



UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO
UNIRIO - CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
Programa de Pós-Graduação em História



**THIAGO DE ALMEIDA LOURENÇO CARDOSO
PIRES**

**A PAISAGEM RELIGIOSA DO JANÍCULO NO
PRINCIPADO AUGUSTANO: A BUSCA POR UM
PASSADO IDÍLICO (27 A.E.C. A 16 E.C.).**

Catálogo informatizado pelo(a) autor(a)

d667 de Almeida Lourenço Cardoso Pires, Thiago
A paisagem religiosa do Janículo no principado
augustano: a busca por um passado idílico / Thiago
de Almeida Lourenço Cardoso Pires. -- Rio de
Janeiro, 2019.
2 v.

Orientadora: Claudia Beltrão da Rosa.
Tese (Doutorado) - Universidade Federal do
Estado do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação
em História, 2019.

1. Principado. 2. Janículo. 3. Antiquários. 4.
Religião romana. I. Beltrão da Rosa, Claudia,
orient. II. Título.

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO
(UNIRIO)**

**CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**A PAISAGEM RELIGIOSA DO JANÍCULO NO PRINCIPADO
AUGUSTANO: A BUSCA POR UM PASSADO IDÍLICO (27 A.E.C. A 16 E.C.).**

Autor: Thiago de Almeida Lourenço Cardoso Pires

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Claudia Beltrão da Rosa

Rio de Janeiro

2019

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO
(UNIRIO)**

**CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**A PAISAGEM RELIGIOSA DO JANÍCULO NO PRINCIPADO
AUGUSTANO: A BUSCA POR UM PASSADO IDÍLICO (27 A.E.C. A 16 E.C.)**

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – PPGH/UNIRIO, como parte dos requisitos necessários à obtenção do grau de Doutor em História Social. Integrantes da Banca examinadora:

Profa. Dra. Claudia Beltrão da Rosa (orientadora) – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO)

Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva – Universidade Federal do Espírito Santo (UFES)

Prof. Dr. Deivid Valério Gaia – Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

Prof. Dr. Alexandre Carneiro Cerqueira Lima – Universidade Federal Fluminense (UFF)

Profa. Dra. Érica Cristhyane Morais da Silva – Universidade Federal do Espírito Santo (UFES)

Profa. Dr. Sônia Regina Rebel de Araújo (membro suplente externo) – Universidade Federal Fluminense (UFF)

Profa. Dra. Miriam Cabral Coser (membro suplente interno) – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO)

Agradecimentos

Agradeço ao meus pais pelo eterno e incondicional apoio, amor e estímulo durante os estudos. Nem mil agradecimentos em mil teses seriam suficientes para corresponder a esse amor.

Agradeço a Prof.^a Dr.^a Claudia Beltrão não só pela orientação acadêmica, mas pelos conselhos e pelos estímulos a sempre melhorar. Enquanto os romanos remetiam seus *exempla* para o passado mitológico, eu convivi com meu *exemplum* de como ser professor e pesquisador.

Agradeço a David Pereira Pessanha por sempre me empurrar quando eu já estava esgotado e despertar a luz nos momentos escuros.

Agradeço ao Prof. Dr. Alexandre Carneiro Cerqueira Lima por sempre ter feito parte da minha trajetória acadêmica e ao Prof. Dr. Anderson de Araújo Martins: ambos contribuíram valiosamente na minha qualificação.

Agradeço à banca formada pelos Profs. Drs. Érica da Silva, Deivid Gaia, Alexandre Lima, Gilvan da Silva, Miriam Coser e Sônia de Araújo em se dispor a avaliar meu trabalho.

Agradeço aos felizes encontros de ideias proporcionados pelos Profs. Drs. Fábio Faversani, Giorgio Ferri, Federico Santangelo e Nicholas Purcell.

Agradeço a minha gangue romanista: Maria Eichler (agora doutora), Claudia Gomes, Christiane Messias, Jorwan Gama, Paulo Duprat (*ânforaman*) e a Erika Vital (bárbara). Agradeço também a todos os membros do Nereida (UFF), especialmente a Juliana Magalhães, minha eterna companheira grega, e a Mariana Virgolino. Agradeço igualmente pelo companheirismo a todos os integrantes do NERO – Núcleo de Referência de Antiguidade e Medievo.

Agradeço à Dr.^a Patrícia Horvat pelo apoio acadêmico e pelas conversas durante os proveitosos cafés.

Agradeço aos todos meus alunos que me estimularam a refletir sobre o ofício de ser professor e pesquisador em História antiga.

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo financiamento e estímulo à pesquisa e por permitir a efetivação de meu sonho de concluir o doutorado.

Agradeço aos meus amigos de trabalho Alexandre Moraes, Thiago Reis, Verônica Pires, Lívia Monteiro, Paulo Debom e Iamara Viana.

Resumo

O principado augustano (27 A.E.C. a 14 E.C.) trouxe consigo intensas transformações políticas, religiosas e urbanísticas para a cidade de Roma. Baseado nos estudos de paisagens religiosas propostos por Jean Scheid e François de Polignac, a presente tese analisa as intervenções urbanísticas e arquitetônicas ocorridas durante o principado augustano no Janículo, importante relevo suburbano da cidade de Roma, acompanhadas pela consoante criação de uma tradição literária que construiu um passado nobre para esse ‘bairro’. Quais simbologias e mitologias foram usadas pelos antiquários para valorizar o Janículo? Como o principado interveio espacialmente na área para criar um cenário mnemônico idílico? Quais diálogos religiosos, urbanos e visuais são observáveis nessa interação entre centro e periferia? Por meio de análises literárias, topográficas e imagéticas, a presente pesquisa investiga a construção de memória em torno do deus Jano, o papel do Janículo na história romana, e por qual razão o principado inaugurou um enorme complexo de jardins na Transtiberina.

Palavras-chave: Principado – Janículo – Antiquários – Religião romana

Abstract

The Augustan Principate (27 A.E.C. a 14 E.C.) fulfilled intense political, religious, and urbanistic changes to the city of Rome. Stimulated by the notion of religious landscapes proposed by Scheid and Polignac, this PhD Thesis deals with the meanings of the urbanistic and architectural interventions of the Augustan Principate on the Janiculum hill, an important suburban slope in the city of Rome. A noble past was then constructed for this 'neighbourhood' through the creation of a literary "tradition" encompassed by new material interventions. Which symbologies and mythologies were used by the antiquarians to ennoble the Janiculum? How did the Principate spatially intervene in that area to create a idyllic mnemonic scenario? Which religious, urban, and visual dialogues can be observed in these interactions between centre and peripheries? Through literary, topographic, and images sources this Thesis investigates the theological construction of the deity Janus, the Janiculum's role in Roman history and, moreover, what is the meaning of the Augustan huge complex of gardens in the Transtiberine area.

Keywords: Principate – Janiculum – Antiquarians – Roman religion

Sumário

Introdução	14
Capítulo 1 – A construção do passado no principado augustano: antiquários, religião e espaço	28
1.1 – Inovações e conservadorismo religioso no principado augustano.....	38
1.2 – O espaço urbano de Roma: monumentos, lugares e o principado.....	48
Capítulo 2 – Os antiquários e Jano: a construção de um mito para o Janículo	63
2.1 <i>Ianus Geminus</i> e <i>Ianus Curatius</i> : traçando a ancestralidade de um deus.....	65
2.2 – “Mas que deus eu direi que tu és, bifronte Jano?”: definindo os atributos de um deus.....	78
2.2.1 Moedas, barcos e Jano: como explicar essa relação?	87
2.3 – Jano em eras priscas: o deus como primeiro rei do Lácio e divindade primordial	97
Capítulo 3 – O Janículo como subúrbio republicano: alteridade, jardins e túmulos	102
3.1 – A <i>Arx Ianiculensis</i> : o Janículo como cenário de guerras	112
3.2 – Jardins e vilas na sociedade romana republicana: a busca por luxo, amenidades e natureza.....	125
3.3 – Por que frequentar os jardins? Os atrativos de um ambiente natural	131
3.4 – A tumba de Numa Pompílio no Janículo: subúrbio e jardins como lugar de descanso final	140
Capítulo 4 – A paisagem religiosa do Janículo augustano: a construção de um cenário idílico	147
4.1 – A ‘refundação’ da Janícula: construindo o passado idílico de Jano e Saturno	152
4.2 – A natureza venerada: aspectos de fecundidade e simplicidade da religião dos jardins	164
4.3 – Celebrando a família Julia: infundindo aspectos dinásticos na topografia transtiberina	181
4.4 – Os <i>Horti Caesaris</i> e o idílico da Janícula: o ‘retorno’ da idade de ouro no principado augustano.....	188
Conclusão	199
Referências	206

Lista de mapas

Mapa 1 – Região Transtiberina na época severiana	23
Mapa 2 – As quatorze regiões administrativas estabelecidas por Augusto.	56
Mapa 3 – Mapa adaptado do Fórum romano da base de dados <i>Digital Augustan Rome</i>	69
Mapa 4 – Mapa adaptado do Fórum e da Velia da base de dados.....	77
Mapa 5 – Mapa de Roma, seus arredores e a possível extensão do <i>ager Vaticanus</i>	103
Mapa 6 – Extensão da toponímia <i>Vaticanum</i> após o II E.C.	104
Mapa 7 – Mapa adaptado dos <i>Horti Caesaris</i> da da base de dados <i>Digital Augustan Rome</i>	151
Mapa 8 – Mapa adaptado da área capitolina da base de dados <i>Digital Augustan Rome</i>	157

Lista de imagens

Imagem 1 – Moeda com representação do <i>Ianus geminus, aedes</i>	70
Imagem 2 – As de 225 - 217	90
Imagem 3 – Reconstrução moderna de um <i>corvus</i>	93
Imagem 4 – Reconstituição do Sepulcro de M. <i>Atoritus Geminus</i>	142
Imagem 5 – Anverso de um denário de 42. <i>Iuno Sospita</i> coroando Cornufício.....	156
Imagem 6 – Reconstituição artística da <i>aedes</i> de Fons	177
Imagem 7 – <i>Ara pacis</i> , Painel superior Leste, “ <i>Tellus</i> ”	196

Lista de tabelas

Tabela 1 – Relações estabelecidas entre Jano - Moedas - Barcos	95
Tabela 2 – Vestígios encontrados na escavação próxima ao <i>Lucus Furrinae</i> na fase monárquica	110
Tabela 3 – Vestígios encontrados na escavação próxima ao <i>Lucus Furrinae</i> na época republicana.....	130
Tabela 4 – Vestígios encontrados na escavação próxima ao <i>Lucus Furrinae</i> na época augustana	192

Lista de gráficos

Gráfico 1 – Áreas de gradação dos elementos naturais na Zona Transtiberina..... 176

Lista de abreviações¹

App. *B Civ.* – Apiano. *Bella civilia*.

Aug. *RGDA* – Augusto. *Res Gestae Divi Augusti*.

Cass. Dio. – Dião Cássio. *Historiae Romanae*.

Catull. – Catulo. *Carmina*.

Cic. *Amic.* – Cícero. *De amicitia*.

Att. – Cícero. *Epistulae ad Atticum*.

Cael. – Cícero. *Pro Caelio*.

Fam. - Cícero. *Epistulae ad familiares*.

Leg. – Cícero. *De legibus*.

Leg. agr. – Cícero. *De lege agraria*.

Mil. – Cícero. *Pro Milone*.

Nat. D. – Cícero. *De natura deorum academica*.

Off. - Cícero. *De officiis*.

Phil. - Cícero. *Orationes Philippicae*.

QFr. – Cícero. *Epistulae ad Quintum fratrem*.

Quinct. – Cícero. *Pro Quinctio*.

Rep. – Cícero. *De republica*.

Sen. - Cícero. *De senectute*.

Verr. – Cícero. *In Verrem*.

Dion. Hal. *Ant. Rom.* - Dionísio de Halicarnasso. *Antiquitates Romanae*.

Fest. – Festo. *Glossaria Latina*.

Flor. *Epit.* – Floro. *Epitome Rerum Romanorum*.

¹ As abreviações de obras clássicas aqui postas obedecem a padronização proposta pela quarta edição do Oxford Classical Dictionary (OCD), salvo as poucas exceções: Aug. *RGDA*, Fest. e Liv.

Frontin. *Aq.* – Frontino. *De aquae ductu urbis Romae.*

Hor. *Carm.* – Horácio. *Carmina* ou *Odes.*

Epist. – Horácio. *Epistulae.*

Sat. – Horácio. *Satirae* ou *Sermones.*

Liv. – Tito Lívio. *Ab urbe condita.*

Per. – Tito Lívio. *Periochae.*

Mart. – Marcial. *Epigrammata.*

Nep. *Att.* – Nepos. *Atticus.*

Ov. *Fast.* – Ovídio. *Fasti.*

Met. – Ovídio. *Metamorphoses.*

Pont. – Ovídio. *Epistulae ex Ponto.*

Tr. – Ovídio. *Tristia.*

Plaut. *Mil.* – Plauto. *Miles gloriosus.*

Stich. – Plauto. *Stichus.*

Plin. *Ep.* – Plínio, o jovem. *Epistulae.*

Plin. *Hn.* – Plínio, o velho. *Naturalis historia.*

Plut. *Mor. Quaest. Rom.* – Plutarco. *Moralia Quaestiones Romanae.*

Vit. Brut. – Plutarco. *Brutus.*

Polyb. – Políbio. *Histories.*

Serv. *Aen.* – Sérvio. *Vergilii carmina comentarii.*

Sue. *Aug.* – Suetônio. *Divus Augustus.*

Iul. – Suetônio. *Divus Iulius.*

Tac. *Ann.* – Tácito. *Annales ab excessu divi Augusti.*

Tert. *Apol.* – Tertuliano. *Apologeticus.*

Tib. – Tibulo. *Elegiae.*

Var. *Ling.* – Varrão. *De lingua Latina.*

Vell. Pat. – Veleio Patérculo.

Verg. *Aen.* – Virgílio. *Aeneid.*

Ecl. – Virgílio. *Eclogues.*

G. – Virgílio. *Georgicon.*

Vitr. *De arch.* – Vitruvius. *De architectura.*

V. Max. – Valério Maximo. *Factorvm et Dictorvm Memorabilivm.*

Introdução

O período do principado augustano (27 A.E.C.² a 14 E.C.) é caracterizado como uma época de forte efervescência cultural. Tal efervescência pautará para as gerações futuras as bases da identidade³ romana em obras que se tornarão canônicas. O poder central, as elites e os antiquários procuraram definir essa identidade, e o papel de Roma no mundo através de exaustiva pesquisa do passado. O conhecimento do passado e a remodelação do que Roma teria sido outrora se tornam um fluído campo de embate ideológico, no qual os antiquários desempenharam um papel fundamental. Entendo por ‘antiquários’ os historiadores, os escritores e os poetas que se debruçaram sobre os assuntos do *mos maiorum* e redefiniram os conhecimentos dos ‘costumes dos antepassados’, remodelando tradições, ou seja, adaptaram o passado para as novas necessidades.

Na república média e tardia, a responsabilidade da manutenção da memória era monopólio das famílias aristocráticas, detentoras de *auctoritas* suficiente para defender a sua versão do passado. Contudo, a falibilidade da memória da aristocracia tanto assegurava que as tradições podiam ser modificadas e transformadas, quanto serem objetos de disputa. As formas de conhecimento sobre o passado eram múltiplas e disputadas, mas, em geral, interconectadas entre si. No governo augustano, a remodelação do passado, da *res publica* e da *pietas* fizeram parte de um mesmo conjunto de medidas para a consolidação e manutenção do principado.

Ligado à questão da remodelação do passado pelos antiquários, e à ‘restauração’ religiosa do que fora negligenciado, o espaço urbano foi revitalizado para corresponder às maravilhas cantadas pela literatura. A revitalização urbana de Roma e a criação de uma tradição ancestral literária foram elementos consoantes e simbióticos durante o principado: o espaço fornecia os pontos topográficos e os edifícios, já a literatura embutia significados através de narrativas histórico-míticas (HÖLKESKAMP *apud* WISEMAN,

² A maioria das datas presentes nessa pesquisa são anteriores a Era Comum (A.E.C.), por isso julgo desnecessária a abreviação. Caso ocorra de alguma data ser da Era Comum (E.C.) será indicado.

³ Entenderei ‘identidade’ como a seleção de símbolos e discursos adotados no processo de construção de significado do que era ‘ser’ um romano (CASTELLS, M. 2008: 22). Como os símbolos e discursos são parte de uma mesma base cultural, ou ainda um conjunto de atributos culturais interrelacionados, o indivíduo inculcava uma identificação emocional que fomentava a lealdade e orgulho do que é e foi Roma. Assim, o principado augustano foi o responsável por unificar em um conjunto mais ou menos estável, mas ainda sujeito a variações, uma identidade para Roma que antes era mais múltipla (VERSLUYS, 2013: 438).

2014: 43). As intervenções urbanas se favoreceram com o desenvolvimento da literatura e das práticas religiosas e essas, em contrapartida, também se fortaleceram devido ao rejuvenescimento urbano. Diane Favro (1996: 115) esclarece que a reforma urbana augustana não tinha apenas o objetivo de melhorar a estrutura do tecido urbano de Roma, mas que as novas construções e revitalizações deveriam homenagear e exaltar o passado ancestral. Favro defende que os residentes da capital simultaneamente buscavam no passado glorioso os vislumbres do presente e de um futuro idealizados. A restauração artística e arquitetônica promovida pelo governo augustano garantiu a revitalização de significados e de conceitos, estabelecendo uma polissemia de imagens e símbolos (GALINSKY, 1996: 150).

Com esses pressupostos em mente, a presente Tese analisa a formação da paisagem religiosa no Janículo durante o principado augustano. Entendo a paisagem religiosa como o fruto da relação entre a prática cultural e a comunicação simbólica de outras áreas de instrumento semiótico da sociedade, como obras poéticas, festividades e poder (SCHEID, POLIGNAC, 2010: 432), ou seja, como os monumentos e a literatura da época propunham determinados significados a espaços selecionados, tornando-os sagrados e singulares. Dessa maneira, não compreendo a cultura material subordinada à literatura: os dados arqueológicos e iconográficos agem em sinergia com a documentação literária. A materialidade dos marcos religiosos e os sentidos construídos pela literatura criam elos entre diferentes centros de culto:

(...) os estudos sobre religião, ainda mais de sistemas politeístas abertos como no mundo grego e romano, [permite] o trabalho em redes (...) entre espaços de culto, do maior (um santuário federal) ao mais modesto (uma capela na encruzilhada). Todos esses sinais, esses marcos, formam o que é chamado de paisagem religiosa, entendida tanto em sua materialidade visível quanto metaforicamente, como o espectro de múltiplas e negociadas identidades religiosas. A noção de paisagem religiosa nasce da constatação de que o culto e os ritos existem apenas quando estão ‘ancorados’ no espaço, seja de modo estável ou provisoriamente. Os templos, os santuários, formam a ‘armadura religiosa’ de um território (...) (SCHEID, POLIGNAC, 2010: 430)

Conforme exposto por Scheid e Polignac, a noção de paisagem religiosa não impele a investigação de uma área religiosa hermeticamente fechada em si, mas como essa dialoga e se conecta a outros territórios, incita a viagem em redes e a análise da ‘armadura religiosa’ formada em uma região. Ademais, a paisagem religiosa conceitualmente me

permitiu interpretar o espectro religioso, sentimental e cultural de um determinado espaço como também, no processo metodológico, trafegar em áreas distintas, tais como literaturas, monumentos, artes, ritos, topografia e outros. Estudar a paisagem religiosa de uma área de periferia, o Janículo e a Transtiberina, me incentivou a tirar o foco das grandes construções do centro urbano, reiteradamente trabalhadas pelos antiquários, e observar como eles ressignificaram um espaço até então pouco trabalhado pelos autores anteriores à república tardia. O conceito operacional, portanto, me instigou a observação da consonância criada entre espaço, literatura e ritual, dado que a confluência cria uma transposição temporal que ‘desloca’ o passado mitológico para o presente.

A articulação entre as diferentes temporalidades das narrativas que as obras [poéticas] mobilizam e o *hic et nunc* de suas recitações cria uma relação dupla que une a narração ao rito, representação e prática: o ritual atualiza a narração e o associa ao momento da execução do passado que os ‘patrocinadores’ da obra desejavam valorizar. (...) a recitação adquire a capacidade de engrandecer o sentido do rito, em um constante vai-e-vem que é o coração do processo de construção da tradição. Esse processo valoriza um lugar de comunicação ritual determinado, uma relação que constrói um ‘horizonte de recepção’, cuja natureza e escala depende do tipo de culto e do santuário onde a ‘performance’ ocorre. (POLIGNAC, 2010: 482)

Para Polignac (2010: 482), a interseção entre ritual, espaço e o conteúdo da obra poética cria uma conexão temporal entre o momento do ritual e o episódio mítico narrado: a sinergia entre as três esferas ‘retira’ o episódio do passado e atualiza o mito no palco em que ocorreu ‘originalmente’. Assim, não haveria como separar as três esferas e esperar que a prática religiosa continuasse a ter êxito. A análise da paisagem religiosa revela a tradição mítica propagandeada pelas elites da época e os valores que pretendiam estimular. O principado augustano é singular nesse sentido, pois foi um período frutífero na formação de ‘palcos de paisagens’, nos quais os mitos, criados e ressignificados pelos antiquários, sacralizavam os espaços nos quais ocorriam (BELTRÃO, 2014: 92). Para tanto, houve uma forte interação entre os ritos e o terreno: um rito desvinculado de seu contexto espacial se torna uma entidade inoperante, pois as representações religiosas apropriadas ou resignificadas carecem de significados vindas de outras áreas semânticas (BELL, 2009: 51).

Os estudos que lidam com a paisagem religiosa como operador metodológico ressaltam, assim, o quanto o espaço e as paisagens não são estáticos e nulos de sentido,

mas se interessam pelo modos como as sociedades retrabalham e ressignificam espaços físicos, santuários e ritos: a paisagem torna-se uma composição reflexiva e não um dado imediato da percepção visual (GRANDAZZI, 2010: 589). Nessa perspectiva, a distribuição de marcos estruturais em um território se torna fruto de um diálogo metafórico entre convenções culturais, literárias e realidades históricas, e a análise precisa desses elementos articulados demonstra um fenômeno semiótico associativo de interações locais (TORRE, 2008: 135). Uma vez que a construção da paisagem é um processo cultural e reforça o estabelecimento político e social, a decodificação das informações fornecidas pela paisagem revela uma ampla intertextualidade, um sistema significante maior, que dialoga com diversos campos semânticos sociais. O exame da paisagem religiosa como um texto, carregado de discurso por suas representações⁴ de divindades ou do passado mítico embutidas permite traçar as ligações da execução performática do rito com a comunicação simbólica de outras áreas de instrumento semiótico da sociedade, como obras poéticas, festividades e poder (SCHEID, POLIGNAC, 2010: 432).

Na Roma antiga, representações míticas de divindades e dos antepassados, a religião e os diversos tipos de literatura faziam parte da mesma ‘vida real’, não eram esferas distintas, mas parte do mesmo conjunto de imagens culturais e modelos, eram escolhas simbólicas e códigos comunicativos e perceptuais que interagiam entre si (FEENEY, 1998: 1). As representações religiosas sobre o passado mítico formaram um sistema e ofereciam ao público uma versão da realidade encarnada em imagens ou em palavras através de significações. Portanto, uma pesquisa voltada para a análise da formação da paisagem religiosa do Janículo augustano perpassa por uma busca de representações sobre as divindades, o passado mítico e as localidades consideradas célebres devido às suas ancestralidades construídas, pois a intertextualidade entre mídias

⁴ Sigo as ideias sobre ‘representação’ defendidas por James Ker ao analisar o termo *raepresentare* em alguns autores da Roma antiga. Para o autor, havia dois sentidos principais: um denotando a apresentação do algo passado que, de alguma forma, confere autoridade à ação presente. Outra, a apresentação de algo devido ou obrigado que foi deferido para o futuro, mas que ainda assim atende a eficácia da ação (KER, 2007: 341). Enquanto o primeiro sentido cria uma analogia com o passado, o segundo confere continuidade entre o presente e o futuro, mas ambos se referem a um objeto que está ausente, que precisa ser ‘recuperado’ do passado ou algo que ‘ainda não chegou’ do futuro. (KER, 2007: 343) Ao analisar o termo em Cícero, Ker utiliza a tradução livre por ‘recordar vividamente’, ou seja, o orador deseja evocar um ato passado e ‘fazê-lo presente na mente’ daquele que ouve. As descrições, imagens ou outros meios de evocar essas memórias, assim, incitavam a criar uma fantasia mental que se tornava o objeto, o substituindo, algo próximo de uma imitação (KER, 2007: 345).

e territórios evidenciava uma unidade, um sistema cultural agregador.

No contexto de restauração dos *mores*, defendo que o *Ianiculum* ganhou atenção especial do governo augustano. O principado engrandeceu os santuários antigos, os Jardins de César e a tumba de Numa Pompílio: adornou a área Transtiberina e a transformou em uma paisagem de parques e águas ‘heroicizadas’. A área se tornou um ponto especial na *urbs* para a análise da ressignificação de alguns elementos tradicionais da religião romana: as representações dos numes empregadas ali foram adaptadas e retrabalhadas, especialmente a figura do deus Jano e a sua história em comum com Saturno nos “primórdios” da história romana. Desse modo, tive como principal questão de pesquisa a integração de uma área de subúrbio, o *Ianiculum*, ao centro romano através da construção de uma paisagem religiosa que mantém uma identidade mítica própria para a colina, mas que também a une, através de laços simbólicos, à margem oriental do Tibre.

Utilizo os marcos topográficos da região e as narrativas criadas sobre eles para analisar a sua integração com os sistemas religiosos do centro cívico em uma mesma memória mítica, observando uma complementaridade entre centro-periferia.

Com essas considerações postas, a presente Tese examina a paisagem religiosa de uma área até então pouco estudada pela historiografia moderna: o Janículo augustano.

A região Transtiberina, ou *regio XIV*, era a última das quatorze novas regiões da reforma augustana e o ‘bairro’ onde está localizado o meu objeto de análise⁵. As principais marcas da região eram ter o monte Janículo ao centro e ser a única região localizada na margem direita do rio Tibre. Na antiguidade, seus limites eram pouco definidos: o lado oriental era bem delineado por causa da presença natural do rio Tibre, mas o lado ocidental era impreciso devido à constante expansão da malha urbana. A *regio XIV*, até o fim da época republicana, permaneceu oficialmente do lado de fora da ‘verdadeira’ e própria cidade de Roma, e até a época aureliana continuará a ficar de fora do *pomerium*.⁶

O Janículo deve a raiz de seu nome ao deus Jano que, segundo a tradição antiquária,

⁵ Embora aqui eu situe o Janículo na Transtiberina, com frequência os extratos literários analisados denominam as regiões próximas ao monte de ‘Janículo’. Por esse motivo, a Transtiberina é quase um sinônimo de Janículo. Considero impossível precisar onde termina o Janículo e inicia a *regio* Transtiberina, pois nem mesmo os antigos conseguiam essa exatidão. De maneira similar, as fontes antigas, ora definiam o Janículo como *mons* e ora como *collis*, portanto me sinto livre para alternar em classificá-lo na redação como monte ou como colina. (LIVERANI, 1996: 89 – CM051)

⁶ Depois da fase republicana, o monte em si foi taxado como uma sub-localidade da região transtiberina, chamado de *pagus Ianiculensis*.

teria ali habitado em tempos mitológicos e fundado um reino próspero com tons de idade de ouro. Um dos ‘indícios’ apontados pelos antiquários como prova desse passado eram as ruínas de uma antiga *arx* localizada no cimo do monte: os escritores construíram a tradição de uma binariedade entre a *arx* janicular e a *arx* capitolina, pois, em um passado longínquo, uma corresponderia à cidade da Janícula e a outra a Satúrnica. Segundo uma obscura variante da tradição, o monte também foi ocupado por outra personagem: Remo teria fundado a cidade de *Aineias* que posteriormente se tornaria a *Antipolis*.⁷ Os mitos descritos nos fornecem pistas das ocupações iniciais do Janículo, mas fontes mais próximas da ‘época histórica’ demonstram que a área estava ligada sobretudo ao cultivo da terra. Nesse sentido, contamos com os relatos sobre a *Prata Mucia*⁸ e também as terras dadas a *L. Quinctius Cincinnatus* (LIVERANI, 1999: 161). Outras figuras célebres romanas foram também ligadas ao Janículo, mas como lugar de seus túmulos, especialmente o rei Numa Pompílio. Os textos latinos também enfatizam o papel defensivo do Janículo para a cidade de Roma, pois frequentemente foi representado como um bastião natural da cidade em direção à Etrúria. Para tanto, o rei Anco Márcio teria murado parte da região e criado (ou reconstruído) fortificações (*arx*) no cume do monte.

Ao fim da época republicana, a *Regio XIV* mesclava tanto edifícios públicos quanto casas privadas. Sua população era majoritariamente formada por pequenos camponeses, artesãos e comerciantes que tiravam seu sustento das instalações vizinhas, principalmente dos portos fluviais do Tibre. Sobre o início do principado, os estudiosos possuem dados mais precisos: a *Regio Transiberina* cresceu e se transformou em um imenso bairro composto de 78 *vici* (o dobro de *vici* da *XI Regione*) (COARELLI, 2008: 452). Ali habitavam ceramistas, operários de manufatura de couro e de marfim, marceneiros, carregadores de diversas mercadorias e fabricantes de tijolos dos materiais tirados do monte Vaticano. Urbanisticamente, as planícies próximas ao Janículo eram ocupadas pelos casebres das classes mais modestas e o cume e as encostas eram ocupados por mansões, jardins e vilas suburbanas. A área de maior concentração populacional era

⁷ *Aineias* teria sido fundada por Remo em homenagem ao seu pai Enéias. O único que defende essa versão é Dionísio de Halicarnasso (Dion. Hal. *Ant. Rom.* 2.73 - J038). Já a *Antipolis* (Plin. *HN.* 3.20) é uma versão trazida por Plínio, posterior ao principado. Não a trabalharei, pois me parece uma versão amadurecida da tradição mitológica augustana de oposição entre a Satúrnica e a Janícula.

⁸ Lote de terra dado a *Mucius Scaevola* pelo povo romano em virtude do ato de bravura de ter instigado Porsena a abandonar Roma.

próxima da curva do Tibre, perto da ilha Tiberina e da naumaquia⁹, provavelmente devido ao fácil acesso às atividades comerciais do Fórum *Boarium*, do Fórum *Holitorium* e das áreas com amenidades e prazeres do *Circus Flaminius* e do Campo de Marte (RICHARDSON, 1992: 247). Uma das mais famosas vilas da área foi a chamada vila Fanersina¹⁰, um ótimo paradigma do tamanho e de opulência desse tipo de vila para a região. Devido ao seu esplendor, os especialistas debatem quem teria sido o dono da Fanersina: Clodia, o amor de Catulo, ou Agripa, pois esse possuía diversas terras no Campo de Marte e próximo ao Vaticano (COARELLI, F. 2008: 452).

Por ser uma região limítrofe à cidade, a *Regio XIV* foi usada frequentemente como ponto de entrada da cidade de Roma. Desse modo, tanto o rio Tibre era usado como via de acesso quanto as duas principais estradas que atravessavam a região: a *via Campana* e a *via Aurelia*. A Campana tinha sua origem na foz do rio Tibre, ponto estratégico devido a extração do sal marinho e como principal rota das mercadorias que chegavam de Óstia. Um bom indício do uso dessa via, embora posterior ao principado, é o fragmento de mármore da *Forma Urbis Romae*¹¹, pois nela estavam representados, em uma seção dessa via, alguns armazéns e o que possivelmente era um dos três templos de *Fors Fortuna*, a naumaquia augustana e a *Castra Ravennatium*¹² (COARELLI, 2008: 337). Noto que as principais construções tanto margeavam o rio quanto a estrada. Outra importante estrada foi a *via Aurelia*, construída provavelmente em 240, que atravessava o cimo do Janículo. Trata-se de uma estrada bastante antiga, pois a construção da *via Aurelia* substituiu uma anterior que ligava o sudeste da Etrúria com a foz do Tibre. Assim, o viajante que chegava por essa estrada subia o Janículo, alcançava o cume (e tinha um ótimo panorama da cidade

⁹ Naumaquias eram encenações de batalhas navais famosas em festivais ou celebrações. Envolviam grandes intervenções urbanísticas, pois eram construídos lagos artificiais e novos aquedutos. O nome ‘naumaquia’ está relacionado tanto ao evento de encenação quanto às estruturas que o evento deixa para a posteridade (o lago, pontes e ocasionalmente possíveis arquibancadas).

¹⁰ A vila Fanersina não fará parte do *corpus* documental da pesquisa, pois não é um ambiente público que comungue com a reconstrução do passado janicular proposto pelos antiquários. Contudo, considero sua menção necessária para demonstrar a presença sempre constante de grandes vilas na área.

¹¹ Trata-se de um mapa de Roma em mármore do período severiano que cobria uma parede inteira do *Templum Pacis*. O mapa retratava diversas características arquitetônicas da cidade antiga, desde grandes monumentos públicos até pequenas lojas, salas e até escadarias. Infelizmente só chegaram alguns fragmentos aos dias atuais.

¹² Trata-se do quartel de uma frota naval de marinheiros destacados de Ravena. Provavelmente agiam como especialistas náuticos dos espetáculos navais que ocorreram na naumaquia augustana e no policiamento do Tibre. Richardson (1992: 79) situa a sua inauguração em 2 A.E.C., mas Lega (1993: 254) não afirma com tanta precisão e afirma que pode ser posterior ao principado. Devido a essa imprecisão, optei por não trabalhar esse ponto topográfico na pesquisa.

de Roma), descia o monte, passava pelas partes mais pobres lotadas de armazéns e chegava à *Porta Aureliana*. Antes de chegar à *Porta Aureliana*, Coarelli (2008: 338) cita que parte da *via Aureliana* se tornava um viaduto de cinco metros de altura, cuja base era composta de arcos, pois o chão próximo à margem do rio era pantanoso. Durante o principado, a *Regio XIV* ganhou novas estradas¹³, o que atesta tanto o crescente destaque que o bairro recebeu quanto seu acentuado dinamismo econômico e social.

O Tibre era a principal divisão entre a cidade de Roma e o ‘outro’, o Janículo. Assim, os principais pontos físicos de contato entre ambos eram as pontes. Não por acaso, a ponte Sublúcia era a mais antiga de Roma e conectava a região do Janículo com o outro lado do rio, mas, subsequentemente, outras foram construídas: a ponte *Aemilius*, a ponte *Cestius*, a *Fabricius* e a *Agrippae*. A ponte *Aemilius* foi a primeira de Roma a ser erguida em pedra e foi reconstruída em 12, denotando a valorização tanto da região Transtiberina quanto do Fórum *Boarium* e também a intensificação do comércio (RICHARDSON, 1992: 297). A *Pons Agrippae* foi erigida durante o principado, mas dela restam-nos poucos dados: ela ligava o Campo de Marte ao norte da região Transtiberina, possivelmente unindo as propriedades de Agripa de ambas as margens (o que alimenta a hipótese da vila Farnesina ser propriedade de Agripa).¹⁴

O Janículo contava com santuário e locais de culto notavelmente antigo. Os três templos de Fors Fortuna¹⁵ estavam localizados na primeira milha da *via Campana*

¹³ Propositamente preferi omitir e não dissertar sobre outras vias menores que passavam pela área do Vaticano, pertencentes a *Regio XIV*, mas que logo confluíam na *via Aurelia*. Meu intento com essa omissão foi otimizar a descrição aos principais marcos que caracterizam o Janículo e não me deter em detalhes das regiões próximas. Essa observação não se restringe apenas a essas estradas, mas também a outros detalhes que rodeiam a área, mas que não são o foco da pesquisa.

¹⁴ Coarelli (1999: 107) descreve a descoberta dos restos de uma estátua togada que decorava a ponte *Agrippae*, provavelmente representando Augusto ou Agripa. Não discorri sobre todas as pontes, apenas as mais emblemáticas, pois boa parte delas não é da época augustana, mas anteriores. Essas pontes republicanas, contudo, sofreram um intenso trabalho de restauro e revitalização na época augustana. Portanto, é um tema bastante frutífero para investigar posteriormente. O restauro das pontes e a criação de novas não significava somente o contato entre as diferentes áreas e embelezamento, mas também saúde para a cidade de Roma, pois elas foram utilizadas também como aquedutos que conduziam água potável do Janículo para a outra margem.

¹⁵ O terceiro templo parece não ter ficado pronto na época augustana, quem o dedicou foi Tibério em 16 E.C.. Contudo, sua construção é bastante relevante: significa a mesma deusa ‘atuando’ três vezes em uma área bastante próxima, ou seja, marcando sua presença. Foi em razão da construção desse último templo que estendi o escopo temporal da pesquisa para o ano 16 E.C.. Embora seja uma edificação creditada a Tibério, observo que a deusa escolhida e a sua inserção nessa localidade é um tema ‘augustano’. Trato esse templo, portanto, como o último elemento que conclui a minha leitura da paisagem religiosa do Janículo augustano, apesar de cronologicamente não ser ‘augustano’.

(COARELLI, 2008: 451) Apesar dessas grandes construções, a região também contava com locais de cultos arcaicos que eram caracterizados sobretudo por suas características naturais: *Furrina*¹⁶, *Fons*¹⁷ e *Divae Corniscae*¹⁸. Coarelli (2007: 452) cita que a área do Janículo também abrigava colônias de sírios e judeus desde a república média e, por esse motivo, ali ocorreu o crescimento de cultos notadamente não-romanos: *Dea Syria* e *Iuppiter Optimus Maximus Heliopolitanus*. O conjunto de divindades sírias será tratado aqui como ‘santuário sírio’, pois com frequência os especialistas divergem na nomenclatura dos deuses ali encontrados e em suas características.¹⁹

O advento do principado iniciou uma série de mudanças no Janículo, mas essas não devem ser entendidas como a inauguração de um grande número de templos e monumentos, mas como a valorização de espaços que até então não eram prezados. Uma das maiores intervenções foi a construção de um lago artificial para a encenação da *naumaquia* augustana. Esse espetáculo ocorreu em razão da inauguração do templo de *Mars Ultor* e, para a construção do lago, foi criado um novo aqueduto: a *aqua Alsietina*.²⁰ Pessoas de diversas partes de Roma foram até o Janículo presenciar as encenações náuticas de combate, e a quantidade de água era tamanha que o lago contava com uma ilha. Posteriormente, as áreas em torno do lago foram revitalizadas, a paisagem lapidada por jardineiros e Augusto inaugurou o *nemus Caesarum*, em homenagem aos recém falecidos *Lucius e Gaius Caesares* (RICHARDSON, 1992: 247).

