

## Revista Mirabilia 3



*De haruspicum responso*: religião e política em Cícero  
*De haruspicum responso*: religion and politics in Cicero

Claudia Beltrão da Rosa  
(Departamento de História – UNIRIO)

**Resumo:** Análise de aspectos políticos da religião romana com base no discurso *De haruspicum responso*, de Marco Túlio Cícero.

**Abstract:** *Analysis of aspects of the roman religion, as put forwards in Cicero's De haruspicum responso.*

**Palavras-chave:** Religião romana, Roma republicana, Discursos Ciceronianos.

**Keywords:** *Roman Religion, Republican Rome, Cicero's Discourses.*

A religião romana geralmente é apresentada nas análises modernas como uma religião altamente ritualizada, com poucas concessões à expressão religiosa. Muitos tendem a associar este caráter com o sucesso dos romanos nos aspectos práticos da vida – a guerra, a arquitetura, o planejamento das cidades, etc. – e sugerem que organizaram sua vida religiosa com o mesmo tipo de eficiência brutal, estabelecendo barganhas rudes com os deuses. É certo que podemos ter como ponto de partida algo desta noção, mas há também razões para crermos que ela não corresponde exatamente ao que foi a religião romana.

Há, decerto, diferentes modos de analisar a religião romana. Um deles é aceitar a imagem das fontes disponíveis como reflexo mais ou menos verdadeiro da vida religiosa romana, e aceitar que sua religião operava com um vocabulário religioso muito limitado. Outro modo é argumentar que recebemos de nossas fontes, especialmente as textuais, uma imagem cuidadosamente editada do que se queria que fosse a vida religiosa, escolhida para refletir uma piedade cuidadosa e escrupulosa. Percebemos que havia entre os romanos, no modo como viam a si mesmos, uma forte convicção de serem o mais religioso dos povos, o que contrasta estranhamente com a visão que a modernidade teve de sua religião. Um escritor como Tito Lívio, que se voltava ao passado romano a partir do século de Augusto, não estava isento da assunção de que o sucesso dos romanos na conquista do mundo deveu-se a um escrupuloso cuidado com as relações com os deuses. Muitos comentadores o consideram um céptico, mas não há dúvidas de que sua narrativa contém elementos religiosos. Deste modo, é possível que a imagem que se tornou tradicional não reflita absolutamente a realidade, e é provável que a religião romana fosse plena de elementos desconhecidos para nós.

Não temos de acreditar, e talvez não devêssemos acreditar, que as fontes de informação que possuímos nos dão uma imagem perfeita da religião romana, mesmo no tempo de Cícero, quanto mais para o período entre 500 e 100 AC. Nossas principais fontes textuais de informação sobre os primeiros séculos romanos são historiadores como Tito Lívio e Dionísio de Halicarnasso, que viveram no tempo de Augusto, e não tinham um conhecimento pessoal nem da República tardia, quanto mais dos primeiros tempos. Sua reconstrução depende em muito de antigos historiadores, agora perdidos, e estes mesmos escreveram no século II AC, ou depois ainda. Estas são as principais fontes de que provêm as linhas gerais de nossa imagem; algumas outras contribuem, às vezes crucialmente, como moedas com imagens religiosas, fontes arqueológicas e topográficas de Roma e arredores, inscrições, e, especialmente, cópias do Calendário romano do período de Augusto. Contudo, é verdade que tais fontes que chegaram até nós são gravações de sacerdotes e/ou são documentos oficiais de um tipo ou de outro. Estes documentos geralmente não expressam a experiência das massas romanas, mas a atividade religiosa que afetava o Estado, suas atividades e, acima de tudo, os afazeres de magistrados e sacerdotes.

A religião romana que conhecemos é baseada num corpo limitado de material. Este material nos mostra a falta de uma intervenção divina direta, a falta de milagres, a falta de mitos de atividades divinas, e mesmo a falta de profetas. Não que falte material divinatório, de um tipo ou de outro, mas este não toma a forma de indivíduos inspirados a dizer a verdade ou predizer o futuro. O que encontramos são grupos de sacerdotes – tanto arúspices, (adivinhos, supostamente importados da Etrúria) ou sacerdotes que guardavam os Livros Sibílicos (sucessivamente dois, dez e quinze homens para sacrifícios, os *quindecimviri*), que emanavam oráculos de seu conhecimento respectivo ou arquivados para guiar o ritual em Roma. Eles reportavam essencialmente o que os deuses necessitavam em forma de sacrifícios ou outros rituais.

Nossa principal preocupação é com as áreas da vida religiosa sobre a qual temos uma quantidade maior de informação, de um tipo ou de outro – rituais, festivais, atividades religiosas na vida política, prédios religiosos e santuários. As fontes para o estudo da religião romana, então, são variadas – literárias, artísticas, epigráficas, vestígios arqueológicos, etc. Elas nos dão uma imagem, principalmente, das atividades da elite social do mundo romano, e mais da atividade pública do que da privada. Surge, porém uma pergunta: o quanto completa é esta imagem? Podemos argumentar que o que é permitido ver nas fontes liga-se quase sempre ao setor público de atividades, e que esta era a área que interessava à comunidade como um todo, e que o homem antigo, ao contrário do moderno, não percebia a si mesmo como um ser isolado. Esta versão minimiza a importância da expressão religiosa privada, mas tem a vantagem de não projetar imediatamente, no mundo antigo, uma certa consciência moderna de vida religiosa. Uma versão alternativa é a de que todas as sociedades têm certos tipos de elementos religiosos comuns, e que um deles é a experiência emocional, pessoal, em relação aos poderes sobrenaturais que controlam o universo – e o correspondente desejo de influenciá-los. Nesta versão, se não ouvimos a experiência individual, nossa imagem é incompleta. Enfim, há várias questões que devemos ter em mente num estudo da religião romana: as fontes disponíveis nos permitem uma imagem satisfatória da religião romana? Elas nos permitem conhecer a vida religiosa da sociedade como um todo, ou apenas das elites? Poderia a experiência religiosa que escapa de nossa documentação ser tão importante que sua ignorância viciaria nosso conhecimento sobre a sociedade romana, ou seu conhecimento não modificaria substancialmente esta imagem?

O princípio fundamental pelo qual a religião romana costuma ser interpretada é a crença de que os romanos formavam uma sociedade conservadora incomum. Até certo ponto, isto é verdadeiro: podemos, e.g., mostrar que alguns dos rituais arcaicos eram ainda praticados regularmente no século I AC, e mesmo depois e, se eles reproduziam os rituais ano após ano, é possível que tenham mudado pouco através dos tempos. Uma das conseqüências deste supostamente estranho desenvolvimento da religião romana é que teria posto toda a sua ênfase não nos

deuses e nos mitos, mas sim nas ações religiosas, nos rituais e na sua correta execução. Uma combinação de excessivo ritualismo e seu domínio por colégios sacerdotais, cujo propósito principal seria a fixação e a repetição das ações rituais que não mais entendiam – nem sentiam a necessidade de entender –, conduziria todas as negociações com os habitantes do mundo divino, cujo favor podia assegurar aos romanos o sucesso na guerra e na paz. Assim, esta teoria tradicional apresentava a imagem geral de um tipo muito negativo de religião. A religião romana teria, então, sua validade nos primeiros tempos, antes ou exatamente durante a época da fundação da cidade, mas permaneceu sempre primitiva, sem alterar suas raízes agrícolas e pastoris; sempre teria sido dominada pela repetição de fórmulas, que se tornavam cada vez mais sem sentido, conforme o contexto em que foram geradas, e se tornavam distante da experiência concreta da vida.

