade do grupo

e elemento fundador e congregador do grupo, ultrapassando uma origem comum.

15. Para Dionísio de Halicarnasso (*Antigüidades romanas* I, p. 87) e Tito Lívio (I, 7), a divergência sobre a interpretação dos augúrios levou a um conflito armado entre os partidários de cada um dos gêmeos, ocasionando morte nos dois lados e, dentre as perdas humanas, estaria Remo. Entretanto, os autores não deixam de narrar a versão mais difundida: o desrespeito de Remo em relação à muralha em construção ocasionou sua morte. Dionísio de Halicarnasso considerou essa versão menos crível e acrescenta uma variação em relação a Tito Lívio: o assassino não seria Rômulo, mas Celer, que dirigia os trabalhos de construção da muralha. Plutarco (*Vida de Rômulo* X, p. 2-3) também aventa Celer como assassino. Dessa forma, isentava-se Rômulo da culpa de fratricídio.
16. Os gêmeos protegeram os pastores dos ladrões, restauraram o avô no trono e asseguravam a purificação e a fertilidade das mulheres romanas e da cidade pelas Lupercálias.
17. A mais antiga representação que sobreviveu dos gêmeos e da loba foi encontrada gravada no dorso de um espelho prenestino de bronze datado de fins do século IV a.C. Em 296 a.C., a mando dos magistrados dos irmãos plebeus Cneu e Quinto Ogúlnio, foi erguida uma estátua dos gêmeos sendo amamentados pela loba perto da figueira Ruminal (GARDNER, 1995, p. 57). Um quarto de século mais tarde, o mesmo símbolo apareceu no verso dos primeiros didracmas romanos. Até hoje a municipalidade de Roma tem os gêmeos e a loba como marca.
18. Plutarco (*Vida de Rômulo* IX, 4) denomina o *templum* de Rômulo de *Roma quadrata* enquanto o Aventino, por ter sido escolhido por Remo, foi nomeado de *Remoria* e, posteriormente, de *Rignario*. Dionísio de Halicarnasso é contraditório: enquanto, em *Antigüidades romanas* I, 85, não identifica *Remoria* com o monte Aventino, em *Antigüidades Romanas* I, 86, hesita entre duas localizações possíveis para a observação de Remo: o local onde queria estabelecer a colônia (*Remoria*) e o monte Aventino. Para Eliade (1999, p. 40), a escolha de um lugar alto para fundar o espaço sagrado seria adequada na medida em que é o ponto mais próximo do céu podendo assim atingi-lo. Entretanto, Cícero (*A República* II, p. 4-30) apresenta uma razão bem pragmática para essa escolha: a proteção. Deve-se considerar também que os vales entre as colinas de Roma eram insalubres, o que demandou todo o trabalho de drenagem realizado durante o período de dominação etrusca na região. No monte Palatino, o *templum* de Rômulo, alojou-se posteriormente o templo de *Iupiter Optimus Maximus (IOM)*, o

grande deus por excelência do panteão romano, o fiador supremo dos auspícios em Roma e divindade protetora de cidade.

19. A origem etrusca do *sulcus primigenius* parece assegurada pela competência urbanística dos etruscos reconhecida nos autores romanos, como Varrão (*Sobre a língua latina* V, p. 143). Plutarco (*Vida de Rômulo* XI, 1) informa que Rômulo teve o cuidado de trazer adivinhos etruscos para interpretar e explicar cada ritual religioso. Por sua vez, Dionísio de Halicarnasso (*Antigüidades Romanas* I, 88) manteve-se silencioso sobre esse ponto, deixando entender que esse costume pudesse ser especificamente romano ou mesmo grego, em vista da ascendência de Rômulo.
20. Pérez Jiménez (1985, p. 226, nota 44) apresenta uma outra interpretação: o rito de fundação de Roma representaria a passagem de uma economia pastoril para uma agrícola.
21. Na República, o *pomerium* tinha um papel crucial de linha divisória entre os diferentes tipos de atividades políticas. Uma das principais *comitia*, *Tributa*, só poderia ocorrer dentro do *pomerium*, enquanto a *Centuriata*, que era definida em termos militares, só poderia se reunir fora do *pomerium*. Os limites do *pomerium* foram progressivamente sendo alargados por Sêrvio Túlio, Sula, Cláudio, Nero, Vespasiano, Trajano e Aurélio (BEARD et al., 1999, p. 177-181 e mapas 1 a 3). O *pomerium* tinha uma presença física. No período imperial, estava claramente marcado por maciços blocos de pedra de 2m x 1m, numerados e colocados em seqüência ao longo da linha do *pomerium*. Esses marcadores expressavam o auto-engradecimento dos imperadores que os mandavam erguer. Entretanto, o aspecto simbólico mantinha-se. As fronteiras sagradas eram reforçadas em tempo de crise após augúrios ameaçadores, os pontífices purificavam a cidade com lustrações solenes, movendo-se ao redor do circuito do *pomerium*. Por exemplo, em 43, a descoberta, dentro do Capitólio, de uma coruja de chifres, pássaro de particular mau agouro, levou à lustração da cidade. (BEARD et al. 1999, p. 178).
22. A idéia básica era a de que a autoridade de um comandante militar deixava de existir quando cruzava o *pomerium*: os poderes civis e militares eram completamente separados; a área dentro da fronteira sagrada estava fora da esfera do poder militar e um general não poderia nem mesmo penetrá-la sem deixar de lado seu poder (BEARD et al., 1999, p. 179).
23. Voltar sobre algo achado, reencontrar; achar, adquirir; inventar; descobrir; se reconhecer (GAFFIOT, 1998, p. 852).
24. Sua realização somente foi proibida a partir de 494 pelo papa Gelásio I.