Contudo, a maior mudança provocada pelo governo de Augusto foi a inauguração dos Jardins de César, um complexo de áreas de prazer e desfrute para a população. Os *Horti Caesaris* já existiam na época republicana, mas o parque não era tão grande e privilegiado de estruturas e ornamentação quanto será no principado. Os Jardins de César,

¹⁶ Deusa obscura ligada a toponímia local de um *lucus* do Janículo, provavelmente ligada a uma fonte. A deusa recebia uma festa anual, o que estimulava os habitantes de Roma a atravessarem a cidade e prestar honras no Janículo (GYSENS, 1996: 194). *Furrina* consta nas fontes latinas tanto com apenas um ‘r’ (Cic. *Nat. D.* 3.46 – CM034), quanto com dois ‘r’ (Var. *Ling.* 5.84 – CM035).

¹⁷ Deus das águas puras e fontes que possuía outras *aedes* em Roma (ARONEN, 1995: 256).

¹⁸ Possivelmente essa divindade é um aspecto de Juno e está ligada a leitura do *augurato* (ARONEN, 1999: 240).

¹⁹ *Iuppiter Optimus Maximus Heliopolitanus*, por exemplo, é denominado por Coarelli como *Hadad* (2008: 452). Os deuses sírios não serão o foco do meu trabalho, mas são um importante índice da presença estrangeira no Janículo, por isso julgo a nomenclatura ‘Santuário sírio’ abrangente e precisa o suficiente. Isis e Cibele também foram cultuadas na *regio XIV*, mas não as incluí porque seus locais de culto ficavam no Vaticano, mais ao norte.

²⁰ A água do *Aqua Alsietina* não era própria para o consumo, mas servia para alimentar o lago da *naumaquia* e também para irrigar os jardins e campos locais, o que favoreceu a proliferação de vilas.

aprimorados pelo governo augustano, contavam com obras de artes, estátuas, caminhos programados e natureza cuidada. Os pesquisadores modernos não chegaram a um consenso sobre a dimensão do parque: Papi (1996: 56), por exemplo, liga o *Horti Caesaris* com o *nemus Caesarum*, enquanto Omür Harmansah (2002: 43) sugere que as duas áreas não tinham conexão. Independente das visões, os *Horti Caesaris*, segundo os autores citados, ocuparam uma área bastante expressiva, tanto que neles se encontravam os templos de *Fors Fortuna* (PAPI, 1996: 55), a Tumba de Numa Pompílio, a ara do deus *Fons* e os outros santuários citados previamente.



Mapa 1 – Região Transtiberina na época severiana (MAISCHBERGER, 1996: 340 - CM077)

Após discorrer sobre os principais pontos topográficos do Janículo, chamo a

atenção do leitor para duas características que considero fundamentais para o decorrer da pesquisa. A primeira é a abundância de elementos naturais que permeavam a área: além das numerosas vilas particulares, havia dois grandes jardins públicos (os *Horti Caesaris* e o *Nemus Caesarum*) e santuários que remetiam à natureza. A abundância de motivos vegetais ganha destaque em contraste com a malha urbana do outro lado do rio: enquanto a urbanização pesada estava do outro lado, os santuários do Janículo remetiam à rusticidade e tingiam a área com tons de tempos idílicos, de tempos anteriores ao processo de confecção da cidade. Os santuários e os deuses presentes no Janículo são bastante especiais nesse sentido: eram pouco conhecidos até mesmo na antiguidade, possuíam um ar de mistério e de ancestralidade arcaica que inspirava no transeunte uma temeridade dos tempos em que os deuses e ninfas caminhavam entre os homens; e dos quais até mesmo os eruditos romanos divergiam em sua compreensão. A falta de conhecimento sobre esses santuários (reafirmo que não é apenas moderna, mas também antiga) conferiu a esses deuses um prestígio ímpar de divindades naturais, ligadas à riqueza da terra (*Fors Fortuna*) e também ligados à água (*Fons, Furrina*).

A segunda característica que desejo resgatar da enumeração de pontos topográficos é a ausência de grandes edifícios: com exceção da construção dos três templos de *Fors Fortuna*, o que chama atenção é a inexistência de um grande foco monumental para o Janículo. Defendo que a paisagem religiosa construída para o Janículo desejava estampar um contraste de ambientação entre as duas margens do rio: entre a Transtiberina e Roma. Três elementos me auxiliam nesse sentido: primeiro, a mencionada tradição antiquária do antigo reino de Jano em sinergia com o reino de Saturno, pois a visualidade aqui é o ponto central: enquanto o ‘reconstruído’ reino idílico e vegetal de Jano ainda estava vivo no Ocidente, o reino de Saturno havia se transformado na cidade de mármore, a Roma augustana, no Oriente. Segundo elemento, na república tardia, os jardins eram quase todos particulares, a população não tinha livre trânsito. O principado augustano inaugurou uma série de jardins públicos em que a população finalmente tinha acesso aos prazeres da natureza e aos luxos apenas possíveis no contato com jardins, flores, rios e a terra. A necessidade da reaproximação homem/natureza foi um tema recorrente na literatura tardo-republicana. O Janículo não contava apenas com um jardim, mas com dois (o *nemus Caesarum* e os *Horti Caesaris*). Os dois jardins possuíam história e memórias construídas, foram palcos de eventos republicanos e augustanos e tiveram comemorações e eventos que estimularam o cidadão urbano a sair da cidade e a visitar o Janículo. Ou seja, defendo que sua monumentalidade não foi pensada de maneira ortodoxa, na

construção de grandes edifícios, mas sim na elaboração e consolidação de ‘jardins’, nos quais a natureza ganhou destaque. O terceiro e último elemento para o qual desejo chamar atenção está subentendido nos dois elementos anteriores, mas preciso torná-lo explícito: a altura do Janículo era maior que as tradicionais e famosas sete colinas de Roma. A visibilidade do Janículo, mesmo que em uma altura média, conferia ao espectador um ótimo panorama da cidade do outro lado.

O Janículo possui marcos topográficos na paisagem que o tornam atraente no que concerne à fatura de material a ser trabalhado e analisado. O diálogo constante entre diversos suportes culturais me encorajou a tratar a paisagem religiosa e seus monumentos como textos: produtos culturais (PINTO, 1999: 18).

Com a ambição de analisar a paisagem religiosa janicular, o *corpus* documental da pesquisa foi crescendo aos poucos. Inicialmente me ative a menções ao deus Jano e ao Janículo na literatura clássica, sobretudo passagens republicanas e augustanas. Posteriormente, coletei alusões literárias aos *Horti Caesaris* de como a sociedade republicana lia e entendia seus jardins. Por último, me debrucei na coleta de dados de cultura material que me ajudassem a pensar os pontos topográficos transtiberinos. Dessa forma, o *corpus* documental gradativamente ganhou novos fragmentos literários, descrições de monumentos antigos realizadas por pesquisadores modernos, reconstruções gráficas de marcos topográficos e mapas.

Para trabalhar com tipos documentais tão diferentes, confeccionei fichas analíticas organizadas em três dossiês temáticos: Jano-Janículo, *Hortus/Horti Caesaris* e Cultura material. A maior parte dos textos de autores antigos na tese seguiram o texto estabelecido pela coleção *Loeb Classical Library* ou, eventualmente, pelas edições selecionadas pela *Perseus Digital Library* (<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>). Salvo algumas exceções, optei por fazer eu mesmo a tradução, sempre sob a revisão e orientação do latinista Braulio Pereira, a quem presto profundos agradecimentos. Assim, quando citar algum documento analisado, incluí o número da ficha: as fichas iniciadas com um ‘J’ estão presentes no dossiê Jano/Janículo, as fichas iniciadas com um ‘H’ estão no dossiê *Hortus/Horti Caesaris* e as fichas iniciadas com ‘CM’ estão no dossiê de cultura material. Optei expor dessa maneira para evitar colocar a todo momento a referência bibliográfica no corpo da pesquisa e o texto latino original e facilitar a busca do leitor por detalhes não contidos no corpo da Tese.

Com tais preocupações, a presente Tese foi dividida em dois volumes. O segundo

contém os dossiês com as fichas temáticas sobre Jano, *Hortus/Horti Caesaris* e Cultura material. Já o primeiro volume contém a redação da Tese e está dividido em quatro capítulos, além da Introdução e da Conclusão.

No capítulo 1, procurei analisar questões relativas ao papel dos antiquários na Roma republicana e augustana, e como os romanos lidaram com a construção de memória e de sua própria identidade. Paralelamente, explorei como ocorreram mudanças e permanências no pensamento religioso entre a república e o principado e também o processo de urbanização de Roma e a importância religiosa atribuída a lugares veneráveis.

O capítulo 2 foi dedicado ao deus Jano. Meu intento foi explorar a documentação literária e material sobre a personagem e demonstrar que os deuses não tinham uma biografia fixa e imutável, mas que, de maneira semelhante às ‘paisagens’ e às ‘memórias’, a figura da divindade também foi construída e retrabalhada em um processo de longa duração. Esse estudo foi necessário para evidenciar que o mito da Janícula, o reino mítico do deus no Janículo, não ‘nasceu’ com o deus, mas que aparentemente foi criado durante o período augustano.

Já no capítulo 3, procurei analisar o Janículo como uma área de subúrbio republicano. Para tanto, dividi o mesmo em quatro seções: primeiro, me debrucei sobre como a literatura antiquária trabalhou o Janículo pré-augustano e o caracterizou como um ‘cenário de guerras’. Na segunda seção, investiguei o papel dos jardins em Roma e como o monte foi ocupado por diversos deles. Na terceira, averigui quais foram os principais atrativos dos jardins e as características que poderiam levar os habitantes de Roma a viajar ao Janículo para desfrutar de seus parques. Na quarta e última seção, examinei uma das principais características do subúrbio de Roma: as atividades funerárias.

Finalmente, no capítulo 4 ocorre a análise da paisagem religiosa do Janículo augustano propriamente dita. A fim de explorar melhor um tema tão complexo, optei por dividir o exame em três temas principais: a ‘refundação’ da Janícula, os aspectos religiosos de uma ‘natureza venerada’ e o estabelecimento do nome da família Júlia na topografia Transtiberina. Esses temas não são estanques ou separados, mas concomitantes e sinérgicos: as divisões foram criadas apenas para melhor exposição acadêmica. Meu propósito não foi apenas descrever os pontos topográficos, seus históricos e características, mas sim evidenciar o quanto os monumentos, os santuários e a natureza dialogaram entre si na criação de um teatro religioso idílico que remetia ao governo de Jano.

Por fim, destaco as particularidades de um estudo sobre o Janículo em relação a outros relevos e ‘paisagens’ da Roma augustana. Enquanto o centro de Roma era bastante conhecido pelos antiquários romanos e foi exaustivamente explorado por estudiosos modernos, o Janículo possuía poucas edificações e seus monumentos eram pouco conhecidos, uma vez que mesmo os antiquários que escreveram sobre eles formularam mais especulações do que sentenças taxativas; até mesmo estudiosos modernos se debruçaram com pouca frequência nas questões sobre a colina. Na mesma medida, o estudo das arenas religiosas transtiberinas me permitiu explorar outras facetas da *religio romana*: as características religiosas ligadas ao culto à natureza, à construção do papel dos deuses agrestes, e uma religiosidade conectada aos ‘deuses civilizadores’ poucos conhecidos. Por último, a escolha da análise do Janículo augustano me permitiu observar como ocorreu o processo de criação de uma tradição literária antiquária que ‘resgatasse’ o passado do Janículo. Esse movimento não começou no principado, mas antes. Contudo, o período augustano soube adicionar novas estruturas, restaurar antigas e valorizá-las através da criação de mitos e da consolidação de um grande complexo de jardins públicos que ‘emoldurou’ diversos santuários antigos: os *Horti Caesaris*. Assim, o estudo sobre o Janículo augustano se torna um terreno frutífero para compreendermos como os romanos liam seus espaços sagrados, como imaginavam (e retrabalhavam) seus deuses e como construíram pólos especiais de contato entre o humano e o divino.

Capítulo 1 – A construção do passado no principado augustano: antiquários, religião e espaço

[Jano:] “Prazem-me os templos de ouro, embora estime os priscos / - ao deus convém a própria majestade. / Louvo o passado, ainda que frua do presente: / digno costume é aos dois cultuar iguais.” (Ov. *Fast.* 1.223-226 – J054)

Jano, através da escrita de Ovídio, traz à luz um importante tema para uma pesquisa preocupada com a paisagem religiosa do Janículo: a dualidade entre o antigo e o novo. O deus declara que o presente é um novo tempo digno de ser celebrado, mas o concilia com o passado e dele retira suas bases. Mais do que o novo substituindo o antigo, aqui notamos uma forte associação, um movimento sinérgico entre ambos. A negociação entre o novo e o tradicional foi um exercício frequente da época augustana, o *princeps* e as elites não pareciam desejar estampar cisões e rupturas com o que tinha vindo anteriormente, mas o contrário: procuravam salientar diversas facetas da sociedade com tons de continuidades e conservadorismo. A propaganda augustana de refundação de Roma evidenciava essa premissa: Roma não deixava de ser Roma, mas tornava-se ainda mais Roma através do resgate do passado, uma retomada de consciência de sua própria identidade (MOATTI, 2008: 67). Assim, Augusto não era representado como um tirano afastado das tradições romanas, mas um restaurador, um ‘segundo Rômulo’, que traria de volta o que os romanos foram, ou teriam sido, outrora.

Embora retoricamente esse tipo de discurso seja cunhado como ‘resgate’, tratava-se de um exercício especulativo e reflexivo; não havia anteriormente uma matriz cultural de memórias fechadas e estáveis prontas para serem redescobertas ou resgatadas. Contudo, o principado atuou como se cada lugar, mito e tradição possuísse uma essência inerente e imanente, mas esquecida devido à negligência do povo e das elites (HASELBERGER, 2007: 250). Os escritores e intelectuais dos finais da república e início do principado construíram narrativas, explicações e tradições que elucidavam, através de mitos e acontecimentos históricos, as origens de determinados costumes e tradições do povo romano. O que foi construído por esses homens era apresentado como resgate: aquilo que antes estava apagado e quase perdido era posto novamente às luzes graças à pesquisa exaustiva do passado e a um governante que restaurava o aspecto urbano de

Roma.²¹ Augusto não incentivou o ‘resgate’²² do passado por intenções altruístas, mas atendia a demandas políticas. Dentre outros pontos, a legitimidade de seu governo dependia da construção de um passado para Roma e da formação de uma identidade para os novos tempos. Retomando a “fala” de Jano: o novo flui do passado e a conciliação entre ambos conferiu ao principado augustano marcas de uma idade de ouro, na qual o traumático período das lutas civis seria sanado por uma ‘volta às origens’.

Assim, o principado foi caracterizado como uma nova época para o povo romano, mas calcada no passado, uma época na qual adaptações foram imputadas tanto ao mundo cultural e religioso quanto ao sistema político. Por conseguinte, afastar-me-ei de posicionamentos historiográficos que presumem a ideia de uma ruptura dramática entre a república e a emergência de um sistema monárquico. Uma ruptura decisiva só seria possível caso o sistema republicano fosse algo definido e acabado, algo como uma constituição moderna. Harriet Flower, na obra *Roman Republics*, esclarece que o que entendemos por ‘república romana’ foi um sistema diversificado ao longo do tempo cujas vicissitudes foram frutos de negociações entre diferentes grupos da sociedade:

Res publica faz todo o sentido em termos de cultura política romana e na evolução gradual de uma comunidade cívica que se baseava na igualdade dos cidadãos adultos do sexo masculino imersos em um sistema de direito estabelecido e na capacidade de cada cidadão para participar pessoalmente nas várias unidades de votação (...). Muito próximo ao conceito desse espaço político compartilhado estava a própria ideia romana de participação do cidadão na comunidade, representada pela propriedade privada da terra garantida pelo Estado e pelo serviço correspondente do proprietário da terra no exército da comunidade.²³ (FLOWER, 2010: 11)

Ao utilizar a sentença ‘evolução gradual’, a autora salienta que houve o amadurecimento de um sistema cujas ideias e práticas foram se desenvolvendo após o fim da monarquia. Dessa maneira, houve diversas repúblicas, cujas pulsões internas e externas mudaram a estrutura, os atores em destaque e os métodos de governar. Com

²¹ Claudia Beltrão, por exemplo, alega que há indícios de que alguns desses elementos ‘regatados’ sejam na verdade invenções augustanas, ou seja, verdadeira criação de tradição (BELTRÃO, 2014: 101).

²² Sempre que aparecer o termo resgate nesta pesquisa, ele será entendido nesse sentido de construção de um passado pelos antiquários, nunca no sentido de que esse passado realmente tenha existido.

²³ Usarei sempre o termo Estado me referindo ao sistema de organização política do conjunto de cidadãos romanos. O termo Estado, nesta pesquisa, jamais será usado em uma acepção moderna ou contemporânea.

essas considerações, Flower (2013: 33) periodiza seis repúblicas, cuja última forma foi a de Sulla. Os anos 50 não seriam mais caracterizados como republicanos, pois os três triúnviros estavam mais preocupados com seus interesses privados do que restabelecer a ordem em Roma e o bem-estar público (FLOWER, 2010: 149). Logo, trabalhar com uma forte dicotomia entre república e principado seria prejudicial, pois o que denominamos ‘república romana’ é um período longo e repleto de particularidades variantes conforme os contextos. A periodização acadêmica dicotômica entre república e principado não comporta uma sociedade viva e dinâmica que se modifica, adapta e desenvolve ao longo do tempo.

Consoante ao que foi tratado acima, a presente pesquisa se volta para a construção de um passado para o Janículo e suas implicações religiosas e urbanísticas. Noto, em todos esses campos, um fenômeno cultural de longa duração: o movimento antiquário começa a tomar forma na república média e atinge seu auge no principado. Entendo por ‘antiquários’ os historiadores, os escritores e os poetas que se debruçaram sobre os assuntos do *mos maiorum* e redefiniram os conhecimentos dos ‘costumes ancestrais’, remodelando tradições, ou seja, que readaptaram o passado para novas necessidades. O que pesquiso ultrapassa fronteiras analíticas acadêmicas norteadas em demasia pelo aspecto político; adotá-las com rigor seria falacioso, pois o movimento antiquário ultrapassa os marcos de mudança de governo. Sobre a religião nesse período, por exemplo, Claudia Beltrão nos alerta que:

(...) a Roma augustana vivenciou um conjunto de inovações religiosas, mas tais inovações se inserem num movimento que é detectado, com alterações profundas nas práticas e instituições religiosas, desde os anos 80 A.E.C., tanto em termos de construções religiosas e reformas urbanas, quanto em relação aos colégios sacerdotais. A observação das crenças, rituais e instituições religiosas romanas pode contribuir para a compreensão do primeiro século do principado, e vice-versa. (BELTRÃO, 2013c: 133)

Meu intento com essa pequena digressão sobre mudanças religiosas foi apenas demonstrar como a república romana não foi um sistema monolítico, fechado e acabado em si, mas que mudanças culturais, religiosas e urbanísticas já estavam acontecendo. Da mesma maneira, também houve traços que permaneceram no principado. Como resultado, entender o principado como uma simples mudança de república para monarquia acarretaria em prejuízo analítico, uma vez que Augusto se utilizou da retórica

de restauração da república e, dentre outras coisas, reiniciou uma de suas principais marcas: o ciclo de eleições anuais, interrompido na guerra civil (FLOWER, 2010: 151). Compreendo que essas eleições foram fortemente influenciadas pelo *princeps*, mas isso não significa que houve o esvaziamento dos conflitos políticos, e sim que houve a diversificação dos atores e arenas (FAVERSANI, 2013: 108). Ademais, não é o fator político que será o norte do trabalho, embora tenha uma preponderância inegável, mas sim questões religiosas e culturais que não estão confinadas e limitadas a mudanças na forma de organização política (BELTRÃO, 2013c: 120).

Apesar de enfatizar continuidades, e a não adoção de um poder absoluto por Augusto, não posso deixar de considerar o clima político e o sentimento de mal-estar que atingia a sociedade da república tardia. A república estava sedimentada no consentimento de cidadãos considerados iguais nas decisões políticas através de eleições. Já no período das guerras civis, o corpo cívico parecia estar submisso aos chefes militares e aos seus exércitos. “Nesse sentido, a guerra civil era a antítese da cultura política republicana com sua base na cooperação, no compromisso e na limitação deliberada da ambição individual.” (FLOWER, 2010: 155). Não por acaso, os homens da época defenderam a teoria de crise, de um individualismo latente que se sobrepôs ao interesse comunitário (MOATTI, 2008: 62). Para os intelectuais, foi a avareza e a ambição dos grandes chefes militares, que esqueceram os *exempla* da antiguidade, que fadaram Roma a uma ‘atmosfera de fim de mundo’ (MOATTI, 2008: 70). Um problema que seria de cunho meramente político, ao olhar contemporâneo, torna-se moral, cultural e religioso: o esquecimento das práticas e da mentalidade ancestral (MOATTI, 2008: 33). Não por acaso, Harriet Flower situa o começo do apelo aos costumes ancestrais, e a importância dos valores tradicionais, como um dos principais temas presentes na retórica entre os anos 78-49:

A sensação de desconexão com o passado era tangível. A retórica e a iconografia cada vez mais insistentes com valores e práticas tradicionais eram um sintoma desse sentimento de estrangulamento e perda, um mal-estar que só piorava com o passar do tempo. O mesmo se poderia dizer do aparecimento dos “antepassados” em muitos outros contextos na vida romana. Um uso tão assertivo de apelos a figuras do passado, e a importância central das famílias políticas, era inovador e refletia medos profundamente arraigados sobre o estado de uma república que já não pertencia aos *nobiles*. (FLOWER, 2010: 136)

Nesse sentido, os antepassados não estavam confinados ao mundo dos mortos, mas eram invocados e rememorados pelos vivos nos seus discursos, no seu modo de agir e na sua mentalidade. A memória dos antepassados servia de *exempla*, parâmetros de comportamento do que seria bom e do que seria ruim, de ações benéficas e maléficas. Em uma sociedade na qual a genealogia era instrumento de legitimidade política, os antepassados foram avidamente rememorados pelos vivos, modelos de ação e de virtudes (MOATTI, 2008: 35). Longe de serem personagens fixos e bem definidos, a tradição oral imputava a esses *exempla* uma grande dose de imprecisão e variação. Conforme o enunciador e conforme a finalidade, essas figuras invocadas ganhavam ou perdiam características e tinham suas estórias e memórias alteradas e recontadas. Ao indefinido conjunto de *exempla*, de antepassados, de tradições e costumes herdados do passado, os romanos chamaram de *mos maiorum*:

(...) pertencia assim a uma espécie de ‘direito natural’ surgido com a cidade: por exemplo, o respeito à família (*pietas*), aos deuses (*religio*), o reconhecimento a quem nos garantiu um benefício (*gratia*), todos esses considerados como provenientes da natureza da qual faziam parte... A memória atuava em um universo atemporal na qual tudo parecia estar instituído e tradicional. A semelhança de seus templos, os romanos estavam, de algum modo, ligados ao seu passado. (MOATTI, 2008: 37)

Desejo atentar para as possibilidades plásticas do *mos maiorum*. Durante a república, a responsabilidade da manutenção da memória era monopólio das famílias aristocráticas, detentoras de *auctoritas* suficiente para defender a sua versão do passado. Contudo, a falibilidade da memória oral da aristocracia tanto assegurava que as tradições poderiam ser modificadas e transformadas, quanto ser objeto de disputa. No caso das tradições da religião, por exemplo, as diversas fontes de autoridade (registros sacerdotais, encenações, rituais e textos literários) exigiam frequentemente revisões e estudos em conjunto a fim de sistematizar pontos incoerentes, conflitantes e divergentes (BELTRÃO, 2013b: 233). Apesar das frequentes revisões, dos ataques desmoralizantes recebidos pelos atores que enunciavam esse passado e por suas lacunas, o *mos maiorum* se impunha com um peso monolítico e ubíquo na sociedade, como uma unidade que explicava o sucesso que Roma tomava no mundo.

Enquanto a manutenção oral das tradições focalizava a rememoração e a invocação do passado, Roma viu surgir durante a república tardia uma crescente preocupação, com

ênfase na escrita, em procurar sistematizar o conhecimento desses antepassados e não apenas memorá-los. Esses escritores atendiam a uma demanda criada pela suposta ‘degradação’, ‘esquecimento’ do passado e a conseqüente falta de espírito cívico (MOATTI, 2008: 53). Nesse sentido, Claudia Moatti (2008: 13) localiza, entre a república média e o principado, uma revolução intelectual inspirada por um espírito de racionalidade. Essa revolução surgiu como uma força reflexiva, um impulso questionador que tentava compreender o mundo, resultando na formação de novas formas de questionamentos e na construção de uma ordem lógica que se alimentava dos componentes tradicionais anteriores, e que, sem destruí-los, os reinventou. A consciente sistematização da tradição procurou firmar as bases de uma identidade romana fortemente amparada nos pressupostos literários e religiosos já existentes na sociedade; não foi arbitrária e nem *ex nihilo*. Não devemos nos atrelar à ideia de um simples esforço maniqueísta de controle de verdades a fim de controlar as massas e o poder: o passado já havia sido alterado antes em Roma e era campo de constante debate. O conhecimento do passado e a remodelação do que Roma tinha sido outrora se torna um fluído campo de embate ideológico, no qual os antiquários desempenharam um papel fundamental. O antiquário:

(...) se detinha principalmente na origem, buscava restituir a antiguidade em sua integridade e (...), ao contrário do historiador que estava limitado pelo relato dos acontecimentos, reunia as *pegadas* do passado, fossem elas materiais (monumentos, objetos) ou verbais (instituições, lendas...). (...) o antiquário romano se interessa pela pluralidade do mundo antigo em suas manifestações mais autênticas e imediatas, sem buscar necessariamente as causas, nem definir as relações ou hierarquias: é um grande colecionador de todas as coisas do passado. (MOATTI, 2008: 148)

A definição de antiquário de Moatti permite implodir as barreiras entre diferentes tipos de textos, sejam verbais ou não, pois o antiquário reunia pistas em diversas fontes, independentemente de sua natureza. O antiquário podia ser um jurista, um gramático, um orador, um historiador (e outros) e ainda ser todos esses. O espírito de curiosidade de saber o que aconteceu no passado e reunir todas as formas de memória coletiva definia mais o que era ‘ser’ um antiquário do que as categorizações de natureza textual. A autoridade da transmissão oral dos valores e narrativas tradicionais não se extinguiu, mas começou a ser mitigada pelo prestígio e erudição da memória escrita. A multiplicação e difusão da escrita sedimentavam os conhecimentos do passado em bases mais sólidas,

mais resistentes ao esquecimento, e as ferramentas intelectuais e os debates entre doutos conferiam ao passado um maior consenso e unidade.

[a tradição:] (...) deixa de ser uma forma imprecisa e imanente que suscita a confiança espontânea e que se repete sobre a autoridade dos magistrados para se converter em um conteúdo preciso que se aprende intelectualmente, ao mesmo tempo em que se aceitavam as controvérsias. (MOATTI, 2008: 41)

O espírito investigativo romano começou a interrogar sua própria memória e a difusão da escrita e, desses conhecimentos, laicizaram os conteúdos que antes eram monopólio quase exclusivo das elites. Não se trata de uma inteira democratização do conhecimento, pois boa parte da população não sabia ler e escrever e não tinha recursos para comprar livros, mas houve maior acesso a essas informações e a escrita tornou-se instrumento mais efetivo de comunicação. Os antiquários, ao redigirem o passado e as tradições, auxiliaram a sanar a alegada crise de identidade pela qual os romanos passavam. O conhecimento produzido por eles, mais ‘científico’ e engrandecido pelas credenciais do conhecimento grego, relia e adaptava para diversas mídias os conhecimentos tradicionais de base oral. Os autores da república tardia caracterizaram os ancestrais como virtuosos, mas alegavam que os seus descendentes contemporâneos eram decadentes, pois utilizavam as *imagines* de seus antepassados para ganhos políticos. Criava-se uma forte cisão: um passado ideal e um presente decadente.

[o *mos maiorum*:] (...) pertence a um mundo diferente, um passado idealizado e que deveria ser imitado. O mundo presente está rapidamente deixando-o escapar ou já o corrompeu tão profundamente que a imitação deve envolver um esforço maior de revitalização. (WALLACE-HADRILL, 2008: 229)

A credibilidade religiosa e cultural de base oral foi desgastada e paulatinamente substituída pelos conhecimentos propostos pelos escritores. Não se trata de choque entre um grupo antigo e um novo, pois alguns desses antiquários (Varrão e Cícero, por exemplo) faziam parte da *nobilitas* detentora da tradição oral. A diferença, nesse novo momento, foi como os conhecimentos sobre os antepassados passaram a ser discutidos entre doutos, e como vieram a permear de modo mais enfático outros veículos semióticos, pois agora havia um líder capaz de efetivar essa revitalização em outros campos da

sociedade.

O líder, *princeps*, carrega a pesada tarefa de estabelecer um modelo para a sociedade (...). Apenas os poucos homens que usufruem o benefício do respeito social, *honore et gloria amplificati*, têm o poder de corromper ou corrigir os modos do Estado. (...) O que faz a teoria de declínio e restauração dos *mores* significante na nossa busca de ‘revolução cultural’ é o seu poder e a sua adaptabilidade como uma explicação totalizante. (...). Literatura e cultura artística [e religião e urbanismo], desse modo, são assuntos dos mesmos imperativos morais e políticos. (WALLACE-HADRILL, 2007: 9).

Como advogado por Wallace-Hadrill, através do conhecimento fornecido pelos antiquários, o *princeps* Augusto tomou para si sua liderança e criou um todo coeso para o *mos maiorum* que rompia com as barreiras do mundo literário e da oralidade para ser difundido em outras áreas (das quais destaco a religião, a monumentalização e a urbanização). Trata-se de um movimento de longa duração, mas que atingirá seu auge com a apropriação (oportuna) de Augusto:

A vitória de Augusto não iniciou o processo de mudança cultural. Isso começou muito tempo antes, quando os romanos embarcaram na conquista do Mediterrâneo (...). Nem foi o reino de Augusto um período de inovação cultural: os dois séculos precedentes foram mais audazes nesse sentido. Mais do que isso, foi o período em que a crise foi resolvida por uma nova ordem, na qual um novo *set* de compromissos é negociado e um acordo é alcançado em uma nova ordem romana e em uma nova identidade, mais adequadas ao futuro. (WALLACE-HADRILL, 2008: 450)

A retórica augustana de restauração do *mos maiorum* e da república foi uma estratégia eficaz para estabilizar o regime em um contexto que acabava de sair das guerras civis. A própria figura de Augusto foi travestida com grande valor e dignidade inegável, um virtuoso cidadão, um campeão e defensor do que era ‘legitimamente’ romano (WALLACE-HADRILL, 2008: 453). Através do patronato augustano, o novo passado construído pelos antiquários criou modelos para as artes, a religião e o aspecto urbano (dentre outros) que denotava um conservadorismo, um arcaísmo proposital. O tradicionalismo torna-se assim um véu que tinge a realidade concreta com uma ‘realidade alternativa’ que aspira e se inspira em um passado virtuoso e idílico (construído).

Desse modo, insisto na permeabilidade e porosidade do *mos maiorum* no cotidiano

de um indivíduo qualquer da época. As figuras do passado não estavam confinadas ao mundo da literatura, da retórica e das elites, mas viviam e dialogavam com os vivos, eram conhecidas pelo *populus romanus* antes da época augustana, faziam parte das encenações teatrais e da tradição oral: a fixação dessa figuras em textos verbais foi a última parte do processo e não a primeira. Augusto precisava firmar as bases de um mundo restaurado, pois a Roma anterior estava ‘degradada’ e negligenciada. Não somente a esfera política deveria ganhar tons arcaicos, mas também a religião e o aspecto urbano. A remodelação do passado, da *res publica* e da *pietas* faziam parte do mesmo conjunto de medidas. A restauração augustana do passado foi apresentada à sociedade como um resgate do que Roma tinha sido outrora. Contudo, em vista do que já foi apresentado sobre a construção de narrativas pelos antiquários, os pesquisadores modernos estão cientes de que estão lidando com a criação de tradições, com a construção de novas memórias. Mais importante que isso, cientes de que essa memória construída não estava restrita ao mundo verbal ou literário, mas que ultrapassava barreiras: por diversos lugares, ‘gatilhos’ de memória remetiam o transeunte ao mundo dos deuses e dos mitos, ao mundo desse idílico mitológico (RÜPKE, 2006: 230). Como lidar então com um conceito de memória tão abrangente? Um tipo de memória que não é apenas verbal, mas também imagética, sentimental, religiosa e espacial?

Para tanto, recorro aos estudos de Timothy Peter Wiseman sobre a memória romana. O autor esclarece que o romano buscava diferentes formas de construção de memória que abrangiam os contos que os romanos ouviam enquanto bebês, as histórias recitadas nas vias públicas, as preces nos sacrifícios, as representações visuais que as acompanhavam, e outras modalidades (WISEMAN, 2014: 54). História e memória não eram monopólios inacessíveis de uma elite letrada, mas para ser exibida em público e no cotidiano. Wiseman (2014: 62) entende ‘memória cultural’, ou popular, como o amálgama do que o povo romano ouvia e via em suas ricas performances orais de cultura, de música, estória, prosa e verso, drama e narrativa. A memória não se resumia ao conteúdo dos livros, mas era parte constituinte de um amplo campo de possibilidades de leituras e interpretações dispersas pela cidade. Como resultado, houve na Roma antiga um intenso diálogo entre diferentes mídias que alimentava e reproduzia a memória cultural e religiosa. Ao invés de recorrer apenas a um livro para tomar consciência da sua história e identidade, o interessado recolhia diversas pistas pela cidade e montava uma espécie de quebra-cabeças mental (em que nem sempre as peças se encaixavam perfeitamente). No processo de busca do sagrado, a confluência entre mito, memória,

espaço e rito formavam e alimentavam a identidade do indivíduo, informavam ao romano de sua própria história, seu próprio passado. Sobre a formação da identidade romana, ela:

(...) se cristaliza em torno dessas figuras sob a forma de histórias personalizadas, incluindo muitos *exempla*, *i.e.*, precedentes com força normativo-exemplar que podem ser utilizadas em todas as situações em qualquer momento. Como corolário, essa visão do glorioso passado romano estava imbuída de uma ‘teologia da vitória’ que dotava as origens da cidade com uma aura religiosa. (HÖLKESKAMP, 2006: 481)

A ideia-chave é que a memória estava espalhada pela cidade e, ao mesmo tempo, *era* a cidade: cabia ao leitor interpretar essas informações e recolher os fragmentos de memória.

(...) o *populus Romanus* e sua elite política formavam um grande e coletivo *milieu de mémoire*: uma vibrante e envolvente comunidade de memória. Em meio a esta comunidade, havia um complexo padrão, ou paisagem, de *lieux de mémoire*: traços concretos e espaços demarcados de recordações retidas e continuamente reproduzidas. Dessa maneira, elas eram reforçadas em seus significados e mensagens ao longo do tempo. (HÖLKESKAMP *apud* WISEMAN, 2014: 43)

Não havia rígidas barreiras entre diferentes tipos de fontes de memória. Segundo Varrão, a palavra *monumentum* deriva do verbo *moneo*, que indica a ação de ‘fazer refletir’ ou ‘lembrar’ (Varr. *Ling.* 9.49). O termo *monumentum* designava todos os tipos de fontes, escritas e/ou materiais, que os romanos reuniam e comentavam na confecção e composição de suas memórias (MOATTI, 2008: 178). Lugares ímpares evocavam recordações (*recordationis*) específicas, faziam parte da memória cívica e essas recordações não são apenas eventos e histórias laicas, mas alimentavam o espírito religioso daquele local, monumento ou paisagem.

A crença animista em espíritos localizados imbuíu as características topográficas romanas e as construções de um local com uma história particular, energizada por um *genius loci*. Certos lugares da cidade se tornaram um receptáculo de memórias coletivas naturais, humanas e de eventos divinos. Dessa maneira, o tecido urbano romano não era mero cenário, mas participante ativo da vida da cidade. Em particular, as performances públicas e os lugares físicos eram inextricavelmente unidos. (FAVRO, 1999: 225)

Tal como um cidadão romano possuía o seu deus guardião, o *genius*, e todas as romanas possuíam a sua *iuvo*, lugares e eventos destacados pela ancestralidade, suas características (naturais ou não) e seus monumentos também possuíam *genii* locais. A formação do *genius loci* de uma determinada área não era fruto do acaso ou algo imanente, mas resultado de interrelação entre obras textuais, práticas religiosas, histórias, eventos, festividades, monumentos, relevos, estátuas e outros elementos. A construção do passado pelos antiquários romanos e a reorganização dos espaços sagrados pelo principado foram fenômenos concomitantes e que se retroalimentavam, sem que um tivesse a prevalência sobre o outro. Conseqüentemente, a topografia, a religião, as festas e a construção do passado se tornam fenômenos indissociáveis. Não se trata de um acontecimento novo, pois esse tipo de sinergia já ocorria antes. No entanto, no principado, havia um regente capaz de administrar as diferentes áreas e associá-las em uníssono em uma mesma ideologia religiosa e arcaizante. “Os *monumenta* dispersos dão forma, assim, a uma unidade e coerências novas” (MOATTI, 2008: 187).

Dessa forma, o principado, o antiquarismo, a religião e o espaço foram esferas que dialogavam entre si e é impossível pensar em separá-los numa pesquisa acadêmica sobre a paisagem religiosa do Janículo augustano. Portanto, antes de apresentar de modo pormenorizado o meu objeto de estudo, cabe ainda apresentar algumas considerações sobre a religião romana no principado e sobre as vicissitudes do aspecto urbano em Roma.

1.1 – Inovações e conservadorismo religioso no principado augustano

Quando, desta maneira, obtive a realeza, ele [Numa] se preparou para dar à nova cidade, fundada pela força das armas, uma nova fundação nos direitos, leis e nos costumes. E, percebendo que os homens não poderiam se habituar a essas coisas quando em guerra, já que a guerra torna os ânimos ferozes, ele pensou em mitigar o povo feroz pelo desuso das armas e construiu o templo de Jano, no fundo do Argileto, como um sinal de paz e guerra. (Liv. 1.19 – J023)

De maneira semelhante ao que foi exposto sobre o passado e as personagens ancestrais do *mos maiorum*, os antiquários se debruçaram sobre as origens dos costumes, festivais, rituais e cultos religiosos romanos. No trecho acima, Tito Lívio atribui ao segundo rei de Roma, Numa Pompílio, a inauguração e instauração do culto a Jano com o propósito de estimular a paz no jovem povo. Contudo, Virgílio alude que, nos tempos

mitológicos de Enéias, os citados portões já existiam e que sua abertura deflagrou a guerra entre troianos e os povos autóctones.