Partindo deste suposto conservadorismo, os estudiosos do século XIX e início do século XX desenvolveram teorias que explicavam as características do sistema religioso romano com base na idéia de que ele reteve uma especial "romanidade" que podia ser traçada desde tempos remotos, mesmo antes da cidade ser fundada no século VIII AC. Esta idéia era combinada com uma teoria geralmente aceita derivada particularmente da antropologia da virada do século XX, que ligava a experiência religiosa romana a um estágio comum chamado "animismo", no qual o ritual não era destinado aos deuses e deusas conhecidos em períodos posteriores, mas a poderes naturais ou em atividade na natureza – trovões, árvores, campos cultivados, onde quer que a atividade natural podia ser vista. Além disso, seguindo tal teoria, estes poderes abstratos aos poucos tornaram-se mais próximos à forma e, mesmo ao comportamento humanos e/ou animais, tomando uma aparência humana ou animal, podendo ser representados em estátuas e outras formas artísticas, e se tornando protagonistas de lendas e aventuras. Em outras palavras, tornaram-se progressivamente mais parecidos com os deuses que associamos aos gregos e outros povos antigos e modernos.

Esta teoria parecia, em seu tempo, muito esclarecedora sobre a experiência dos romanos arcaicos em particular, e a idéia de uma fase "pré-deísta" tornou-se parte normal do vocabulário do debate sobre o assunto, e ainda tem seus seguidores. Como uma questão passiva, os romanos pareciam ter tido um longo período durante o qual não fizeram representações de seus deuses e este período se estenderia até cerca de 575 AC, que, de fato é aproximadamente a data em que a influência etrusca passou a ser mais sentida em Roma. Alguns desses deuses jamais tomaram a forma humana e mesmo quando o fizeram, parecia não haver lendas especificamente romanas sobre Júpiter, Juno, Minerva, etc.; quando os poetas romanos e os dramaturgos contavam tais lendas, pareciam ser narrativas gregas, mais do que lendas nativas. O fato de que os deuses romanos eram muitas vezes facilmente identificáveis com os gregos (Júpiter com Zeus; Juno com Hera; Minerva com Atena, etc.), encorajava a idéia de que os deuses gregos vieram primeiro e que os deuses romanos eram apenas imitações tardias.

Como resultado disso, esta teoria tornou solidamente estabelecido que o conservadorismo romano levou a uma história religiosa muito característica. Os romanos teriam retido por muito tempo o caráter animista de sua religião primitiva e somente sob a influência de seus vizinhos etruscos começaram a atingir o próximo estágio, o antropomorfismo, isto é, a perceber os deuses numa forma humana. Acreditava-se, pois, que os romanos apresentavam um interessante exemplo de um desenvolvimento ao lado dos outros povos antigos, mas teriam deixado de atingir o nível dos gregos.

É sempre uma situação perigosa quando uma teoria torna-se tão estabelecida que passa a ser imune às críticas; a teoria acima delineada tem uma longa história, e seus detalhes, decerto, não podem ser comentados aqui, por vários motivos. Atualmente, pouco ou quase nada dela é aceito sem reservas. Em primeiro lugar, porque o esquema evolucionista do desenvolvimento religioso já foi abandonado, e.g., pelos antropólogos e pelos historiadores. Ao mesmo tempo, porque as pesquisas arqueológicas demonstram cada vez mais que, mesmo nos primeiros tempos, Roma estava longe de ser uma comunidade isolada, desenvolvendo suas próprias tradições. Os romanos mantinham estreitos contatos com outros povos que, indubitavelmente, influenciaram seu desenvolvimento cultural – seus vizinhos etruscos ao norte, os cartagineses, que também eram influenciados pelas cidades etruscas e pelos gregos, que abasteciam os mercados itálicos com seus artefatos e muitos viviam e trabalhavam nas vizinhanças de Roma. É também abusivo dizer que a cultura romana fosse completamente dominada ou controlada pelos etruscos, ou por qualquer outro povo; a sobrevivência e desenvolvimento da língua latina prova a contínua independência de Roma e de seus vizinhos latinos, mas eram todos participantes de trocas culturais entre si e com outras partes do mundo mediterrânico. Há muitos indícios que nos mostram que a idéia de uma tradição romana pura, não afetada por influências estrangeiras, deve ser tratada como um mito moderno, e não como uma realidade romana.

Os mitos da Roma primitiva nos oferecem um certo número de provas de que a religião dos romanos era menos "anormal" do que pensamos ter sido. Mas também é verdade que o reino público da atividade parece mais importante e mais desenvolvido do que a vida religiosa dos cidadãos tomados individualmente, e relativamente mais importante do que nas modernas sociedades. Talvez não seja exato dizer que o mundo romano tornou-se "mais religioso" entre a Roma que Cícero conheceu e a Roma de S.to Agostinho, mas certamente a linguagem e as referências religiosas penetraram, no tempo de Agostinho, em áreas da vida que antes eram mais separadas da religião e de sua prática. As linhas gerais deste desenvolvimento podem ser seguidas, mas muitas questões escapam da análise, dada a falta de material, ao menos provisoriamente, para a discussão.

Esta longa introdução teve como objetivo apontar algumas questões que devemos ter em mente quando nos lançamos à análise de tópicos relacionados à

religião romana. Pretendemos, neste artigo, analisar alguns aspectos da vida religiosa romana, entrevistados no discurso *De haruspicum responso*, de Marco Túlio Cícero. Percebemos no discurso, e.g., elementos para o estudo da definição dos lugares profanos e lugares sagrados, e dos procedimentos para sacralização e dessacralização do espaço urbano, que podem ser relevantes para o estudo da religião romana, especialmente em relação com a vida política.

## O discurso

O discurso *De haruspicum responso*, de 56 AC, é uma fonte preciosa sobre questões prementes do plano político e religioso de sua época. Pronunciado após o exílio de Cícero, reflete os sentimentos, pensamentos e as expressões do orador. Este discurso se liga, pelo fundo, ao *De domo sua*, de setembro de 57 AC, e lhe é posterior em alguns meses; os exegetas concordam em datá-lo de 56 AC, mas hesitam entre os meses de abril, maio, ou mesmo setembro.

Um *terminus a quo* é fixado pelo relato dos Jogos Megalenses (4 a 9 de abril), que precederam o anúncio e a interpretação dos prodígios (§ 22-29). Outros são sugeridos pelas referências à brusca reconciliação de Clódio com Pompeu (§ 51-52) e pela alusão a dissensões e tratados (§ 55), que aparentemente se referem à Conferência de Luca, ocorrida em meados de abril, entre Pompeu, Crasso e César. Cícero fala de um ataque à sua *domus* (§ 15, 33, 39), ocorrido em 3 de novembro de 57 (Att. 4.2.5; 3.2), e ataca vigorosamente os proconsulados de A. Gabínio e L. Calpúrnio Pisão (§ 3-4, 35), sem dizer que o Senado recusou ao primeiro, em 15 de maio, a honra da *supplicatio*, de que se alegra em outros textos (Q, Fr. 2.6.1; De Prou. Cons. 14; Pis. 45), o que parece indicar que o *De haruspicum responso* é anterior a esta sessão do Senado, e provavelmente foi pronunciado no início do maio (Q, Fr. 2.6.1; De Prou. Cons. 14; Pis. 45).