25. Esta versão também está presente na *História de Roma* I, 5 de Tito Lívio. De acordo com um outro historiador do mesmo período, Dionísio de Halicarnasso, em *Antigüidades romanas* I, 32, 5, Pã foi identificado ao deus Fauno das lendas palatinas e um altar lhe foi erguido no lugar onde se comemoravam as Lupercálias. Dois dias antes dessa festa, havia uma celebração pela dedicatória de um templo na ilha Tiberina ao Fauno. Entretanto, Fauno também era apresentado como antigo rei do Lácio, esposo de Fauna. Viu-se uma relação etimológica entre Fauno (*fauere*, favorecer em latim) e entidade benfeitora. Assim, Fauno presidia a fertilidade da terra, ao mesmo tempo que fazia fecundo ao gado e os protegia dos ataques de animais, e a deusa Fauna (denominada também *Bona Dea*) exercia tutela sobre as mulheres. Em honra a ambos, os camponeses do Lácio celebravam desde tempos remotos as Faunais em 5 de dezembro, festa de caráter jubiloso e até orgiaco, que era saudação do novo ano, portador de novos frutos e de um autêntico renascer da natureza. Em Roma, Pã também foi identificado com a divindade dos bosques, Silvano.
26. Os jovens, por não serem ainda adultos e cidadãos plenos, eram estranhos ao mundo da cidade. Nas Lupercálias, essa fase juvenil/selvagem era caracterizada pela atitude dos lupercos: a “nudez” (sem a toga, veste do cidadão) e a correria em volta do perímetro da cidade, atitudes inadequadas para a fase adulta/civilizada. Os lupercos estavam associados aos gêmeos Rômulo e Remo, pertencentes à família dos *Siluii* (*silua*, selva em latim), concebidos num estupro no bosque, abandonados no Tibre, amamentados pela loba, criados entre pastores, vagaram pelas montanhas, participaram de caçadas, brigas e corridas, desconheciam a comensalidade ritual entre os cidadãos (sacrifício antes de comer carne, assá-la e reparti-la hierarquicamente entre os comensais participantes do sacrifício), cultuavam Fauno (divindade protetora dos bosques e campos, sexualmente licenciosa), ou seja, os gêmeos estavam plenamente inseridos no âmbito da natureza, num território antitético ao mundo composto e ordenado das cidades, onde as leis humanas (civilização) imperavam.
27. Objetivando agradar o imperador, o autor teve o cuidado de apresentar as festas da casa Júlio-Cláudia, quais sejam, as solenidades comemorativas de eventos concernentes à família imperial: nascimento, triunfos, títulos honoríficos etc. A inserção desse tipo de festa denota também a associação do tempo da cidade com o do príncipe.
28. Segundo Ovídio, cada um dos gêmeos foi seguido pelos seus companheiros na perseguição aos ladrões: Remo e os Fábios tiveram sucesso, enquanto Rômulo e os Quintílios não, o que explica que membros dessas famílias participavam da corrida, originando a criação de duas confrarias.

29. Na concepção romana, as *feriae* eram o repouso com a cessação de trabalho; o descanso era realizado em honra aos deuses, e, por isso, era o período de festas; toda atividade era consagrada às divindades, sendo proibidas atividades econômicas, de aplicação de justiça ou de casamento.

Referências

- ALFÖLDI, A. La louve du Capitole, quelques remarques sur son mythe à Rome et chez les étrusques. In: *Hommenage à Jérôme Carcopino*. Paris, 1977. p. 1-11.
- AUGÉ, M. (Dir.). *A construção do mundo: religião, representações, ideologias*. Lisboa: Edições 70, 2000. (Perspectivas do Homem – as culturas, as sociedades – 1).
- _____. *Não lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade*. Tradução de M. L. Pereira. Campinas: Papirus, 1994. (Coleção Travessia do Século).
- BEARD, M. et al. *Religions of Rome*. v. 1: A history. 2.ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- BLOCH, R. *La adivinación en la Antigüedad*. Tradução de V. M. Suárez Molin. México: Fondo de Cultura Económica, 1985. (Breviarios del Fondo de Cultura Económica, 391).
- _____. *Les origines de Rome*. 9.ed. Paris: PUF, 1990. (Coll. Que sais-je?, 216).
- DENYS D'HALICARNASSE. *Les antiquités romaines: les origines de Rome* (livres I e II). Tradução de V. Fromentin e J. Schnäbele. Paris: Les Belles Lettres, 1990. (Coll. La Roue à Livres).
- _____. *Les origines de Rome*. Tradução de V. Fromenti e J. Schnäbelle. Paris: Les Belles Lettres, 1990.
- DUMÉZIL, G. *Mitra-Varuna*. 2.ed. Paris: Payot, 1949.
- ELIADE, M. *De Zalmoxis à Gengis Khan: études comparatives sur les religions et le folklore de la Dacia et de l'Europe orientale*. Paris: Payot, 1970.
- _____. *História das crenças e das idéias religiosas*. t. II: De Gautama Buda ao triunfo do Cristianismo. v. 1: Das religiões da China Antiga à síntese hinduísta. Tradução de R. C. de Lacerda. Rio de Janeiro: Zahar, 1979. (Coleção Espírito e Matéria).
- _____. O espaço sagrado e a sacralização do mundo. In: _____. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. Tradução de R. Fernandes. 4.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 25-61.