Havia um costume no Hespério Lácio, cultivado antes pelas cidades albanas, e que agora cultivava a máxima Roma. Assim que se iniciam as disputas de Marte, seja ao levar a lamentável guerra aos Getas, seja aos Hircanos ou aos Árabes, ou perseguir a aurora até os indianos, ou retomar os estandartes aos Partos: há as gêmeas portas da Guerra (assim são chamadas), consagradas pela religião e pelo temor ao cruel Marte; cem trancas de bronze as fecham, e barras de ferro indestrutíveis, e o guardião Jano não lhes deixa o limiar. (Verg. *Aen.* 7.601-610 – J012)

Qual dos dois autores estaria certo? O templo de Jano foi instituído por Numa ou já existia no Lácio pré-romano? A aparente incoerência e contradição não significam uma fraqueza ou desprestígio da narrativa, mas sim a presença de um espírito antiquário investigativo e reflexivo que buscou no passado as respostas para questões do presente. A resposta definitiva não era o cerne desse pensamento, mas sim a reflexão sobre as ações, normas e tradições que os romanos haviam herdado.

Da mesma maneira que o passado era múltiplo, as origens e fenômenos dos costumes religiosos e dos locais de culto também o eram: não havia um corpo fossilizado pronto a ser escavado e analisado pelos antiquários, mas sim um conjunto móvel de discursos de graus variantes de sobreposição e competição que sofreu diversas mutações e ‘restaurações’ ao longo do tempo. Os deuses, mitos e rituais não possuíam uma natureza essencial ou uma biografia definitiva pronta a ser descoberta, mas um conjunto mais ou menos definido de signos que eram empregados de maneira diferente de acordo com a mídia utilizada (RÜPKE, 2007: 7). Dessa maneira, o que os historiadores modernos denominam de ‘religião romana’ foi um construto indefinido que incitava aos seus participantes a buscar pela cidade as múltiplas formas de conhecimento e suas diferentes versões (FEENEY, 1998: 140). Isto posto, ao trabalhar com o conceito de ‘religião romana’ nessa pesquisa, a entendi como:

(...) um produto de muitos e longos processos sociais e institucionais, realizados por indivíduos e grupos em circunstâncias particulares e, a partir do século III A.E.C., textos escritos se uniram a outras formas de comunicação religiosa, política e institucional e se tornaram ‘meios’ de exercício do poder. (BELTRÃO, 2013b: 234)

Um dos fatores que alimentou as mutações desse ‘produto de muitos e longos processos’ foram as ondas sucessivas de imigrantes que chegavam a Roma. A cidade já teria nascido em um berço de pluralismo religioso, com elementos de diversas partes do Mediterrâneo, e nem mesmo os estudos arqueológicos conseguiram detectar um tempo arcaico de uma religião não ‘contaminada’ pelo elemento estrangeiro: a *religio romana* já teria surgido como o amálgama de diferentes tradições, multicultural (BEARD, NORTH, PRICE, 1998: 12). Desse modo, a historiografia evidencia não uma rejeição total às tradições estrangeiras, mas as elites com frequência selecionavam determinadas tradições religiosas para fazer uso, em detrimento de outras (BEARD, NORTH, PRICE, 1998: 113). Nesse sentido, Edward Bispham (2000: 1) propõe que os historiadores modernos desconstruam o termo ‘romano’ da religião, para entendê-lo não em isolamento, mas em um contexto tirreno maior que legou características e costumes do Lácio, Etrúria, Itália central e da Magna Grécia, evitando assim um romanocentrismo.

Um segundo fator que também fomentou as mutações religiosas foram as próprias mudanças e necessidades contextuais da sociedade. Uma sociedade viva constantemente reinterpreta seus costumes e rituais conforme a passagem do tempo confere novos olhares e novas visões de mundo. A resignificação de ritos e costumes religiosos não foi um fator exclusivo da sociedade romana: os ritos, cultos e tradições religiosas não necessariamente cristalizam em si seus mitos ‘originais’ de criação e seus significados. As reinterpretações das origens e dos sentidos dos ritos são marcas constantes do fenômeno religioso (antigo ou moderno):

[Os ritos são:] (...) constantemente reinterpretados e reexplicados por seus participantes. O processo de reinterpretação, encontrado em quase toda cultura, (...) é precisamente a força de qualquer sistema ritual: permite ao ritual que clama ser inalterável adotar um diferente significado social quando a sociedade desenvolve novas necessidades e novas ideias ao longo do curso de tempo. (BEARD, NORTH, PRICE, 1998: 7)

Um terceiro fator que favoreceu a fluidez do pensamento religioso romano foi a forma de autoridade religiosa em Roma: não havia dogmas rígidos e nem uma casta sacerdotal exclusivamente religiosa.

(...) a autoridade religiosa (...) era difusa em meio a numerosos colégios sacerdotais diferentes: os pontífices, os augures, os *decemviri*, ou 10

homens, encarregados dos proféticos Livros Sibilinos. A existência desses colégios desempenhou um papel essencial na manutenção da balança do sistema de diversas maneiras. Uma vez que os romanos acreditavam que os deuses não revelavam sua vontade diretamente, mas através de sinais e presságios que esses homens como um corpo precisavam interpretar, nenhum homem poderia reivindicar uma autoridade especial para interpretar a vontade dos deuses e colocar-se acima do sistema. Um sinal adicional da ligação entre religião e política pode ser visto nos colégios, pois esses homens eram extraídos exclusivamente da mesma elite que dominava a vida política em Roma. (ORLIN, 2007: 60)

A autoridade sobre as questões religiosas estava disseminada entre os membros das elites: da mesma maneira que o poder político na república não poderia ser monopólio de um indivíduo ou família, a religião deveria ser discutida e debatida entre cidadãos iguais, pois era a razão do sucesso de Roma. Não havia sacerdotes autônomos ou uma estrutura religiosa independente e exclusiva para a conservação dos ritos, mas sim a forte interação entre política e poder. As elites políticas empregavam as atividades religiosas para moldar sua própria imagem e efetivar autopropaganda nos debates políticos (FEENEY, 1998: 3).²⁴ O uso político da religião não significa descrença, mas atesta o seu poder social (ORLIN, 2007: 66). Em razão dessa interação, Beard, North e Price (1998: 109) apontam que a metade do segundo século parece ter sido assolada por uma atmosfera de controvérsia e reflexão religiosa, no qual os crescentes conflitos políticos estavam associados com as lutas das elites no interior de instituições religiosas. A ideia moderna de uma religião romana em declínio se baseava na descrença e na manipulação política desses conhecimentos pelas elites da república tardia. Não havia como separar as duas esferas: a desmoralização religiosa e os ataques políticos foram componentes centrais nos debates senatoriais.

Devido aos sucessivos desgastes dos fatores apresentados acima, a religião romana também sofreu um processo de reflexão e revitalização de valores por parte dos

²⁴ Sobre a interseção entre promoção política e religião, há o interessante trabalho da historiadora Gisele Ayres no qual a autora analisa os símbolos religiosos tradicionais romanos nas cunhagens monetárias da alta república. Dessa maneira, as moedas seriam *mini monumenta* que enalteciam a relação entre o conhecimento religioso e a legitimidade do poder da aristocracia romana. A pesquisa é intitulada “Quando o divino celebra o humano: religião, política e poder nas moedas republicanas romanas (139-83)” e foi defendida no Programa de Pós-graduação em História da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO).

antiquários.²⁵ Ao se indagarem sobre a origem dos cultos e do papel dos deuses nos primórdios de Roma, os antiquários iniciaram um processo de transformação da religião em uma área autônoma da atividade humana, com suas próprias técnicas e especificações (BEARD, NORTH, PRICE, 1998: 150). O antiquarismo favoreceu a sistematização e constituição das diversas normas e regulações a fim de garantir a continuidade das atividades religiosas e um maior controle das instituições que lidavam, especialmente, com a *religio publica* (RÜPKE, 2012: 4). A utilização cada vez mais frequente da escrita desempenhou um fator crescente na uniformização de ideias e na comunhão de conhecimentos, formando o que pode ser entendido como ‘ideologia’ (BELTRÃO, 2014: 15), pois esses intelectuais promoveram novas visões de mundo, novos modos de se comunicar com os deuses e novas maneiras de enxergar a experiência humana.

A interação entre escrita e religião não foi uma novidade da república tardia. Desde o século III A.E.C., textos escritos foram utilizados na compilação de hinos, orações, regras rituais e outros, mas não eram um elemento central na vida religiosa (BELTRÃO, 2013a: 232). Os textos escritos eram apenas um dos meios através dos quais a religião poderia ser apreendida e, por conseguinte, não havia textos considerados puramente religiosos, tal como uma bíblia moderna ou um alcorão, mas existiam muitos estilos literários e muitos discursos religiosos, cada um com suas próprias associações distintas e características semióticas. A literatura era um campo fragmentado em estilos e na preocupação com o religioso, e essa não unidade favorecia a interação com outras mídias com suas próprias prioridades, interesses e suas próprias semióticas (FEENEY, 1998: 23).

Consoante a crescente utilização da escrita no campo religioso, assistimos aos antiquários recorrerem aos épicos, aos dramas e as histórias para construir mitos e narrativas que explicassem diversos costumes. Assim, os construtores da tradição literária conferiram ao passado construído um sentimento de piedade escrupulosa e de normas que deveriam ser seguidas pelas gerações futuras, criavam a cisão entre uma realidade decadente e um passado virtuoso. Os escritores dessa época *escolheram* caracterizar a religião desse modo e incitavam as gerações futuras à restauração dos templos e das tradições. Nessa perspectiva, a relação entre religião e mito torna-se fulcral. O mito será entendido como uma narrativa que:

²⁵ Não se trata de processos concomitantes e/ou paralelos, a reconstrução religiosa e o resgate do *mos maiorum* foram partes do mesmo movimento antiquário. Aqui separo analiticamente apenas para evidenciar as especificidades da reformulação do pensamento religioso durante o principado.

(...) articula os fundamentos do que é sagrado, criando um relato da origem de tudo que é pensado como grande e bom no mundo. O mito serve como matriz da prática religiosa, da experiência religiosa no tempo e no espaço, proporcionando imagens e modelos para guiar o comportamento humano, apresentando seu passado, suas fundações, o que aconteceu “no princípio”, em narrativas modelares sobre seres e objetos comum que os encarnam. (BELTRÃO, No prelo: 5)

Por conseguinte, as narrativas míticas foram instrumentos de resgate de memória de diversas atividades religiosas romanas e de explicação de muitos lugares de culto, mas tratam-se de construções discursivas que procuram fundamentar inquietações religiosas do presente no passado (BEARD, NORTH, PRICE, 1998: 4). Ressalto a importância dos mitos como vetor de desenvolvimento do sagrado no qual o antiquário poderia incluir inovações, revitalizações religiosas e mesmo a adoção de deuses estrangeiros em um passado primordial. Os elementos estranhos aos tradicionais não eram ‘empurrados’ para chocar-se com o que seria ‘genuinamente’ romano, mas havia um esforço intelectual e imaginativo para conciliar o ‘novo’ com o ‘velho’:

(...) todas as mudanças religiosas tinham que ser cuidadosamente calculadas. A ideia de uma abertura de abandono das práticas ancestrais ou de mudanças no que eles haviam estabelecido como ideal dificilmente seria tolerado. Em alguns casos isso significava achar ou enfatizar conexões míticas, ou situar novos cultos a cultos associados, talvez em alguns casos isso envolvesse reconstruir o passado e reinterpretar os rituais. (BEARD, NORTH, PRICE, 1998: 70)

Os antiquários foram peças-chaves na reestruturação do pensamento religioso romano, pois, ao desempenharem um esforço intelectual ativo na conciliação entre o ‘novo’ e o ‘antigo’, conseguiram diluir o novo até fazer parte de uma ‘romanidade’ arcaica, que teria sido ‘sempre’ parte de Roma. As obras literárias e os mitos etiológicos expressavam costumes paradigmáticos, consolidando um conjunto de certezas e convicções sobre como havia ocorrido o passado: o que antes era especulação paulatinamente transmutou-se em verdade e resultou na formação de identidade e autoimagem, estimulando alguns e rechaçando outros valores (BELTRÃO, 2013a: 120).

A ‘revolução’ augustana e o ‘fim’ da república foi um processo tanto intelectual quanto político, no qual o aspecto religioso estava associado ao cultural na ‘revolução’ intelectual. A ‘revitalização’ ou ‘resgate’ da religião efetuada por Augusto foi uma das

peças de legitimação de seu reinado, pois os escritores tardo-republicanos clamavam que justamente essa piedade ancestral havia sido corrompida, perdida ou negligenciada e o regime augustano assumiu para si o compromisso de restaurar a religião que estava alegadamente em declínio. A *pietas* ancestral com os deuses tornou-se o remédio para as mazelas das guerras civis e o regime voltou-se para o arcaísmo: a estatuária, os templos e a religião foram tingidos com características de antiga devoção, e criava-se assim uma atmosfera de nostalgia (SCHEID, 2007: 187). A permanência de Augusto no poder conseguiu efetivar uma melhor consolidação do ‘novo’ pensamento religioso, permitiu que esse fosse disperso em diversas imagens, templos, monumentos e no tecido urbano. A cidade renascia através do fausto arquitetônico e dos simbolismos empregados na malha da urbe. Assim como Rômulo recebeu dos deuses o aval para fundar a cidade, o nome ‘Augusto’ indicava o favorecimento pelos deuses: *augustus* era um epíteto utilizado para lugares ‘consagrados pelos *augures*’ (BEARD, NORTH, PRICE, 1998: 182). A ligação republicana entre religião e o poder foi reorientada: a disseminação da autoridade religiosa anterior agora estava centralizada no governante. Augusto não se tornava apenas um agente religioso, mas uma personalidade religiosa, principalmente após ingressar em diversos colégios sacerdotais e assumir o cargo de *pontifex maximus* (FEENEY, 1998: 109).

(...) Eu fui triúviro pela organização da república por dez anos consecutivos. Até esse dia em que escrevo fui príncipe do senado por quarenta anos. Eu sou *pontifex maximus*, *augur*, *quindecimvir sacris faciundis*, *septemvir epulonum*, *frater arvalis*, *sodalis Titius*, *fetialis*. (Aug. RGDA. 7 – CM128)

A ordem apresentada dos cargos religiosos e dos colégios sacerdotais dos quais Augusto fazia parte, nas *Res Gestae Divi Augusti*, não é mero acaso: a lista segue uma disposição decrescente e estabelece que a presença e ação do governante não estava restrita a apenas um colégio, mas ia da ocupação mais prestigiada às menores. O líder afiliou-se aos colégios gradualmente: tornou-se *pontifex* em 48²⁶, *augur* em 41, *quindecimvir sacris faciundis* em 37 e *septemvir epulonum* em 16, *pontifex maximus* em 12, e também entrou para três colégios menores: os *frater Arvalis*, os *sodalis Titius* e os *fetialis* (BEARD, NORTH, PRICE, 1998: 188). Ao se tornar membros de todos esses

²⁶ Augusto apenas se tornou *pontifex maximus* em 12 E.C., após a morte de Lépido.

colégios, Augusto pode exercer o patronato, remanejar os pontífices eleitos para outros colégios, dirigir através de influência as eleições para os sacerdócios e efetuar reformas religiosas profundas (SCHEID, 2007: 180). A acumulação de cargos e as imagens disseminadas pela cidade vinculavam a religiosidade exemplar a uma só pessoa.

Para efetivar a reconstrução desse passado religioso virtuoso, o *princeps* necessitou revitalizar intensamente o tecido urbano de Roma, principalmente seus templos e lugares sagrados.²⁷ Enquanto os poetas e escritores acomodavam as divindades nas diferentes formas de linguagem, o governo as dispunha no marfim, no bronze ou no mármore e em espaços apropriados conforme as características da deidade. A sinergia entre religião e lugares específicos não foi uma novidade augustana e pode ser detectada desde o período arcaico. Contudo, os escritos do principado foram mais enfáticos nas explicações e na construção de histórias de localidades sagradas.

Os mitos romanos foram em essência mitos de lugares. Os mitos gregos também estavam associados a cidades específicas e territórios, mas ao mesmo tempo regularmente se ligavam a uma mitologia grega maior, pan-helênica. Em geral, os mitos romanos não tinham esse contexto maior. Enfaticamente, os lugares e os monumentos da cidade de Roma dominaram a mitologia romana (...). Esses mitos recontavam a história da área de Roma em si, dos tempos mais antigos a era augustana (...). De fato, gatilhos de história foram incorporados aos cultos de Roma (...) (BEARD, NORTH, PRICE, 1998: 173)

A restauração urbana promovida pelo *princeps* não deve ser entendida apenas como a restauração da cidade em seu aspecto físico, mas também na imputação de história e memória a lugares específicos, ressignificando o caráter religioso daquelas áreas ou construindo um significado completamente novo. O reinado augustano foi rico na criação de mitos etiológicos que carregavam conteúdos caros à população: a *restauratio augustana* promoveu o desenvolvimento de cultos veneráveis em locais conectados à ancestralidade mítica construída (BELTRÃO, 2013d: 119) e o sentido que as atividades rituais tomavam era influenciado pelo local no qual ocorriam, e era fortalecido por ele. A explicação mitológica e a execução ritual foram elementos simbióticos e sinérgicos, a interação entre diversas mídias auxiliava na internalização de valores e crenças, estabeleciam e legitimavam hierarquias. A criação desses ‘teatros’ no qual o ritual ocorria

²⁷ Durante o principado, Augusto e os membros de sua *domus* tiveram a prerrogativa de construir templos (BEARD, NORTH, PRICE, 1998: 196).

não foi um ato ao acaso, mas sim tentativas de efetivar realidades alternativas e cosmovisões: *imagines mundi* fruto da comunicação e da performance ritual (BELTRÃO, 2014: 92), porém os ritos não ofereciam sentidos únicos, poderiam ser interpretados de diferentes maneiras por diferentes pessoas. Catherine Bell põe em evidência alguns estudos que atestam:

(...) a ambiguidade e a instabilidade das crenças e dos símbolos, bem como a incapacidade do ritual de controlar em virtude de qualquer consenso com base em crenças compartilhadas. Eles [os estudos] também sugerem que atividades ritualizadas especificamente não promovem crença ou convicção. Pelo contrário, as práticas ritualizadas proporcionam uma grande diversidade de interpretação em troca de pouco mais do que o consentimento. (BELL, 2009: 186)

Embora Catherine Bell minimize o elemento ‘consenso’, o movimento antiquário de racionalização das tradições religiosas criou redes de debates e especulações sobre as origens e os significados dos rituais: o *consensus* não foi uma característica secundária, mas elemento primordial no pensamento religioso romano, ainda que leituras múltiplas fossem esperadas. De fato, a ignorância e a obscuridade de alguns rituais foram elementos constituintes da mística e da efetividade dos mesmos, dando-lhes uma aura de ancestralidade arcaica de sentido inatingível aos romanos tardo-republicanos. Mesmo rituais cujos significados eram ditos como ‘conhecidos’ pela sociedade podiam sofrer novas interpretações conforme o conhecimento, o status e o gênero (dentre outros) do interpretante. A despeito dessas variações de leitura, os rituais, ao unirem comunicação e performance, veiculavam conteúdos que ao serem continuamente repetidos, assistidos e interpretados, inculcavam sentimentos e valores nos participantes e nos oficiantes, reafirmando a ordem social, a visão de mundo e a experiência romana (BELTRÃO, 2015: 195). A preservação e manutenção da religião e dos rituais era de suma importância para os romanos, pois garantiam a boa vontade dos deuses (e.g. Cic. *Leg.* 1.7.23; BELTRÃO, no prelo: 3). Os deuses estavam:

(...) intimamente envolvidos com as atividades políticas e militares da cidade, eles [os deuses] eram vistos como forças acima da comunidade humana com os quais os homens de conhecimento e habilidade, sabedores das regras, tradições e rituais, podiam negociar e comunicar (e se necessário acalmar); as atividades dos líderes em prol do bem estar da cidade dificilmente poderiam ser concebidas fora do contexto de tais procedimentos de negociação e ação conjunta; a benevolência divina

(assegurada pelo esforço humano) era essencial ao sucesso do estado; a história romana em outras palavras foi determinada pelas ações de homens e deuses em conjunto. (BEARD, NORTH, PRICE, 1998: 41)

Os deuses faziam parte da sociedade urbana de Roma e havia lugares pré-definidos para que ocorresse a comunicação efetiva entre homens e deuses. O ritual da *consecratio* tornava o solo *sacer*, isto é, tornava aquele solo propriedade divina. O senado, os magistrados e os sacerdotes eram os únicos, na república romana, que poderiam tomar essa decisão, pois criava um ônus para o tesouro público por causa da manutenção do terreno e do ritual (RÜPKE, 2006: 217). Não apenas templos poderiam ser lugares sagrados, mas bosques e áreas abertas e naturais (*lucus*) poderiam manifestar a presença divina, ainda que tais lugares possuíssem uma estrutura mínima que identificasse o deus em questão (RÜPKE, 2006: 221). Lugares especiais auxiliavam a diferenciar e individualizar os deuses. Dessa maneira, o magistrado, ao selecionar a ‘propriedade territorial’ do deus e também a sua *feria* adequada (a data especial da divindade), engrandecia as chances do ato comunicativo do ritual entre os dois polos. Os sacrifícios deveriam ocorrer em lugares e datas pré-estabelecidas, com procedimentos conhecidos de antemão e com a autoridade dos especialistas, mas era a tradição mitológica e o espaço-cenário que forneciam o “teatro sagrado”, que davam significado à ação ritual: especificavam o deus destinatário, explicavam a razão e a origem do ritual e as atribuições da divindade (FRANKFUTER, 2006: 559).

Com base nas informações postas acima, recorro à definição das duas características bases da religião romana defendida por Eric Orlin (2007: 58): “(...) o sistema religioso romano estava primeiramente preocupado com o bem-estar da comunidade romana e foi uma religião do lugar.” A reconstrução de templos e de lugares sagrados correspondia ao retorno da estabilidade e da ordem civil promovida pelo governante. Com a parte do ‘bem-estar’ de Roma, da ação dos deuses e do ato ritual já apresentadas, cabe agora me debruçar sobre a questão do ‘lugar’ e seus monumentos: como o espaço urbano foi pensado em Roma e como as questões do solo e da urbanização se desenvolveram durante a república, mas principalmente durante o principado.

1.2 – O espaço urbano de Roma: monumentos, lugares e o principado

O Janículo também foi anexado à cidade, não por falta de lugar, mas para que não se tornasse algum dia fortaleza dos inimigos. E foi decidido que ele não só seria cercado por um muro, mas também pela comodidade do caminho: se acrescentaria a ele a ponte Sublícia, então a primeira construída sobre o Tibre. (Liv. 1.33 – J025)

Tito Lívio, ao relatar o período do rei Anco Márcio, discorreu sobre o processo de ocupação e urbanização de Roma. Ao mencionar o monte Janículo, o autor especifica que esse foi ocupado com fins estratégicos, pois o lugar era um importante ponto de entrada da cidade e poderia ser ocupado por tropas inimigas (Liv. 2.10 - J027). Tito Lívio fez parte do movimento antiquário trabalhado nos tópicos anteriores: nunca teremos certeza sobre a completa exatidão de seus dizeres; não havia testemunhas fidedignas de como ocorreu o processo de formação urbana de Roma e o autor faz suas próprias especulações e projeções sobre o passado. Entretanto, o trecho acima revela um importante vetor do desenvolvimento do tecido urbano de Roma anterior a Augusto: a centralidade das questões infraestruturais. O Janículo foi murado para assegurar que as caravanas de comércio e de alimentos chegassem à cidade, e uma decisão que poderia parecer apenas militar e estratégica torna-se fulcral para a sobrevivência da cidade. Nesse sentido, as necessidades temporais e contextuais guiaram as intervenções urbanísticas e a ocupação do espaço. Na Roma arcaica e na alta república, não houve um direcionamento norteador na ocupação do conjunto do espaço, não havia foco na beleza externa dos edifícios ou na estética do ambiente construído, mas havia a preocupação com obras de infraestrutura e na construção de estradas e esgotos (HASELBERGER, 2007: 13). Tal constatação não nega programas de construções públicas anteriores, Gabriele Cifani (2014: 15), por exemplo, relaciona a concentração de poder na Roma monárquica com o desenvolvimento de construções que engrandeciam as autorrepresentações de seus governantes, mas trataram-se de episódios pontuais.²⁸ O embelezamento estético continuou a ocorrer em Roma, mas eram poucos os monumentos e prédios que comungavam esteticamente com ambientes maiores, que iam além do próprio

²⁸ Tal magnificência de construções públicas correspondeu a episódios paralelos na Etrúria, no Lácio e na Grécia. (CIFANI, 2014: 28)

monumento, ou seja, não conseguiram formar paisagens uníssonas em sua mensagem.²⁹ Assim, o poder central e suas elites não pensavam em intervenções urbanísticas de grande escala em que diversos monumentos dialogassem entre si: ao contrário, os marcos espaciais frequentemente enfatizavam as rivalidades políticas (FAVRO, 1996: 50). As construções públicas eram ofertadas por líderes políticos que desejavam se destacar dentre os demais no jogo republicano, e os interesses e a autopromoção estimulavam a construção de monumentos que ostentassem o nome da família patrona. Durante a república, os monumentos e edifícios denotavam a *virtus* do seu benfeitor:

A *virtus* consistia primariamente como uma glória pessoal de vitória e prestígio por ter realizado uma grande proeza em prol do povo romano, para qual a guerra providenciava as melhores oportunidades. O prêmio que esses homens procuravam obter era a alta estima de seus concidadãos, que se manifestava mais claramente na forma de *gloria et laus*, glória e louvor, pré-requisitos para qualquer um que ambicionasse um cargo político. A fim de transformar sucesso militar em vantagem política, no entanto, a classe dominante precisava de meios para publicizar suas conquistas ante o corpo maior de cidadãos. (MILLER, 2013: 191)

Dois tipos de eventos ajudavam na mencionada publicização de vitórias: a procissão do triunfo e as cerimônias funerárias. Ainda assim, esses eventos eram temporários e efêmeros na criação de uma memória duradora. Os monumentos comemorativos, os memoriais públicos e os templos votivos, por outro lado, estabeleciam os nomes e os feitos de modo mais duradouro. O templo manubial era fruto de um voto feito por um magistrado com *imperium* após o sucesso da campanha militar, criando uma estrutura que ligava intimamente o sucesso de Roma e a boa vontade divina ao nome do chefe militar (DAVIES, 2013: 450).³⁰ Assim, a glória pessoal do indivíduo perpetuava-se na memória social e seus descendentes poderiam evocar a construção como símbolo do serviço da *gens* a Roma (HÖLKESKAMP, 2010:108): os templos se tornaram símbolos de vitórias militares ao ostentarem o nome do seu fundador, os seus feitos em campanha, os espólios

²⁹ O quinto e o quarto séculos, em especial, parecem ter vivido épocas de austeridade monumental por causa do ideal republicano de isonomia: grandes intervenções foram limitadas pelo poder do senado. (DAVIES, 2013: 441)

³⁰ Ainda que o processo de decisão e construção necessitasse do acordo, debate e negociação de entre partes sociais, principalmente do senado (RÜPKE, 2006: 220).

obtidos na guerra e as obras de arte saqueadas (MILLER, 2013: 192).

Além dos templos, as estátuas também poderiam ser símbolos monumentais de poder. Segundo a tradição, a prática remetia o costume a Rômulo e eram erguidas pelos mais diversos motivos.³¹ Ao contrário das intervenções maciças de grandes templos, a ereção de estátuas parece ter sido mais maleável e com menos controle estatal, o que permitiu à iniciativa privada celebrar seus próprios feitos e as conquistas de seus ancestrais. Como resultado, ocorreu a proliferação de estátuas que congestionavam e tumultuavam visualmente os espaços de Roma, uma verdadeira competição por áreas de destaque. Com menos impacto urbano, mas igualmente importantes como símbolos de poder foram as pinturas, os arcos e os mausoléus: mídias de memória da cidade de Roma e de seus patronos.

Assim como não é possível separar o conhecimento sobre o passado e a religião do poder, aqui também não é possível separar o aspecto urbano de Roma das questões políticas, e as construções públicas e os monumentos arcaicos se tornam importantes indícios do processo de urbanização de Roma. O centro da cidade, aqui entendido como o Fórum romano, o Capitólio e o Palatino, foi a área com os monumentos e edifícios mais emblemáticos e duradouros do povo romano, logo, centro e coração da vida política, social e religiosa. Paulatinamente, as regiões próximas a essa área ganharam construções e marcos que foram acrescentando importância e prestígio a elas, formando um movimento expansionista.³²

Independente de qual sistema cronológico adotarmos, o nascimento e o crescimento de Roma parecem ter seguido o caminho da criação de assentamentos individuais (primeiramente nas colinas capitolina e palatina) (...). Na próxima fase, uma ação uniforme é tomada para criar o vale do Fórum como um lugar de encontro central, acessível a todas as colinas vizinhas. Como resultado, construções sagradas e públicas

³¹ Apenas alguns exemplos: estátuas de diplomatas honrados após obter bons acordos para o bem-estar da cidade, estátuas celebrando vitória militar e estátuas de políticos que desejavam promover suas dinastias. Nesse último sentido temos, em especial, Sulla, Pompeu e César. Membros não políticos também poderiam ser homenageados: o filósofo grego Hermodoro, Metelo como *pontifex maximus* e Gratidiano por medidas contra a falsificação em cunhagens. (MILLER, 2013: 194)

³² Ainda assim trato esse movimento urbano como especulação. Devido ao nosso conhecimento fragmentado, os historiadores modernos tendem a estudar o desenvolvimento urbano de Roma pelos autores da antiguidade, especialmente Lívio: cada rei representava um estágio da fabricação da cidade, cada patrono erigia edificações para atender as suas demandas públicas e religiosas (EDLUND-BERRY, 2013: 407). Ou seja, os antiquários não vivenciaram os tempos sucessivos de construção da cidade, não podemos precisar seus feitos, embora sejam excelentes indícios.

começaram a ser erigidas no Fórum, e essa área era acessada através de estradas que vinham do rio e das colinas adjacentes. (EDLUND-BERRY, 2013: 420)

O Fórum romano representava o centro cívico e político da sociedade romana. A criação de um lugar único de encontro e reuniões muda a configuração espacial: as colinas, antes isoladas, agora possuíam um espaço central de comunhão. Para engrandecer o prestígio do centro cívico, atividades comerciais selecionadas foram remanejadas para *fora* secundários, adjacentes às margens do rio e às maiores estradas da cidade.³³ O Capitólio concentrava os santuários mais importantes ligados aos ritos oficiais: era onde os novos cônsules ofereciam sacrifícios e terminava o cortejo triunfal. Já o Palatino era ocupado pelas residências das famílias aristocráticas que se beneficiavam da proximidade dos muitos templos e da visibilidade dessas construções para quem estivesse no Forum romano. Afastando-nos do centro, o Aventino³⁴ estava associado à plebe, no qual a *Subura* era ocupada pelos mais pobres residentes urbanos. Próximos ao Tibre e às principais vias de tráfego, o *Forum Boarium* e o *Forum Holitorium* concentravam as atividades mercantes e o *Emporium* era o distrito de armazéns e de depósito do comércio marítimo.

O quadro acima pode levar o leitor a imaginar uma cidade na qual o tecido urbano foi delineado previamente. No entanto, não era o caso. Diferente das grandes cidades helenísticas, Roma não foi planejada e não teve uma racionalidade durante sua ocupação. Haselberger (2007: 40) ressalta que o plano urbano de Roma era confuso porque os lotes e os espaços não foram divididos, mas simplesmente ocupados no decorrer dos tempos. Como resultado, principalmente após o aumento do número de campanha militares, a cidade recebeu inúmeros migrantes que iam se alocando pelo espaço em um rápido crescimento demográfico, resultando em ruas estreitas, mal ventiladas, tortuosas e irregulares. A Roma do primeiro século sentia o peso da falta de infraestrutura e de uma administração deficiente. O aspecto urbano evidenciava abandono e a falta de

³³ A ancestralidade do Fórum era atestada pela monumentalidade arcaica, somente paralela com o templo de *Iuppiter Optimus Maximus* no Capitólio.

³⁴ Caso o leitor deseje saber mais sobre a associação do Aventino com a plebe, o historiador Jhan Lima Daetwyler defendeu a pesquisa intitulada “A memória do Aventino: A integração de cultos estrangeiros e a transformação da paisagem religiosa romana no século III A.E.C.”. Nesse trabalho, o pesquisador analisa a construção da paisagem religiosa do monte Aventino e o processo de construção de memória que embutiu nessa colina elementos associados a divindades e cultos estrangeiros, a narrativas sobre Rômulo e Remo e sobre as secessões plebeias. A pesquisa foi defendida no Programa de Pós-graduação em História da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO).

direcionamento urbanístico não acompanhava a entrada crescente de novos residentes (DUMSER, 2013: 136). Esses fatores se tornavam cada vez mais gritantes conforme Roma expandia seu poder pelo Mediterrâneo e entrava em contato com outros grandes polos: os dignitários estrangeiros zombavam da cidade que conquistou o império e os gregos e orientais clamavam uma vitória cultural sobre Roma (FAVRO, 1996: 42). A imagem urbana de Roma não condizia com a hegemonia de seu poder: seus residentes e líderes sentiram a necessidade de engrandecimento estético e de oferta de estruturas de lazer, que ofereciam amenidades à população.

Assim, Roma era uma cidade deficiente, e apenas na república tardia assistimos mudanças maiores que delinearum um direcionamento urbanístico mais definido, no qual a beleza e o adorno das construções públicas foram conciliadas com organização do *kosmos* (ordem) do espaço vivido. Essa beleza não deve ser entendida na beleza individual dos monumentos, mas na relação entre os elementos e o todo (FAVRO, 1996: 46). A conquista da Macedônia e da Grécia, e os tesouros conseguidos nas campanhas, resultaram em um *boom* de construções públicas em Roma que promoveram o restauro da infraestrutura já existente, o embelezamento de edifícios, o gasto dos espólios com o interesse público e a construção de novos complexos arquitetônicos (DAVIES, 2013: 442). Esses ‘programas’ de embelezamento em conjunto só foram possíveis com o surgimento de homens com poderes que rivalizavam com os mandos do corpo estatal, e observo especialmente os primeiros indícios do desgaste do ideal de isonomia republicana.³⁵ Mario criou o templo de *Honos et Virtus*, próximo ao Fórum, e outros monumentos menores em seu nome. Esse chefe militar inovou e serviu de paradigma aos chefes posteriores ao acomodar monumentos dinásticos próximos à sua casa (EVANS, 2013: 460). Sulla conseguiu mais tempo, recursos e controle político para efetuar programas maiores: ambicionou ir além dos projetos individuais vinculando determinados ambientes urbanos ao seu nome (FAVRO, 1996: 57). Sua principal área de atuação foi a colina capitolina, mas também conseguiu efetivar a composição de uma

³⁵ A partir desse ponto, esboçarei as mudanças urbanísticas e arquitetônicas mais relevantes dos chefes militares e poderes autocráticos em Roma, de Mário a Augusto. Não procurei citar todas as construções de cada chefe e nem seus detalhes, mas apenas oferecer um panorama ao leitor das vicissitudes do ambiente construído em Roma na república tardia. Creio que a enumeração exaustiva e a descrição pormenorizada tirariam o foco do presente trabalho, tendo em vista que obras acadêmicas consagradas já tratam desses aspectos. Em especial: FAVRO, D. **The Urban Image of Augustan Rome** e HASELBERGER, L. **Urbem adornare: die Stadt Rom und ihre Gestaltumwandlung unter Augustus = Rome's Urban Metamorphosis under Augustus**.

paisagem arquitetônica harmônica entre o Capitólio e o Fórum:

Enquanto triunfadores usavam seus recursos manubiais para custear templos isolados, *horrea* ou pórticos (...), Sulla formou uma visão de reconstrução do mais venerável templo de Roma [*Iuppiter Optimus Maximus*] e estendeu o projeto para baixo das encostas do Capitólio, a fim de abarcar áreas fundamentais da vida política romana no Fórum. (EVANS, 2013: 470)

De maneira semelhante, Pompeu criou um extenso complexo no campo de Marte: um santuário para *Venus Victrix*, um teatro de vários níveis e um *quadriporticus* com fontes e jardins decorados com obras de arte trazidas do Oriente. Próxima a esse complexo, Pompeu construiu outra Cúria, fora do *pomerium*, para discussão de assuntos de guerra e restaurou o *Circus Maximus* e o templo de Hércules. Os mencionados *Horti* de Pompeu é um excelente exemplo de como o espaço passou a ser planejado em conjunto com outros elementos da paisagem:

Apesar de não ser o primeiro parque privado modelado em busca de prazer, aos exemplos helenísticos, os grandes *Horti* de Pompeu estavam estrategicamente situados. Perto do lugar de votação das assembleias tribais, esse jardim era um excelente local para os subornos do general manipulador. Além do mais, os outros agrupamentos dos *horti*, o grande teatro, o pórtico e a residência de Pompeu evocavam a memória dos complexos palacianos helenísticos com seus jardins de prazer, residências opulentas, pórticos esculturais e um teatro próximo, tudo isso honrando um indivíduo ou família. (FAVRO, 1996: 59)

Tal como os anteriores, Júlio César também construiu edifícios públicos para sua promoção como benfeitor da cidade, no entanto as suas construções foram sem precedentes em escala e ambição (DUMSER, 2013: 137): construiu a *Basilica Iulia*, restaurou a *Basilica Paulli*, começou a reconstruir a *Curia* (reconstrução da Cúria Cornelia), renovou o *Atrium Vestae*, iniciou a construção das *Saepta*, adicionou assentos permanentes no *Circus Maximus* e construiu o *Forum Iulium*. Ainda que o Fórum de César se destacasse em tamanho pela opulência e riqueza, esse permaneceu como um elemento isolado na paisagem urbana, contrastando com o entorno decadente e malcuidado, mesmo com o ditador tomando diversas iniciativas para a manutenção e recuperação da cidade.