O discurso é muito interessante por seu estilo e seu tom. Para convencer, Cícero constrói raciocínios rigorosos, acumula argumentos, usando numerosas expressões rituais, usa a invectiva, a injúria, o sarcasmo, a ironia e amplia-os pela imagem e pela metáfora, pelo jogo de palavras e pela aliteração. Com habilidade, move seu público da atenção a um tema ou a um indivíduo a outro, mesclando orgulho e humildade, simpatia e desdém, moderação e violência, sátira e indignação.

A vida política romana conheceu profundas turbulências na primeira metade de 56 AC. No final de 57, Clódio concorria à edilidade, mas Milão opusera-se, pela *obnuntiatio*, à reunião dos comícios (Q, Fr. 2.6.1; De Prou. Cons. 14; Pis. 45). Seguiu-se, porém o caso de Ptolomeu Aulete que, destronado no Egito em 58, estava em Roma visando a retomada de seu trono, desejando principalmente o apoio de Pompeu. O líder da embaixada dos alexandrinos, Dion, foi envenenado na casa de seu anfitrião, o pompeiano L. Luceio (§ 34). Catão, então tribuno, pediu a consulta aos Livros Sibílicos. O oráculo dado pelos quindécênviros –

dentre os quais, Clódio (§26) – proibia restabelecer Aulete por uma expedição armada, o que descartava Pompeu, para a satisfação de senadores inquietos e ciumentos de seu poder e sua ambição (Fam. 1.1-2; Q.Fr.2.2.3; Cael. 23-4; Pro Rab. Post. 2.). Fazendo assim, segundo Cícero, o jogo de uma facção da aristocracia, (§ 46, 50), Clódio obtém a edilidade em 20 de janeiro de 56 AC.

Por seu turno, César, envolvido na Guerra da Gália, via seu proconsulado ameaçado pela ação de seus inimigos no Senado, que começavam a questionar sua lei agrária de 59 (cf. Att. 2.16). Em vista dessa manobra dupla, Pompeu e César reagiram, reatando os laços que os uniam, e a Crasso, desde julho de 60; a Conferência de Luca, concluída em meados de abril, dividia o poder e o mundo entre os *amici*. Este golpe provocou a divisão e o enfraquecimento dos *optimates* que, de muitos modos, viram-se reduzidos ao silêncio e à impotência. Alguns se ligavam a César, outros declaravam-se por Pompeu e o próprio Clódio reconciliou-se com Pompeu e tornou-se uma espécie de porta-voz dos *amici* (§ 51-52).

Durante esta crise, Cícero esteve dividido entre vários sentimentos, que o discurso reflete: a preocupação com seus interesses materiais e com seu prestígio político; seu ódio por Clódio e por aqueles que com ele compactuavam; sua amizade claudicante com Pompeu; seu temor a César; suas origens eqüestres e suas tendências conservadoras. Desejando, acima de tudo, recuperar o pleno gozo de seus bens, confiscados durante seu exílio e disputados por seus adversários, estigmatiza as ações de Clódio e apoia as investidas de Milão.

Os acontecimentos se precipitaram em abril de 56. Ao anúncio de prodígios, consultam-se os arúspices, que falam num certo número de profanações. Numa *contio* (§ 8, 51-2), Clódio elogia Pompeu e acusa Cícero de ser o alvo da ira dos deuses, cuja *domus* abrigara um altar à *Libertas* durante seu exílio. O Senado solicitou, então, aos cônsules um relato da questão (§ 11, 14, 30).

Neste discurso, que marca o início da sua aproximação aos "triúnviros", Cícero denuncia as calúnias e as intrigas, a união de certos senadores com Clódio, seja contra Pompeu, seja contra si mesmo; prega a *concordia* dos *boni*, os "melhores cidadãos", e faz voltar a Clódio a responsabilidade das dissensões entre eles.

O *De haruspicum responso*, porém, tem um fundamento religioso. Parece ter havido, no período republicano, uma distinção muito nítida entre o mundo dos deuses e o dos homens. As interações entre deuses e homens eram constantes neste período, mas quase sempre através da ação ritual. Há poucos, se é que há algum, incidentes de que tenhamos conhecimento, de que os deuses intervissem diretamente nos assuntos humanos, mudando os acontecimentos ou aparecendo em forma visível (ND, II. 6), mas não é correto pensar que vivessem afastados dos assuntos humanos. De certo modo, os deuses estavam sempre presentes, não somente como estátuas em seus templos, mas nas ruas, nos jogos, nas

ocasiões públicas, nos eventos especiais. Neste sentido, os deuses romanos eram também cidadãos, participando de seus triunfos e derrotas e de seus rituais. Certamente, todas as ações importantes do Estado envolviam rituais, tanto em forma de auspícios como de sacrifícios; uma vitória, e.g., era celebrada por uma procissão, o triunfo, no qual o exército e seu general desfilavam pela cidade para sacrificar a Júpiter no Capitólio; e o Estado definia suas relações com os cidadãos divinos por juramentos regulares em que se prometia recompensas em troca do apoio divino (BEARD, M; NORTH, J.A.; PRICE, S.R.F, 1988, vol. 1: 32-5).

Ninguém duvida que rituais de vários tipos eram uma parte crucial nas interações entre deuses e homens na religião romana. Rituais marcavam todos os eventos públicos e celebrações; alguns deles podem ser classificados como ocasiões religiosas propriamente ditas – festivais anuais, a realização e o cumprimento dos juramentos, os aniversários das fundações de templos, etc. Outros, como seculares – as eleições, as assembleias, o censo dos cidadãos romanos; outros, ainda, podem variar segundo os critérios adotados: os jogos, as performances dramáticas, que certamente tinham elementos rituais em seu programa, mesmo que tivessem também o entretenimento entre os seus propósitos. Mas temos em mente que estas distinções são problemas de interpretação nossos; os romanos não faziam tais distinções, nem viam na existência de diferentes tipos de rituais algo problemático *per se*. Percebemos que o programa dos rituais era complexo e altamente articulado; e podemos inferir pelo menos alguns dos princípios pelos quais eram realizados. Dois pontos são muito claros: primeiro, que o sacrifício era feito estritamente segundo regras e tradições, que necessariamente tinham de ser respeitadas; segundo, que a habilidade dos sacrificantes permitia a comunicação entre homens e deuses.

Outro meio regular de trocas eram os prodígios e a sua interpretação. Um prodígio era um evento extraordinário, que os romanos consideravam como contrário à ordem natural e era um sinal de um desequilíbrio entre as relações homens-deuses. Os prodígios são muito importantes para a compreensão da religião romana, por muitas razões. Uma delas é porque tais eventos e seus resultados são muito presentes nos textos que nos chegaram de Roma; outra é a própria precisão com que conservavam as listas de prodígios. Sabemos, por exemplo, que estas listas derivavam de Tito Lívio ou de Júlio Obsequens, cuja obra preservou as listas por muito tempo após o texto de Lívio estar perdido. Além disso, os prodígios estavam envolvidos, de um modo ou de outro, com quase todos os grupos que tinham influência na tomada das decisões estatais – os colégios sacerdotais, o Senado, os magistrados, mesmo ocasionalmente o povo romano. Os prodígios nos dão ótimas informações sobre como estes grupos cooperavam e o papel que tinham nas decisões estatais.