- _____. *Tratado de las religiones*. 6.ed. México: Ediciones Era, 1986. (Biblioteca Era).
- FINLEY, M. I. *História Antiga: testemunhos e modelos*. Tradução de V. L. Siqueira. São Paulo: Martins Fontes, 1994. (Coleção O Homem e a História).
- FOUCHER, L. Flagellatio et rite de fécondité aux Lupercales. *Annales de Bretagne*, v. 83, p. 273-280, 1976.
- FRASCHETTI, A. *Rome et le prince*. Paris: Belin, 1990.
- _____. O mundo romano. In: LEVI, G.; SCHMITT, J.-Cl. *História do jovem*. v. 1. Da Antigüidade à Era Moderna. Tradução de C. Marcondes et al. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p. 59-95.
- FROMENTIN, V.; SCHNÄBELE, J. Introduction. In: DENYS D'HALICARNASSE. *Les origines de Rome*. Paris: Les Belles Lettres, 1990. p. 1-22. (Coll. La Roue à livres).
- GAFFIOT, F. *Dictionnaire latin-français*. 52.ed. Paris: Hachette, 1998.
- GARDNER, J. F. *Mythes romaines*. Tradução de P. Chemla. Paris: Seuil, 1995. (Coll. Sagesses, 90).
- GIARDINA, A. Figli della leggenda. *Archeo* 14, v. 8, n. 162, p. 38-45, ago. 1998.
- GRANDAZZI, A. *La fondation de Rome: réflexion sur l'histoire*. Paris: Les Belles Lettres, 1991. (Coll. Pluriel).
- GRIMAL, P. *A civilização romana*. Lisboa: Edições 70, 1993.
- _____. *Dicionário da mitologia grega e romana*. 3.ed. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 1997a.
- _____. *O século de Augusto*. Lisboa: Edições 70, 1997b.
- LIOU-GILLE, B. *Cultes "heroïques" romains; les fondateurs*. Paris: Les Belles Lettres, 1980. (Coll. d'Études Anciennes).
- MARTÍNEZ-PINNA, J. Rómulo y los héroes latinos. In: BLÁZQUEZ, J. M.; ALVAR, J. (Eds.). *Héroes y antihéroes en la Antigüedad Clásica*. Madrid: Cátedra, 1997. p. 95-136. (Historia / Serie Menor).
- MESLIN, M. *L'homme romain: des origines au Ier. siècle de notre ère*. 3.ed. Bruxelles: Éditions Complexe, 2001.
- NICOLET, Cl. *Rome et la conquête du monde méditerranée: genèse d'un empire*. Paris: PUF, 1978.
- _____. *Rome et la conquête du monde méditerranée: les structures de l'Italie Romaine*. Paris: PUF, 1977.
- OVIDE. *Les fastes*. Tradução de H. Le Bonniec. Paris: Les Belles Lettres, 1990. (Coll. La Roue à Livres).

PÉREZ JIMÉNEZ, A. Introducción general. In: PLUTARCO. *Vidas paralelas*. v. 1: Teseu - Rómulo / Licurgo - Numa. Madrid: Gredos, 1985. p. 7-147. (Biblioteca Clásica Gredos, 77).

PIGANIOL, A. *Essai sur les origines de Rome*. Paris: Écoles Françaises d'Athènes et de Rome, 1917. (Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome, 110).

PLUTARCO. *Vidas paralelas*. v. 1: Teseu - Rómulo / Licurgo - Numa. Tradução de A. Pérez Jiménez. Madrid: Gredos, 1985. (Biblioteca Clásica Gredos, 77).

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

PORTER, D. Le devin, son bouc et Junon. *REVUE D'ÉTUDES LATIN*, v. LI, p. 171-189, 1973.

SCHEID, J. *La religion des romains*. Paris: Armand Colin, 1998. (Coll. Coursus, série "Histoire de l'Antiquité").

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

TITO LÍVIO. *História de Roma*. Tradução de P. M. Peixoto. São Paulo: Paumape, 1989. (Coleção Biblioteca Paumape de História, 1 - v. 1).