Com o breve quadro acima, pode-se perceber que as intervenções arquitetônicas e urbanísticas foram se tornando cada vez mais frequentes e grandiosas conforme o poder

dos chefes militares crescia e rivalizava com o poder do próprio senado. Ainda assim, o aspecto urbano dos demais elementos da cidade estava deteriorado e não ganhava atenção desses governantes: o principado augustano encontrou uma Roma com diversas carências urbanísticas, com poucos complexos de lazer para a população e com infraestrutura deficiente. Com mais recursos e, sobretudo, com mais tempo, o principado interviu de modo mais planejado e profundo na aparência e na administração do tecido urbano da capital, fornecendo novos monumentos e revitalizando áreas inteiras, criando redes simbólicas de significados religiosos que iam além do próprio monumento. Embora toda a cidade tenha sentido o efeito de seu patronato, Augusto priorizou três regiões: o Campo de Marte, os *fora* e o Palatino.

O Campo de Marte já havia sido alterado na república, principalmente através das ações de Pompeu e César, mas foi Augusto que interviu na área de modo mais enérgico: construiu o Teatro de Marcelo, o *Porticus Octaviae* e restaurou a Via Flaminia e o Teatro de Pompeu. No entanto, a maior obra augustana no Campo de Marte foi o seu Mausoléu e o complexo de jardins que o cercava. Nesse foi construído o *Horologium*, um calendário solar no qual a sombra do obelisco apontava para a *Ara Pacis* no dia do aniversário de Augusto. Ainda no Campo de Marte, Agripa construiu o *Stoa* de Poseidon, começou a construção do *Diribitorium* e do *Porticus Vipsania*, dedicou o Panteão e inaugurou um dos principais complexos de lazer para o povo romano: as *Thermae Agrippae*. Ao contrário do acumulado centro de Roma, com edifícios e monumentos rivais, o Campo de Marte oferecia espaços livres nos quais a elite política augustana pôde efetivar uma organização grandiloquente e majestosa que se inspirava nos modelos helenos, com ruas retas que permitiam a fluidez dos ventos e de belezas que rivalizavam com o tradicional centro.³⁶

Espaços abertos não significavam mais um ‘vazio’ abandonado, mas sim parques de ócio cuidadosamente calculados, com águas e espaços para esporte. Mais do que isso, os espaços verdes na área central do *Campus Martius* foram preenchidos com importantes monumentos funerários, tal como o túmulo de Sulla e do tumba dos Júlios (...). Com o Mausoléu de Augusto, (...) essas tumbas formavam uma coleção de ‘túmulos de heróis’: tais ‘tumbas dos mais importantes homens e

³⁶ Durante a república, a maior concentração de exposição de estátuas de heróis, deuses e reis era a área capitolina, em frente ao templo de *Iuppiter Optimus Maximus*. O *princeps* transferiu boa parte das esculturas do Capitólio para o Campo de Marte, onde provavelmente adornaram diversos projetos augustanos (FAVRO, 1996: 126).

mulheres' eram expressões (...) da estima romana do *Campus Martius* como 'o mais sagrado solo'. (...) uma paisagem construída de arte com inspirações metropolitanas e sagrado-idílica, uma combinação de monumentos, tumbas, templos, teatros, pórticos e outras construções públicas (...) cercadas por calculados parques verdes com abundância de água e visões panorâmicas do Tibre e das cadeias de colinas circundantes. (HASELBERGER, 2007: 126)

O Fórum romano também sofreu alterações, mas em menor escala e evitando muitas inaugurações, focando, sobretudo, em restaurações, dada à antiga sacralidade desse lugar. As mudanças arquitetônicas nessa localidade precisaram ser cuidadosamente pensadas: estando no coração político da cidade, os monumentos deveriam proclamar o respeito pelas tradições republicanas e a *pietas* perante o pai deificado, o *divus Iulius* (HASELBERGER, 2007: 72). Assim, o principado continuou os planos de César de vincular a área ao nome da família imperial e, para tanto, construiu o templo da Concórdia Augusta e Castor, a Cúria, o Pórtico de *Gaius* e *Lucius*, o *aedes Divi Iuli*, a Basílica Julia e arcos honoríficos. Porém, a maior intervenção augustana no Fórum romano foi o Fórum de Augusto. O novo fórum dialogava diretamente com o recém-construído Fórum de César e, em seu centro, estava situado o templo de Marte Vingador, um símbolo da derrota dos responsáveis pela morte de César e pela retomada dos estandartes recuperados dos partos (MILLER, 2013: 200).

O Palatino sofreu grandes transformações durante a fase augustana. A colina já possuía forte conotação religiosa por lá estar a suposta cabana de Rômulo, mas Augusto transferiu sua casa para aquela localidade e a transformou num polo religioso de elementos tradicionais romanos. O *princeps* transformou parte de sua casa em propriedade pública e construiu ali um santuário a Vesta. Em 36, um raio caiu próximo à casa de Augusto e os especialistas interpretaram como um sinal da escolha do deus Apolo para ereção de um templo (GALINKSY, 2007: 75). O ato foi bastante simbólico: Apolo, uma divindade estrangeira, somente tinha templo fora do *pomerium*, Augusto 'moveu' o deus não somente para dentro da cidade, mas para dentro de sua própria casa.³⁷

Não obstante, não apenas materialmente a cidade estava se transformando, mas

³⁷ O templo de Apolo Palatino, construção augustana, possuía duas bibliotecas e próximos estavam os templos de *Magna Mater*, *Victoria* e *Victoria Virgo*. Aos pés da estátua do deus, ainda foram depositados os Livros Sibílicos, textos oraculares pretensamente arcaicos que, possivelmente, foram a fonte de autoridade para a 'descoberta' ou 'redescoberta' de novos rituais e de outros pontos da reforma religiosa (NORTH, 2000: 105).

também quanto à percepção do controle do espaço urbano: o principado inovou ao interceder na administração e na manutenção de modo mais amplo e vigoroso do que nas épocas anteriores. O ápice do movimento reformista foi em 7 A.E.C., no qual Augusto criou um novo esquema regional: Roma foi dividida em 14 regiões e numerosos outros *vici*.³⁸



Mapa 2 – As quatorze regiões administrativas estabelecidas por Augusto (CM113).

Durante a república, Roma era constituída por quatro regiões e numerosos quarteirões (*vici*), que, de acordo com as próprias tradições romanas, tinham sido divisões institucionais e culturais da cidade desde tempos imemoriais. As regiões correspondiam originalmente às quatro tribos urbanas votantes de cidadãos romanos, mas ao fim da república elas perderam essa associação e serviram primariamente como divisões administrativas para gerenciamento da cidade em si. Os quarteirões no interior de cada região eram entidades geográficas, religiosas e sociais que abrangiam uma pequena área do espaço urbano correspondendo a uma única rua e suas casas adjacentes, edifícios e negócios. No centro

³⁸ O termo *vicus* é traduzido para o inglês como *neighbourhoods*. O historiador John Lott esclarece que o termo não corresponde perfeitamente à ideia de ‘vizinhança’ ou ‘quarteirão’ em inglês, mas nenhuma palavra moderna será exata (LOTT, 2004: 13). Optei por seguir a ideia de ‘quarteirão’, pois pareceu mais apropriado, ressaltando que a presente pesquisa não lida com um *vicus*, mas com uma *regio*, uma área maior, aproximadamente um ‘bairro’ moderno e não apenas um quarteirão.

físico e social de cada quarteirão havia uma encruzilhada (*compitum*) onde o *vicus* mantinha um santuário para seus dois espíritos tutelares, os Lares. (LOTT, 2004: 4)

O aumento do número de regiões e da complexidade da malha urbana resultou na necessidade de uma melhor racionalização da condução, do gerenciamento e da manutenção do espaço. Para tanto, Augusto inaugurou curadorias de especialistas preocupados com a infraestrutura, manutenção de estradas, águas e esgoto, assim como com a limpeza do Tibre e suas margens.

As *curatela*e augustanas estabeleceram uma oficial e duradoura burocracia. Cada gabinete de curadoria tinha claras tarefas definidas, fundos estatais adequados e um treinado e permanente corpo de funcionários de diferentes classes. Os curadores desempenhavam seus cargos durante longos períodos, permitindo-os desenvolver a excelência em suas áreas de responsabilidades, documentar suas atividades e desenvolver orgulho de suas conquistas. A compilação de arquivos compreensivos para a manutenção urbana também estimulou o orgulho de departamento como um todo, não apenas de indivíduos. A mudança de atenção causou fissuras na associação republicana de trabalhos públicos com patronos específicos. Apontados por Augusto e agindo como gabinetes, os curadores depositavam seus esforços em realçar a fama de Roma, ou ao menos a do *princeps*, em vez de perseguir status individual. (FAVRO, 1996: 135)

Além do aperfeiçoamento técnico-urbano, o principado inaugurou diversas *Cohortes Vigilium*, homens responsáveis por combater incêndios estacionados pela cidade. Adicionalmente, em 37, foi aumentado para quatro o número de edis, magistrados responsáveis pela manutenção do espaço urbano, regulagem dos mercados, supervisão da cidade (*cura urbis*), preservação das estradas e subsistência da entrada de água e grãos. Localmente, quem coordenava e administrava o *vicus* eram os *vicomagistri*, libertos e livres de nascimento também encarregados pela adoração e culto à tríade divina dos *Lares Augusti* e figuras-chave no decorrer dos ritos compitais. Dessa maneira, Augusto vinculou cada região a um magistrado senatorial, um edil, um tribuno ou pretor escolhido anualmente por sorteio (LOTT, 2013: 174).³⁹

³⁹ Relembro ao leitor que o aperfeiçoamento do corpo administrativo da cidade foi imprescindível para o seu embelezamento e, sobretudo, para sua manutenção. “Na república tardia, esplendidos trabalhos arquitetônicos, como o Teatro de Pompeu, existiam em isolamento, oásis de grandeza em meio a uma cidade decadente, que carecia de provisões adequadas para a manutenção regular de suas infraestruturas e construções públicas” (DUMSER, 2013: 136).

A inauguração de novas *regiones* e o aumento de funcionários estatais oficializavam que a cidade havia crescido e não mais era limitada pela muralha sérvia e nem pelo *pomerium*, abrangendo áreas marginais como o Campo de Marte, o *Emporium* e o Janículo (e boa parte da área Transtiberina). Lothar Haselberger (2007: 252) defende que o abandono das antigas muralhas se tornou um símbolo da renúncia à antiga *urbs* fechada a favor de uma nova e aberta metrópole de Roma, centrada no Campo de Marte. Nesse sentido, uma das inovações urbanas mais simbólicas do principado augustano foi justamente a não manutenção das muralhas e seu respectivo abandono. A falta de um limite formal para a cidade tinha suas vantagens enquanto propaganda: a infinidade da malha urbana de Roma afirmava a grandeza de seu poder, pois a falta da referência espacial da ‘muralha’ criou uma nova definição conceitual da cidade e de suas vizinhanças (HASELBERGER, 2007:22). O mais grandiloquente não era a grandiosidade do marco espacial que encerra a cidade, mas justamente a sua ausência.

Além da muralha, o *pomerium* também poderia ser convocado na demarcação dos contrastes territoriais, pois definia o *ager effatus*, o espaço demarcado pelos augures para observação do voo e do som dos pássaros (BENDLIN, 2013: 463), era o limite sagrado da cidade de Roma, formado através de um rito etrusco em que se marcava o solo através de um arado de boi.⁴⁰

O *pomerium* definia a cidade ao estabelecer uma série de oposições binárias: *urbs versus ager*, romanos *versus* estrangeiro, vida *versus* morte, militar *versus* civil. Leis e tradições se limitavam conforme essa linha simbólica. (WITCHER, 2013: 210)

Dessa forma, a definição espacial do *pomerium* ajuda na formação de marcos territoriais próprios da área de subúrbio, principalmente ao ‘expulsar’ atividades além dos seus limites: eram proibidos dentro do *pomerium* os enterramentos, a entrada de chefes militares com o seu exército e a construção de templos de deuses ainda não cooptados integralmente ao sistema religioso romano. Contudo, como a área do *pomerium* foi alargada com a passagem do tempo, Eric Orlin (2002: 63) observa que a construção de templos de deuses estrangeiros fora do *pomerium* foi mais um ato de integração gradativa

⁴⁰ Tal limite variava de acordo com o autor antigo a ser consultado e ao contexto temporal, pois inicialmente coincidia com as muralhas, mas foi sendo frequentemente ampliado (ANDREUSSI, 1999: 96-104).

à Roma do que de exclusão, configurando um espaço religioso de transição (BENDLIN, 2013: 465).⁴¹

O abandono das muralhas e a falta de marcos territoriais que demarcassem as áreas de cada região tornava difícil, se não impossível, visualizar onde ‘acabava’ Roma.⁴² Tais premissas, no entanto, guardam diversos perigos. Entender os limites da cidade através de marcos espaciais pode levar a diversos erros de julgamento, pois, durante a república, o tecido urbano de Roma já havia se expandido muito além da muralha ou do *pomerium*. A cidade não era apenas aquilo que estava *intra muros*, mas também o que ia além. Assim, torna-se fulcral explicar o que entendo por subúrbio. O termo *suburbium* indicava um território muito amplo, não necessariamente delimitado, cujo termo ‘*sub urbe*’ enfatizava a proximidade com a muralha.⁴³ O mais importante talvez não seja limitar aqui o conceito de *suburbium*, pois a ideia era plástica e, sobretudo, expansiva: o que foi subúrbio para a Roma monárquica será parte integrante da cidade durante a república, e o que era subúrbio para essa será uma *regio* na Roma augustana (WITCHER, 2013: 208). As muralhas e o *pomerium* mais do que elementos limitadores foram barreiras porosas e as suas sucessivas expansões transformavam aquilo que lhe era estranho em autenticamente romano (WITCHER, 2013: 214). O movimento expansionista da cidade é especial para a presente pesquisa, pois o *Ianiculum* foi parte da última *regio*, a XIV, no período augustano, ou seja, uma parte oficialmente integrada à cidade e que antes foi um subúrbio, mas ainda repleta de atividades e lugares ligados a atividades campestres (*amoenitas, otium, salubritas, villae...*) (LA REGINA, 2001: 2).⁴⁴

Apesar do abandono das muralhas, da criação de novos monumentos e edifícios e da reorganização administrativa da cidade, o principado augustano procurou não ostentar

⁴¹ Não obstante, nada proibia que deuses republicanos fossem cultuados fora do *pomerium*.

⁴² A única exceção pode ter sido a *regio* transtiberina, pois o próprio Tibre marcava a passagem de uma região a outra. No caso, o *pomerium* foi um importante limite ritual, mas, devido ao seu marcos serem simples *cippi*, esses tiveram pouco impacto visual na demarcação de território.

⁴³ Temos, então, um território que se distancia de 20 a 25 milhas de Roma ou a 100 milhas, os milhares dependiam do autor antigo a ser consultado e ao seu contexto temporal (LA REGINA, 2001: 1).

⁴⁴ Noto, no período augustano, justamente o movimento de integração, cooptação e valorização de uma área limítrofe ao centro urbano. Embora as muralhas não fossem bons limites para definição da cidade e início do subúrbio, diversos ‘contrastes’ podem ajudar nesse sentido. O subúrbio, longe de uma percepção moderna ligada a classes menos favorecidas, na Roma antiga não era somente um espaço físico próximo à cidade, mas sim também ligado ao estilo de vida das elites e aos valores aristocráticos (WITCHER, 2013: 207). O subúrbio aqui será entendido longe de estereótipos que vinculam esse tipo de área somente com atividades rejeitadas pelo centro urbano (tais como pobreza, cemitérios e descarte de lixo) e também de idealização (apenas lugar de lazer, luxo e licenças sociais).

rupturas radicais com o passado urbano republicano. A elite augustana tendeu mais a reconstruir ou renovar santuários e templos do que a construir novos. Parte da explicação desse movimento de ‘respeito’ e preservação cabe à manutenção da memória dos homens do passado. Como demonstrei anteriormente, monumentos, memórias e religião eram elementos consoantes no processo semiótico de construção de identidade: como palavras em um texto, as construções não estavam isoladas, mas precisavam ser lidas como partes de uma frase ou de uma sentença (FAVRO, 1996: 10). As alterações nos monumentos deveriam ser cuidadosas e calculadas, pois a memória de certos lugares frequentemente era condensada na forma de deuses locais, imaginados como *genius loci*. Contudo, esse ‘respeito’ deve ser entendido longe de uma fossilização do sentido ‘original’ daquele espaço, daquele *genius loci*, os antiquários inventaram ou manipularam a memória desses locais, os tornaram ainda mais veneráveis através da adição ou modificação das tradições ligadas a eles.

O conceito chave é *interdependência* – esse é um jogo complexo de textos escritos e tradições orais em uma variedade de gêneros e formas; de lugares e espaços carregados simbolicamente, de monumentos e outros marcos visuais de memória, assim como rituais e outras reconstruções performativas que constituem a específica ‘memória cultural’ romana como uma variante única da pré-moderna ‘memória cultural’. (HÖLKESKAMP, 2014: 70)

Devido a rivalidade monumental republicana, essas memórias locais eram múltiplas, logo uma identidade comum era menos delineada. Já no principado augustano, foi construída uma identidade calcada em mídias diversas e condensada em símbolos e em temas mais fixos se comparada com os períodos anteriores, ou seja, os discursos imbuídos nos espaços e nos monumentos eram mais reconhecíveis pelos transeuntes.⁴⁵ Portanto, com essa pequena digressão a elementos já explanados, procuro apenas ressaltar o papel da cultura material como importante vetor de fixação dos símbolos recriados ou

⁴⁵ Reitero que *não* defendo que o principado construiu uma identidade única para os romanos, mas que essa identidade agora era mais unitária em discursos e símbolos, logo mais legível e reconhecível do que nas fases históricas anteriores. Novamente retomo a relação entre recriação do passado e legitimação política augustana: “Esse não é o passado como um ‘fato histórico’, mas o passado criado por uma sociedade em certos lugares e ocasiões a fim de fazer afirmações significativas sobre o presente. Dessa forma, a formação cultural pode resultar em tradições que, quando formalizadas, constituem um cânone. Tradições culturais, dessa maneira, não são dadas ou estáveis, mas formas de (...) identidade coletiva imagináveis de um grupo. Na medida em que elas tendem a se tornar um instrumento normativo, podem ser usadas como estratégia de sobrevivência para uma identidade cultural em tempos de crise.” (VERSLUYS, 2013: 431)

ressignificados pelo principado. Tonio Hölscher (2004: 83) chama a atenção de como a arte romana funcionava como um sistema semântico e como o estilo estético da arte desses monumentos variava conforme a função e as associações que o construtor queria evocar. Como resultado, construções novas propositalmente ostentavam um estilo estético que ‘copiava’ e remetia a monumentos arcaicos: criava-se laços artísticos e simbólicos entre construções de épocas diferentes e dessa maneira os transeuntes iam associando projetos urbanos singulares com histórias e narrativas conhecidas de antemão que lhe vinham à mente. Quando várias obras urbanas dividiam o mesmo programa iconográfico ou espaços físicos, os indivíduos se encontravam predispostos a criar sua própria narrativa para explicar e reforçar os laços que as uniam (FAVRO, 1996: 10).⁴⁶ A interação espacial e estética entre monumentos novos e antigos criava cenários culturais/religiosos que pretendiam ser arcaicos e a interseção entre as obras dos antiquários e esses espaços revitalizados construíram novas biografias para locais antigos, modificando a natureza dos *genii loci*. A fixação cotidiana e repetitiva de símbolos e discursos no transeunte criava uma identificação emocional que fomentava a lealdade e o orgulho do que é e foi Roma. A grade urbana servia como um grande livro: a cada passo, os pedestres encontravam *monumenta* sobre os episódios valorosos e esses formavam um ‘mundo arcaico’, um cenário de memória criada e, sobretudo, estimulada pelo principado.

Com base no panteão religioso compartilhado, ancestrais em comum e vocabulário iconográfico familiar, as representações pictográficas providenciavam documentos legíveis. (...) Construções e paisagens eram como textos que queriam ser lidos pelas pessoas de todas as classes e *backgrounds*. Diferente das obras de arte, essas eram lidas experimentando através do caminhar, não meramente as observando, o

⁴⁶ Os patronos não seguiam um estilo arquitetônico fixo, mas escolhiam o estilo conforme a natureza e simbolismo da construção. Roma assim ostentava uma mistura de estilos: grego, helenístico e *consuetudo italica* (moda itálica) (DAVIES, 2013: 451). Considero essas tipologias artísticas de difícil definição e não muito úteis na avaliação das formas. Porém, considero importante sua enumeração justamente para demonstrar ao leitor como a arte augustana não foi única em estilo, mas que abarcava características de pluralidade estética. “Arquitetos do primeiro século A.E.C. utilizavam um eclético e variado repertório de formas tradicionais gregas e latinas, um estilo híbrido chauvinista nomeado por Vitruvius como *consuetudo italica* ou ‘modo itálico’. Não somente o espectro de tipos de construções era grande, mas também cada categoria tinha uma grande variedade de formas.” (FAVRO, 1996: 147)

ambiente. (FAVRO, 1996: 6)⁴⁷

A experiência religiosa de lugares veneráveis e ressignificados foi potencializada pelos jogos, rituais, festividades e procissões. O principado foi hábil em coordenar grandes multidões em ambientes controlados para compartilhar experiências religiosas e renovar o sentido de comunidade. Os residentes de Roma agora desfrutavam de ambientes em que estruturas republicanas e arcaicas dialogavam diretamente com estruturas augustanas, resultando em lugares reprogramados que funcionavam como teatros mnemônicos nos quais os costumes dos antepassados eram visíveis (FAVRO, 1996: 115). Mesmo quando as construções eram de épocas diferentes, a coesão simbólica poderia ser alcançada através de homogeneidade visual, experimental, funcional ou discurso mítico (HÖLKESKAMP, 2014: 66). A cidade de Roma sempre teve conjuntos urbanos, mas agora no principado augustano eles proliferavam tanto em dignidade física quanto em efervescência religiosa, criavam-se cenários coreografados em que os antepassados partilhavam o mesmo ambiente que os vivos.

Portanto, as mudanças urbanísticas introduzidas por Augusto transformaram Roma, não apenas no sentido de uma metrópole deficiente para uma capital imperial, mas também em seus significados, que inspiravam e se inspiravam nos grandes monumentos e edifícios dos territórios capturados. A reestruturação romana não apenas ostentava poder aos visitantes e comitivas políticas estrangeiras, mas também oferecia à população jogos, banhos e jardins, luxos que antes eram quase totalmente restritos às elites. O principado transformou Roma em *theatrum mundi*, cidade palco de tudo importante que acontecia no mundo. O movimento antiquário oferecia novas explicações, novos mitos etiológicos e novas narrativas para monumentos, espaços e rituais: os deuses e ancestrais novamente repovoavam os espaços ‘resgatados’ pelo poder central.

⁴⁷ A leitura do espaço não foi uma invenção augustana, a tradição oral e a experiência cotidiana providenciava um amplo treinamento nesse sentido. Os declamadores, retóricos, contadores de histórias se baseavam em imagens visuais como pistas para situar suas narrativas. Assim, locais familiares ao transeunte serviam de cenários de épicos, lendas e evocações religiosas: tudo poderia, e deveria, ser lido e estava imbuído de sentido coletivo (FAVRO, 1996: 7).

Capítulo 2 – Os antiquários e Jano: a construção de um mito para o Janículo

O nome [Janículo] era geralmente explicado pelos antigos como significando ‘a cidade de Jano’ (...); às vezes, aparentemente, como o ‘portão’ (Fest. 104). A conexão entre o monte e Jano foi, sem dúvida, devido à presença aqui de um culto do deus, que depois foi explicado como um antigo rei do distrito (...). Nenhum vestígio desse culto existiu nos tempos históricos, mas pode ser inferido no de Fons ou Fonte (...), o reputado filho de Jano. De acordo com Plínio (...), o nome original desta aldeia era *Antipolis* (...). (PLATNER, ASHBY, 1929: s.n. - CM009)

Samuel Ball Platner e Thomas Ashby foram dois nomes basilares para os estudos de topografia da Roma antiga. Sua obra complementou e revisou o trabalho anterior de Rodolfo Lanciani e dominou a historiografia sobre o assunto por anos. Da mesma maneira que Platner e Ashby, estudos modernos revisaram, aperfeiçoaram e ampliaram os estudos da dupla de arqueólogos. O presente estudo também visa revisar, contribuir e oferecer mais um olhar sobre o Janículo. As pouquíssimas análises do relevo janicular são bastante pontuais na historiografia moderna e essas não conjugam a construção antiquária sobre Jano com a valorização do monte. Ademais, o Janículo é uma zona de subúrbio, enquanto os pesquisadores modernos privilegiaram o centro de Roma e seus monumentos com bastante documentação. O monte e sua história são taxados como misteriosos, nebulosos e obscuros tanto por não ser um ‘bairro’ central quanto por sua documentação antiga escassa (e pouco taxativa quanto às características históricas). Desse modo, o Janículo torna-se um objeto excelente para uma pesquisa sobre paisagem religiosa, visto que a colina ganhou novos traços religiosos, literários e urbanísticos durante o principado augustano.

Defendo especialmente uma leitura diacrônica da paisagem religiosa Janicular. No trecho acima, por exemplo, os autores conjugam escritores latinos muito distantes temporalmente (Plínio e Festo) e ainda coligam Jano e Fons de maneira quase instantânea, como se essa paternidade mitológica não fosse gradualmente construída, mas sim dada, um consenso entre os mitógrafos da antiguidade. Entretanto, o maior equívoco do trecho acima é unir de forma direta o Janículo a um suposto e esquecido templo de Jano. Ora, nem os dados materiais e nem a documentação textual antiga trazem quaisquer indícios nesse sentido. Por certo o nome Janículo remete ao deus Jano e à palavra *ianua*, mas não necessariamente a um templo, uma edificação ou reinado. Além disso, a literatura

republicana não conectou a colina ao deus de maneira explícita e sistemática; somente os autores do principado ‘esclarecerão’ a ligação entre as duas unidades. Portanto, há um longo movimento de construção de explicações mitológicas sobre a colina e suas memórias: a leitura sincrônica dos episódios remete a equívocos como os apontados acima, a generalizações e certezas dadas. Uma análise da paisagem religiosa do Janículo consoante ao movimento antiquário chama a atenção para a leitura diacrônica: os romanos construíram narrativas e possibilidades de interpretação sobre a colina e seus monumentos. É desse último ponto de vista que desejo partir no presente capítulo: a Janícula não nasceu com o Janículo, e houve um longo processo de construção narrativa não só sobre o Janículo, mas também sobre o deus Jano.

Quem foi Jano? Quais foram seus atributos? Qual é a sua relação com o Janículo? Essas indagações não são retóricas, e foram explicitamente elaboradas pelo poeta Ovídio na obra **Fastos**: “Mas que deus eu direi que tu és, bifronte Jano?” (Ov. *Fast.* 1.89 - J052). Diferente de nós modernos, que podemos recorrer a dicionários mitológicos para respostas prontas, os antiquários romanos tiveram que investigar, criar especulações e oferecer explicações sobre determinados fenômenos e seus deuses. Jano e Janículo só serão unidos de maneira fixa por Virgílio e Ovídio.

Dessa forma, se torna impossível examinar a construção de memória em torno do Janículo augustano sem antes analisar a construção de memória sobre Jano, para somente então unir essas leituras. Será sobre a construção antiquária de Jano que esse capítulo tratará. Para tanto, dividi o capítulo em três tópicos. No primeiro, explorei as memórias construídas em torno dos dois pontos topográficos vinculados a Jano: o templo conhecido como *Ianus Geminus* e a estrutura denominada *Ianus Curatius*. Meu objetivo com essa primeira investigação não foi simplesmente dissertar sobre esses monumentos, mas tentar sondar com uma certa margem de segurança o início da presença de Jano no panteão romano. Já no segundo tópico, explorei como a passagem do tempo (e olhares renovados de uma sociedade viva) foi conferindo aos poucos ‘novos’ atributos e características ao deus. No terceiro e último tópico, averigui o ‘nascimento’ e a consolidação do mito da Janícula, o reinado de Jano no Janículo. O intento, com esses três momentos, é chamar atenção justamente para a leitura diacrônica: os pontos topográficos foram explorados pelos escritores e constavam como ‘provas materiais’ de uma antiguidade cujo ‘real’ significado tinha sido esquecido. Já as novas características creditadas ao deus, no segundo momento, não necessariamente estavam atadas a esses monumentos, mas foram

frutos de atividades humanas republicanas e não monárquicas. O terceiro momento representa o auge do movimento antiquário, Virgílio e Ovídio (principalmente) colherão a maior parte do que foi escrito nos momentos anteriores e sistematizarão uma mitologia coerente para Jano e o Janículo.

2.1 *Ianus Geminus* e *Ianus Curatius*: traçando a ancestralidade de um deus.

Oh deus planta, levante. Tudo na verdade deploro (assim como) ao
Abridor.

Jano [abridor] agora és, o bom criador, o bondoso Jano.

Venha especialmente, você superior a todos os reis...

(Var. *Ling.* 7.26 – J003)

Varrão, ao explorar o idioma latino, apresenta a invocação a Quirino acima, citando o deus Jano. O autor menciona um fragmento do Hino dos Sálios, um dos textos religiosos mais tradicionais e antigos da sociedade romana, atribuído a Numa Pompílio, o segundo rei de Roma, e denota a ancestralidade de Jano no cenário religioso. Como resultado da fluidez da memória oral e da falta de registros escritos e arqueológicos, possuímos poucos dados precisos sobre o início da presença de Jano em Roma, mas esta parece estar ligada à própria gênese da cidade. Sobre o culto ao deus, em sua narrativa épica, Virgílio menciona um templo de Jano fora de Roma (Verg. *Aen.* 7.601-610 – J012), no Lácio, anterior, portanto, ao próprio Enéias. Porém, esse relato dificilmente nos oferece uma comprovação de um Jano pré-romano, sendo provavelmente uma projeção temporal do poeta, ainda que Pierre Grimal (1999: 6) levante a possibilidade do culto de Jano ter se originado na Etrúria. Independente da resposta, para a corrente análise o ‘problema das origens’ é infrutífero: mesmo que Jano tenha tido sua origem alhures, será por causa do culto romano que o deus tomará notoriedade e ganhará suas principais características.

Um importante índice para compreendermos a importância do deus nos primórdios de Roma é a fundação do templo de Jano Quirino (ou Gêmeo)⁴⁸ e a sua relação com o relevo local. Varrão, ao descrever as condições físicas e naturais antigas da área entre o Capitólio e o Palatino, cita o templo de *Ianus Geminus*:

⁴⁸ O templo possuía essas duas nomenclaturas: Jano Gêmeo ou Quirino. Adotarei na pesquisa apenas o cognome ‘Gêmeo’ para evitar confusões, mas o leitor está alertado que se trata do mesmo monumento.

Acima da *Graecostasis*, onde o Templo da Concórdia e a Basílica Opímia estão, estava o *Senaculum*. Era chamado [assim] o lugar onde o senado ou os *seniores* (os mais velhos) se reuniam, chamada de *γερουσία* (*gerousía*) entre gregos. *Lautolae* de *lavare* (lavar), porque ali, próximo ao *Ianus Geminus*, havia uma fonte termal. Dessa fonte se fez o charco no *Velabrum* Menor, a partir do qual se deu o nome de *Velabrum*, porque se chegava (*vehebantur*) até lá com canoas, como aquele de que já se falou anteriormente. (Var. *Ling.* 5.32 – J001)

Uma das marcas da citação de Varrão é a descrição de um Fórum ainda não totalmente urbanizado. O autor compara os locais de templos e sua temporalidade com características naturais e topográficas que não existiam mais (o *Senaculum* e o *Velabrum* Menor). Em meio a essas descrições, o autor situa o templo de Jano Gêmeo próximo a uma fonte termal e ao *Velabrum*. Tais coordenadas não ajudam muito a localizar com precisão o templo de Jano Gêmeo, pois o *Velabrum* foi uma área pantanosa extensa que foi paulatinamente decrescendo, em extensão e profundidade, até supostamente desaparecer ou ser drenado durante a monarquia (AMMERMAN, 1999: 102). Já sobre o templo de Jano, Varrão não deixa claro se menciona o edifício existindo na época do *Velabrum* ou se menciona o templo da fase republicana, porém o escritor nos concede uma pista: junto ao *Ianus Geminus* havia uma fonte termal. Caracterizo essa fonte como ‘pista’ porque, em minha leitura, Ovídio se aproveita da proximidade simbólica entre uma característica natural (a fonte termal) e o edifício de Jano para desenvolver a narrativa do ataque dos sabinos à Roma e a fundação do templo:

(...) logo contou do Ebálio Tácio as guerras, / e como a infiel guardiã, seduzida por joias, / aos sabinos franqueou a cidadela. / [Jano:] “Então, como hoje, havia”, diz, “uma ladeira / pela qual se descia ao vale e às praças. / Tocava já o inimigo a porta, que a Satúrnica / as travas, invejosa, destravara. / Como temi lutar contra tão grande nume, / esperto, eu empreendi as minhas artes. / Abri as fontes, sobre as quais tenho poder, / e repentinas águas esguichei. / Juntei antes, porém, enxofre à correnteza, / p’ra fervura fechar de Tácio o rumo. / Surtiu efeito: rechaçaram-se os sabinos / e, seguro o local, refez-se o sítio. / Nu’a pequena capela a minha ara foi posta, / em que se queima o farro nas suas chamas.” (Ov. *Fast.* 1.260-276 – J056)

O trecho descreve a atuação de Jano durante o assédio sabino: o inimigo estava invadindo a cidade e o deus iniciou uma torrente de águas ferventes para deter os guerreiros. Segundo Ovídio, os romanos honraram a ação benemérita de Jano com a

construção do templo (*sacellum*): “Nu’a pequena capela a minha ara foi posta”. Essa narrativa etiológica do templo, relacionando-a com o ataque dos sabinos e a defesa de Jano, é encontrada apenas em Ovídio e em mais nenhum autor. Assim, de acordo com esse antiquário, o templo teria sido fundado em meados do século IX A.E.C., época das guerras romano-sabinas. Ainda assim, os escritores antiquários não esperavam oferecer versões acabadas ou definitivas sobre determinados eventos, pois o mesmo autor, nas **Metamorfoses**, nos oferece outra versão bastante similar, mas não idêntica:

Contudo foi-se às Naiádes Ausônias, / que manavam corrente junto ao
Templo / de Jano, e lhes pediu pronto socorro. / Como justos, aos rogos
atenderam / de Citeréia as Ninfas: desataram / da Fonte as prisões todas,
e abundante / rio correr fizeram; que em tais tempos / águas inda as
entradas não fechavam / para o Templo de Jano. As veias todas / da
Fonte encheram de betume, e enxofre / Acendendo um licor, que era
antes gelo, / Em férvidos calores. Fumegavam / Banhados da corrente
os postes ambos, / que aos Sabinos debalde abertos foram, / fechando-
os nova fonte. Ao Márcio Povo / o rio tempo deu a tomar armas / sendo
Rômulo o chefe, que o mandava. / Apresentou batalha; viu-se Roma /
alastrada de corpos de sabinos, / e não menos dos seus: ímpias espadas
/ do Genro, e sogro o sangue misturavam. (Ov. *Met*, 14.785-802 – J049)

Nessa segunda versão, Jano não desempenha papel algum, quem age são as Naiádes que habitavam a fonte termal a pedido de socorro de Vênus. O ponto mais destoante está em outro lugar: “que em tais tempos / águas inda as entradas não fechavam / para o Templo de Jano”. Aqui, o templo de Jano já existia e o ataque fervente não é a causa da fundação do templo. Dessa maneira, apenas uma versão dos dois casos ovidianos explorados remete a fundação do templo de Jano Gêmeo à ação do deus durante o cerco dos sabinos, mas ambas remetem ao elemento aquático. Outras versões para a fundação do templo serão exploradas adiante, mas o ponto que desejo ressaltar é justamente a proximidade física do templo de Jano com a fonte termal descrita por Varrão (Var. *Ling.* 5.32 - J001). Embora essa versão do mito seja ovidiana, dificilmente é uma simples invenção do poeta: se acreditarmos nas palavras de Varrão de que havia uma fonte termal próxima ao templo, não é difícil imaginar que essa fonte tenha se rompido em determinado momento e que esse fato tenha marcado a memória popular romana de alguma forma. Ovídio, situado no principado e no movimento antiquário, colheu pistas disponíveis na memória popular para criar a narrativa descrita. Trata-se, contudo, de especulação moderna; nunca teremos respostas concretas. No entanto, a credibilidade e o sucesso da narrativa dos poetas, em geral, dependiam de fatos já ‘conhecidos’ pela

população e por outros doutos; caso Ovídio ousasse muito em invenções, o poeta arriscaria o sucesso de sua escrita.