O fato é que as fontes que temos são marcadamente implícitas sobre a natureza da conexão entre a ocorrência do prodígio, as predições que deviam ser baseadas nele e as ações (*remedia*) realizadas para minimizar os danos implicados pelo



prodígio. O *De haruspicum responso* inclui não só uma lista de ações que deviam ser tomadas e das divindades que deviam ser aplacadas, mas também das ofensas humanas que podiam ter causado o distúrbio. Se esta resposta serve como um modelo para as outras das quais não conhecemos os detalhes, podemos reconhecer uma série de falhas humanas, de eventos que eram vistos como excedendo os limites naturais, e deuses que exigiam reparação.

Os prodígios anunciados então incluíam: um enorme barulho, como o de armas (§ 20,64) e um tremor de terra no Picenum (§62). Mesmo que tais fenômenos não fossem exatamente excepcionais naquela região, o Senado explorou o primeiro com fins políticos ao consultar os arúspices, como fez em outras ocasiões, como contra Caio Graco, em 121, Mário, em 87 e Catilina, em 65 e 63 (De Leg. II. 21).

A resposta de 56 foi a única que chegou até nós, sob sua forma mais ou menos integral – falta no discurso exatamente aquilo que não interessava a Cícero, ou seja, o que tangia aos *remedia*. O discurso nos permite perceber que não só a vida política, como outras instituições da sociedade romana tinham uma estreita relação com as estruturas religiosas. Em certo sentido, sabemos que todas as formações sociais em Roma tinham aspectos religiosos.

Do mesmo modo, o discurso torna claro que na República tardia, a composição dos colégios era tema de interesse público. Há uma grande discussão sobre o papel que as assembleias desempenhavam na seleção dos sacerdotes (Leg. Agr. II. 16, 18); já no século III AC, e.g., o *pontifex maximus* veio a ser eleito por uma seção do povo romano. Uma série de leis aprovadas ou propostas entre 145 AC e 63 AC, referia-se ao modo de seleção dos sacerdotes dos colégios maiores e a seqüência das leis torna claro que este era um tema controverso, repetidamente disputado.

Os sacerdotes dos colégios maiores certamente tomavam parte nos processos de decisão do sistema republicano, mesmo não tomando as decisões finais *qua* sacerdotes. Como vemos em nossa fonte, as questões eram iniciadas no Senado, seja com base em relatos e moções recebidas, ou como resultado das ações dos magistrados ou, ocasionalmente, por questões trazidas pelos sacerdotes. Se o Senado julgasse que se tratava de um ponto que requeria uma consulta aos colégios, se reportava aos sacerdotes, conforme suas especialidades. Seguiam regras tradicionais ao fazê-lo: assuntos de guerra e paz aos *fetiales*, prodígios aos arúspices ou aos *quindecimviri sacris faciundis*, etc. Os colégios se dirigiam, então, ao Senado e parece que não tinham poder para uma decisão independente, ou para agir por sua própria iniciativa. Por outro lado, seus julgamentos sobre as leis sagradas ou as interpretações que ofereciam eram respeitadas pelo Senado, ao tomar sua decisão. Mas se o Senado não se remetesse aos colégios, a questão permanecia insolúvel.

Algumas dessas questões se tornam claras no caso da *domus* de Cícero, quando o orador declara que a ação de Clódio, de consagrar parte de sua casa à deusa *Libertas*, não tinha valor devido a irregularidades no procedimento. Após ouvirem o *De domo sua*, o colégio se reportou ao Senado, confirmando que houve, de fato, irregularidades. Com base nesta declaração, o Senado, e não o colégio, autorizou o devolução da casa a Cícero (Att, 4.2), o que nos demonstra que, no debate do Senado, uma importante influência era exercida pelos membros deste corpo que eram simultaneamente sacerdotes.

Após a observação dos prodígios (§ 20), os arúspices declararam que uma expiação era devida às divindades ofendidas: Júpiter, Saturno, Netuno, Tellus e os deuses celestes. Percebemos que este grupo divino é, na verdade, excepcional; vemos a presença insólita de Saturno entre as divindades do céu, do mar e da terra; talvez isto seja uma influência da religião etrusca, ou da astrologia, que atribuía dons particulares a este astro (PLÍNIO, HN. II. 139).

Apontaram cinco sacrilégios: negligência e profanação na execução de jogos (§ 21); profanação de lugares sagrados (§ 30); morte de embaixadores, sob o abrigo das leis humanas e divinas (§ 34); violação da *fides* e de juramentos (§ 36); negligência e profanação de cerimônias antigas e secretas (§ 37), e fizeram quatro advertências: que se evitasse a discórdia, que privaria Roma da proteção dos deuses e traria a derrocada do exército, a diminuição das forças e a tirania de um só (§40); que projetos secretos não prejudicassem a *res publica* (§55); que não se desse honras a homens perversos (§56), e que o fundamento da *res publica* não fosse alterado (§60). Sem serem tão completos, outros textos apresentam analogias manifestas a esta resposta dos arúspices: em 172, um prodígio feliz anunciava a "expansão das fronteiras e a eliminação dos inimigos" (TITO LÍVIO, XLII, 20.2); em 152, eles prediziam a morte de magistrados e sacerdotes; em 126, uma sedição; em 97, discórdias; em 65, massacres e incêndios, anulação de leis, a guerra civil, a ruína da cidade e do império (Cat. III. 19-20).

Percebemos que as respostas dos arúspices continham fórmulas estereotipadas, favoráveis aos interesses da aristocracia senatorial. A resposta de 56 podia visar, mais ou menos abertamente, a todos estes adversários: os triúnviros, Pompeu em particular, revestido do *imperium maius* (§ 40) e *amicus* de Luceio, em cuja casa morreu o embaixador alexandrino (§ 34); Clódio, neste momento agente de César, reconciliado com Pompeu (§ 51-52), instigador de desordens nos Jogos Megalenses (§ 22-29); P. Vatínio, colega de Clódio na edilidade e que aspirava à pretura (§ 56) e, talvez, o próprio Cícero.

Obrigado a responder simultaneamente às insinuações dos *optimates* e aos ataques de Clódio (§10), Cícero encontra no Senado um ambiente que lhe era pouco favorável. Estimulado pela presença de muitos *equites*, Cícero se volta ao discurso recente de Clódio, chegando a ameaçá-lo com uma acusação judicial imediata, atitude surpreendente em relação a um edil em exercício, sendo que o único caso

conhecido é relatado por Plutarco (Marc.2). Os senadores estavam divididos, e alguns reprovavam a arrogância e a insolência de Cícero (§ 3, 17).

Preocupado em diminuir a animosidade, Cícero começa explicando sua atitude. Retoma, então, os ataques já habituais aos cônsules de 58, responsáveis por seu exílio, Gabínio e Pisão (§2-4), opondo-lhes habilmente a imagem dos cônsules de 56, especialmente a de Cn. Lêntulo. Cícero denuncia os crimes de Clódio, invocando contra o edil a autoridade de P. Servílio Vátia (§2) e a vingança de Milão (§6-7). Volta-se, então, ao recente discurso de Clódio, lançando-lhe a advertência dos arúspices sobre a profanação dos lugares sagrados (§ 8-16); após evocar, mais uma vez, o sacrilégio cometido por Clódio nos mistérios da Boa Deusa, em dezembro de 62 (§ 8-9, 12), declara que sua *domus* estava livre de toda consagração religiosa por muitos julgamentos. De fato, a assembléia centuriata votara, em 4 de agosto de 57, a restituição de seus bens; os pontífices declararam, em 30 de setembro, que:

...se aquele que declarasse ter consagrado um terreno não fora nomeadamente encarregado disso, nem por um voto das assembléias, nem por um plebiscito, se nenhum voto dos comícios nem um plebiscito o convidara a tal, parece que se podia, sem desprezar uma interdição religiosa, comprar e restituir este terreno (Att, 4.3.3)

O Senado encarregara aos cônsules, em outubro, de cuidar da reconstrução da casa às expensas do Estado e decidira, em 14 de novembro (Att, 4.3.3), que qualquer ataque à *domus* cairia sobre a lei *de vi* (§15). Se essas decisões davam a Cícero a caução do Estado, na casuística religiosa ainda cabia discutir o mérito da questão.

Talvez seja exagerado dizer que o Senado fosse o principal *locus* de decisão na ordem religiosa romana, mas certamente desempenhava um papel central e coordenado nela (BEARD, M. & NORTH, J. A, 1990: 17-48). Sob suas instruções, magistrados, sacerdotes e outros grupos realizavam sacrifícios e outros rituais. A conclusão mais importante, porém, não é o fato de que o Senado era dominante, mas que a autoridade religiosa era disseminada entre a elite governante, composta por magistrados, sacerdotes e senadores. Mesmo os *comitia* tinham seu papel, certamente limitado, porque certas transações requeriam a autoridade do povo e não eram válidas sem ela. A decisão sobre o caso de Cícero ilustra a questão: a ação de Clódio foi declarada inválida precisamente porque não fora especificamente autorizada pelo voto popular. Esta distribuição da autoridade religiosa coadunava-se com o sistema político republicano, e é possível que tenha se desenvolvido paralelamente a ele.

Após um agradecimento e um apelo à indulgência dos senadores (§ 17), e uma profissão de fé religiosa (§ 18-19), Cícero passa a comentar, ponto por ponto, a resposta dos arúspices, primeiro os sacrilégios (§ 20-39), depois as advertências

(§40-63). Entre os primeiros, destaca a profanação dos jogos (§ 21-27): os jogos (*ludi*) provavelmente remontam aos primeiros tempos de Roma, pelo menos em duas versões, os *ludi plebeii* e os *ludi Romani*, que foram estabelecidos na República arcaica, mas outros tipos e mais dias foram acrescentados progressivamente na República tardia, chegando a mais de cinquenta na República tardia (BEARD, M., NORTH, J.A., PRICE, S.R.F: 263). Incluíam competições e divertimentos; havia vários tipos de corridas, dramatizações e mimos, lutas de gladiadores e animais selvagens (SCULLARD, H. H, 1081:183-6). Ninguém duvidaria de que sua popularidade e a multiplicação de seus dias foi resultado do apelo dos divertimentos que eram oferecidos. Por outro lado, os jogos jamais perderam seu aspecto ritual: os deuses desciam de seus templos para assisti-los e havia rituais religiosos realizados, inclusive representados perfeitamente para que a cerimônia fosse bem sucedida. E tinham de ser repetidos, caso houvesse algum erro (§23). Havia inclusive um colégio especial de sacerdotes, criado em 196 AC, cuja obrigação era supervisionar os jogos e as cerimônias religiosas a eles relacionadas, os *epulones*.

## Colégios Sacerdotais Romanos

### Os maiores colégios sacerdotais:

#### Pontífices:

**Composição:** 9 membros desde 300 AC: cinco plebeus e quatro patrícios, aumentados para 15 membros por Sila; os membros eram cooptados pelo colégio até a *lex Domitia* e novamente por Sila, até 63 AC; em outros momentos, eram eleitos por 17 das 35 tribos.

**Líder:** *pontifex maximus*, que falava pelo colégio no Senado, escolhia e disciplinava os membros adicionais.

#### Membros adicionais:

*Flamines* – três maiores – *Dialis, Martialis, Quirinalis* – e 12 menores.

*Rex sacrorum* – sucessor do rei original.

*Vestais* – seis, que serviam por trinta anos, a partir da infância.

**Funções:** aconselhar o Senado sobre todos os assuntos referentes aos *sacra*; aconselhar o povo em temas da lei sagrada, incluindo a lei dos mortos; supervisionar os assuntos da lei familiar (adoção, herança, etc.), manter os registros do Estado.

**Áugures:** tinham o mesmo número dos pontífices, mas sem membros adicionais.

Eleição/cooptação, como os pontífices.

Funções: supervisores e conselheiros sobre os rituais e procedimentos concernentes aos auspícios, manutenção e, somente quando solicitado pelo Senado, consulta aos Livros Sibilinos.

***Tres/septemviri epulones:*** colégio criado com três membros em 196 AC; aumentado para 7 membros por Sila; eleitos/cooptados como os pontífices.

Funções: supervisão dos Jogos regulares em Roma.

***Duo/decem/quindecimviri sacris faciundis:*** originalmente 2, 10 a partir de 367 AC; 15 após Sila. Eleição/cooptação, como os pontífices.

### **Colégios sacerdotais ocasionalmente consultados pelo Senado:**

***Fetiales:*** 20 membros, que lidavam com temas de relações internacionais: guerra, paz, tratados, etc.

***Arúspices:*** existe uma lista de 60 membros. Este colégio não é romano; são especialistas na arte etrusca dos prodígios e adivinhações, etc.

### **Colégios sacerdotais que não eram consultados pelo Senado:**

***Salii:*** dois grupos de doze membros cada, que dançavam e cantavam na cidade nos Festivais de Março e Outubro.

***Luperci:*** dois grupos, cujo número de membros é desconhecido, que corriam pelas ruas da urbs no Festival da Lupercália, batendo nas pessoas com chicotes de pele de cabra.

***Fratres Arvales:*** doze membros, que cuidavam da manutenção do culto da *Dea Dia*, numa gruta fora de Roma; envolveram-se muito com o culto imperial posteriormente.

Cícero apresenta uma imagem interessante dos *Ludi Megalenses*, plena de termos rituais, a fim de denunciar a atitude do edil nos últimos celebrados, evocando à aristocracia o espectro de escravos invadindo as ruas e os teatros – pois, tratava-se de dois teatros distintos no Palatino, um, talvez, sob a plataforma do templo, outro, sobre a colina –, sob as ordens de Clódio e relaciona, habilmente, as medidas tomadas pelo edil quando tribuno, em 58, contra o santuário de Cibele e contra o rei Dejotário, aliado do povo romano (§ 28-29). Trata, a seguir, da questão dos lugares profanos e sagrados (§ 30-33), onde multiplica os efeitos retóricos; alternando defesa e ataque, contesta novamente a consagração de sua casa à *Libertas*, afirmando que Clódio obstruíra uma capela de Tellus no terreno

de sua casa, terreno de que se apropriara ao envenenar seu antigo proprietário (§ 31).

Percebemos, nesta passagem, a relação estreita entre o templo o teatro. A associação entre o templo e algumas formas de representações públicas remontam aos primeiros tempos de Roma, pois vários templos tinham um teatro ligado a eles ou em frente deles. Sua forma arquitetônica parece refletir o fato de que as primeiras representações aconteciam num teatro temporário construído de madeira para uma ocasião particular. Sem dúvida, os deuses, então, apareciam nos degraus em frente de seus templos para assistir à representação. Para exemplificar, quando Pompeu, em 55 AC, terminou a construção do primeiro teatro permanente, este foi incorporado ao templo dedicado a Vênus Victrix, respeitando a associação tradicional entre teatro e templo.