Com a associação do templo com a fonte termal posta, cabe explorar aqui outra versão etiológica de fundação. O historiador romano Tito Lívio recua temporalmente em relação aos sabinos e argumenta que a fundação estava relacionada a Numa Pompílio:

Quando, desta maneira, ele conseguiu a realeza, [Numa] preparou para dar à nova cidade, fundada pela força das armas, uma nova fundação nos direitos, leis e nos costumes. E, percebendo que os homens não se poderiam se habituar a essas coisas quando em guerra, já que a guerra torna os ânimos ferozes, ele pensou em mitigar o povo feroz pelo desuso das armas e construiu o templo de Jano, no fundo do Argileto, como um sinal de paz e guerra. Esse ficaria aberto, significando que a nação estava em armas, fechado quando as pessoas em torno estavam pacificadas. Duas vezes desde o reinado de Numa, ele foi fechado: uma no consulado de Tito Mânlio, depois da conclusão da primeira guerra púnica. A segunda vez, a qual os deuses permitiram que nossa geração testemunhasse, foi depois da batalha do Ácio, quando o imperador César Augusto trouxe paz em terra e no mar. (Liv. 1.19 – J023)

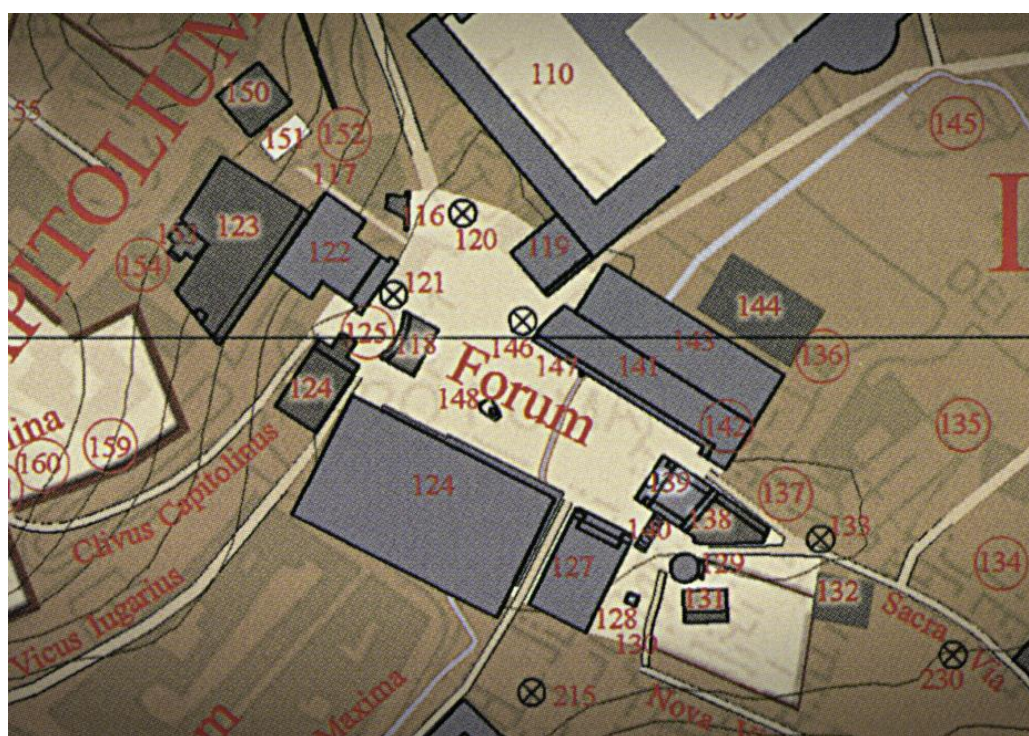
Conforme explora Tito Lívio, o templo (*Ianum*) de Jano Gêmeo teria sido fundado por Numa Pompílio com a função específica de estimular a paz em um povo acostumado às artes bélicas.⁴⁹ Como resultado, Lívio situou a fundação do templo em torno de 715-673 A.E.C., duração do reinado de Numa Pompílio. Por certo não podemos autenticar essa segunda versão, pois a historiografia moderna abre a possibilidade da não existência de Numa Pompílio. Esse teria se tratado de um rei criado pelo mitografia para justificar o estabelecimento de diversas normas religiosas e tradições ancestrais do *mos maiorum*: enquanto Rômulo representava o rei destemido e bélico, Numa Pompílio representava o sacerdote por excelência, aquele que estabeleceu os ritos e costumes para a efetivação da *pax deorum*. Embora a passagem de Lívio credite a Numa a construção do templo, Varrão, citado por Tertuliano, atribuiu a Rômulo a introdução de Jano no panteão:

Rômulo estabeleceu para os romanos deuses como Jano, Júpiter, Marte, Pico, Fauno, Tiberino e Hércules. Tito Tácio adicionou Saturno, Ops,

⁴⁹ Dissertarei mais a frente sobre Jano como deus da paz. Em minha primeira leitura, Jano estava atado ao aspecto da paz unicamente devido a esse ritual de fechamento dos portões do templo. Contudo, Numa poderia ter escolhido muitos outros deuses em detrimento a Jano. Teria o deus já esse aspecto antes da fundação do templo? A pergunta não terá resposta, pois a figura de Numa por si só já é disputável.

Luna, Vulcano, Lux... Cloacina. Numa adicionou tanto divindades masculinas como femininas. Durante o reinado de Numa, a religião dos romanos ainda não era composta de imagens ou templos, mas sim uma piedade de parcimônia, de ritos pobres, sem o esplendor do Capitólio, mas de vasos de grama e samianos (*i.e.* de terracota). A cidade de Roma não estava inundada com a ingenuidade das formas das imagens gregas e etruscas. (Tert. *Apol.* 25.12 – J067)

É sintomático, em minha interpretação, a correlação entre Jano e Rômulo ou Numa. A introdução do deus não foi uma novidade tardo-republicana, mas elemento presente, e constituinte, nos primórdios da monarquia da cidade. No relato de Varrão, que também era sacerdote, Jano tem seu nome listado antes do que qualquer outro, antes mesmo do de Júpiter, pois todos os ritos *pro populo* tinham início com o nome de Jano e terminavam com o nome de Vesta. Seguindo a lógica apresentada pela documentação, dispomos do rei Rômulo acrescentando uma divindade ao panteão e o seguinte, Numa, construindo uma estrutura para abrigar a divindade.



Mapa 3 – Mapa adaptado do Fórum romano da base de dados *Digital Augustan Rome*. O ponto 146 representa o templo de Jano Gêmeos, o 121 a ara de Saturno e o 148 o *Lacus Curtius*. (CM118)⁵⁰

⁵⁰ Extraído de <http://digitalaugustanrome.org/> em 16/05/2018.

Seguindo as coordenadas fixadas por Tito Lívio, o mapa da base de dados *Digital Augustan Rome* localiza o templo de Jano Gêmeo no coração do Fórum romano, próximo à ara de Saturno e ao *Lacus Curtius*. Assim, o templo de Jano Gêmeo estava inserido em um prestigiado espaço de memória, bastante antigo na topografia romana, e importante devido a sua localização no coração cívico da cidade: próximo à Cúria, entre a Basílica Emília e o Argiletto. Não obstante, a natureza dessa construção ainda provoca conflitos de interpretação em pesquisadores modernos, pois a documentação varia consideravelmente em caracterizá-la como um portal (*ianua*) ou um templo. Varrão descreve essa estrutura como um arco (dentre três outros):

O terceiro [portal] é a Janicular, assim chamada a partir de Jano, e por esse motivo ali foi colocada uma estátua de Jano instituída por Pompílio e, como escrito nos Anais de Pisão, o portal deve estar sempre aberto, exceto quando não há guerra em nenhuma parte. A tradição recorda que foi fechada no reinado de Pompílio e depois quando Tito Mânlio foi cônsul, no fim da primeira guerra púnica, e então aberta no mesmo ano. (Var. *Ling.* 5.34 – J002)



Fig. 56. *Ianus Geminus, aedes*. Sesterzio coniato a Roma nel 65 d.C. circa. RIC P, 177 N. 439. Oxford, Ashmolean Museum (foto Museum).



Fig. 57. *Ianus Geminus, aedes*. Sesterzio di Nerone del 66 d.C. circa. RIC P, 169 N. 323 (da Fuchs, *Architekturdarstellungen*, tav. 11.123).

Imagem 1 – Moeda com representação do *Ianus geminus, aedes*. (TORTORICI, 1996: 416 - CM074)

No período descrito por Varrão não haveria um templo, no sentido moderno do termo, mas uma estrutura em forma de arco e com portas e por isso a sua classificação como *ianua*: a principal característica era a presença de uma estátua de Jano que a tradição

creditou a Numa Pompílio⁵¹ Já uma moeda da época de Nero (de 65 E.C. e 66 E.C.) apresenta não apenas um arco, mas uma estrutura templária ainda que diminuta.

A comparação entre a descrição verbal sobre o templo e a imagem da moeda leva a crer que não se tratou de um edifício estanque e imutável ao longo do tempo, mas que a estrutura sofreu mudanças, interferências e embelezamentos em diferentes épocas, daí alguns autores latinos a classificarem como um *sacrarium*, outros como um *sacellum*, e Varrão como uma simples *ianua*. Edoardo Tortorici (1996: 92 – CM080), baseado em uma descrição de Procópio e nas imagens da moeda, descreve o templo como um pequeno sacelo de planta quadrada coberto por bronze, com altura suficiente para guardar a estátua de aproximadamente 2,20 m e com duas portas (uma voltada para o Ocidente e outra para o Oriente). Apesar da natureza do edifício ter mudado bastante (de uma *ianua* para um sacelo) e sofrido muitas restaurações, as suas dimensões e a localização não foram alteradas, mantendo a posição original da época arcaica ao menos até o VI E.C..

Ainda que a explicação acima seja bastante plausível, a documentação literária me auxilia a compreender a origem desse complexo problema de interpretação. Em uma passagem de *De Natura Deorum*, Cícero explica os significados da palavra *Ianum* e a sua relação com o deus Jano:

E uma vez que o princípio e o fim têm a força máxima em todas as coisas, quiseram que Jano fosse o primeiro nos sacrifícios, pois dele mesmo se deriva o nome, pelo qual as passagens perfuradas são chamadas de *ianus* e as portas nos limiares dos prédios profanos de *ianuae*. (Cic. Nat. D. 2.67 – J008)

A proximidade linguística entre o nome *Ianus* e a palavra *Ianua* leva a confusões entre o deus, as passagens perfuradas e as entradas de prédios profanos. Cícero explicita que o nome desse tipo de estrutura é derivado do nome da divindade, originando o nome do próprio templo no Fórum, que antes provavelmente era um arco, mas que se transformou progressivamente em uma *aedes*. A chegada a qualquer conclusão não é fácil, pois muito próximo ao Jano Gêmeo havia outros dois arcos no Fórum romano, sendo três em sua totalidade caso consideremos o Jano Gêmeo como um arco. Segundo a hipótese levantada por Filippo Coarelli (1983: 89-97), e seguida por Edoardo Tortorici

⁵¹ Varrão entra em contradição com outro trecho anteriormente citado (Tert. *Apol.* 25.12 - J067), pois se no anterior a época de Numa era desprovida de estátuas, nesse é o rei que deposita a escultura do deus.

(1996: 93 - CM081), essas três *ianuae* estavam associadas à Basílica Emília: a primeira *ianua* seria a *aedes Ianus Geminus* propriamente dita, já o *Ianus Medius* seria o *avant-corp* oriental da Basílica e o *Ianus Summus* seria o *Fornix Fabianus*. Outra teoria liga as três *ianuae* aos três acessos à área forense da Basílica Emília. Ambas as possibilidades encontram respaldo em uma passagem de Ovídio: “Por que entre tantos arcos, num só te cultuam, / naquele que está perto dos dois fóruns?” (Ov. *Fast.* 1.257-258 – J056). Ao conjunto das três *ianuae* foi dado o nome de *Ianus Imus, Medius, Summus* e, para esta pesquisa, seguirei a hipótese proposta por Coarelli que identifica o templo de Jano Gêmeo como o *Ianus Imus*, ou seja, parte integrante desse conjunto. Retomarei a esse conjunto posteriormente ao tratar da relação de Jano com moedas, mas ressalto aqui justamente a ancestralidade do arco/templo no cenário monumental do Fórum: sua presença atravessou séculos e conferiu mudanças substanciais à própria configuração do monumento.

Outro indício que oferece uma pista da ancestralidade de Jano no cenário ritual romano é um costume já mencionado pela documentação:

Havia um costume no Hespério Lácio, cultivado antes pelas cidades albanas, e que agora cultiva a máxima Roma. Assim que se iniciam as disputas de Marte, seja ao levar a lamentável guerra aos Getas, seja aos Hircanos ou aos Árabes, ou perseguir a aurora até os indianos, ou retomar os estandartes aos Partos: há as gêmeas portas da Guerra (assim são chamadas), consagradas pela religião e pelo temor ao cruel Marte; cem trancas de bronze a fecham, e barras de ferro indestrutíveis, e o guardião Jano não lhes deixa o limiar. (Verg. *Aen.* 7.601-610 – J012)

Segundo Virgílio, o ritual de abertura dos portões do *Ianus Geminus* não teve sua origem em Roma, porém foi uma herança das cidades albanas: quando Roma estava em guerra, os portões do *Ianus Geminus* deveriam ser abertos; quando Roma estava em paz, os portões deveriam ser fechados. Um sinal de que esse templo virgiliano, do tempo de Enéias, é uma projeção temporal do poeta é justamente a descrição acima: “por cem ferrolhos de bronze trancados e barras de ferro”. A menção aos detalhes em bronze e às grades de ferro é congruente com a descrição feita por Tortorici (1996: 92 -CM080) e às moedas da época de Nero (TORTORICI, 1996: 416 - CM074). Assim sendo, provavelmente o templo teria essa forma na época augustana. Outro traço que corrobora essa visão são os povos citados na passagem: embora o poeta esteja falando de tempos mitológicos, os inimigos mencionados são do final da república e há uma proeza

conseguida por Augusto: “nossas insígnias reaver dos famosos / partos”.⁵²

Assim, a origem do ritual é incerta. Contudo, os escritores estavam de acordo com o número de vezes que o ritual foi realizado e a quem coube cada uma dessas façanhas: a cessão de guerras oficiais era um feito tão raro em Roma que os responsáveis tiveram seus nomes inscritos nos anais da história. Varrão, ao mencionar a fundação do templo, relata que o primeiro a o fechar foi Numa: “A tradição recorda que foi fechada no reinado de Pompílio” (Var. *Ling.* 5.34 - J002), o mesmo é mencionado por Tito Lívio (Liv. 1.19 - J023) e reafirmado por outro escritor augustano (Vell. Pat. 2.38.2-4 - J066). O segundo a conseguir essa façanha foi o cônsul Tito Mânlio, em 235, devido ao sucesso na batalha contra os cartagineses. O terceiro e último foi o *princeps* Augusto quando venceu a batalha do Ácio contra Cleópatra (e Marco Antônio).⁵³

Devido ao simbolismo ritual do fechamento dos ‘portões da guerra’, Jano começou a ser associado, cada vez mais, a aspectos de paz e/ou guerra. O costume, como apresentado, é antigo, arcaico segundo os autores, mas os antiquários, especialmente os do principado augustano, começarão a indagar o porquê dessa correlação: qual a ligação entre o templo de *Ianus Geminus*, Jano, a Paz e a Guerra? Essas duas últimas palavras (Paz e Guerra) não estão com letras maiúsculas por acaso, os antiquários augustanos usaram frequentemente esses aspectos divinizados para explicar a atuação do deus.

[Júpiter:] “Então, suspensas as guerras, aquietam-se os ásperos sec’los.
/ A boa Fé, Vesta e Remo, de par com o irmão seu, Quirino, / ditarão
leis; os terríveis portões do Castelo de Guerra / serão trancados com
traves e ferros ingentes, e dentro / o ímpio Furor, assentado em armas
fatais, amarradas / as mãos nas costas, a boca espumar só de sangue,
esbraveja.” (Verg. *Aen.* 1.291-296 – J010)

A declaração não é proferida por qualquer divindade, mas pelo próprio Júpiter. O deus explica que, quando findadas as guerras, a Paz deve reinar nos domínios romanos e, no interior do *Ianus Geminus*, a Guerra (Furor) ficaria aprisionada. O quadro pintado por

⁵² Os getas eram um povo do Danúbio, com quem Crasso lutou em 29. Os hircanos eram habitantes do Irã, confundidos com os árabes. O berço da Aurora se refere aos povos do Oriente, enfatizado pelos indianos. Já os partos foram um povo da Pérsia antiga.

⁵³ Explorarei mais profundamente o simbolismo augustano desse ato no último capítulo. A vinculação de Augusto com a paz propagada pelo fechamento do *Ianus Geminus* não é mero acaso e está ligada a uma conjuntura maior de ‘propaganda’ de fim das guerras, instauração do cenário idílico no Janículo e retorno da idade de ouro.

Virgílio é bastante expressivo nesse sentido: a divindade fica trancafiada por pesadas traves, sentada sem armas, com suas mãos atadas as costas e com a boca espumando sangue. Em outro trecho, Virgílio explica que o guardião desse confinamento é Jano: “Jano postado na entrada lhe fez sentinela perpétua” (Verg. *Aen.* 7.610 – J012). Nessa última, o poeta cita diretamente a Guerra no original latino *Martis*.

Já Horácio demonstra uma posição ambígua, Jano é o protetor da paz, mas não cita explicitamente a Guerra encarcerada.

E nem prefiro esses meus sermões / que se arrastam pelo chão / do que [cantar] sobre terras, lugares, rios e fortalezas / erguidas em montes e suas bárbaras gentes / e sobre o fim das guerras em todo o orbe sob seus auspícios / e as portas que se fecham sobre Jano, o protetor da paz/ (...). (Hor. *Epist.* 2.1.250-255 – J019)

Ovídio reafirmará os dizeres de Virgílio:

[Jano:] “Apenas eu sou o guardião do vasto mundo; / meu é o direito de girar os eixos. / Quando eu quero que a Paz saia dos brandos tetos, / pelas vias perpétuas, anda livre. / Em letífero sangue o orbe se mesclaria / se à Guerra não prendessem os portões.” (Ov. *Fast.* 1.120-125 – J052)

Ao tratar sobre o reinado mítico na Janícula, Ovídio descreverá Jano ainda não aprisionando a Guerra: “Nada co’a guerra; a paz e as portas eu guardava” (Ov. *Fast.* 1.253. – J055). No entanto, será em outro trecho em que Ovídio será ainda mais explícito:

[Ovídio:] “Por que fechas na paz e abres na guerra as portas?” / Recebi sem demora sua resposta: / [Jano:] “P’ra que se abra o regresso aos que foram p’ra guerra, / tiradas traves, se abrem minhas portas. / Cerro-as na Paz, p’ra que por elas não escape; / sob César, fechar-me-ei muito tempo.” / Disse. E levando o olhar p’ra diversas regiões, / contemplou no orbe inteiro o que existia: / ó Germânico, havia a paz; e o Reno – a causa / de teus triunfos -, as águas te entregara. / Ó Jano, faz eterna a paz e seus ministros, / e que o autor de sua obra não desista. (Ov. *Fast.* 1.277-288 – J057)

Nessa última passagem dos **Fastos** é a Paz quem fica presa quando os portões ficam fechados, e não a Guerra. O fechamento dos portões e a paz aludida, nesse trecho, tem por obra Augusto, mas os versos finais são importantes para demarcar quem garante a paz ao povo romano: “Ó Jano, faz eterna a paz e seus ministros, / e que o autor de sua

obra não desista.”. A façanha, segundo Ovídio, não é inteiramente humana, mas tem como validador a interferência divina de Jano.

Os trechos apresentados, portanto, não são unânimes e nem conclusivos: Virgílio relata Jano aprisionando a Guerra, Horácio não é explícito sobre isso, e Ovídio ora concorda com Virgílio, ora discorda. Não há unanimidade e nem a poderíamos esperar: são antiquários construindo o simbolismo em torno do templo. Na presente interpretação, mais importante do que afirmar qual divindade fica trancafiada no templo é a relação de Jano com a liminaridade; é ele que transforma o estado das coisas, ou seja, transforma a situação bélica para uma pacífica e vice versa. Como bem explicitado por Ovídio: “meu é o direito de girar os eixos.” (Ov. *Fast.* 1.121 - J052). O poder de Jano parece estar mais ligado à conversão de um estado a outro do que à manutenção desses estados. Nesse sentido, há duas passagens que me auxiliam a entender essa particularidade:

Se aqueles a quem ele exige não se renderem, no final de trinta e três dias – um número convencional - ele deve declarar guerra da seguinte maneira: “Ouve, Júpiter, e tu, Jano Quirino, e todos os deuses celestiais, e vós, deuses da terra, e vós do mundo inferior, ouçam-nos. Eu vos chamo para testemunhar que este povo - nomear o povo cabível - é injusto e não fez a justa reparação. Mas destas questões vamos dar ao conselho dos anciãos de nosso país, de modo a obtermos nosso direito.” (Liv. 1.32 – J024)

A passagem é uma fórmula ritual estabelecida, segundo Lívio, por Numa Pompílio; trata-se de uma declaração de guerra dos *fetiales*. Por certo, há ali uma miríade de divindades-testemunhas invocadas e Jano é frequentemente citado em rituais e invocações. No entanto, defendo que a presença do deus ali não é figurativa e nem ocasional: a fórmula transforma aquele povo ‘neuro’ em inimigo. Essa retórica de conversão encontra ratificação em outro monumento relacionado a Jano: o *Ianus Curatius* / *Tigilium sororium*:

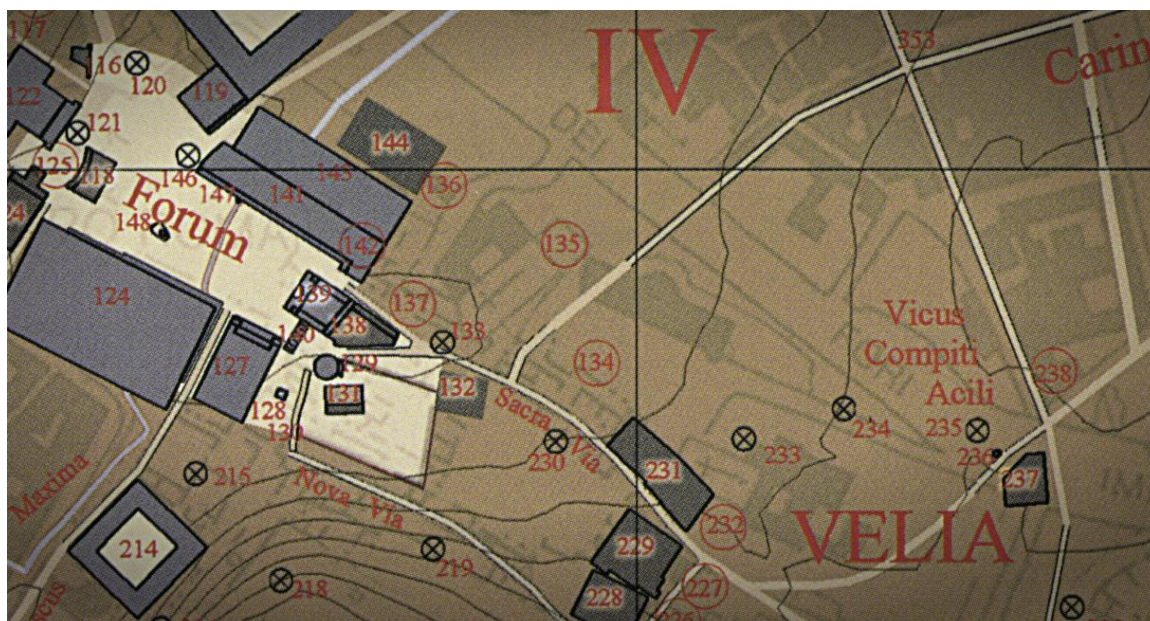
Os pontífices erigiram dois altares, um para Juno, a quem é atribuído o cuidado com as irmãs, e outro a um certo deus ou divindade menor do país chamado, em sua língua, de Jano, a quem agora foi adicionado o nome *Curatius*, derivado dos primos que haviam sido mortos pelos Horácio. E, depois de terem oferecido certos sacrifícios sobre esses altares, eles finalmente, entre outras expiações, levaram Horácio a jugo. É costume entre os romanos, quando os inimigos entregam as armas e se submetem ao seu poder, os romanos fixam dois pedaços de madeira em pé no chão e firmam um terceiro no topo deles transversalmente. Em seguida, guiam os cativos sob essa estrutura e, depois de terem passado por ela, concede-lhes a liberdade e deixam voltar para casa.

Isso eles chamam de jugo e foi a última das cerimônias expiatórias habituais utilizadas nessa ocasião por aqueles que purificaram Horácio. O lugar na cidade onde eles realizaram esta expiação é considerado por todos os romanos como sagrado. Fica na rua que desce as Carinas como quem vai em direção à estrada Cuprio. Aqui os altares, dessa maneira, erguidos ainda permanecem. E, estende-se sobre eles uma viga, que está fixada em cada uma das paredes opostas. O feixe se apoia sob as cabeças daqueles que saem desta rua e é chamado na língua romana de Viga da irmã. Este lugar, então, ainda é preservado na cidade como um monumento ao infortúnio deste homem e honrado pelos romanos com sacrifícios a cada ano. (Dion. Hal. *Ant. Rom.* 3.22 – J040)

O trecho de Dionísio de Halicarnasso é importante por diversos motivos. Primeiro: ele destaca a estranheza que Jano provoca a um escritor grego (“a um certo deus ou divindade menor do país chamado, em sua língua, de Jano”), pois Jano não encontra uma deidade equivalente no panteão helênico.

Segundo: a única menção antiquária ao *Ianus Curiatus/Tigilium sororium* é essa produzida por Dionísio de Halicarnasso, pois uma segunda menção ao monumento é temporalmente muito posterior (Fest. 380). A exclusividade da descrição de Dionísio abre espaço para que duvidemos de seu relato: por certo o monumento existia, mas ele tinha a forma de arco. Poderia Dionísio (um estrangeiro) ter confundido a palavra *ianua* (arcada) com o nome do deus? Qualquer resposta será inconclusiva, mas um tópico a ser considerado é que essa narrativa tomará certa notoriedade e ganhará valor de verdade, caso contrário Festo, no IV E.C., não estaria comentando e reproduzindo a versão de Dionísio. Consequentemente, essa versão etiológica do mito pode ter ganhado fama e parece ter associado de maneira definitiva Jano ao monumento.

Terceiro: a origem dos altares e do ritual foi estabelecida pelo autor em uma época remota, o mito dos irmãos Horácios está situado no período de Túlio Hostílio, o terceiro rei de Roma, em torno de 673 a 641. Os trigêmeos *Curatii* de Alba Longa enfrentaram os trigêmeos Horácios de Roma e perderam. Entretanto, o único Horácio sobrevivente assassinou a própria irmã ao descobrir que ela chorava por um dos Curiácios, de quem estava noiva. O altar e a estrutura, segundo Dionísio, foram montados justamente para expiar o crime do Horácio sobrevivente. Duas vigas de madeira eram fincadas paralelamente na terra e uma terceira era posta em cima de ambas transversalmente formando uma *ianua*. Seguindo as instruções do escritor, o mapa da base de dados *Digital Augustan Rome* localiza o altar da seguinte maneira:



Mapa 4 – Mapa adaptado do Fórum e da Velia da base de dados *Digital Augustan Rome*. A ênfase recai sobre o ponto 238 que representa o ponto topográfico *Ianus Curriatus/Tigilium sororium*. (CM118)⁵⁴

Assim, de acordo com o mapa e os escritores, havia duas estruturas ‘de Jano’ bastante próximas: uma no Fórum e outra na Velia, mas ambas construídas na época da monarquia.

O quarto motivo: no *Ianus Curriatus* e no *Tigilium sororium* ocorriam periodicamente rituais de expiação, os quais Dionísio chama ‘de jugo’. Cativos inimigos, ao se submeterem ao poderio romano, eram conduzidos ritualmente pelo arco de madeira e ganhavam liberdade, podendo retornar a sua pátria. Por conseguinte, retomo o caráter ‘conversor’ de Jano: o indivíduo estava carregado do estigma de inimigo, de opositor aos romanos, mas, após passar pela *ianua*, se converte através de uma purificação em aliado ao povo quirite. Novamente a dualidade limiar ‘paz/guerra’ sendo creditada ao deus. Noto, portanto, a conversão nos dois sentidos: na fórmula de Numa (Liv. 1.32 - J024), o povo é pacífico, mas é convertido em inimigo. Já no ritual de jugo, o capturado é inimigo, mas transformado em pacífico. Jano atado a binariedade paz/guerra parece ter se consolidado nessa época, pois Plínio liga o deus a essa função: “Além da [Estátua] de Jano biface dedicada por Numa, que figura a paz e a guerra.” (Plin. *HN*. 34.15 - J061). Sobre o ritual de jugo, Filippo Coarelli (1996: 74 – CM082) o caracteriza como um rito de passagem “que introduzia os jovens no corpo cívico e na Cúria (*Ianus Curriatus*) e a

⁵⁴ Extraído de <http://digitalaugustanrome.org/> em 16/05/2018.

donzela na esfera da sensualidade e da reprodução”. Apesar de nessa leitura o caráter bélico ser esquecido, o papel de Jano como agente conversor permanece o mesmo.

Em vista do que foi apresentado, os dois monumentos analisados se destacaram na malha urbana monumental de Roma, não por causa de sua magnitude ou esplendor, mas devido a sua ancestralidade. A fluidez física da estrutura do *Ianus Geminus* (de *ianua* para *aedes*) e a ‘falta de estrutura’ permanente do *Ianus Curvatus* devem ter levado aos escritores latinos a se indagarem sobre a história e funções desses marcos topográficos e, conseqüentemente, sobre o papel de Jano no circuito religioso de Roma. Consoante ao que foi exposto, as respostas formuladas pelos antiquários estavam longe de ser definitivas, mas encadeavam a si elementos físicos e religiosos que criavam uma teoria especulativa que possuía uma lógica interna. Os antiquários não estavam confinados em torres de marfim ou reclusos em gabinetes de estudos, mas exploravam o aspecto físico de Roma, seu relevo, seus rituais, festas e costumes. Como resposta ao trabalho desses intelectuais, o deus Jano saiu fortalecido em seu aspecto de ‘guardião da Paz’. A correlação entre Jano e Paz não se extingue aqui: ela permeará o restante dessa pesquisa e ganhará mais fôlego ao explorarmos a Janícula. No entanto, aqui se faz necessária uma pausa: os aspectos que investiguei até o momento estão ligados a tempos ancestrais e monárquicos e a Roma republicana era uma sociedade viva que interpretou e conferiu novos atributos ao deus. O próximo tópico versará sobre esses novos atributos.

2.2 – “Mas que deus eu direi que tu és, bifronte Jano?”: definindo os atributos de um deus

[Horácio:] “Ó pai matutino, ouve, disposto, ó Jano, / de quem os homens tiram o princípio dos trabalhos e os labores da vida/ - assim é agradável aos deuses - sejas tu o princípio do / poema. Em Roma, tu me arrastas como garantia.” / [Jano:] “Eia, vá para que ninguém antes de ti responda ao teu ofício. / Se o vento norte varre as terras ou a bruma nevada / arrasta o sol em círculos menores, é necessário que vá.” (Hor. *Sat.* 2.6.20 – J020)

O clamor de Horácio combina de modo delicado poesia e o uso simbólico da religião. O poeta quer que sua obra cresça, evolua e tenha um bom início e, para tanto, não havia deus melhor a ser invocado do que Jano: dele os homens tiravam o ímpeto para o princípio das atividades diárias, explica o escritor. A prece de Horácio não cai em

ouvidos moucos e a divindade instiga o autor ao seu ofício. Os últimos versos (“Se o vento norte varre as terras ou a bruma nevada / arrasta o sol em círculos menores, é necessário que vá.”) aludem ao início do dia, Jano (‘pai matutino’) incentiva a labuta logo que o sol nasça para que outro homem não chegue primeiro.

De modo sinérgico ao que anteriormente foi explorado sobre o caráter de liminaridade, Jano será frequentemente associado por autores republicanos ao início de qualquer tarefa ou empreendimento, ou seja, o deus auxilia na mudança de estado de uma coisa ‘não feita’ para uma ‘que começa a ser feita’:

Pareces, meu livro, estar olhando para Jano e Vertumno / certamente para que sejas posto à venda pela pedra-pomes dos Sósios. (Hor. *Epist.* 1.20.162-163 – J018)

A passagem acima é singular nesse sentido, Horácio relata que seu livro olha ansioso para dois deuses ligados a liminaridade: Jano e Vertumno⁵⁵. O poema está ‘entre estágios’, está pronto, mas ainda não entrou em circulação, não foi posto à venda pelos Sósios, famosos vendedores de livros na Roma augustana. Assim como uma porta separa e permite a mudança de um ‘fora’ para ‘dentro’ e vice-versa, a reincidência entre a ideia de Jano/porteiro/iniciador não foi rara e pode ser explicada através da passagem de Cícero já exposta:

E uma vez que o princípio e o fim têm a força máxima em todas as coisas, quiseram que Jano fosse o primeiro nos sacrifícios, pois dele mesmo se deriva o nome, pelo qual as passagens perfuradas são chamadas de *ianus* e as portas nos limiões dos prédios profanos de *ianuae*. (Cic. *Nat. D.* 2.67 – J008)

Devido ao seu aspecto limiar e de ‘coisas que precisam ser iniciadas’, a literatura vinculará Jano não só às invocações, preces e rituais (“quiseram que Jano fosse o primeiro nos sacrifícios”), mas também às tarefas diárias e empreendimentos em geral que deviam se iniciar sob bons augúrios. Essa característica é explicada através da noção ‘Jano

⁵⁵ Vertumno (ou *Vortumnus/Voltumnus*) é uma divindade etrusca, cuja cidade de origem foi provavelmente *Volsinii*. Giorgio Ferri (2009: 998), ao discutir a etimologia do nome do deus, liga-o ao verbo *vertere* (‘mudar’, ‘virar’, ‘transformar’) estando o *numen* assim ligado à ideia de transição.

porteiro’, é ele quem permite acesso e abre/destranca portas, não por acaso seu nome é invocado primeiro: ao deus será atribuído o acesso aos outros deuses. O Hino dos Sálíos apela a Jano, mas ele não é o destinatário da prece e sim Quirino (Var. *Ling.* 7.26 - J003). Há uma proximidade linguística entre a palavra ‘abridor’ (*Ianeus*) e o nome do deus (*Ianus*).

Foedesum para *foederum*, *plusima* para *plurima*, *meliosem* para *meliozem*, *arsenam* para *arenam*, *ianitos* para *ianitor*.

(Var. *Ling.* 7.27 – J004)

Varrão descreve formas latinas arcaicas encontradas no Hino dos Sálíos e esclarece que ‘porteiro’ (*ianitor*) deriva da palavra *ianitos*. A proximidade entre as palavras, portanto, não estava atada apenas à ideia de Jano como guardião das portas do *Ianus Geminus*, mas a toda e qualquer porta. Possivelmente, a noção de Jano-porteiro começou devido a sua vinculação ao templo, mas parece ter extrapolado a estrutura e a ser aproximada, não só a portas, mas a tudo aquilo a que é preciso ter acesso e que deve ser iniciado sob bons augúrios. Uma passagem de Ovídio sistematiza bem essa relação:

[Jano:] “Co’as doces Horas, dos umbrais do céu eu cuido / - pra ir e vir de mim Jove precisa. / Daí, chama-me Porteiro – e quando o sacerdote / a farinha com sal e os grãos me oferta, / rirás dos nomes, pois quem faz o sacrifício / de Patúlcio ou Clúsio me apelida. / Decerto a rude antiguidade, co’os dois nomes / coisas diversas quis significar.” (Ov. *Fast.* 1.125-132 – J052)

Jano, conforme descrito por Ovídio, é o porteiro por excelência, não se trata de tarefa pouca ou mundana: o deus cuida dos umbrais do céu; as Horas precisam de seu trabalho para agir no mundo, assim como também Júpiter. Jano ainda explica seus outros dois cognomes: Patúlcio e Clúsio. *Patulcius* significa “aberto” (assim era seu nome quando os portais precisavam ser abertos) e *Clusius* significa “fechado” (assim era seu nome quando os portais precisavam ser fechados). Os outros deuses, então, para acessar o mundo dos homens necessitavam de Jano, mas os homens também precisavam do porteiro para ter acesso aos deuses. As invocações encontradas são emblemáticas nesse sentido:

[Latino:] “Juro da mesma forma, Enéias, pela terra, pelo mar, pelas

estrelas, pelos filhos gêmeos de Latona, por Jano bifronte, e pela força dos deuses infernais e pelos altares do impiedoso Dite; ouça isto o genitor que com o raio sanciona as alianças. Toco os altares, testemunho em meio ao fogo e às divindades: em dia algum os italianos romperão esta paz, nem esta aliança, não importa o que aconteça; nem força alguma mude minha vontade, nem mesmo se a terra afundar nas ondas misturada ao dilúvio, ou o céu se desprender até o Tártaro.” (Verg. *Aen.* 12.197-205 – J014)

O rei Latino invoca um conjunto grande de deuses para testemunhar a aliança entre seu povo e o povo de Enéias. Na passagem seguinte, Jano também aparece entre outros deuses:

O homem bom, vendo todo o fórum e todo o tribunal, / sempre que aos deuses aplaca com um porco ou com um boi: / “Jano pai!” claramente, quando claramente diz: “Apolo!” / move os lábios, temendo ser ouvido: “Bela Laverna, / dá-me o dom de enganar, o dom de parecer santo e justo, / lança a noite sobre meus pecados e a nuvem sobre minhas fraudes.” (Hor. *Epist.* 1,16.57-62 – J017)

A cena acima é hipotética e o sujeito está pedindo proteção aos deuses para não ser pego em suas transações ilícitas. Horácio também invoca Jano na citação que abriu esse tópico (Hor. *Sat.* 2.6.20 - J020). Já nas duas invocações encontradas em Tito Lívio, Jano está imerso em contexto de guerra, uma já foi explorada (Liv. 1.32 - J024) e a segunda é esta:

Na confusão desses movimentos, Décio, o cônsul, chama Marco Valério com alta voz: “É necessário ajuda do céu,” fala “ajude, pontífice público do povo romano, dite as palavras as quais salvarão minhas legiões”. O pontífice o manda cobrir a cabeça com a toga pretexta, com uma mão fora da toga colocada ao queixo e, estando de pé sobre uma lança, dizer o seguinte: “Jano, Júpiter, Pai Marte, Quirino, Belona, Lares, Novos Deuses, Deuses Indígetes, deuses que são poder tanto nosso quanto do inimigo, divinos Manes, vos suplico e venero, peço-vos vênias e vos rogo, que concedais o poder e a vitória ao povo romano e quirite, e leveis o terror, o medo e a morte aos inimigos do povo romano e quirite. E assim como invoquei essas palavras, em nome da república romana e quirite, do exército, das legiões, das tropas auxiliares do povo romano e quirite, devoto as legiões e tropas auxiliares do inimigo, e eu mesmo, aos Deuses Manes e à Terra.” (Liv. 8.9 – J034)

O historiador relata que, na preparação para a guerra, os cônsules Mânlio e Décio

oferecem sacrifícios. Porém, há reverses no combate e Décio chama Marco Valério (pontífice na guerra) e o sacerdote recita uma *devotio*. O termo *devotio* assinala um ritual religioso romano no qual, durante uma batalha, o chefe militar poderia sacrificar a si mesmo ou um membro de legião aos deuses do submundo (*devotio ducis*) (FERRI, 2017: 349)⁵⁶.

É possível notar que Jano dificilmente é o protagonista e/ou o destinatário da prece e, em muitos momentos, o nome do deus está engolfado em um conjunto de deuses. Dessa forma, a simples recitação de Jano pode soar como algo trivial, mas não o é: toda prece começa com a invocação a Jano, assim como toda lista indica primeiro o termo ou a pessoa mais importante. Segundo esses autores, é Jano que permite a rápida e efetiva comunicação entre os dois polos: deuses e humanos.