A construção e a manutenção dos templos era um dos principais meios pelos quais o contato entre os homens e os deuses era mediado. Esta era, além disso, uma atividade na qual uma grande quantidade de recursos era investida. Em particular a criação de novos sítios sagrados, sejam templos propriamente ditos ou santuários com um altar, era tema de interesse público e conflito potencial. Cícero aponta duas ocasiões em que tentativas de dedicação foram canceladas pelos *pontífices*, com base em que não foram aprovadas pela assembleia, e percebemos que o conflito em torno da casa de Cícero é da mesma categoria de problemas (De domo sua, 136).

Muitos templos do período republicano resultaram de promessas de generais em batalhas, que muitas vezes conduziam os contratos e a cerimônia de consagração, mas eram ocasiões oficiais controladas pelos sacerdotes e pelo Senado e, com o tempo, o espaço urbano se transformou pelo número crescente desses templos, em posição proeminente e muitas vezes agrupados em colunadas (ORLIN, E. 1997). Eles serviam não apenas como uma imagem visível do domínio romano sobre o Mediterrâneo, mas da contribuição de novos e antigos deuses em cada estágio dessa conquista.

## QUADRO II

## DEUSES E TEMPLOS

Nome	Templo	Área de atuação	Festival	Sacerdotes
<b>Aesculapius</b>	292 AC	Saúde	-	-
<b>Apollo</b>	431 AC	Saúde; profecias	Ludi Apollinares	-
<b>Bacchus</b>	como Liber, 493 AC	Vinho, êxtase	-	-
<b>Ceres</b>	493 AC (com Liber, Libera)	Grãos	Cerialia, 19 de abril	<i>Flamen</i> ; sacerdotisas no culto grego.
<b>Diana</b>	c. 490 AC			-
<b>Dis Pater</b>		Submundo	Ludi saeculares	<i>i</i>
<b>Fortuna</b>	Período real	Fortuna, sorte	-	-
<b>Juno</b>	590 AC (com Júpiter e Minerva)	Estado, nascimentos	-	-
<b>Júpiter</b>	590 AC (com Juno e Minerva)	Estado, guerra	Ludi Romani Plebeii (?)	<i>Flamen</i>
<b>Magna Mater</b>	191 AC		Ludi Megalenses	Sacerdotisas <i>Galli</i>
<b>Marte</b>	388 AC	Guerra, agricultura	Danças Sálías	<i>Flamen</i>
<b>Mercúrio</b>	495 AC	Comércio	-	-
<b>Minerva</b>	590 AC (com Júpiter e Juno)		-	-
<b>Netuno</b>	Século III AC	Mar	Neptunalia, 23 de julho	-
Nome	Templo	Área de atuação	Festival	Sacerdotes
<b>Quirino</b>	293 AC	-	Quirinalia, 17 de fevereiro	<i>Flamen</i>
<b>Saturno</b>	497 AC	-	Saturnalia, 17 de dezembro (etc.)	-
<b>Venus</b>	293 AC	Sexo	-	-
<b>Vesta</b>	Período real	A lareira	Vestalia, 9 de junho	Virgens Vestais
<b>Vulcano</b>	Século III AC	Metalurgia	Volcanalia, 23 de agosto	<i>Flamen</i>

O ponto seguinte trata do assassinato de embaixadores (§ 34-35) e, admitindo se tratar dos alexandrinos, Cícero procura semear a dúvida nos espíritos, destacando o assassinato de dois gregos, um dos quais, Teodósio de Quios, tinha por inimigo um cúmplice de Clódio, e o outro, Plator de Oréstide (Dirráquio), foi morto pelo médico de seu anfitrião, L. Calpúrnio Pisão (Pis. 83). Sobre o ponto seguinte, a violação dos juramentos, Cícero propõe nada menos do que aplicá-la aos jurados que absolveram Clódio após o escândalo de 62 (§ 36). Além disso, relaciona a este caso o tópico da violação das cerimônias antigas e secretas (§§37-39).

Após os crimes religiosos, Cícero trata da advertência dos arúspices. Denunciando a "discórdia e a dissensão" dos *boni*, o orador se esforça por imputar tal culpa a Clódio. Opondo-lhe a Tibério e a Caio Graco, a Apuleio Saturnino e a Sulpício Rufo que, malgrado seus defeitos tinham, ao menos, caráter, apresenta Clódio como depravado, falso e malfeitor; enumera as torpezas de sua vida e de sua carreira; estigmatiza sobretudo seu tribunato, do qual diz ter sido vítima, ao lado da *res publica* (§ 50-52). Este longo desenvolvimento é

seguido por um comentário rápido sobre os perigos da discórdia (§53-55) e um pedido pela união "daqueles que têm força" com "aqueles que têm poder" – triúmviros e aristocratas – pela segurança da *res publica*.

A recomendação seguinte dos arúspices era "recusar novas honras a homens perversos e excluídos" (§56-59). Se Cícero imputa o primeiro termo a Clódio, o segundo parece indicar P. Vatínio, apesar de não nomeá-lo, talvez para não entrar em choque com os *amici*, que o apoiavam. Em 54 AC, os *amici* obrigaram Cícero a defender Vatínio de uma acusação criminal. Comentando, então, a última prescrição, de velar pela estabilidade da *res publica*, apresenta um quadro sombrio da situação política e moral em Roma e, se apresentando como porta-voz dos deuses, lança um apelo à *concordia* (§ 60-63).

Vemos no *De haruspicum responso* o quanto os romanos eram cuidadosos e preocupados com sua vida religiosa. Esta preocupação se manifestava em diferentes níveis de atividade, como nas construções e nas inovações no espaço público religioso: os grandes nomes da vida política do período se envolveram em grandes construções (BEARD, M., NORTH, J.A., PRICE, S.R.F:121-25). Quanto a isto, radicavam na tradição das gerações anteriores, porém construindo numa escala espetacular. Nesta expansão e reconstrução de Roma, templos e monumentos religiosos tiveram um papel predominante. Em termos gerais, um magnífico dispêndio de tempo, dinheiro e esforço foi posto em monumentos religiosos tanto antes como depois da "queda da República" e do estabelecimento do novo regime. Não é exagero dizer que a competição entre os líderes políticos da República tardia travou-se, em grande medida, em termos da linguagem religiosa.