[Ovídio:] Prossigo: “Por que, embora eu cultue outros numes, / dou-te primeiro, ó Jano, o incenso e o vinho?” / [Jano:] “Para poderes ter, por mim, que guardo a porta, / acesso a quaisquer deuses que quiseres” (Ov. *Fast.* 1.171-174 – J053)

A fala do poeta encontra respaldo em uma citação anterior de Cícero: “quiseram que Jano fosse o primeiro nos sacrifícios” (Cic. *Nat. D.* 2.67 - J008). Tal fato confere a Jano uma importância e presença enormes, pois, ao leitor moderno, poderia parecer que o deus só seria invocado em rituais cujo alvo fosse ele mesmo. Não obstante, segundo Cícero e Ovídio, caso o enunciador da oração quisesse que sua prática ritual tivesse êxito, Jano deveria ser invocado, fosse em um sacrifício a Júpiter, a Vesta, a Belona ou a qualquer outra divindade. O foco devia cair na quantidade de vezes em que isso ocorria na Roma antiga. Um transeunte romano, que repetidamente comparecesse aos rituais e ouvisse as orações, notaria a presença ubíqua de Jano e sua importância cerimonial e dificilmente o classificaria desdenhosamente como “um certo deus ou divindade menor” (Dion. Hal. *Ant. Rom.* 3.22 - J040). Desse modo, Jano não estava confinado aos rituais que ocorriam apenas no *Ianus Geminus* e no *Ianus Curiatus*, mas possivelmente em todos e quaisquer rituais em Roma. É o próprio deus que esclarece, para Ovídio, o seu poder:

⁵⁶ Para um aprofundamento sobre o tema, há o artigo: FERRI, G. “La devotio. Per un’analisi storico-religiosa della (auto)consacrazione agli dèi inferi nella religione romana.” In: **Mélanges de l’École française de Rome**. 129/2. 2017.

“e diz, mostrando a chave: “[Jano:] essa é a minha arma.” (Ov. *Fast.* 1.227-254 - J055). A chave é a arma-símbolo do deus, pois foi a ele conferida a função de conceder acessos. Da sua relação com o poder de abrir portas, a divindade varia também a sua imagem:

[Jano:] “Eis meu poder. Entende agora minha forma. / Já em parte vês também a razão. / De um lado e de outro, toda porta tem duas faces, / essa contempla o povo, aquela, o Lar. / Como um porteiro, nos umbrais de vossa casa / assentado, que vê quem entra e sai, /do átrio do céu, assim, eu, o porteiro, observo / o levante e o poente ao mesmo tempo. / Vês de Hécate a cabeça a três lados voltar-se, / quando, na encruzilhada, guarda os trívios. / E eu, para não perder tempo voltando a nuca, / posso, sem me mover, ver os dois lados.” (Ov. *Fast.* 1.133-144 – J053)

Da mesma forma que uma porta tem faces para o lado de dentro e para o lado de fora e ‘observa’ a ambos simultaneamente, Jano possuía sua biface que permitia, sem se mover, ver os dois lados. No entanto, a analogia Jano-porta remete à visualidade espacial e os antiquários começarão a explorar um outro ângulo do deus: “assim, eu, o porteiro, observo / o levante e o poente ao mesmo tempo”. A analogia com a porta confina a visão dual de Jano a aspectos espaciais, mas a crescente associação do deus com o aspecto temporal será ressaltada: a sua biface permitirá contemplar o passado e o futuro simultaneamente. Jano, como observador do tempo e iniciador do calendário, não é uma ‘nova característica’ sendo incorporada, mas uma derivação dos aspectos anteriores: se tudo aquilo que se inicia deveria ter os bons augúrios do deus, por que não o calendário anual?

[Ovídio:] “Por que bons votos nas Calendas são trocados, / e damos e ganhamos cumprimentos”? / O deus, no báculo, empunhado se inclinando: / [Jano:] “Nos princípios estão”, diz, “os presságios. / Voltais à prima voz assustados ouvidos, / consulta o águre a prima ave que vê. / Dos deuses se abrem templo e ouvidos. Preces vãs / nenhuma língua diz; têm peso os votos.” (Ov. *Fast.* 1.175-182 – J053)

Assim como as calendas abrem o mês com os templos abertos e os deuses dispostos, os homens devem trocar entre si bons votos e cumprimentos para que o restante do mês prossiga sob bons augúrios. Para que essa lógica tivesse sua potência máxima, coube a Jano o primeiro mês do ano: “Numa não preteriu Jano ou as sombras ávidas, / e, aos antigos, dois meses antepôs.” (Ov. *Fast.*, I, 43-44 - J050). Assim, a relação entre Jano e Numa é reafirmada por Ovídio: o rei teria fundado o *Ianus Geminus* e teria também

reorganizado o calendário, atribuindo ao deus o primeiro mês.

[Jano:] “Mas p’ra que a antiga ordem não erres, foi janeiro / antes dos outros meses, como é hoje. / No antigo calendário, o que o segue foi o último: / Término, eras também o fim dos cultos. / De Jano é o primo mês, porque é o deus das entradas, / e o último, o consagrado aos manes últimos. / Crê-se que foram os decênviros que uniram / por longo espaço os tempos distanciados.” (Ov. *Fast*, 1.47-54 – J051)

No mês ‘Término’ ocorriam os últimos *fasti* do ano, ou seja, os últimos feriados públicos em honra aos deuses, conseqüentemente em Janeiro ocorriam os primeiros. Numa Pompílio teria reorganizado o calendário religioso romano a favor do primeiro mês a Jano. Essa projeção temporal, conforme já aludimos, é complicada e complexa, pois frequentemente os escritores creditavam assuntos religiosos tradicionais ao segundo rei. Contudo, na relação Jano-tempo, há uma certa corroboração da relação devido a uma estátua descrita por Plínio.

Que a arte da estatuária era familiar e antiga na Itália, indicam a estátua de Hércules erigida por Evandro, como dizem, exibida no *Forum Boarium*, chamada de Hércules Triunfante, e que era vestida com trajes triunfais durante os triunfos. Além da de Jano biface dedicada por Numa, que figura a paz e a guerra. Os dedos da estátua foram arrumados de modo a indicar os 355 dias do ano, indicando o deus como o deus do tempo. (Plin. *HN*. 34.15 – J061)

A passagem de Plínio elucidada na mesma proporção que traz novos problemas. O autor não especifica que estátua de Jano é essa ou onde estava localizada: se aquela mencionada por Varrão no *Ianus Geminus* (Var. *Ling*. 5.34 - J002) ou outra de qualquer outro lugar. No entanto, ela ajuda a notarmos o quanto a associação Jano-tempo prevaleceu no período pós-augustano: a configuração dos dedos da estátua marcava o total de dias do calendário anual pré-juliano. Seria essa a estátua do *Ianus Geminus*, ou seja, bastante antiga, ou outra feita após a consolidação antiquária de Jano como deus do tempo? Não temos resposta definitiva. A marcação de janeiro como mês de Jano era característica antiga do calendário romano, mas a fixação da divindade com o tempo pode ser posterior, fruto do processo de racionalização antiquária republicana. Não obstante, o primeiro dia de janeiro não inicia apenas as festas religiosas, mas também o calendário político, e nessa data havia a troca das magistraturas.

Assim pois, bifronte Jano, quando fechar esse ano que tão lento passa,
/ E dezembro for expulso pelo mês sagrado / Pompeu envergará a rubra
toga, / ornará o emblema do poder supremo / para que não deva ele nada
a seus títulos. (Ov. *Pont.* 4.4 – J058)

Jano simboliza aqui a passagem do ano e o encerramento de outro: Ovídio felicita o amigo Sexto Pompeu ao assumir a magistratura. O mesmo acontece na passagem seguinte:

Outra alegria irá se sobrepor a primeira: / seu irmão irá te suceder em
tão grande honra. / Pois quando o seu terminar em dezembro, Graecino,
/ ele assumirá o cargo no dia de Jano. (Ov. *Pont.* 4.9 – J059)

As últimas passagens e citações que demarcam, definem e sistematizam Jano como o deus do tempo são de Ovídio. Mas, defendo que não se trata de uma invenção ou criação do poeta: o antiquário percorreu costumes e festas relacionadas ao deus para elaborar sua escrita. Ovídio traz uma das descrições mais vívidas sobre a principal festividade de Jano: a celebração do ano novo.

Eis que, Germânico, p'ra ti Jano anuncia / um fausto ano, e primeiro
vem-me ao canto. / Jano bifronte, ó origem do ano que se esvai, / ó
único deus que vê detrás das costas, / chegas propício aos generais, por
cujo esforço / o mar e a terra fértil acham a paz; / chegas propício aos
senadores e aos quirites, / e descerras co'um nuto os alvos templos.
(Ov. *Fast.* 1.63-70 – J052)

Na fala de Ovídio, Jano anuncia um ano novo favorável e que surge com felicidade àqueles que irão ocupar as magistraturas (os generais que com esforço irão conseguir a paz), aos senadores e ao povo quirite. Ainda que seja um dia de festa, Jano estimula que seu feriado seja um dia de trabalho e não de letargia:

[Ovídio:] “Por que o primeiro dia não é feriado?”, / pergunto, e Jano
diz: “Observe a causa. / Determinei p'r'os afazeres o ano-novo, / p'ra
aos meus auspícios o ano ser ativo. / Cada um o aproveita ao fazer seus
ofícios / e apenas testemunha o usual trabalho.” (Ov. *Fast.* 1.165-170 –
J053)

Em conformidade ao que foi o primeiro dia do ano, Jano explica que os vindouros serão dias de trabalho para que o ano seja ativo. Mas, mais do que trabalho, Jano atrelará o primeiro dia à celebração da paz.

Nasce u'a próspera luz: calai línguas e mentes; / dir-se-ão num dia bom palavras boas. / Não haja lide e fique longe a rixa insana: / posterga, ó turba lívida, o trabalho. / vês como o éter reluz co'o perfume das chamas / e ressoa o açafão no fogo aceso? / Com o seus fulgores, a flama fere o ouro dos templos / e espalha o brilho trêmulo na abóbada. / Como novas vestes vai-se ao rochedo tarpeio, / e o próprio povo veste a cor da festa. / Chegam já os fascas, nova púrpura refulge / e o marfim curul sente o novo peso. / Dão a nuca a ferir reses jamais unguidas, / que nos campos nutriu a erva falisca. / Júpiter, que do Olimpo o orbe todo contempla, / nada a não ser romano tem p'ra ver. / Salve, ó dia feliz. Volta sempre melhor / p'ra te cultuar o povo poderoso. (Ov. *Fast.* 1.71-88 – J052)

O trecho acima demarca a principal característica da festa: a paz conseguida devido o correto culto aos deuses, *a pax deorum*. Conforme explanado anteriormente, Jano será o deus da paz por excelência e a sua festa deveria ser marcada pela concórdia entre o povo: “dir-se-ão num dia bom palavras boas. / Não haja lide e fique longe a rixa insana”. As mulheres e os homens deveriam esquecer as brigas cotidianas e as rixas antigas, os bons votos deveriam ser ditos para que o peso desses beneficiasse o restante do ano. Festo descreveu um bolo especial chamado de “janual: Janual é uma espécie de bolinho, dedicado apenas a Jano.” (Fest. 104.26 – J065). Defendo que esse bolo assim era chamado porque era trocado entre as pessoas justamente na festa de ano novo, para demarcar uma ‘troca de presentes’. Os templos se abrem, o perfume dos incensos e as essências queimam em seus interiores e as chamas se espelham no ouro e nos mármore. O povo, vestindo novas roupas, visita os tradicionais templos próximos à rocha Tarpéia e assiste aos novos magistrados assumirem seus cargos (“Chegam já os fascas, nova púrpura refulge / e o marfim curul sente o novo peso.”). Após esses primeiros eventos, ocorrem os sacrifícios: Júpiter, que do alto Olimpo poderia ver qualquer outro lugar do mundo, volta seus olhos para contemplar a festa e Ovídio exulta: “nada a não ser romano [Júpiter] tem p'ra ver.” Esse final sinaliza a constatação máxima do poeta: a renovação anual das magistraturas republicanas conjugada com a correta observância e respeito aos deuses é a expressão última do que significa ‘ser romano’. A ideia de uma comunidade unida celebrando os deuses pátrios e a renovação do ciclo político não agrada apenas ao poeta, mas ao próprio Júpiter.

Como tentei demonstrar, portanto, há uma confluência entre as ideias de Jano como iniciador/porteiro e mestre do tempo. Essas esferas não foram criadas ‘do nada’, mas frutos de uma correlação sinérgica entre elas, fruto de práticas cotidianas de uma sociedade viva que pensa e reimagina seus deuses. De certo, Jano, com todos esses aspectos, foi sistematizado e racionalizado através principalmente da escrita do antiquário Ovídio, mas, como procurei demonstrar, as ‘pistas’ foram postas por diversos autores anteriores. Aqueles fragmentos de informações desalinhados e afastados em alguns outros escritores foram reunidos por Ovídio e esquematizados em um todo coerente. Jano como iniciador/porteiro e mestre do tempo foi, de certo modo, uma correlação fácil de ser exposta, pois as ‘pistas’ encadearam um pensamento lógico. Não obstante, chega o momento de entrar em uma correlação não tão fácil: Jano, moedas e barcos.

2.2.1 Moedas, barcos e Jano: como explicar essa relação?

Mais barato que o ouro é a prata, mas o ouro vale menos que as virtudes.
/ “Oh cidadãos, cidadãos, procurem o dinheiro primeiro, / virtudes
depois das moedas!” Assim ensina Jano de Cima a Baixo / esta é a
canção dos velhos e dos novos, / que levam pendurados no braço
esquerdo suas bolsinhas e tábulas. (Hor. *Epist.* 1.1.54-56 – J016)

A passagem acima enfatiza um importante nexos que parece ter começado na república: Jano e as moedas. Dissertei anteriormente sobre um conjunto de três arcos no Fórum romano conhecidos em seu conjunto como *Ianus Imus, Medius, Summus* (CM118 – Mapa 3) que estavam associados à basílica Emília: a *aedes Ianus Geminus*, o *avant-corp* oriental da basílica e o *Fornix Fabianus*. A localidade em frente a basílica Emília, e adjacente aos arcos, era ocupada majoritariamente por homens de negócios e usurários, homens interessados em emprestar dinheiro e cobrar juros. Damasipo, um negociante retratado por Horácio, simboliza bem esse tipo de figura:

[Damasipo:] “Desde que todas as minhas coisas no Jano / Médio estão quebradas, cuido dos negócios de outros, / depois de excedido pelos meus. (...). / Fui o distinto mercador a ir aos jardins e as casas / e barganhar com lucro, tanto que frequentemente ‘mercurial’ / costumaram a meu cognome imputar.” (Hor. *Sat.* 2.3.18-26 – J062)

Em razão da localidade do *Ianus Imus, Medius, Summus* ser ocupada por esse tipo

de atividades, as pessoas que necessitavam se envolver com negócios, comércios, empréstimos e serviços monetários iam ‘à Jano’, ou seja, à ‘rua’ dos banqueiros. A ‘rua’ não tinha um nome específico e o ponto de referência da localidade passou a ser o templo de Jano e os dois arcos seguintes. Dessa relação resulta a fala de Horácio, a sentença “Jano de Cima a Baixo” não está se referindo ao deus em si, mas à localidade na qual estavam assentados os homens de negócio. As variações “Jano de Cima”, “Jano Médio” e “Jano Baixo” se referem a altura da ‘rua’. Independentemente da localidade precisa no *Ianus Imus, Medius, Summus*, é possível notar no trecho de Horácio que há uma confluência entre o nome do deus e transações monetárias: a proximidade linguística entre os arcos (*ianua*) e o nome do deus cria uma ligação estável e repetitiva entre a divindade e a necessidade de lucros e obter moedas. Se esse entroncamento de noções já é relativamente abundante na documentação textual, na fala cotidiana e mundana dos habitantes da Roma antiga deve ter sido ainda maior.

Mas aquela estátua palmada, a respeito da qual, se os tempos fossem melhores, eu não poderia falar sem rir: “Para Lúcio Antônio, patrono de Jano Médio”. É mesmo? Jano Médio faz parte da clientela de Lúcio Antônio? Quem é que foi encontrado naquele Jano que pudesse ter emprestado mil moedas a Lúcio Antônio? (Cic. *Phil.* 7.15 – J005)

No trecho acima, Cícero ataca moralmente Lúcio Antônio, irmão e apoiador de Marco Antônio, como aquele que está na mão dos credores. Para conseguir fundos para seus intentos, Lúcio recorreu aos homens do Jano Médio, mas, mais importante que isso, é a figuração da ‘estátua palmada’ de Jano, ou seja, a possível estátua do templo de Jano Gêmeo a qual Plínio tinha aludido que os dedos simbolizava os dias do ano (Plin. *HN.* 34.15 - J061). A estátua configura a presença da divindade e a sua relação com atividades monetárias.

Ele [Lúcio Antônio] é o patrono de trinta e cinco tribos, das quais por sua lei retirou o sufrágio, e pela mesma lei dividiu a magistratura com Caio César. É patrono das centúrias dos cavaleiros romanos, que ele também quis privar do sufrágio, patrono daqueles que foram tribunos militares, patrono do Jano médio. (Cic. *Phil.* 7.6 – J006)

Cícero novamente alimenta a reincidência entre Jano e banqueiros no trecho acima, mas o seguinte trecho é ainda mais enfático:

Mas discutir todos estes assuntos de adquirir dinheiro, investir dinheiro, (eu poderia também incluir o desejo de gastar) é mais adequado aos ótimos homens que ficam no Jano médio, do que a quaisquer filósofos de qualquer escola. Ainda assim, eles devem ser conhecidos; pois dizem respeito à utilidade, sobre a qual este livro trata. (Cic. *Off.* 2.87 – J007)

Aqui Cícero define com precisão a natureza e atividades dos homens que atuavam no Jano Médio e arredores: não são homens que prezavam a filosofia ou o estudo das virtudes, mas homens especializados em discussões de como investir dinheiro, de como ganhar e também como gastar. Cria-se aqui uma cisão: Horácio (Hor. *Epist.* 1.1.54-56 - J016) relata que esses homens gritavam “Oh cidadãos, cidadãos, procurem o dinheiro primeiro, / virtudes depois das moedas!” e Cícero relata a ânsia por gastar. Ambos pintam esses homens como gananciosos e não virtuosos, pois estão preocupados com lucros e moedas, tem como foco a luxúria e a ostentação, e não a simplicidade de uma vida comedida. Essa retórica é reforçada por outra citação de Horácio já explorada:

O homem bom, vendo todo o fórum e todo o tribunal, / sempre que aos deuses aplaca com um porco ou com um boi: / “Jano pai!” claramente, quando claramente diz: “Apolo!” / move os lábios, temendo ser ouvido: “Bela Laverna, / dá-me o dom de enganar, o dom de parecer santo e justo, / lança a noite sobre meus pecados e a nuvem sobre minhas fraudes.” (Hor. *Epist.* 1,16.57-62 – J017)

No trecho acima, o poeta caracteriza ironicamente um homem qualquer no Fórum como um “homem bom”. O indivíduo faz um sacrifício e invoca Jano e Apolo de modo estrondoso, mas também invoca Laverna bem baixo para que ninguém o ouça. Laverna era uma divindade relacionada a ladrões e aos enganos e o próprio homem pede a ocultação de seus crimes: “lança a noite sobre meus pecados e a nuvem sobre minhas fraudes”. A passagem não deixa claro se o homem estava em algum ponto do *Ianus Imus*, *Medius*, *Summus*, mas a cena acontece justamente no Fórum e Horácio estava discutindo retoricamente nessa epístola o que era ser um homem virtuoso e o que não era e, dentre as ações não virtuosas, estava o roubo de algo que não lhe pertence.

Dessa maneira, há aqui um fenômeno semiótico peculiar. Não foram os escritores ou antiquários que imputaram ao deus Jano uma característica monetária, mas parece ter sido o contrário: o espaço do *Ianus Imus*, *Medius*, *Summus* e as ações humanas que ocorriam nele foram conferindo paulatinamente ao deus um novo atributo, ou seja, a sua

associação com moedas. Desse modo simples poderia estar estabelecida a relação Jano-moedas, mas essa ainda não se esgotou em possibilidades. Para acrescentar mais um ingrediente à fórmula, trago um fragmento de Plínio:

O peso de um asse padrão de bronze foi, entretanto, reduzido durante a primeira guerra púnica, quando o estado não poderia atender suas despesas e foi decretado que deveria ser cunhado pesando duas onças. Como efeito aconteceu uma poupança de cinco sextos e a dívida nacional foi liquidada. O *design* dessa moeda de bronze foi [em uma face] Jano olhando para os dois lados e [na outra] a proa de um navio de guerra. Barcos foram colocados nas moedas de um terço e um quarto. (Plin. *HN*. 33.13 – J060)

O autor relata a reforma nas cunhagens de moedas que ocorreu no consulado de Quinto Ogulnio e Caio Fábio, em 269, na qual os cônsules estabeleceram a padronização do peso dos metais. O foco, nesse fragmento, é o *design* da moeda: em um lado a figuração de Jano bifronte e a proa de um barco de guerra do outro.



Imagem 2 – As de 225 - 217. (CM114)⁵⁷

Os especialistas situam a cunhagem do *as* acima representado em torno de 225 a 217, mas resta a indagação: por que estampar a figura de Jano em conjunto com a proa de um barco de guerra? Qual a associação entre ambas? A resposta é imprecisa, ou

⁵⁷ Extraído de <http://numismatics.org/crro/results?q=janus> em 11/012019.

melhor, é possível ter três respostas e nenhuma delas é definitiva. Para expor as três alternativas, seguirei a ordem cronológica.

A primeira hipótese está associada a um trecho de Varrão que já explorei:

Lautolae de *lavare* (lavar), porque ali, próximo ao *Ianus Geminus*, havia uma fonte termal. Dessa fonte se fez o charco no *Velabrum Menor*, a partir do qual se deu o nome de *Velabrum*, porque se chegava (*vehebantur*) até lá com canoas, como aquele de que já se falou anteriormente. (Var. *Ling.* 5.32 – J001)

O autor relaciona a fonte termal do Jano Gêmeos ao *Velabrum*, área alagada extensa em que se chegava até lá através de barcos pequenos e canoas e lá também ocorria a manutenção desse tipo de embarcação. No entanto, o *Velabrum* foi drenado ainda na fase monárquica e desapareceu. Poderia Jano e os barcos estarem associados apenas por causa dessa proximidade física? Considero essa hipótese pouco provável, pois a moeda foi cunhada durante a república e a área havia sido drenada tempos atrás. Cabe prosseguir para a segunda hipótese.

Expliquei anteriormente que o templo de Jano Gêmeo só poderia ser fechado em épocas de paz. O primeiro a conseguir essa façanha foi Numa Pompílio e o segundo foi o cônsul Tito Mânlio. Sobre esse último magistrado, temos o seguinte relato:

Sardenha finalmente se tornou submissa durante o intervalo da primeira e da segunda guerra púnica, através da ação do cônsul Tito Mânlio. Uma forte prova da característica bélica desse estado é que, em apenas três vezes, [Roma] fechou o templo do bifacetado Jano, significando uma paz inviolável: uma vez no tempo dos reis, uma segunda vez no consulado de Tito Mânlio e uma vez no reinado de Augusto. (Vell. Pat. 2.38.2-4 – J066)

O fim da primeira guerra púnica foi de grande celebração para o povo romano: seus reveses, duração e gastos humano e material foram grandes, e o cônsul Tito Mânlio teve papel de destaque na primeira fase da guerra, tanto que lhe coube a honra de fechar os portões do templo de Jano. Como resultado, há um longo hiato de tempo em que o ritual de fechamento não ocorria: o reinado de Numa Pompílio teria acontecido entre os anos 715 – 673. Se estabelecermos o fechamento dos portões no último ano de governo de Numa, a data será 673. O fechamento dos portões por Tito Mânlio ocorreu em 235. A diferença entre as datas é enorme: 438 anos. A tradição religiosa e mítica proclamava que,

até então, apenas o segundo rei de Roma (Numa) teria conseguido fechar o templo: mais de quatrocentos anos se passaram até que alguém repetisse o ato. Os ganhos políticos e de propaganda para Tito Mânlio devem ter sido astronômicos, pois, em uma sociedade em que a busca por glória resultava em promoção política, esse tipo de demonstração de *virtus* e *pietas* elevou o nome do cônsul frente aos demais e inseriu em definitivo seu nome na história romana.

No entanto, onde estão os barcos? Os detalhes das ações de Tito Mânlio durante a primeira guerra púnica esclarecem esse tópico.

Para esse dever foi encarregado Tito Mânlio Torquato, um homem que havia sido cônsul duas vezes e censor, e em seu consulado havia conquistado os sardenhos. Na mesma época, uma frota que havia sido enviada de Cartago também para a Sardenha, sob comando do Asdrúbal, que tinha o sobrenome de Calvo, foi danificada por uma terrível tempestade e levado para as Ilhas Baleares. E lá os navios foram encalhados, de tal forma que não só o aparelhamento, mas também os cascos foram danificados; e, enquanto estavam sendo reparados, causaram uma considerável perda de tempo. (Liv. 23.34.15-17 – CM122)

Os cartagineses eram hábeis e experientes mestres na navegação mediterrânea. A primeira guerra púnica marcou o início de uma nova fase no expansionismo romano e também o maior uso de um tipo de combate que Roma não estava acostumada: a conquista de domínios fora da Itália tornava mister a especialização em batalhas marinhas e a construção de uma frota naval eficiente. Em razão da falta de experiência, houve diversos revezes e os romanos sofreram perdas e tiveram que criar novas tecnologias, das quais destaque o *corvus*. De qualquer forma, os romanos souberam se adaptar e, depois de diversas perdas, tomaram a liderança da guerra. Tito Mânlio, segundo a documentação, foi um dos chefes militares que conseguiu distinção em seus feitos.

Os outros fugitivos encontraram abrigo como haviam feito antes em Cornus, mas Mânlio, liderando suas tropas vitoriosas contra ele, conseguiu a captura em poucos dias. As outras cidades que haviam se aliado a causa de Hampsicora e aos cartagineses fizeram reféns e se renderam a ele [Mânlio]. Ele impôs a cada uma delas uma tributação em recurso e trigo. A quantia era proporcional aos seus recursos e também à participação que haviam assumido na revolta. Depois disso, ele voltou para Carales. Lá os navios que haviam sido ancorados em terra foram soltos e as tropas que ele trouxera com ele foram reembarcadas e ele partiu para Roma. Em sua chegada, ele relatou ao

senado a subjugação completa da Sardenha e entregou os recursos para os questores, o trigo para os edis e os prisioneiros para Quinto Fúlvio, o pretor. (Liv. 23.41.5-7 – CM123)

Destaco as linhas finais: o ato formal do relato de Mânlio sobre a conquista da Sardenha, a entrega dos recursos aos questores, o trigo aos edis e os prisioneiros ao pretor devem ter resultado na recuperação moral do povo romano e felicidade para uma cidade que até então estava perdendo a guerra. Foi esse conjunto de ações navais executadas por Mânlio que elevou seu nome frente aos demais chefes e senadores no disputado cenário político da Roma republicana, permitindo-lhe emular a façanha conseguida apenas por Numa Pompílio.

No entanto, apenas as vitórias navais de Mânlio e o fechamento dos portões do templo poderiam explicar a razão da confecção da moeda com Jano e os barcos? Trata-se de um caso de ‘propaganda política’ ou comemoração da vitória romana sobre os cartagineses? Há mais um ingrediente nesse cenário e para tanto é preciso explorar outra personagem contemporânea a Tito Mânlio: Caio Duílio.

Na sequência os romanos, ao se aproximarem da Sicília e saber do ocorrido com Cneu, imediatamente despacharam Caio Duílio, comandante da infantaria, e o aguardaram; no mesmo instante, vindo a saber que a frota inimiga não estava longe, prepararam-se para combater no mar. Sendo as embarcações de construção ordinária, além de pouco manobráveis, alguém lhes sugeriu um auxílio militar, os posteriormente conhecidos ‘corvos’, cuja construção é a seguinte: fincava-se na proa uma trave cilíndrica, com quatro braços de comprimento e três palmos de largura no diâmetro. No topo havia uma polia, e na trave se encaixava uma escada feita de pranchas transversais pregadas com quatro pés de largura e seis braços de comprimento. (Polyb. 1.22.1-7 – CM124)

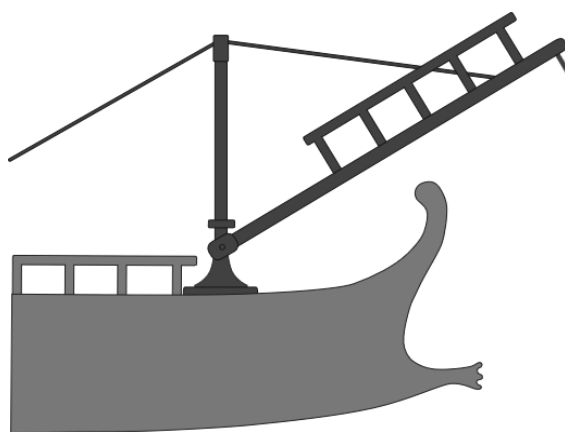


Imagem 3 – Reconstrução moderna de um *corvus*. (CM125)

Conforme aponta Políbio, o *corvus* era um instrumento naval recém-inventado em que uma prancha em forma de ponte descia para a invasão do barco inimigo. Seguindo a descrição do autor, o instrumento estava atado à proa para que o barco não perdesse o equilíbrio, fenômeno que ocorreria se o *corvus* descesse pelos lados. A descrição de Políbio do *corvus* e as formas de utilização se estende de modo pormenorizado, mas o que desejo salientar está justamente em como esse instrumento tornou-se o ponto de virada para a vitória romana.

De maneira semelhante aos feitos de Tito Mânlio, o uso do *corvus* por Caio Duílio elevou o nome do militar em relação a outros políticos da época e lhe foi permitido executar o desfile do triunfo. Contudo, o desfile triunfal de Duílio possuía uma novidade: o chefe militar exibiu as rostras dos barcos cartagineses capturados. Essas depois fizeram parte de um monumento em honra a Caio Duílio.

A colocação de estátuas em pilares é mais antiga, assim foi feito em homenagem a C. Mænius, que conquistou os antigos latinos, a quem os romanos, por meio de tratado, deram um terço do despojo que haviam obtido. Foi também no mesmo consulado que as “rostras” ou bicos dos navios, que haviam sido retirados dos Antiates quando derrotados, foram fixados no tribunal; sendo o ano de 416. A mesma coisa foi feita também por Caio Duílio, que foi o primeiro a obter um triunfo naval sobre os cartagineses: sua coluna ainda permanece no Fórum. (Plin. *Nat.* 34.11.20 – CM121)

Segundo Plínio, em 260, no Fórum romano perto da *aedes* de Jano, foi erguida uma coluna em honra a Duílio. No topo dessa coluna estava a estátua do comandante, o corpo da coluna estava ornado com as rostras cartaginesas exibidas no triunfo e a base do monumento tinha um *elogium* ao homenageado (CHIOFFI, 1996: 309 - CM079). Dessa maneira, há uma proximidade física entre as proas dos barcos ostentadas na coluna rostrada de Caio Duílio e o templo de Jano Gêmeo, mas a relação entre o militar e o deus vai além disso. No mesmo ano, Caio Duílio construiu no Fórum Holitório um *aedes* para Jano e sua dedicação ocorreu em 17 de agosto: “(...) um templo para Jano, que havia sido erguido no mercado de vegetais por Caio Duílio, que foi o primeiro a fazer os romanos terem sucesso em mar e a ganhar um triunfo naval sobre os cartagineses.” (Tac. *Ann.* 2.49. - CM120). Não sabemos a razão específica da escolha desse local; Coarelli (1996: 90 - CM078) levanta a possibilidade da aproximação com o Tibre e a *Navalia*. A minha

indagação não se refere ao local, mas: por que Caio Duílio escolheu construir um templo para Jano? Teria o comandante Jano como divindade patrona? Ou desejava futuramente fechar o templo de Jano Gêmeos? A documentação não me permite responder a nenhuma das perguntas.

Ainda sobre o elemento náutico em monumentos desse período, destaco a ação de outro comandante, Marco Emílio:

Quando vieram a saber que os romanos aprontavam uma frota e que navegariam novamente contra a África, recuperaram algumas embarcações e iniciaram a construção de outras. Após tripular com rapidez duzentas naus, fizeram-se ao mar, vigiando a navegação dos adversários. No início do verão os romanos lançaram 350 embarcações ao mar, que despacharam sob o comando dos cônsules Marco Emílio e Sérvio Fúlvio, que costearam a Sicília navegando rumo à África. Quando puseram-na em fuga facilmente com um ataque e capturaram 114 naus tripuladas. Após recuperar os jovens que permaneceram na África, navegaram de volta de Áspide para a Sicília. (Polyb. 1.36.8-12 – CM126)

Apesar de seus méritos na guerras, Marco Emílio sofrerá um grande revés no retorno à Roma, pois perderá boa parte de sua frota devido a uma tempestade perto da Sicília e ele será prestigiado com a construção de uma coluna rostrada no Capitólio, sinal de sua *pietas* em agradecimento aos deuses por sua sobrevivência (MILLER, 2016: 107).

Frente a tudo que foi explorado, elaborei a seguinte tabela:

Ano	Documento – Evento	Autor(es)	Local	Relação com Jano
269	Época em que Plínio estabelece o <i>design</i> da moeda Jano-Barcos	Quinto Ogúlnio e Caio Fábio	Não aplicável	Imagem estampada
260	Invenção do <i>corvus</i> e triunfo naval de Caio Duílio	Caio Duílio	Fórum	Nenhuma
260	Coluna rostrada de Caio Duílio	Caio Duílio	Fórum	Proximidade física com Jano Gêmeos
260	Construção da <i>aedes</i> de Jano	Caio Duílio	Fórum Holitório	Deus homenageado
255	Triunfo de Marco Emílio e construção de sua coluna rostrada	Marco Emílio	Capitólio	Nenhuma
235	Fechamento dos portões de Jano Gêmeo	Tito Mânlio	Fórum	Jano Gêmeos
225	Representação do as Jano-Barco (CM114)	Desconhecido	Não aplicável	Imagem estampada

Tabela 1 – Relações estabelecidas entre Jano - Moedas - Barcos.

A tabela demonstra em ordem cronológica as correlações entre os feitos dos magistrados e chefes militares na primeira guerra púnica e o deus Jano. Não há nenhuma correlação direta e decisiva que explique a razão da binariedade Jano-barcos, mas a tabela me permite inferir a popularidade dos dois temas na mesma época: a proa dos barcos, por causa da invenção do *corvus* e das colunas rostradas, e de Jano, por causa da criação de um novo templo e da façanha do fechamento dos portões. Ressalto que a tabela trata de um lapso de tempo muito pequeno: 44 anos. A figuração das proas de barcos em diversas mídias denota o quanto essa imagem foi disputada como um símbolo popular de ascensão política: o comandante que tomasse para si a ofensiva na guerra contra os cartagineses clamava pelo uso da imagem da rostra para se promover publicamente. Conforme procurei demonstrar, não foram casos isolados, mas diversos políticos disputando a mesma simbologia em mídias variadas resultando em sua popularização.

Já em relação a Jano há algumas dúvidas: por qual razão Plínio estabelece o *design* na moeda tão precocemente no ano 269? Poderia Plínio estar errado em relação à datação? Seria mais provável o estabelecimento da imagem da proa-Jano após a construção da *aedes* de Jano no Fórum Holitório ou depois do fechamento do templo de Jano Gêmeo. Independentemente da resposta, há uma concomitância de popularidade de temas durante a confecção da moeda: o fechamento dos portões e a construção de um outro templo parece ter posto o deus Jano ‘em voga’, o que explicaria a confluência de ambas as imagens na mesma moeda. Não espero trazer uma resposta fechada e nem taxativa, mas o nexos barco-Jano parece ter sido estabelecido nessa época devido aos fatores acima expostos. Trata-se de uma associação religiosa-militar movediça, de longa duração e não racionalizada pelos romanos antigos. Essa analogia associativa permitirá ao antiquário augustano Ovídio a repensar mitologicamente essa conexão.

A terceira hipótese está relacionada diretamente ao movimento antiquário e a apenas um autor: Ovídio. Pode-se perceber que havia uma conexão frouxa e não explicada entre Jano e barcos. Será essa imprecisão que o poeta utilizará para compor a explicação sobre a Janícula e a relação do deus com Saturno. Nos **Fastos**, Ovídio (*Ov. Fast.* 1.229-242 – J055) relata que os romanos cunharam as faces do deus e a proa do barco na mesma moeda como recordação de tempos priscos, de quando Jano, habitando o Janículo, recebeu a comitiva náutica de Saturno, que vinha da Hélade expulsa por seu filho Júpiter. Essa versão não correlaciona monumentos, nem contextos e nem mesmo a proximidade

física do templo de Jano Gêmeos com a Ara de Saturno no Fórum romano (CM118 – Mapa 2), apenas faz uma associação poética entre os três elementos.

Concluindo o tópico: o nexu Jano e moedas foi facilmente explicado através das atividades que ocorriam nos arcos *Ianus Imus, Medius, Summus*, mas a relação parece ter se intensificado em determinado momento da história republicana quando a imagem de Jano foi estampada nas moedas.⁵⁸ Já sobre o nexu Jano e Barcos, as respostas foram mais complexas, pois parece não ter existido uma associação dogmática e afirmativa que as explicassem. O que parecer ter ocorrido foi uma livre associação de imagens devido aos sucessos náuticos de diversos chefes militares durante a primeira guerra púnica. Essa associação tornou-se ainda mais forte com a concomitância do fechamento dos portões de Jano Gêmeo e a construção de outra *aedes* para Jano. Enquanto a primeira relação (Jano-Moedas) foi estabelecida pelo espaço, a segunda (Jano-Barcos) ocorreu pela associação durável e constante das duas imagens. De todo modo, as duas relações não podem ser vistas separadas, mas são parte do mesmo movimento semiótico, compõem um conjunto que atou Jano-Moedas-Barcos de maneira estável e bastante persistente. Cabe ressaltar que essa relação tripla não foi algo ‘pensado’, pré-concebido ou fruto de um corpo de intelectuais, mas resultado de uma sociedade viva que age em seus espaços e que mobiliza a imagem de seus deuses para diversos fins. Somente com o advento da racionalização antiquária em Roma, haverá um esforço do poeta Ovídio em propor uma explicação coerente (ainda que poética) sobre a associação dos três elementos. O período antiquário augustano, porém, não tratou apenas de associar Jano com barcos e moedas, mas também com o Janículo. Será sobre a criação da Janícula o próximo tópico desse capítulo.