## QUADRO III

## FUNDAÇÕES DE TEMPLOS

509 AC	<i>Jupiter Optimus Maximus, Juno e Minerva</i> , no Capitolino
495 AC	<i>Mercúrio</i> , perto do Circo Máximo
493 AC	<i>Ceres Liber e Libera</i> perto do Circo Máximo  <i>Diana</i> no Aventino  <i>Minerva</i> no Aventino
431 AC	<i>Apolo</i> , perto do teatro de Marcelo
396 AC	<i>Juno Regina</i> no Aventino
305 AC	<i>Victoria</i> no Palatino
292 AC	<i>Esculápio</i> na Ilha
c. 292 AC	<i>Hercules Invictus</i> , perto do Circo
263/2 AC	<i>Minerva</i> no Aventino
c. 250 AC	<i>Fides</i> no Capitolino  <i>Spes</i> no Forum Holitorium
Meados do século III AC	<i>Netuno</i> no Circo Flamínio
233 AC	<i>Honos</i> na Porta Capena
223 AC	<i>Hercules Magnos Custos</i> no Circo Flamínio
222 AC	<i>Honos et Virtus</i>
215 AC	<i>Venus de Eryx</i> no Capitolino
194 AC	<i>Juno Sospita</i> , no Forum Holitorium
191 AC	<i>Magna Mater</i> no Palatino  <i>Hercules das Musas</i> no Circo Flamínio
181 AC	<i>Pietas</i> no Forum Holitorium
146 AC	<i>Felicitas</i> no Vela brum
138 AC	<i>Marte</i> , no Campo
101 AC	<i>Fortuna huiusce diei</i> , no Campo
55 AC	<i>Venus Victrix. Honos, Virtus, Felicitas</i> no teatro de mármore
29 AC	<i>Divus Julius</i> no Forum Romanum
28 AC	<i>Apolo</i> no Palatino
2 AC	<i>Marte Ultor</i> no Forum de Augusto
Após 14 DC	<i>Divus Augustus</i> no Palatino
Calígula (?)	<i>Isis e Serapis</i> no Campo de Marte
Vespasiano	<i>Divus Claudius</i> no Célio
75 DC	<i>Pax</i> , no Forum da Pax
128 DC	<i>Vênus e Roma</i> , na Via Sacra
Adriano	<i>Divus Trajanus</i> , no Forum de Trajano

## Conclusão

Quando observamos as relações entre política e religião, há alguns problemas que devem ser discutidos. Sem dúvida, a religião estava profundamente envolvida na vida política romana em todos os períodos. Seria inevitável, pois os rituais religiosos estavam intimamente ligados com as demais atividades de guerra e paz. Assim, e.g., a aprovação de uma lei ou a eleição de um magistrado eram atos que envolviam a tomada dos auspícios; a validade destes auspícios era jurisdição dos áugures, responsáveis pelo sistema especial de regras que os controlavam, o *ius augurale*, (LINDERSKI, J.: 2146-312).

A questão em jogo não é a existência ou o interesse desta relação, mas o modo como era usada. A forma extrema da hipótese tradicional de "declínio da religião romana" neste período, implicava que os poderes eram usados puramente para se obter vantagens políticas. De fato, há duas variações possíveis desta idéia: primeiro, a de que toda a elite romana era completamente céptica e que conspirava para iludir os demais segmentos da população; em segundo lugar, a idéia de que a população romana como um todo era céptica e a lei religiosa era entendida por todos como um conjunto de regras mantidas somente para uso em conflitos políticos. A segunda versão é completamente improvável, principalmente porque os membros da elite política geralmente falavam em público com um cuidadoso respeito pelos deuses, e a primeira visão, a da "teoria da conspiração", não pode ser facilmente refutada e tem, no mínimo o apoio de uma famosa passagem de Políbio, falando da Roma que conheceu nos anos 140 AC. Nela, Políbio declara que os romanos eram superiores aos gregos precisamente porque os líderes romanos faziam aquilo que os gregos esqueceram: usar as superstições das massas para mantê-las submissas. Ao mesmo tempo, percebemos que o próprio Políbio apresenta uma outra imagem, em contraste com a anterior, ao declarar que os magistrados romanos sempre mantinham seus juramentos (POLÍBIO, L. VI, 56. 6-14). Assim, não apenas as massas, mas também os magistrados demonstravam respeito pelas obrigações religiosas; para Políbio, um respeito superior ao demonstrado por seus contemporâneos gregos.

A imagem de religião que percebemos, então, não corresponde a uma idéia de declínio das experiências religiosas. É claro que há várias indicações que sugerem que os agentes políticos romanos contavam com a religião e com os deuses como fatores importantes na determinação dos eventos e na garantia de suas reivindicações de autoridade e comando. Do mesmo modo, há mudanças profundas neste momento; talvez elas não fossem causadas por atitudes religiosas, mas encontravam seu modo de expressão nas competitivas atividades religiosas de indivíduos poderosos. De fato, a religião da República tardia era uma das expressões, e das mais visíveis, da ideologia da elite romana, de suas técnicas de manutenção do poder e de limitação do poder de indivíduos e de grupos políticos.

Parte do famoso conflito entre Cícero e Clódio, que nos interessa diretamente, tinha como pano de fundo a ação do segundo, enquanto Cícero estava no exílio, de consagrar sua *domus* à deusa *Libertas* (WEINSTOCK, S., 1971:133-45) – com isso, Clódio tanto conseguiria interditar sua casa (que estaria em território sagrado), como indicaria a todos que ele fora exilado por violar os direitos da *Libertas*, levando à morte cidadãos romanos sem julgamento durante seu consulado, em 63 AC. O *De haruspicum responso*, faz referência às declarações do próprio Clódio, tratando da questão religiosa com muita gravidade. É possível que os dois oponentes fossem totalmente cínicos em seu uso dos métodos e argumentos religiosos, e que estivessem interessados apenas no controle da

propriedade. Contudo, o conflito público não faria sentido sem que houvesse um crença comum de que a questão devia ser resolvida apropriadamente e que se a consagração fosse revertida (dessacralização) sem que as regras legais fossem obedecidas podia ser muito perigoso, pois, respaldada fundamentalmente na religião, a sociedade romana acreditava na existência de duas esferas, dois espaços, o sagrado e o profano, cujas fronteiras tinham de ser necessariamente respeitadas. Quando a fronteira era rompida, a ordem era substituída pela desordem, e tal idéia produzia um profundo temor. A decisão final, que Cícero reporta a Ático numa de suas cartas (Att. 4.2), foi tomada no verdadeiro centro da vida política romana – o Senado. A idéia de que os colégios sacerdotais e o Senado romano, como um todo, estavam engajados numa comédia religiosa encenada para ludibriar massas supersticiosas nos parece improvável, então.

Através dos diversos rituais, a sociedade romana era ordenada. Eram os rituais que garantiam a distinção e as relações entre os dois grupos, homens e deuses. Eram dois espaços, a princípio separados, que eram relativizados quando era praticado o ritual, e o profano podia penetrar no sagrado sem que houvesse contaminação. Ao mesmo tempo em que separava, o ritual favorecia a solidariedade dos grupos. O homem cultuava as forças e as divindades, e ao mesmo tempo, cultuava a sua própria sociedade, simbolicamente representada. Garantir os ritos representava a certeza da manutenção da sociedade como a queriam: ordenada e segura. Ao respeitar as regras de comportamento, como o respeito aos deuses, sobretudo em seus espaços, ao curvar-se sob a autoridade dos rituais, o cidadão garantia a ordem social e a *pax deorum* e as práticas que acarretavam a transgressão à ordem vigente podiam levar a sociedade ao caos e à desagregação. Cícero discursa a fim de que o Estado, a *urbs*, possa estar em *concordia*, reconciliando o espaço sagrado e o espaço profano, num Estado uno e em repouso. A *concordia* entre homens e deuses é o fim da ameaça de destruição da ordem romana.