2.3 – Jano em eras priscas: o deus como primeiro rei do Lácio e divindade primordial

[Evandro:] “Houve no topo da cidade uma augusta morada, enorme, sustentada por cem colunas, morada de Pico, rei dos laurentes, temida por suas florestas e pelo respeito sagrado dos antepassados. Aqui era o

⁵⁸ Certamente eu poderia arriscar o período dessa intensificação no ano 269, quando os cônsules Quinto Ogulnio e Caio Fábio cunharam a moeda segundo Plínio (Plin. *HN*. 33.13 - J060). Contudo, tenho receios quanto à datação estabelecida pelo autor. Caberia empreender uma pesquisa mais profunda sobre esse tema: o que me desviaria da temática sobre a paisagem religiosa do Janículo.

costume sagrado dos reis receber os cetros e os primeiros feixes; este o templo da cúria, estas as sedes dos sagrados banquetes. Aqui, depois de sacrificar um carneiro, os antepassados costumavam se sentar em volta das mesas. Mais que isso, havia as efígies dos ascendentes, na ordem dos antepassados, feitas de um antigo cedro: Ítalo e o pai Sabino, que planta a vinha, ainda com a foice recurvada sob sua imagem, e o velho Saturno, e a imagem de Jano bifronte.” (Verg. *Aen.* 7.170-180 – J011)

Virgílio, através da fala do rei Evandro, relata para Enéias que nos arredores da cidade de Palantéia havia uma antiga construção abandonada em meio a um bosque. O rei do vistoso edifício era Pico, senhor dos laurentes, e lá ocorriam reuniões políticas, rituais religiosos e banquetes. Focalizarei os últimos versos. No vestíbulo do palácio era possível observar as estátuas dos antepassados do povo romano: Pico, Ítalo, Saturno e Jano. Assim, Virgílio estabelece que, antes mesmo da chegada de Enéias, Saturno e Jano já eram celebrados ali; ademais, o poeta estabelece que esses deuses eram antepassados de Pico, ou seja, o rei seria descendente dessa linhagem. A última observação pode parecer preciosismo mitológico: por que razão priorizar a genealogia dos deuses e do rei, já que genealogias mitológicas, em geral, são confusas e possuem múltiplas versões? Observe-se que não há qualquer menção a Fons. Insisto nesse ponto porque, como vimos no início desse capítulo, Platner e Ashby descreveram Fons como filho de Jano, esse filho só será creditado a Jano no período pós-augustano. Retomo assim a importância da leitura diacrônica e o foco no período augustano. Virgílio e Ovídio descreveram Pico como genro de Jano, filho de Saturno e ambos fizeram parte do movimento antiquário. O período augustano assistirá essa dupla de poetas ‘organizar’ uma mitologia unificada para Jano: os poetas definirão sua origem, seus atributos, seus descendentes e seus episódios, mas, principalmente, descreverão o passado de Jano e a sua conexão com o Janículo.

[Ovídio:] “Muito ensinaste; mas, por que na moeda vem / de um lado a dupla frente, e de outro, um barco?” / [Jano:] “Reconhecer-me”, diz, “podes na dupla imagem, / se a antiguidade não sumiu a marca. / Razão do barco: o deus falcífero, num barco, / corrido o mundo, veio ao rio Tusco. / Lembro que nesse chão Saturno se asilou / quando Jove o expulsou do reino olímpico. / Satúrnica a gente foi chamada, e Lácio, a terra, / porque nela latente estava o deus. / Os vindouros na moeda o navio gravaram, / a chegada do deus testemunhando. / E eu habitei o chão, que na margem esquerda, / brilham as águas plácidas do Tibre.” (Ov. *Fast.* 1.229-242 – J055)

Como já descrito, Ovídio estabelece que Jano habitava nas margens ocidentais do

Tibre e recebeu de bom grado a chegada de Saturno. A versão de Ovídio, sobre Jano e as moedas, parece ter se tornado canônica, pois Sêrvio a repete dois séculos depois (363):

Jano pai: Jano no Janículo habitava. Por ter vindo exilado num navio, em uma face de sua moeda está estampada a cabeça de Jano, na outra um navio. (Serv. *Aen.* 8.357 – CM012)

Não se trata aqui de confirmarmos se o relato de Ovídio foi uma invenção poética, pois talvez essa versão do mito fosse de fundo oral e, por tal razão, não nos chegou a versão escrita por outro autor. No entanto, os antiquários não procuravam criar versões definitivas, mas sim oferecer explicações ‘plausíveis’ sobre os deuses, seus fenômenos e seus costumes.⁵⁹

Porém, Ovídio dará um passo além: o poeta não se preocupará em sistematizar apenas o conhecimento histórico-urbanístico creditado a Jano, mas também teorizará sobre a origem do deus e efetuará uma racionalização teológica sobre ele. Nos **Fastos** de Ovídio, logo em seu primeiro livro, o poeta invoca o deus Jano para que lhe ajudasse a desvendar a origem e o significado da *feria* do ano novo. Eis a cena:

Mas que deus eu direi que tu és, bifronte Jano? / Um nume igual a ti não teve a Grécia. / Também dize a razão por que só tu dos deuses / podes ver o que está adiante e atrás. / Eu, co’as tabuinhas prontas, quando meditava, / mais brilhantes do que antes vi o templo. / Maravilhoso, então, co’a duplicada imagem, / Jano aos olhos mostrou-me a dupla face. / Pasmei, senti por medo eriçarem-me os pelos, / surgiu um frio súbito em meu peito. / Co’um báculo na mão direita, na outra u’a chave, / com a boca da frente ele me diz: / “Sem medo, aprende, ó vate operoso dos dias / o que buscas, e acolhe a minha fala.” (Ov. *Fast.* 1.89-104 – J052)

Ovídio indaga sobre a origem do deus: por que não havia na Grécia nenhuma divindade parecida com Jano e por que razão ele possuía duas faces? As indagações do escritor resultam na aparição da divindade. O poeta, no extrato acima, incorpora o papel de *vate*, não é um poeta ordinário no sentido moderno do termo, mas alguém responsável por receber a mensagem divina e comunicar seu conhecimento. Como resultado, o texto

⁵⁹ Nesse tópico, considere mais apropriado apenas apresentar o mito da Janícula e da Satúrnica em seus aspectos gerais. As duas narrativas e as características de ambos os reinos serão melhor exploradas no capítulo 4, durante a leitura da paisagem religiosa do Janículo.

ganha uma autoridade maior: não é o poeta a falar, mas o próprio deus através da boca do poeta.

[Jano:] “Os antigos de Caos, pois velho sou, chamavam-me: / vê que feitos de outrora eu cantarei. / Este ar brilhante, e os outros três estados – água, / o fogo e a terra – u’a coisa apenas eram. / Quando se separou, na oposição das partes, / e a massa dividiu-se em novas casas, / foi p’r’o alto o fogo, o ar ocupou, mais perto o espaço, / e, no solo, ficaram terra e mar. / Então, eu, que era u’a bola, u’a massa deformada, / dignos de um deus ganhei as faces e os membros. / Hoje, os indícios da confusa forma antiga / no eu diante de mim e atrás se vê.” (Ov. *Fast.* 1.89-104 – J052)

Enquanto inicialmente creditei Jano apenas como um deus civilizador habitante do Lácio, Ovídio aqui recua no tempo: o deus é o primeiro a sair do Caos, trata-se de um deus primordial. A divindade relata que surgiu quando não havia ainda o sol no universo, o ar na atmosfera, o oceano e as terras em seus lugares. A falta de ‘casas’ e o estado de coisas confusas encontram lembrança na imagem do deus: ele era uma massa amorfa, confusa em seus elementos, mas formou-se em imagem antropomórfica (“dignos de um deus ganhei as faces e os membros”). O rosto manteve duas faces como resquício do estado confuso de sua origem e daí resulta sua associação com as portas e portais que enxergam o que está dentro e fora e lhe permite olhar o passado, o presente e o futuro.

Essa versão de origem de Jano criada por Ovídio parece ter se tornado canônica posteriormente, pois Festo reproduz as ideias principais.

Hesíodo chama de Caos a algo confuso que unia [as coisas] no início, escancarado e aberto em profundidade. Dele, os gregos chamam de *χάσκειν* [Cháskein] e nós de bocejar. De onde Jano relutantemente se destacou e se nomeou, pois foi o primeiro de todos, a quem primeiro se deve suplicar e sacrificar e quem faz todas as coisas iniciarem. (Fest. 52.35 – J063)

Dessa forma, o movimento antiquário definiu a origem de Jano: em diversos momentos, Jano é chamado de *pater* (pai), principalmente em invocações, pois, segundo Liverani (1996: 6), Jano não é filho de nenhuma outra divindade e porque foi o primeiro em relação a outras divindades.

Procurei demonstrar com esse trajeto temporal, e em uma análise diacrônica, que Jano não possuiu apenas duas faces, mas muitas outras. Cada época terá um ‘Jano’

diferente e esses ‘Janos’ ganharão aspectos diferentes conforme os intelectuais e monumentos de cada período. Logicamente, esses diferentes Janos não são díspares dos anteriores. Ao contrário, os intelectuais tentaram entender as razões de certas características, monumentos, qualidades e atributos lendo, pesquisando e interpretando os indícios de épocas anteriores. Mais do que ruptura, trata-se de sinergia. A memória construída sobre o deus atingiu o seu zênite no movimento antiquário augustano, especialmente através do poeta Ovídio. O presente augustano ‘resgatou’ e revigorou um passado construído em torno do deus, a confluência entre ambas as temporalidades é a tônica desse movimento intelectual.

Assim como o deus Jano teve suas narrativas revisitadas e reinterpretadas, o mesmo aconteceu com o Janículo. Atendo-me a uma leitura diacrônica, no próximo capítulo tratarei sobre os monumentos e marcos topográficos do Janículo em períodos anteriores ao augustano: na monarquia e na república.

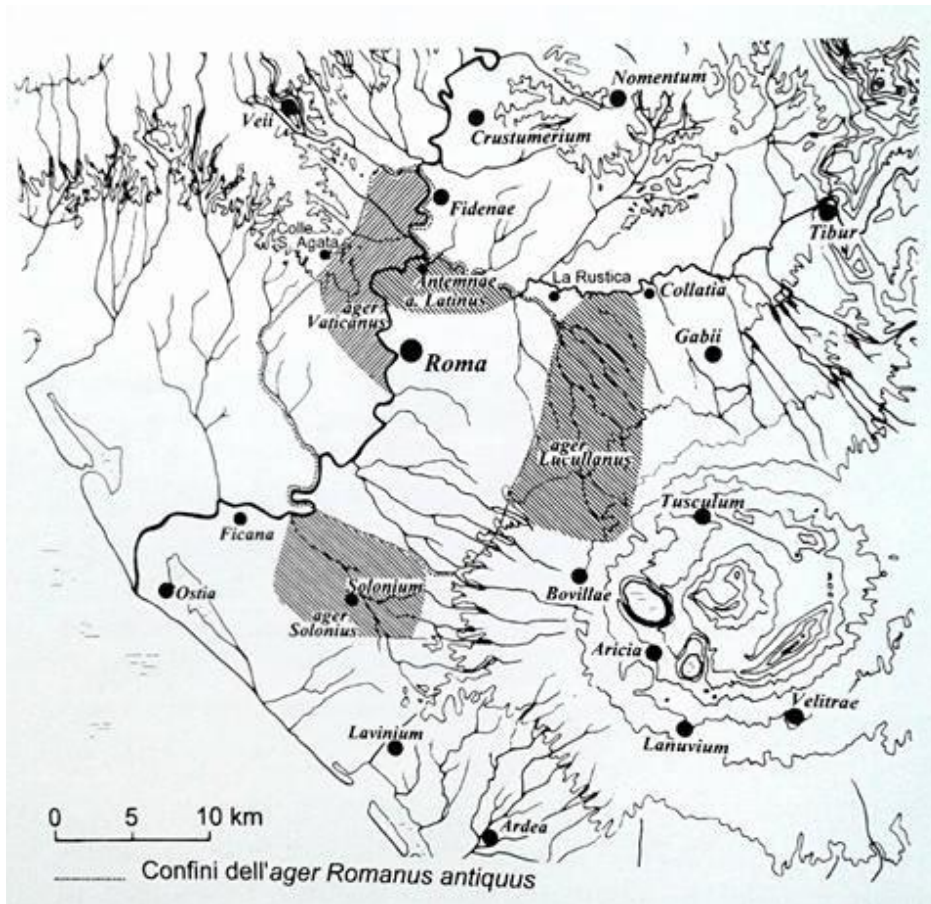
Capítulo 3 – O Janículo como subúrbio republicano: alteridade, jardins e túmulos

Cincinato estava arando suas quatro jeiras de terra no Vaticano, as mesmas agora conhecidas como “Prados Quintianos”, quando o mensageiro lhe trouxe a ditadura, encontrando-o, segundo a tradição, descansando do trabalho e com seu próprio rosto sujo de poeira. “Coloque suas roupas”, disse ele, “para que eu lhe entregue os mandatos do senado e do povo de Roma.” Naqueles dias, esses mensageiros tinham o nome de “caminhante” ou “viajante”, a partir do fato de que sua função habitual era buscar os senadores e os chefes em seus campos. (Plin. *Hn.* 18.4.20 - CM002)

Plínio, ao dissertar sobre os primeiros momentos da república romana, descreve um de seus principais heróis: Cincinato. A personagem estava arando seus campos localizados na ‘terra do Vaticano’ quando é chamada para servir ao Estado. No entanto, meu presente foco não é a personagem, mas a localização do terreno: Plínio cita os Prados Quintianos como pertencentes ao Vaticano. Contudo, os especialistas modernos localizam a propriedade na margem próxima ao Janículo: sobre a *Prata Quinctia*. Mesmo com o testemunho de Plínio explicitando o ‘Vaticano’, Liverani (1999: 61 – CM001) a situa na região Transtiberina (*Regio XIV*), na margem oposta à Navalia, entre a ponte Garibaldi e a ponte Sisto. Essa perspectiva encontra corroboração na seguinte passagem de Tito Lívio: “Lúcio Quíncio cultivava um campo de cerca de quatro jeiras na Transtiberina, agora conhecida como os Prados Quintianos, diretamente oposto ao local onde os estaleiros estão agora.” (Liv. 3.26.8 – CM004). Qual perspectiva está correta? Os prados estavam localizados na margem próxima ao Janículo ou no Vaticano? Nenhum dos dois pontos de vista está exatamente errado, pois nem mesmo os antigos determinaram com clareza quando se iniciava uma área e terminava outra. Possuímos um conjunto de nomenclaturas topográficas (Vaticano, Transtiberina, Janículo) que causam certa confusão se não explicadas corretamente. Parte dessa confusão é resultado das fronteiras não delimitadas na antiguidade, o que ocasiona em oscilações de leitura nos autores (modernos ou não). Ainda assim, cabem algumas tentativas de definição.

Inicialmente, o Janículo e o monte Vaticano moderno faziam parte de um território maior denominado *ager Vaticanus*. Segundo Liverani (199: 13 - CM006), esse *ager* não era propriamente um território demarcado, pois se estendia da margem direita do Tibre até a cidade de Agata, em latitude, e a longitude tinha como limite norte Fidene e o sul com o Janículo. Uma das principais características do *ager* era ser uma zona não romana

e também não etrusca, ou seja, uma zona de intercessão e de influência entre esses dois poderes na época arcaica, mas não necessariamente de domínio.



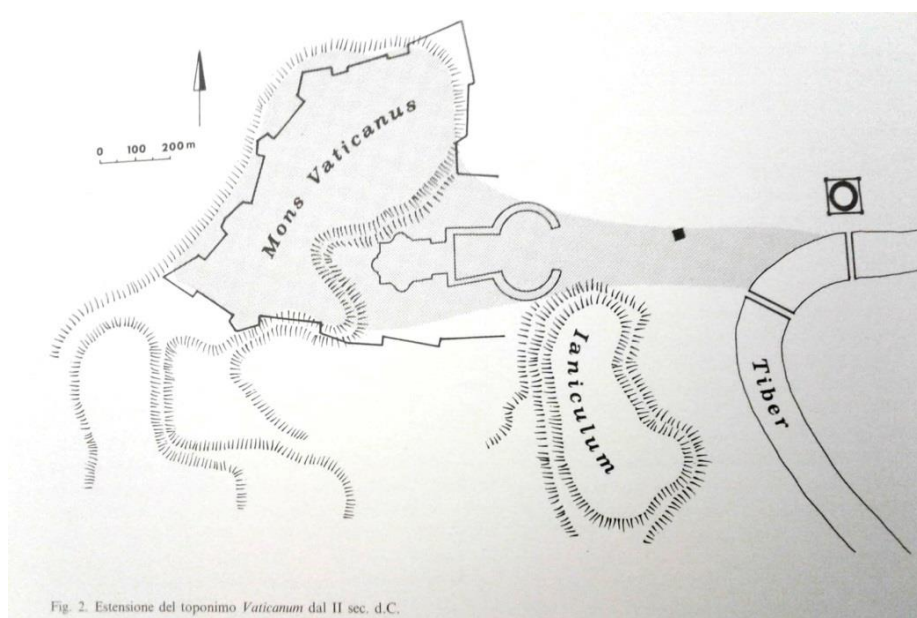
Mapa 5 – Mapa de Roma, seus arredores e a possível extensão do ager *Vaticanus*, segundo Liverani. (LIVERANI, 1997: 14 - CM007)

Querido cavaleiro Mecenas, até mesmo as paternas / margens do rio, simultânea e jocosamente, / devolveram as louvações prestadas a ti, / à imagem do monte Vaticano. (Hor. *Carm.* 1.20.5-8 - CM008)

A passagem acima descreve uma cena que ocorreu em 33, Mecenas estava doente e ocorreram aplausos (*plausus*) em seu discurso de retorno no Teatro de Pompeu. Liverani (1999: 15) explica que a expressão “*simul et iocosa*” indica na verdade o eco dos aplausos, que foram muitos, e que a cena ocorreu no teatro de Pompeu. Logo, na verdade, o ‘monte Vaticano’ que ecoou os aplausos foi o Janículo, pois é situado diametralmente oposto ao teatro. Assim, o termo ‘monte Vaticano’ era uma designação genérica do relevo contido no *ager Vaticanus*, cujo Janículo era o limite meridional: dispomos de uma área bastante extensa (*ager Vaticanus*), que paulatinamente vai ganhando importância urbanística e estratégica e na qual, aos poucos, seus elementos constituintes próximos à cidade de

Roma vão se ‘destacando’ e adquirindo notoriedade própria.

A zona Transtiberina (*Regio XIV*⁶⁰) fundada por Augusto, no ano 7, era contínua ao *ager Vaticanus*, mas territorialmente menor. O cume do Janículo era o limite a oeste enquanto o próprio Tibre era o limite oriental. Em relação à longitude, as divisas são menos precisas: possivelmente os templos de Fors Fortuna⁶¹ ao sul e a ponte de Agripa ao norte. Assim, a zona Transtiberina não incluía o monte Vaticano moderno, embora incluísse algumas poucas áreas limítrofes a ele, especialmente a noroeste do Janículo: uma separação nítida da circunscrição do *Ianiculum* e do *Vaticanum/campus Vaticanum* não é possível (MAISCHBERGER, 1999: 61. – CM127).



Mapa 6 – Extensão da toponímia *Vaticanum* após o II E.C. (CM021)

Quanto mais recuado no tempo, mais o Janículo era assimilado e ‘confundido’ não só com o *ager Vaticanus*, mas também com o termo genérico ‘monte Vaticano’. Embora esse processo de distinção seja longo, o Janículo já possuía certa notoriedade na

⁶⁰ Mapa 1 – página 21.

⁶¹ O par de deuses Fors-Fortuna são a mesma divindade. Enquanto Fors é a representação masculina, Fortuna reflete o aspecto feminino. Há uma discussão se seriam dois ou três templos de Fortuna na Transtiberina. (HARMANSAH, 2002: 126 - CM037; COARELLI, 1996: 17 - CM105)

topografia lacial, pois é o segundo maior monte próximo de Roma⁶². Sobre seus dados físicos, Platner e Ashby fazem a seguinte descrição:

[O Janículo] Foi separado do planalto posicionado atrás por uma longa depressão não inteiramente contínua, sendo parcialmente quebrada ao sul, oeste e noroeste do Vaticano por vales naturais e artificiais (...). O termo *Ianiculum* agora está limitado à parte da crista imediatamente oposta à cidade, a partir do ponto em que se aproxima a 100 metros do rio, perto de S. Spirito, ao sul, a uma distância de 2 km. O ponto mais alto da crista (...) é o extremo norte, Monte Mario, a 146 metros acima do nível do mar, e o ponto mais alto dentro da linha da muralha aureliana está a oeste da atual igreja de S. Pietro em Montorio, 69 metros. Na Porta Aurelia (porta S. Pancrazio), [o Janículo] tem cerca de 82 metros de altura e a uma curta distância a oeste, cerca de 81. A altura média da crista acima do *campus Martius* é de 60 a 70 metros (...). Este cume é uma formação marinha pertencente ao período Plioceno Antigo, e consiste principalmente de uma marga cinzenta azulada, muito usada para fazer tijolos e cerâmica e de areia amarela do mar, de grande valor para fins de construção. (PLATNER; ASHBY, 1929: s.n. - CM009)

Por ser uma área de intercessão entre Roma e o ‘outro’, a zona Transtiberina era atravessada por duas grandes vias de comércio e abastecimento. A longa Via Campana era uma das mais antigas de Roma, acompanhava a margem do Tibre e conectava a cidade ao mar, ao *campus Salinarum* na foz do rio (HARMANSAH, 2002: 258 – CM045). No sentido sul-norte, a via ia contra a corrente do Tibre e terminava na ponte Emília, embora a ponte Sublícia fosse a mais usada para se chegar a Roma devido a sua antiguidade. Já a Via Aurélia tinha sua origem na ponte Emília, no sentido leste-oeste, e atravessava o Janículo em direção à Etrúria e Pisa. Essa via foi construída aproximadamente em 241 e parte dela foi transformada em viaduto para evitar a margem pantanosa do Tibre (HARMANSAH, 2002: 258 – CM041). A estrada possivelmente seguia em linha reta até o sopé do Janículo e, para evitar a forte inclinação da colina, pode ter subido em serpentina e eventualmente por meio de escadas, semelhante à atual Via Garibaldi (MAISCHBERGER, 1999: 161 – CM127). As duas vias ofereciam aos viajantes dois panoramas bastante diversos para àqueles que chegavam em Roma: enquanto a Via Campana seguia um trajeto plano em que o Tibre e os santuários recepcionavam o

⁶² O maior em altura é o monte Mário, chamado de *Mons Vaticanus* ou *Clivus Cinnae* durante o domínio romano. O monte Mário fica ao norte do Janículo e nenhum dos dois fizeram parte das famosas ‘sete colinas de Roma’.

viajante, a Via Aurélia atravessava o cume do Janículo, ou seja, o viajante que chegava observava apenas uma grande colina que lhe bloqueava a vista, mas, ao chegar ao seu topo, ele se deparava tanto com a paisagem semi-rural da Transiberina quanto o denso cenário urbano no outro lado do Tibre.⁶³

Do ponto de vista de ocupação espacial, o monte Janículo e suas áreas próximas eram majoritariamente rurais, repletas de jardins, fazendas e vilas. As exceções eram as regiões mais próximas do Tibre ocupadas por diversos cais fluviais, armazéns e moradias urbanas dos indivíduos que trabalhavam nessas atividades. Durante a fase tardo-republicana e augustana, houve uma aceleração do crescimento urbano na zona Transiberina, devido, sobretudo, à restauração da ponte Emília, à construção da ponte Agripa e à inauguração de áreas de lazer e luxo. Harmansah (2002: 247 – CM030) supõe que as terras transiberinas nesse período encareceram enormemente em valor e que a área mais densamente povoada era ao norte e próxima a curva do Tibre, perto da ilha tiberina e da naumaquia, pois as pontes vizinhas ofereciam facilidade de acesso às atividades mercantis do *Forum Boarium* e do *Forum Holitorium*. Já a margem sul era ocupada com oficinas artesanais, lojas de pequenos comerciantes e armazéns de depósito do que seria vendido no *Emporium*.

A população da Transiberina era caracterizada pela presença significativa de estrangeiros: o santuário sírio que se desenvolveu no *Lucus Furrinae* é uma indicação dessa presença. Esse templo não era em honra à ninfa Furrina, mas sim a deuses estrangeiros sírios. Para essa pesquisa, denominarei essa estrutura como ‘santuário sírio’, pois conhecemos os deuses venerados ali através principalmente de inscrições epigráficas devocionais e os nomes frequentemente são alterados conforme a temporalidade estudada. Foram encontradas inscrições com os nomes *Iuppiter Optimus Maximus H(eliopolitanus)* (HARMANSAH, 2002: 47 - CM023), *Iuppiter Dolichenus* (HARMANSAH, 2002: 247 - CM030), *Zeus Keraunios* (HARMANSAH, 2002: 161 - CM033) e *Dea Syria* (GYSENS, 1996: 8 - CM115). Esse é apenas um pequeno levantamento, pois conforme mais avançamos temporalmente, mais nomes são encontrados. O importante a ser ressaltado é que ali estava se desenvolvendo um culto sincrético em que deuses estrangeiros serão associados à ninfa Furrina, ainda que essa

⁶³ Possivelmente havia outras vias menores na Transiberina, mas preferi evitá-las por não causarem grande impacto no tecido urbano da região e também na visualidade da paisagem religiosa do Janículo.

fosse perdendo sua relevância. Para imaginarmos o sincretismo religioso que ocorreu no *Lucus Furrinae*, a caracterização de *Dea Syria* é bastante elucidativa:

‘*Interpretatio romana*’ de Ttr(t)’th(aram), deusa patrona do panteão de Hierapolis-Bambyke (...) da Síria. Supostamente consorte de *Hadad-Iuppiter Hieropolitanus*. O culto se difundiu no Ocidente a partir do II A.E.C. (...) Luciano de Samosata (...) a identificou com Hera (...) e notou que seus atributos lembravam os de Atena, Afrodite, Selene, Hera, Ártemis, Fortuna e das Parcas. (GYSENS, 1996: 8 – CM115)

Conforme demonstrou Gysens, o culto à *Dea Syria* se disseminou no Ocidente no século II., e poderia a deusa ou outro deus estrangeiro já ter algum tipo de presença no *Lucus Furrinae* na época augustana? Com os dados que possuímos até o momento, a resposta é negativa, mas a conjectura aponta que não é impossível. Além das evidências religiosas orientais, há também diversas evidências epigráficas de origem judia.⁶⁴

Enquanto as margens do Tibre eram notavelmente urbanas, o interior era ocupado por grandes vilas e jardins suntuosos que, aos poucos, iam se mesclando às grandes propriedades rurais do *ager Vaticanus*, conforme nos afastamos de Roma. Essas terras, em sua maioria, eram ocupadas por membros da elite que poderiam arcar com seus custos e queriam ter uma propriedade rural próxima à cidade.⁶⁵ Lanciani sistematiza de forma clara a distinção entre a zona de margem e a do interior da Transtiberina:

O quarteirão transtiberino, o qual Augusto transformou na 14ª divisão da cidade, cobriu o declive oriental do Janículo, e a planície entre ele e o Tibre. A planície, com seu labirinto de vias tortuosas e estreitas, foi a morada de uma multidão de barganhadores, estivadores, pescadores, porteiros, curtidores, judeus, etc. O Janículo, pelo contrário, uma das ‘sete maravilhas’⁶⁶ da capital, foi ocupado por um grande parque público [os *Horti Caesaris*] que se estende desde o primeiro marco da Via Portuense (*Pozzo Pantaleo*), ao norte, até a cordilheira do Vaticano. (LANCIANI, 1987: 554 - CM027)

A presença de grandes propriedades rurais no Janículo, e nas áreas adjacentes, não

⁶⁴ Harmansah (2002: 247 – CM030) aponta a existência de ao menos quatro sinagogas na Transtiberina durante o período augustano.

⁶⁵ Não temos os nomes precisos dos donos dessas vilas para certificar se eram ricos ou não, mas dissertarei como Cícero se esforça para comprar uma propriedade no Janículo e também para mantê-la, por causa desse índice defendendo que a maioria dos proprietários eram membros da elite bem estabelecidos na sociedade. Um bom exemplo de nobre romano que possuía terras no Janículo é justamente César com os *Horti Caesaris*.

⁶⁶ Exagero do autor.

foi um fenômeno augustano e a literatura enfatiza que, em períodos anteriores, houve diversos jardins e vilas compondo a paisagem transtiberina. Cícero, por exemplo, ao descrever as ações inconstitucionais de seu oponente Clódio, cita os jardins do Janículo:

Por último, um sujeito que não reconhece nenhuma lei, nem direitos civis, nem limites para as posses de qualquer homem - que procurava obter propriedades de outros, não por ações e falsas acusações, não por injustas e falsas promessas, mas por meio de um exército, por tropas regulares e toda a pompa da guerra. [Um sujeito] que, por meio de armas e soldados, procurava expulsar de suas posses, não só os etruscos, pois os desprezava completamente, mas até mesmo um homem como Públio Vário, cidadão virtuoso, um de nossos juízes. [Um sujeito] que entrou em muitos jardins e terrenos de outras pessoas com arquitetos e agrimensores, que limitou suas esperanças de adquirir bens no Janículo e nos Alpes. (Cic. *Mil.* 27.74 – H010)

Dentre os bens apreendidos por Clódio estavam os ‘muitos jardins’ do Janículo e dos Alpes, e a investida foi acompanhada por arquitetos e agrimensores a fim de medir e selecionar as propriedades. Já no próximo fragmento, será o orador que irá procurar obter jardins através de seus recursos nas terras além do Tibre; para tanto ele explora as oportunidades do mercado de jardins de Roma e do exterior:

Escrevi para Sica, porque ele é íntimo de Lucio Cota. Se nada pode ser decidido sobre os jardins do outro lado do Tibre, Cota tem alguns em Óstia em um lugar muito público. Eles são pequenos em espaço, mas mais do que suficiente para meus fins. Por favor, pense nisso. Mas não tenha medo dos preços que você mencionar pelos jardins. Eu não quero pratos, roupas ou viagens agradáveis agora: eu quero isso. Eu percebo, também, quem pode me ajudar. Mas fale com Sílio; nada é melhor. Eu dei a Sica uma comissão também. Ele respondeu que fez uma consulta com ele. Então ele escreverá e me dirá o que fez, e você cuidará disso. (Cic. *Att.* 12.23.3 – H023)

Outro autor que, tempos depois, cita a presença de jardins no Janículo é Plínio, pois relata sobre a vida de um certo Régulo que, após a morte de seu filho, se recolheu para seu jardim na região Transtiberina: “Ele se retirou para um jardim transtiberino, no qual ele cobriu a vasta extensão com enormes pórticos e lotou a costa [do rio] com as suas estátuas (...)” (Plin. *Ep.* 4.2.5 – H075). Mas, conforme indiquei no início desse capítulo, Cincinato será a personagem histórica mais famosa a ocupar as terras do Janículo:

L. Quíncio Cincinato teve um latifúndio igualmente grande: eram sete jeiras das quais ele perdeu três, que havia dado como garantia de um empréstimo em nome de um amigo, para o pagamento de uma multa. Pagou também a pena em nome de seu filho, Cesão, porque este não tinha ido pleitear o caso pelo retorno desse pequeno pedaço de terra. E apesar disso, a ele que tinha apenas quatro jeiras de terra para arar, não só não foi retirada a dignidade de pai de família, como também foi conferida a ditadura. (V. Max. 4.4.7 – CM005)

O campo de Cincinato em especial parece ter marcado a memória do Janículo, pois Liverani explica que “(...) a *Prata Quinctia* ficou reconhecível ao menos até ao fim do I E.C. Com isso foram postas em relação com o *vici Raciliani Maioris* e *Minoris* da *Reg. XIV* (...), porque o gentílico da esposa de Cincinato era exatamente *Racilia* (...)” (LIVERANI, 1999: 161). O especialista ainda aponta outra propriedade famosa da região:

Prata Mucia: Pedaço de terra dado a C. Múcio Cévola (...) pelo povo romano pelo ato de bravura de ter induzido Porsena a abandonar Roma. Estava localizada no território transtiberino que o rei etrusco tinha deixado aos romanos na margem direita do Tibre (...). A sua extensão era igual à área que poderia ser delimitada por um arado em um dia (...). (LIVERANI, 1991: 161 – CM067)

Meu intento, com essa pequena apresentação de personagens, foi apenas demonstrar como o Janículo e as terras transtiberinas foram ocupados por algumas personalidades famosas e que, em todos os trechos, há uma conexão delas com propriedades rurais.

Para Plínio, a lei das Doze Tábuas do quinto século, designava todas as propriedades rurais com a palavra ‘*hortus*’, que em sua época passou a significar principalmente ‘jardim’. Pequenos jardins desse tipo foram chamados de ‘heranças’ [*heredium*]. As implicações da observação sobre as mudanças de significados são duplamente interessantes. As propriedades dos virtuosos pequenos proprietários da primitiva história heroica romana, Cincinato ou Camilo, foram intensamente cultivadas. A área rural romana dos primeiros legisladores parece se assemelhar à horticultura periurbana dos tempos mais recentes. Mas, ao mesmo tempo, essa zona periurbana foi ocupada por pequenos lotes de terra que eram patrimônio hereditário dos cidadãos. A paisagem imaginada [do subúrbio rural] da alta república romana era essencialmente dividida em lotes e esses tinham as associações mais próximas com a denominação *horti*. Esse nome, para Plínio e para nós, está muito mais associado com propriedades da periferia da cidade; que em alguns casos, os romanos mais ricos e culturalmente mais ambiciosos da república tardia e do alto império construíram residências luxuosas e

instalações extravagantes. (PURCELL, 2007: 290)⁶⁷

A reconstrução do cenário campestre do Janículo não se limita às evidências textuais, mas encontra ratificação nos dados obtidos por Fedora Filippi, que organizou uma escavação arqueológica na encosta sudeste do Janículo, próximo ao *Lucus Furrinae*. Os achados dos estratos mais antigos, do VI século, demonstram traços de ocupação agrícola devido ao trato do solo e aos poucos restos de cerâmica. Os dados atestam atividades de cultivo na zona em tempos bastante recuados, inclusive com abertura de pequenos canais para o controle da água. “O tipo de redes de sulcos encontra uma comparação genérica com os sistemas de beneficiamento agrícola da era arcaica e imperial estudados nos subúrbios de Roma (...)” (FILIPPI, 2008:41). Conclusão semelhante é feita sobre os resquícios de vegetais encontrados: “(...) a dieta fundamental do Lácio arcaico, uma economia de autoconsumo e de paisagem rural, não muito longe do centro habitado, mas ainda assim separado pelo rio.”

Infelizmente não possuímos registros textuais que mencionem o povoamento do monte em épocas tão recuadas, especialmente porque as fontes latinas republicanas caracterizaram o Janículo como lugar não romano e, por conseguinte, não digno de ênfase, mas especialistas modernos mencionam dois elementos que nos ajudam a pensar a ancestralidade do Janículo: a pedra topográfica do *pagus Ianiculensis* e o culto a Furrina.

FASE - ATTIVITÀ	MATERIALI DIAGNOSTICI	CRONOLOGIA
I. 1. Area agricola/orticola. Reticolo di solchi e buche. (Us 750, 752, 753)	Ceramica di impasto, frustuli	VI sec. a.C.
I. 2. Riempimento dei solchi e delle buche. (Us 751, 754)	Ceramica di impasto, frustuli	
I. 3. Obliterazione dell'area agricola. (Us 735 = 736)	Ceramica di impasto, frustuli	Anteriore al III sec. a.C.

Tabela 2 – Vestígios encontrados na escavação próxima ao *Lucus Furrinae* na fase monárquica (FILIPPI, 2008: 41 - CM097)

O *cippus* conhecido como *pagus Ianiculensis* foi descoberto em 1896, na planície próxima ao Tibre. O termo *pagus* assinala que a Transtiberina foi dividida em *pagi*, ou

⁶⁷ Devido a essa citação de Purcell e a outro trecho de Plínio (Plin. *Hn.* 19.19 – H072), me senti livre para explorar na pesquisa trechos nos quais não necessariamente apareciam a palavra *Hortus* no original latino, o termo ‘jardim’ foi bastante fluído na Roma antiga, englobando “terras de prazer situadas no coração da cidade, assim como em extensos campos e vilas.”. Há uma confluência de ideias entre jardins, pomares, vilas, hortos e campos... Ainda que não haja uma congruência perfeita.

seja, divisões correlatas aos ‘bairros’ dos subúrbios de Roma (HARMANSAH, 2002: 47 - CM023). Liverani (1996: 9 – CM102) aponta que sua localização não coincide com a colina, mas que parecia indicar majoritariamente o relevo ao pé no qual o *pagus* estava. Coarelli (1996: 18 – CM106) une a leitura do significado do *cippus* do *pagus Ianiculensis* ao culto a Furrina para apontar a existência de uma comunidade arcaica no monte:

Não é impossível supor uma idade muito arcaica para a origem do culto [de Furrina], cuja gênese, por sua precisa localização externa à cidade [romana] arcaica, bem dificilmente poderia se coligar a essa última: é muito possível pensar no culto de um *pagus* autônomo, somente depois absorvido pela comunidade urbana. Nesse caso, estamos, portanto, muito seguros de estabelecer com relativa segurança a origem arcaica de uma divindade local, estritamente ligada ao Janículo para fins de origem. Com isso posto, ter existido um assentamento proto-histórico na colina parece bem provável. (COARELLI, 1996: 16 – CM104)

Em vista do que foi apresentado até o momento, os achados arqueológicos indicam a presença humana no Janículo em épocas muito recuadas, mas não é possível determinar o primeiro assentamento na colina. Conforme apontou Coarelli, o movimento parece ter sido de absorção: as populações de ambas as margens se mesclaram até o Janículo ‘se tornar Roma’ oficialmente na fase augustana. Por ser um movimento de longa duração e de constante contato, defendendo que não havia um ‘povo do Janículo’ e um ‘povo de Roma’, não havia dois povos cujas identidades e etnicidades eram distintas, mas crescente interação entre ambas as regiões e com a gradual assimilação do Janículo à Roma. Portanto, do ponto de vista populacional, identitário e cultural considero perigoso somente apontar as intervenções de Anco Marcio e as reformas regionais augustanas como marcos de quando a colina se ‘tornou’ romana, pois essa ótica toma como parâmetro as ações do poder político e negligencia as pessoas que atravessavam as regiões diariamente; esquece do agricultor do Janículo que ia vender seus produtos nos mercados de Roma e de uma grande variedade de pessoas que atravessava o Tibre em ambos os sentidos por assuntos diversos.