## QUADRO IV

*Os Principais Festivais do Calendário Romano*

Mês	Data	Nome
<b>Janeiro</b>	1	KAL (endae)
	5	NON(ae)
	9	AGONALIA
	11	CARMENTALIA
	13	EID(us)
	15	CARMENTALIA
<b>Fevereiro</b>	1	KAL (endae)
	5	NON(ae)
	13	EID(us)
	15	LUPERCALIA
	17	QUIRINALIA
	21	FERALIA
	23	REGIFUGIUM
	27	EQUIRRIA
<b>Março</b>	1	KAL (endae)
	7	NON(ae)
	14	EQUIRRIA
	15	EID(us)
	17	LIBERALIA, AGONALIA
	23	TUBILUSTRUM
<b>Abril</b>	1	KAL (endae)
	5	NON(ae)
	13	EID(us)
	15	FORDICIDIA
	19	CERIALIA
	21	PARILIA
	23	VINALIA
	25	ROBIGALIA
<b>Mai</b>	1	KAL (endae)
	7	NON(ae)
	9	LEMURIA
	11	LEMURIA
	13	LEMURIA
	15	EID(us)
<b>Mai</b>	21	AGONALIA
	23	TUBILUSTRUM
<b>Junho</b>	1	KAL (endae)
	5	NON(ae)
	9	VESTALIA
	11	MATRALIA
	13	EID(us)
<b>Julho</b>	1	KAL (endae)
	5	POPLIFUGIA
	7	NON(ae)
	15	EID(us)
	19	LUCARIA
<b>Mês</b>	Data	Nome
	21	LUCARIA
	23	NEPTUNALIA
	25	FURRINALIA
<b>Agosto</b>	1	KAL (endae)
	7	NON(ae)

	13	EID(us)
	17	PORTUNALIA
	19	VINALIA
	21	CONSUALIA
	23	VOLCANALIA
	25	OPICONSIVIA
	27	VOLTURNALIA
<b>Setembro</b>	1	KAL (endae)
	5	NON(ae)
	13	EID(us)
<b>Outubro</b>	1	KAL (endae)
	7	NON(ae)
	11	MEDITRINALIA
	13	FONTINALIA
	15	EID(us)
	19	ARMILUSTRUM
<b>Novembro</b>	1	KAL (endae)
	5	NON(ae)
	13	EID(us)
<b>Dezembro</b>	1	KAL (endae)
	5	NON(ae)
	11	AGONALIA
	13	EID(us)
	15	CONSUALIA
	17	SATURNALIA
	19	OPALIA
	21	DIVALIA
	23	LARENTALIA

## LISTA DE ABREVIATURAS

MARCO T. CÍCERO

*Att – Epistulae ad Atticum*

*Cael. – Pro Caelio*

*Cat. – In Catilinam*

*De Leg. – De Legibus*

*De Prov. Cons. - De Provinciis Consularibus*

*Fam. - Epistulae ad Familiares*

*ND – De Natura Deorum*

*Pro Rab. Post. – Pro C. Rabirio Postumo*

*Q. Fr. - Epistulae ad Quintum Fratrem*

*Vat. - In Vatinius*

## DOCUMENTAÇÃO TEXTUAL

CÍCERO, M. T. WUILLEUMIER, P ; TUPET, A-M. (ed. e trad.) *De haruspicum responso*. Discours. Coll. des Universités de Frances (Coll. Budé), tome XIII, 2. Paris: Les Belles Lettres, 1966.

\_\_\_\_\_. WATTS, B.A.. (ed. e trad.), *The Speeches, Pro Archia Poeta, Post Reditum in Senatu, Post Reditum ad Quirites, De Domo Sua, De Haruspicum Responsis, Pro Plancio*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1935, 2ª ed.: *Loeb Classical Library*.

\_\_\_\_\_. WATTS, B.A. (ed. e trad.) *Cicero, The Speeches, Pro Annio T. Milone, In L. Calpurnium Pisonem, Pro M. Aemilio Scauro, Pro M. Fonteio, Pro C. Rabirio Postumo, Pro M. Marcello, Pro Q. Ligario, Pro Rege Deiotaro*. New York: G. P. Putnam's Sons, 1931: *Loeb Classical Library*.

\_\_\_\_\_. FREESE, J.H. (ed. e trad.). *Cicero, The Speeches, Pro Publio Quinctio, Pro Sexto Roscio Amerino, Pro Quinto Roscio Comoedo, De Lege Agraria I, II, III*. New York: G. P. Putnam's Sons, 1966: *Loeb Classical Library*.

\_\_\_\_\_. GARDNER, R. (ed. e trad.). *Cicero, The Speeches, Pro Sestio, In Vatinius, Pro Caelio, De Provinciis Consularibus, Pro Balbo*, 2 vols. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1965-66: *Loeb Classical Library*.

\_\_\_\_\_. FRERICHS, K (ed), *Catilinarian Orations*. Bolchazy Carducci, 1997

\_\_\_\_\_. RACKHAM, H. (trad.) *Academica/ De Natura Deorum*. London: Loeb Classical Library, 1994

\_\_\_\_\_. SHACKLETON BAILEY D.R. (ed.). *Epistulae ad Familiares*. 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

\_\_\_\_\_. SHACKLETON BAILEY D.R. (ed.). *Epistulae ad Quintum Fratrem et M. Brutum*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.(texto em latim com comentários)

\_\_\_\_\_.SHACKLETON BAILEY D.R. (ed.). *Letters to Atticus*. 7 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1965-70.

PLÍNIO. *Pliny's Natural History: a Selection*. London, Penguin Classics, 1991.

PLUTARCO. CLOUGH, A.H.(ed.) *Plutarch's Lives of Noble Grecians and Romans*. New York: The Modern Library of the World's Best Books, 2000.

POLÍBIO. PATON, W.R (trad.) *Polybius. The Histories*. Vol. VI. London: Loeb Classical Library, 1995

TITO LÍVIO. *History of Rome*. 3 vols. London: Penguin Classics, 1990

## BIBLIOGRAFIA

ACHARD, G. *Politique, Rhétorique et Idéologie dans les Discours 'Optimates' de Cicéron*. Leiden, Brill, 1981

BEARD, M. "Priesthood in the Roman Republic, in: BEARD, M. & NORTH, J. A. (ed.) *Pagan Priests*. London: Routledge and Kegan Paul, 1990, pp. 17-48.

BEARD, M., NORTH, J.A., PRICE, S.R.F. *Religions of Rome*. 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1988, vol. I, 263.

BEARD, M.; CRAWFORD, M. *Rome in the Late Republic. Problems and Interpretations*. New York, Ithaca, Cornell University Press, 1985

CLASSEN, C. J. "Cicero, the Laws and the Law-Courts", *Latomus* 37 (1978) : 597-619.

EPSTEIN, D.F. "Cicero's Personal Enemies on the Ides of March", *Latomus* 46 (1987) : 556-70.

FINLEY, M. I. *Política no Mundo Antigo*. Lisboa: Edições 70, 1984.

FLAMBARD, J. M. "Clodius, les colleges, la plebe et les esclaves. Recherches sur la politique populaire au milieu du Ier siècle", *Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École Française de Rome* 89 (1977) : 115-56.

GRUEN, E. S. "P. Clodius: Instrument or Independent Agent?" *Phoenix* 20 (1966) : 120-30.

LINDERSKI, J. "The Augural Law", *ANRW* II, 16.3, 2146-312.

ORLIN, E. *Temples, religion and politics in the Roman Republic*. Leiden and New York, 1997.

SCULLARD, H. H. *Festivals and Ceremonies of the Roman Republic*. London: Clarendon Press, 1981, p. 183-6.

WEINSTOCK, S. *Divus Julius*. Oxford: Clarendon Press, 1971, pp. 133-45