Ainda sobre os primeiros assentamentos no Janículo possuímos duas narrativas mitológicas: a primeira é sobre a Janícula, cidade mítica de Jano. A segunda é a seguinte:

Alguns desses [historiadores] dizem que Rômulo e Remo, fundadores de Roma, eram filhos de Enéias, outros dizem que eram filhos de uma filha de Enéias, sem determinar quem era seu pai. Que eles foram

entregues como reféns por Enéias para Latino, o rei dos Aborígenes, quando foi feito o acordo entre os habitantes e os recém-chegados, e que Latino, após dar-lhes uma calorosa recepção, não só concedeu a eles bons cargos, mas que, ao morrer, sem prole masculina, deixou-os como seus sucessores em partes diferentes do seu reino. (...) Remo construiu a cidade que nomeou de Cápua, em honra a Capis, seu bisavô, Anchisa, em honra a seu avô Anquises, Aeneia (que mais tarde foi chamada de Janículo), em honra a seu pai, e Roma, em honra a si mesmo. (...) De modo que, de acordo com esse relato, houve dois assentamentos em Roma, um pouco depois da guerra de Tróia, e outro quinze gerações após a primeira. E se alguém quiser olhar para o passado ainda mais remoto, mesmo uma terceira Roma será encontrada, mais antiga do que estas, que foi fundada antes de Enéias e os troianos chegarem à Itália. (Dion. Hal. *Ant. Rom.* 2.73 – J038)

Essa narrativa é única, nenhum outro autor tratou sobre a *Aeneia* do Janículo, e é uma etiologia interessante porque destoa do restante da documentação, pois o autor, grego, intencionava demonstrar que Roma era uma cidade de origem grega. Dionísio relata que havia, em Roma, o mito de uma cidade fundada por Remo no Janículo e seu nome é derivado de Enéias, que nessa versão é pai dos gêmeos. O autor abre uma brecha no final de seu relato: “E se alguém quiser olhar para o passado ainda mais remoto, mesmo uma terceira Roma será encontrada, mais antiga do que estas, que foi fundada antes de Enéias e os troianos chegarem à Itália.” O autor pode estar se referindo a Satúrnica e a chegada do deus ao Lácio, mas essa é apenas uma suposição.

Conforme procurei demonstrar, o Janículo foi uma área do *ager Vaticanus* que foi ganhando notoriedade na topografia local à medida que Roma foi absorvendo e definindo a zona Transtiberina. Busquei apresentar os dados físicos do relevo janicular, sua malha viária, sua população, sua ocupação por vilas e jardins e os dados arqueológicos que os cientistas modernos conseguiram obter sobre os primeiros assentamentos no Janículo. Nos próximos tópicos explorarei as memórias construídas sobre o subúrbio Janículo na fase republicana: quais histórias e memórias povoaram o imaginário romano a respeito do monte?

3.1 – A *Arx Ianiculensis*: o Janículo como cenário de guerras

O Janículo também foi anexado à cidade, não por falta de lugar, mas para que não se tornasse algum dia fortaleza dos inimigos. E foi decidido que ele não só seria cercado por um muro, mas também pela comodidade do caminho se acrescentaria a ele a Ponte Sublícia, então a primeira construída sobre o Tibre. (Liv. 1.33 - J025)

Segundo o historiador Tito Lívio, o Janículo foi ocupado por Roma durante o período de reinado de Anco Márcio (675 - 616). Sobre esse acontecimento, há também o relato bastante similar de Dionísio de Halicarnasso:

Ele [Anco Marcio] também construiu uma muralha em torno da alta colina chamada Janículo, situada no outro lado do rio Tibre, e estacionou lá uma guarnição adequada para a segurança daqueles que navegavam o rio, especialmente contra os tirrenos, mestres de todo o país do outro lado do rio, pois os mercadores estavam sendo saqueados por eles. Ele também, dizem, ter construído a ponte de madeira sobre o rio Tibre, obrigado a ser construída sem latão ou ferro, sendo firmada no conjunto apenas por vigas. (Dion. Hal. *Ant. Rom.* 3.45 - J041)

Ambos os historiadores apontam que a intenção do rei romano no Janículo não foi com fins de povoamento, mas que as obras tiveram propósitos estratégicos: a construção de uma área murada no cume da colina e da ponte Sublícia seriam pontos de defesa para a cidade. Como advoguei, dificilmente essas intervenções representam a primeira ocupação humana no Janículo: não é difícil imaginar pequenos fazendeiros, estrangeiros ou não, ocupando a colina e as férteis planícies da margem ocidental do Tibre. Contudo, cronologicamente, esses são os primeiros relatos de intervenção romana na colina, as primeiras dignas de nota por parte dos dois escritores. Infelizmente não temos outros registros textuais de ocupação humana no Janículo anteriores a esses.

Sobre os dois trechos acima, cabem duas ressalvas: a primeira é que precisamos ter cautela com a expressão de Tito Lívio “O Janículo também foi anexado à cidade”, pois não podemos entendê-la de maneira literal. Na época republicana, o Janículo não fazia parte oficial da cidade, e só o será a partir do ano 7, no principado augustano. Já Dionísio de Halicarnasso marca justamente a separação geográfica: “colina chamada Janículo situada no outro lado do rio Tibre”. Temos dois pontos de vista que parecem antagônicos: um autor enfatiza a ‘anexação’ do Janículo, enquanto o outro ressalta a distância. Encontro dualidade semelhante nos seguintes trechos:

De minha parte, eu não quero grandes rendas, me contento com pouca. Penso, por vezes, em comprar alguns jardins do outro lado do Tibre principalmente pela seguinte razão: eu não vejo nenhum outro lugar que possa ser tão frequentado. (Cic. *Att.* 12.19 – H019)

No trecho acima, Cícero busca comprar um jardim e a área transtiberina é caracterizada como ideal devido a sua proximidade com a cidade. Já no trecho seguinte, o contrário fica evidente.

Não te é necessário / me acompanhar: quem desejo ver te é desconhecido, / mora longe na [região] Transtiberina, perto dos Jardins de César. (Hor. *Sat.* 1.9.18 – H050)

Não devemos procurar uma resposta definitiva, o Janículo como subúrbio carrega consigo a marca da indefinição, da marginalidade. Algumas vezes tratado como sendo “Roma” e em outros como zona estrangeira. Algumas vezes representado como distante e em outras como perto o suficiente.

A segunda ressalva que desejo destacar é justamente o que foi construído no Janículo: Tito Lívio e Dionísio relatam a construção de uma muralha guarnecida por soldados, mas nenhum dos dois autores detalha as particularidades e características dessa obra. Apesar de não sabermos muito sobre ela, e nenhum registro arqueológico ter sobrevivido ao tempo, algumas deduções podem ser obtidas através da comparação com a *arx Capitolina*.

No original latino, Lívio utiliza a palavra *arx*: vocábulo que significa cidadela/fortaleza. No perímetro urbano da Roma republicana, a cidade só possuía uma outra *arx*: situada no Capitólio, a construção tinha funções de caráter defensivo e militar⁶⁸, pois delimitava um dos confins do território romano primitivo e, aos poucos, perdeu essas características com a soberania de Roma em direção ao sul e a leste, especialmente após a queda de Fidene (em 426) e a queda de Veios (em 396) (GIANELLI, 1993: 27 – CM49). Fora do perímetro urbano, na direção da Etrúria, a única outra *arx* conhecida é a *arx Ianiculensis*. Os especialistas modernos imaginam que esse forte estava localizado no topo da colina e conectava a cidade através da Via Aurélia. A *arx* janicular serviu durante toda a república como um posto avançado de alerta, pois uma patrulha protegia tanto as embarcações que trafegavam o Tibre quanto as caravanas e transeuntes que chegavam ou saíam de Roma pelo Janículo (THEIN, 2002: s.n. – CM024). Como resultado, as duas cidadelas protegiam os limites do território romano primitivo e foram erguidas para

⁶⁸ Essas cidadelas também possuíam funções religiosas, mas optei por explorar esse aspecto posteriormente, no próximo capítulo.

proteger a cidade de possíveis forças inimigas. O perigo potencial de ameaças estrangeiras deu início à tradição de hasteamento dos estandartes:

Agora, a questão do estandarte é a seguinte. Em tempos antigos, muitos inimigos habitavam perto da cidade e os romanos, temendo que enquanto estivessem na assembleia centuriata os inimigos poderiam ocupar o Janículo e atacar a cidade, decidiram que nem todos deveriam votar de uma só vez, mas que alguns homens deveriam continuar em prontidão de armas, por sua vez, sempre guardando essa posição. Então eles a guardariam enquanto a assembleia durasse; a assembleia acabada, o estandarte era recolhido e os guardas partiam: nenhum outro negócio poderia ser votado quando a guarnição não estivesse garantida. Esta prática foi mantida apenas no caso das assembleias centuriatas, pois eles [os soldados] estavam fora das muralhas e todos os braços armados eram obrigados a comparecer [na assembleia]. Até hoje é feito dessa forma. (Cass. Dio. 37.27-28 - CM015)

Esse costume é também detectado no seguinte extrato de Tito Lívio:

Até aqui a conjuração não tem forças. Para além disso, conta com grande incremento no número de homens, que se fazem mais a cada dia. Seus ancestrais não desejavam que se juntassem sem motivo, exceto quando o estandarte era exibido na cidadela [*arx*] e o exército estava reunido para uma eleição, ou quando os tribunos haviam anunciado uma reunião dos plebeus, ou quando algum dos magistrados os tivesse chamado para uma reunião informal; e onde quer que houvesse uma multidão reunida, pensavam que deveria haver ali também um líder legítimo da multidão. (Liv. 39.15.10-11 - CM013)

Nesse último trecho, Tito Lívio relata os encontros ilegais decorrentes das celebrações das Bacanálias e o autor explica que as reuniões somente deveriam ocorrer em momentos marcados e sancionados pelo Estado. O hasteamento do estandarte implicava que estava tudo calmo e que os soldados e o povo poderiam se reunir nos *comitia centuriata* no Campo de Marte: isso sinalizava que tanto a *arx Ianiculensis* quanto a *arx* capitolina estavam sendo guardadas (GIANELLI, 1993: 27 – CM49). As guarnições de prontidão erguiam um estandarte vermelho e a reunião poderia continuar sem distúrbios, porque havia segurança.⁶⁹ Caso o estandarte fosse derrubado durante a

⁶⁹ Gianelli (GIANELLI, 1993: 27 – CM049) ainda afirma que um estandarte branco era erguido na *arx* capitolina nos *dies comitiales* e um roxo nos *proeliares dies*, mas, por falta de comprovação, preferi não creditar o mesmo costume a cidadela janicular.

reunião, essa era rapidamente dissolvida e os soldados voltavam aos seus postos.

Com a questão do estandarte posta, cabe explorar um aspecto tangenciado pelo costume descrito acima: enquanto a *arx* capitolina estava inserida no coração religioso de Roma e em sua malha urbana, a cidadela janicular estava nitidamente fora do perímetro urbano, ou seja, enquanto as áreas limítrofes ao Capitólio rapidamente se tornaram ‘Roma’, o Janículo permaneceu durante muito tempo como *limes*, uma zona de fronteira com o ‘outro’. A esse respeito, uma passagem de Festo é especialmente elucidativa: “O Janículo é assim chamado porque por ele o povo romano entrou primeiro no território etrusco.” (Fest. 104.23.24 – J064). Enquanto Platner e Ashby (1929: s.n. - CM009) defenderam que o nome ‘Janículo’ era derivado de um suposto templo de Jano, do qual não temos nenhuma confirmação, Festo chama a atenção para o caráter transitório do monte entre um território e outro. Desse jeito, Platner e Ashby se equivocaram ao creditar o nome da colina à ideia de *ianus*-deus, enquanto que *ianus*-arcada faz mais sentido, pois ela seria simbolicamente a porta de entrada e de saída para aqueles que viajavam de Roma ou para Roma.⁷⁰ O Janículo como via de entrada está implícita na narrativa de chegada do rei Tarquínio:

Roma pareceu a melhor para esse intento: numa nova nação, onde a nobreza fosse repentina e alcançada pela virtude, haveria lugar para um homem forte e intrépido. Reinara lá Tácio, o Sabino, Numa foi alçado de Cures, e Anco, nascido de mãe Sabina tinha somente Numa como ancestral nobre. [Tanaquil] Não teve dificuldade de convencê-lo, sendo ele um homem desejoso de honras, a quem Tarquínios era somente a pátria de sua mãe. Tendo juntado suas coisas, migraram para Roma. Tinha chegado por acaso ao Janículo; lá, sentado em sua carruagem, com sua esposa, uma águia suspensa pelas próprias asas desceu suavemente sobre eles, tomou seu barrete, e voando novamente sobre a carruagem com um grito alto, como se mandada pelos deuses, habilmente o colocou de volta na cabeça; daí voltou aos ares. Vendo esse augúrio, é dito que Tanaquil se alegrou, pois era uma mulher perita nos prodígios celestes etruscos. Abraçando-o, ela manda seu marido esperar um devir excelente, pois aquela ave tinha vindo daquela parte do céu, mensageira daquele deus. O auspício foi feito na parte mais alta do homem e o que foi retirado da parte mais alta foi repostado por ordem

⁷⁰ Essa ideia encontra respaldo com os aspectos transitórios de Jano que explorei no capítulo anterior e será essa a que seguirei até o fim da pesquisa. Afasto-me totalmente da ideia de Platner e Ashby de um templo de Jano no Janículo. Mesmo na fala de Jano “Meu templo era um monte, e por meu apelido, / o nosso tempo o chama de Janículo” (Ov. *Fast.* 1.227-254 - J055), não entendo esse templo no sentido moderno de uma construção, mas de um lugar sagrado e simbólico. Dessa forma, devido ao que foi exposto, creio que a melhor explicação para o nome ‘Janículo’ seja justamente a associação do monte com a ideia de arcada (*ianua*), como um espaço transitório entre domínios de povos diferentes.

divina. (Liv. 1.34.6 – J026)

Já outro extrato de Lívio nos auxilia a pensar o Janículo como rota de saída de Roma:

Grande parte deles [idosos], na verdade, seguiam seus filhos até a fortaleza [do Capitólio], nenhum proibindo e nenhum convidando, pois, embora diminuísse o número de não-combatentes para ajudar no estado de sítio, seria uma medida muito desumana a tomar. Outra multidão era de plebeus, para quem não havia espaço em tão pequena colina ou estoque suficiente de alimentos. Eles foram mandados em marcha única para fora da cidade, para o Janículo. A partir daí eles se dispersaram, alguns pelo país, outros para as cidades vizinhas, sem qualquer líder ou de ação conjunta, cada um seguindo seus próprios objetivos, suas próprias ideias e todos desesperados por segurança. Enquanto isso ocorria, o flâmine de Quirino e as virgens vestais, sem pensar nos seus próprios pertences, deliberaram sobre quais coisas sagradas deveriam levar com eles e o que deixar para trás, uma vez que não tinham forças suficientes para levar tudo, e também qual lugar seria o mais seguro para seu abrigo. Eles acharam melhor esconder o que não podiam levar em jarros de barro e enterrá-los sob a capela junto à casa do flâmine, onde agora cuspir é proibido. O resto eles dividiram entre si e levaram, tomando a estrada que leva pela ponte Sublícia ao Janículo. (Liv. 5.40 – J033)

No trecho acima, Lívio descreve a última vez que a *arx* capitolina foi utilizada em função militar: em 390 durante as invasões gaulesas. Ainda que a cidadela tenha funcionado como refúgio, ela não comportou toda a população de Roma e grande parte fugiu através do Janículo, ou seja, utilizando a colina como porta de saída para outros territórios. Dessa forma, territorialmente dispomos de dois marcos topográficos relacionados a Jano que demarcam o fim do território romano arcaico: o monte Janículo no limite ocidental e a *porta Ianualis*, localizada entre o Palatino e o Quirinal (TORTORICI, 1996: 12 – CM080), no limite oriental. Seriam duas *ianuae*, ou ‘arcadas’ simbólicas, que faziam a passagem do domínio romano ao espaço do outro.

Embora eu esteja evidenciando o Janículo como área de transição (*ianua*), o termo *Ianiculum* também remete à ideia de uma cidade: “(...) na sensibilidade linguística dos romanos, *Ianiculum* faz pensar imediatamente em uma cidade sobre a colina.” (LIVERANI, 1996: 6 – CM101). Da perspectiva mitológica, já demonstrei algumas possíveis cidades que ocuparam a colina: a Janícula e a *Aeneia*. Contudo, há mais uma,

essa mais próxima do ‘período histórico’⁷¹, ainda que efêmera do ponto de vista da duração.

Feito o censo, conduziu-se o sacrifício: o número de cidadãos encontrado foi 273 mil. Devido aos seus débitos e depois de pesadas e longas revoltas, os plebeus deixaram [a cidade] e se assentaram no Janículo, de onde foram levados de volta pelo ditador Quinto Hortênsio. Ele morreu na duração de sua magistratura. (Liv. *Per.* 11.11 – J035)

Tito Lívio, no resumo acima, relata o episódio conhecido como ‘secessão da plebe’ e a população plebeia saindo de Roma e se assentando no Janículo. O fragmento nos auxilia a pensar no Janículo como um lugar não-elitizado, não-patricio, mas plebeu e espaço do elemento estrangeiro, pois ao se retirar fisicamente de Roma, a plebe declarava que não era mais romana: deixava de ser cidadãos. Como resultado, há a marcação do Janículo como lugar do estrangeiro, o espaço associado ao elemento ‘estranho’ e da fundação simbólica de uma outra comunidade.⁷² Devido a sua associação como lugar de estrangeiros e de rota de entrada da cidade, o Janículo será frequentemente representado como lugar de possível perigo: a literatura latina com não pouca frequência pronunciou o temor romano da tomada da *arx Ianiculensis* pelos inimigos e a subsequente criação de uma cidade não-romana no Janículo. No primeiro discurso **Sobre as leis agrárias**, Cícero ataca a proposta de Servílio Rulo de estabelecer colônias ali, pois o orador argumenta que, sem o devido cuidado, essas colônias seriam fiéis a Rulo e poderiam se tornar braços armados do político. Cícero pronuncia o seguinte:

Acaso achaste, Rulo, que entregaríamos inermes a ti e as esses teus maquinadores de todas essas coisas toda a Itália, para que a fortifiques com guarnições, a ocupeis com colônias e mantenhais constrita e segura com todo tipo de correntes? Onde pois está a garantia de que não fareis

⁷¹ Aqui trato como ‘mais próxima do período histórico’ apenas para evidenciar que foi um episódio mais ‘recente’ na história romana em comparação com o mito da Janícula e da *Aeneias*. Advirto ao leitor que os romanos não faziam distinção entre narrativas mitológicas e históricas.

⁷² O Janículo foi o palco de encontro entre Roma e o estrangeiro. Como encontros pacíficos posso apontar a entrada de Tarquínio à Roma e a chegada de Saturno ao Lácio (Dion. Hal. *Ant. Rom.* 3.47 - J042), pois Jano recebe bem a personagem e há a concomitância de reinos em Idade de ouro. Já sobre os encontros belicosos há todos os trechos documentais que utilizarei sobre o papel bélico da *arx*. Deve-se observar que, tanto no modo pacífico como no belicoso, o Janículo marcou a memória coletiva romana como palco de encontro de Roma com a alteridade. Daí a presença forte de estrangeiros na colina e a sua eventual absorção e aglutinação a romanidade, tal como ocorriam com os deuses estrangeiros. Nesse sentido, o Janículo se configura como subúrbio por excelência, pois é um espaço da lenta transição entre o ‘ser’ e o ‘não-ser’ romano.

uma colônia no Janículo, de que não podereis, com alguma outra cidade, oprimir e atormentar esta aqui? ‘Não o faremos’, ele diz. Isto, primeiramente, eu não sei. Em segundo lugar, temo que não. Por fim, não permitirei que nossa segurança dependa mais de vosso favor que de nossa prudência. (Cic. *Leg. Agr.* 1.16 - CM010)

Nesse discurso, Cícero utiliza o Janículo como um lugar de perigo: se Rulo estabelecesse uma colônia naquele local, a nova cidade ameaçaria a sobrevivência de Roma, subjugando-a devido à altura estratégica da colina e à proximidade com a urbe. Ainda na república tardia, o Janículo figurou como um lugar de perigo, que não deveria ser ocupado pelo inimigo, mesmo que esse inimigo fosse um outro romano. Sobre essa característica nos esclarece Quirini (1996: 66): “Em plena crise da república, portanto, uma comunidade que vivesse no Janículo pareceria como uma *urbs alia* em relação a Roma, ‘inclinada’ perigosamente sob as cabeças dos *cives Romani*.”

Enquanto os romanos viram a *arx Capitolina* perder progressivamente seu caráter bélico, a *arx Ianiculensis* não perdeu essa característica e foi utilizada militarmente em diversas passagens da história de Roma. Aqui se encontra a principal diferença relacionada à construção de memória entre as duas *arces*: ao mesmo tempo que a literatura republicana marcará a capitolina como lugar de ancestralidade e de religiosidade, a memória republicana destacará as contendas e conflitos que ocorreram no Janículo e na sua *arx*. O primeiro exemplo que trago do Janículo como cenário de guerra é o caso da invasão de Lars Porsena, rei de Clúcio, que tentou forçar o retorno da monarquia dos Tarquínios em Roma em 508. Dionísio de Halicarnasso relata os preparativos romanos para conter os etruscos:

Os cônsules romanos, sendo informados dessas coisas, em primeiro lugar, ordenaram que todos os lavradores removessem os seus trabalhos, gado e escravos dos campos para as montanhas vizinhas, nos redutos nos quais eles construíram fortes suficientemente para proteger as pessoas que se refugiavam lá. Depois disso, eles reforçaram com fortificações mais eficazes e guardaram a colina chamada Janículo, que é um alto monte perto de Roma situada do outro lado do rio Tibre, tendo esse cuidado acima de todas as coisas por ser uma posição vantajosa, pois não deveria servir ao inimigo como um posto avançado contra a cidade. E ali eles armazenaram os seus fornecimentos de guerra. (Dion. Hal. *Ant. Rom.* 5.22 - J043)

Dionísio é enfático quanto às estruturas defensivas da *arx* e configura o monte como uma posição vantajosa. Não temos relatos precisos como era a *arx* quando foi

supostamente construída por Anco Marcio: os trechos anteriores descrevem apenas uma muralha e uma guarnição. Agora Dionísio narra o reforço dessas fortificações, tornadas mais eficazes: não devemos pensar em uma construção estática e sem modificações durante a história romana, mas como uma fortificação pontualmente melhorada e ampliada. O autor termina com a sentença “ali armazenaram os seus fornecimentos de guerra”, aqui o armazenamento não deve ser entendido apenas como a provisões de alimentos, mas também com armamento de guerra, denotando o aspecto bélico dessa construção. Apesar de todos os preparativos descritos no extrato acima, a *arx* foi tomada pelo inimigo.

Porsena, repellido em sua primeira investida, abandonou o plano de invadir a cidade e optou por cercá-la, e tendo colocado tropas no Janículo, montou ele mesmo um acampamento às margens do Tibre. Ele capturou barcos vindos de toda parte para não deixar que nenhum grão fosse levado a Roma. (Liv. 2.11 - J028)

Os soldados de Porsena rapidamente tomaram o Janículo e impediram que chegassem alimentos à cidade. A tomada do Janículo não significava apenas o inimigo prestes a entrar na cidade de Roma, mas fome generalizada para seus habitantes. Quem dominava o Janículo controlava três das principais rotas de acesso à cidade: a via Aurelia, a via Campana e a navegação no rio Tibre. O cerco sobre os alimentos de Roma foi tão bem-sucedido que Lívio relata que a fortificação janicular ficou repleta de provisões de campos vizinhos após a retirada dos etruscos.

O mais crível dessas explicações tradicionais é que, quando Porsena retirou-se do Janículo, ele entregou seu acampamento bem abastecido com provisões trazidas dos vizinhos campos férteis da Etrúria, como um presente para os romanos, que estavam então em condição precária após o longo cerco. (Liv. 2.14 - J030)

Após a invasão de Lars Porsena ao Janículo, uma segunda ocorreu pela iniciativa da cidade de Veios (485 – 474).

Mais uma vez o exército romano combateu mal e as hostes inimigas tomaram o Janículo. Eles também teriam cercado Roma, que estava sofrendo não só com a guerra, mas também com a escassez de grãos, pois os etruscos passavam pelo Tibre, se o cônsul Horácio não tivesse sido chamado de volta dos Volscos. (Liv. 2.51.2 - J031)

Novamente a tomada do Janículo significou fome para Roma. No entanto, a passagem seguinte é ainda mais importante para destacar a *arx Ianiculensis* sendo utilizada pelo inimigo.

Aulo Vergínio e Espúrio Servílio foram feitos cônsules. Após a derrota mais recente, os Veientes evitaram combater, atacando o território romano em todas as direções, tendo como base o Janículo. Não havia segurança para os camponeses, nem sequer para o gado. Depois de um tempo, eles caíram no mesmo estratagema com o qual haviam capturado os Fábios. Tendo perseguido os rebanhos que haviam sido postos a correr aqui e ali de propósito para atraí-los, eles caíram em uma emboscada e, tal quais seus números superavam os do Fábios, assim também foram suas perdas. Desse desastre surgiu neles uma ira atroz, causa e início de um desastre ainda maior. (Liv. 2.51 - J032)

Ao contrário do relato anterior sobre Lars Porsena, aqui Lívio cita diretamente a *arx* do Janículo. Onde se lê “tendo como base o Janículo” encontra-se no original latino “*velut ab arce Ianiculo*”, ou seja, a palavra *arx* declinada no ablativo singular. O trecho é maior e relata o cônsul Servílio construindo um acampamento na base do Janículo e sofrendo uma derrota ainda pior para o inimigo, que o autor latino caracteriza como ‘vergonhosa’. O relato de Dionísio de Halicarnasso é bastante semelhante:

Essa irrupção dos Veientes no território romano, embora breve no ponto de duração, foi muito séria no que diz respeito à quantidade de território que invadiram; o que causou aos romanos uma irritação incomum, misturada com vergonha, uma vez que se estendeu até ao rio Tibre e ao monte Janículo, que é distante menos de vinte estádios de Roma. Pois não havia força até então para impedir mais progressos do inimigo. De qualquer forma, o exército dos Veientes já tinha se retirado antes mesmo que os romanos pudessem se organizar e reunir as centúrias. (Dion. Hal. *Ant. Rom.* 9.14 - J044)

Somente com a chegada de outro cônsul, os romanos retomam a iniciativa da batalha.

No dia seguinte, eles [os Veientes] levaram as suas forças contra Roma e quando estavam cerca de dezesseis estádios da cidade, eles ocuparam o monte chamado Janículo, de onde a cidade poderia ser toda vista. E usando o monte como base de operações, eles pilharam o território dos romanos sem obstáculos, contendo os romanos na cidade com grande

desdém. Até que o outro cônsul, Horácio, apareceu com o exército que tinha sido usado contra os volscos. Então, finalmente, os romanos consideraram-se seguros e armaram os jovens que estavam na cidade, tomaram o campo (...). (Dion. Hal. *Ant. Rom.* 9.24 - J045)

Dessa maneira, os trechos analisados salientam o perigo da cidadela do Janículo sendo ocupada pelo inimigo: recuperá-la era mais difícil e problemático que mantê-la. Nos dois episódios, os romanos não conseguiram retomá-la através da força. No episódio de Lars Porsena, o rei etrusco foi convencido através de negociações a abandonar o Janículo.

Ele [Porsena] sugeriu, em vão, que o reino fosse restituído a Tarquínio, mais por ter sido incapaz de recusar aos Tarquínios essa sugestão do que por ignorar que os romanos a recusariam. Em relação ao retorno das terras aos Veientes, ele [Porsena] foi bem-sucedido e os romanos foram obrigados a dar reféns caso eles desejassem que a guarnição [etrusca] se retirasse do Janículo. Nesses termos a paz foi feita, Porsena retirou seu exército do Janículo e evacuou o território romano. (Liv. 2.13 - J029)

Já no segundo caso, os veientes simplesmente se retiraram do Janículo após um longo período sem a chegada de reforços.

Os Tirrenos que ocuparam o Janículo, quando nenhum reforço veio da capital, decidiram abandonar a fortaleza e, quebrando o acampamento no meio da noite, se retiraram para Veios, a cidade mais próxima a eles das cidades Tirrenas. (Dion. Hal. *Ant. Rom.* 9.26 - J046)

O episódio de Lars Porsena e da invasão de Veios não foram de pouca importância na trajetória de Roma: a cidade quase chegou a ser tomada e seu povo passou fome, os autores configuraram ambos como episódios ‘traumáticos’, de irritação, e como vergonhosos. Passados esses dois eventos, o Janículo continuará a ser representado como local de possível perigo, daí a argumentação de Cícero do perigo do assentamento de uma colônia no monte e o costume da ereção do estandarte na *arx*. Desse modo, não é exagero afirmar que o Janículo era o último bastião de Roma antes que a cidade fosse dominada. Sobre esse aspecto, a narrativa sobre Horácio Cocles é bastante expressiva:

Com as tropas presentes, [a população] migrou dos campos para a cidade e cercaram a própria cidade de proteções. Alguns lugares

pareciam seguros por conta dos muros, outros pela proteção do Tibre. A Ponte Sublícia quase deu passagem aos inimigos, se não fosse por um homem: Horácio Cocles; esse baluarte naquele dia deteve o destino da cidade de Roma. Ele estava estacionado de guarda por acaso na ponte, quando um repentino ataque tomou o Janículo. De lá ele viu saírem os inimigos, enquanto a turba de seus companheiros abandonava suas armas e postos. Repreendeu um por um, detendo-os e, invocando deuses e homens como testemunhas, afirmava ser inútil abandonar as defesas e fugir; pois se deixassem atrás de si a passagem pela ponte, haveria ainda mais inimigos no Palatino e no Capitólio do que havia no Janículo. (Liv. 2.10 - J027)

Não desejo me deter na construção da *virtus* de Horácio Cocles, mas notar como a população migrou ‘dos campos’ do Janículo⁷³ para se abrigar nas fortificações da cidade e como o Tibre e a ponte Sublícia foram elementos que separavam os romanos do elemento estrangeiro: o abandono da ponte significaria que o Capitólio e o Palatino deixariam de ser romanos. Assim, o Janículo figurou na memória republicana como o primeiro lugar a ser tomado caso o inimigo quisesse dominar Roma. Contudo, é um erro julgarmos que apenas inimigos estrangeiros pudessem tomar o Janículo: em menor quantidade, a literatura pós-augustana descreveu a colina, e possivelmente a *arx*, sendo tomada por chefes militares durante a longa crise das guerras civis.

Cina e Mário, juntamente com Carbo e Sertório, atacaram o Janículo, mas foram afugentados pelo cônsul Octavio e recuaram. Mário capturou as colônias em Âncio e Aricia e Lanúvio. (Liv. *Per.* 80.4-5 – CM016)

O ponto mais importante do extrato acima é imaginar por qual razão Cina e Mário tentaram tomar o Janículo: ao contrário do que transpareceram os extratos anteriores, a *arx* não foi utilizada apenas em tempos priscos, mas sugere uma construção continuamente utilizada, ou seja, a *arx* não estava empoeirada e em ruínas como alguns pesquisadores modernos chegam a apontar (HARMANSAH, 2002: 147 – CM023). Nesse último episódio, recordando os casos anteriores, os romanos não conseguiram tomar o Janículo pela força, mas apenas através da diplomacia política e de acordos anteriores.

⁷³ Entendo que esses campos eram no Janículo porque os etruscos vieram do norte e tomaram o Janículo em um ataque surpresa.

Ápio Cláudio, um tribuno militar, que tinha o comando das defesas de Roma no monte Janículo, já havia recebido um favor de Mário, esse último agora o lembrou e como consequência ele o admitiu na cidade, abrindo um portão por volta do amanhecer. Então Mário admitiu Cina. (App. *B Civ.* 1.8.68 – CM017)

Assim, Cina e Mário entraram na cidade e todos os receberam com medo. Imediatamente, começaram a saquear sem pudor todos os bens daqueles que deveriam ser da facção oposta. Cina e Mário haviam jurado a Otávio, e os áugures e os adivinhos tinham ratificado que ele não sofreria nenhum mal, ainda assim seus amigos aconselharam-no fugir. Ele respondeu que nunca abandonaria a cidade enquanto ainda fosse cônsul. Então ele se retirou do Fórum para o Janículo com a nobreza e o que restava de seu exército, onde ele ocupou a cadeira curul e usava as vestes do cargo, era atendido como cônsul pelos lictores. (App. *B Civ.* 1.8.71 – CM018).

O Janículo sendo tomado, por vias bélicas ou não, ainda continuava a representar perigo para a cidade de Roma no primeiro século: a passagem livre pelo monte resultou na morte e espoliação dos cidadãos de Roma e o cônsul precisou exercer uma espécie de poder paralelo fora da cidade (que tinha o Janículo como base). Caso semelhante também ocorreu durante o primeiro triunvirato:

Lépido, então, tendo alarmado o Estado com seus longos e agitados discursos, semelhantes a trombetas de guerra, seguiu para a Etrúria e moveu suas armas para lá e seu exército contra Roma. Mas Cneu Pompeu e Lutácio Catulo, que durante o governo de Sula haviam sido generais e porta-estandartes, já tinham ocupado a ponte Múlvia e a colina do Janículo com outro exército. Por eles Lépido foi detido imediatamente em seu primeiro ataque, e depois de ter sido julgado inimigo pelo Senado, retrocedeu para a Etrúria numa fuga sem sangue e de lá para a Sardenha, onde veio a morrer por conta de uma doença e de remorso. Também os vencedores ficaram satisfeitos com a paz, coisa difícil em outras ocasiões de guerra civil. (Flor. *Epit.* 2.11.23.5-6 – CM022)

Além do trecho acima, observo outros dois extratos em que o Janículo se torna um lugar forte de armazenamento de bens e de tesouro durante o período final das lutas civis.

Como ambas as legiões enviadas para África chegaram ao porto nesse mesmo dia, parecia que os deuses estavam lhe pedindo para defender sua liberdade. O seu arrependimento pelo que eles tinham feito foi confirmado. Cícero voltou a aparecer e eles revogaram todos os decretos acima mencionados. Todos aqueles que eram de idade militar foram chamados para as armas e também as duas legiões da África, com

elas 1000 cavalos, e outra legião que Pansa tinha deixado para trás, - todos esses foram designados para lugares apropriados. Alguns deles guardavam a colina chamada Janículo, onde o dinheiro estava armazenado, outros asseguraram a ponte sobre o Tibre e os pretores da cidade foram colocados no comando das divisões separadas. Outros prepararam pequenos barcos e navios no porto, juntamente com o dinheiro, no caso de serem vencidos e ter que escapar pelo mar. (App. B Civ. 3.13.91 – CM019)

Otaviano riu deles e moveu seu exército para mais perto da cidade e estacionou-o no Campo de Marte. Ele não puniu nenhum dos pretores, nem mesmo Crasso, que tinha fugido para Piceno, embora este tenha sido levado diante dele quando foi pego disfarçado de escravo, mas perdoou a todos para adquirir uma reputação de clemência. Mas pouco depois eles foram colocados na lista dos proscritos. Ele ordenou que o dinheiro público no Janículo ou em outros lugares fosse trazido para ele (...). (App. B Civ. 3.13.94 – CM020)

Em vista do que foi apresentado, a *arx Ianiculensis* desempenhou um papel marcante na topografia local e romana. Sua atuação não se restringiu aos tempos do *mos maiorum*, aos tempos ancestrais, mas foi continuamente utilizada em seus aspectos bélicos durante a república e o início do principado. Mais importante que discutir os detalhes e razões das guerras, cabe ressaltar como as memórias sobre a *arx* tingiram o Janículo com imagens de guerra e como local de perigo contínuo: no imaginário dos habitantes de Roma a ocupação da colina por forças inimigas significava morte, fome e a possível destruição da cidade. Em suma, foram episódios traumáticos para a mesma. O uso da colina nos tempos recentes das guerras civis lembrava aos romanos que o temor da destruição e da fome não eram uma preocupação distante, mas possível e presente; e o Janículo desempenhava um papel fundamental em qualquer cenário de guerra que Roma viesse enfrentar.

3.2 – Jardins e vilas na sociedade romana republicana: a busca por luxo, amenidades e natureza

[Stich:] Agora, vou passar pelo jardim para minha amante, para segurá-la de antemão para mim esta noite. Darei a mesma contribuição e pedirei que seja cozido no jantar de Sagarino. Ou eu mesmo irei e providerei os víveres. Sagarino em breve estará aqui com seu mestre. Se o jantar do mestre não estiver pronto a tempo, o servo será açoitado e escoraçado para casa. Farei com que o que foi preparado aconteça. Eu mesmo me atraso. [Para o público:] E vocês não se surpreendem com o fato de que homens, que são escravos, bebam, cortejam e deem convites

para jantar? Isso é permitido em Atenas. (Plaut. *St.* 3.1.36-52 – H001)

O comediógrafo Plauto, na passagem acima, conjuga uma série de elementos que faziam parte do modo de vida das elites republicanas: escravos, banquetes, jardins e amor. Daí o alerta de Estico; o público poderia estranhar um escravo promovendo uma ceia para conseguir o amor da amante, mas isso não seria estranho na longínqua Atenas. O autor não teria posto essa pequena ressalva se esses elementos fizessem parte do modo de vida da população mais modesta de Roma e aqui está o ponto que desejo tratar nesse tópico: jardins, banquetes e amenidades eram componentes que estavam frequentemente associados à vida das elites e não poderiam ser facilmente conseguidos por um escravo. Os jardins urbanos, as vilas e o acesso à natureza eram coisas caras e estimadas na sociedade republicana, mas a maior parte da população não tinha acesso a elas, somente os mais ricos conseguiam arcar com essas despesas.

Formidável, em variado / jardim de senhor rico, / costuma estar a flor jacinto. / Mas não se demore, aproveite o dia, / avance nova noiva. (Catull. 61.87-91 – H005)

No fragmento acima, Catulo é taxativo ao ligar a ideia de jardim a um senhor rico. O formidável jacinto e o variado jardim não eram de acesso público, mas restrito. Já em outro trecho, o poeta ressalta a inacessibilidade de outra flor.

A flor que nasce à parte, em horto envolto em sebes, / ignota ao gado, não ferida pelo arado / que a brisa afaga, o sol vigora e as chuvas nutrem, / e já se expande e exala odores bem suaves / muitos moços e muitas moças a escolhem; / mas colhida com unha aguda, quando murcha, / não mais os moços nem as moças a escolhem. / Assim também a moça intacta é cara aos seus; / mas quando, conspurcado o corpo, perde a flor, / aos moços não é grata nem é cara às moças. (Catull. 62.39-47 – H006)

O importante no trecho acima é a analogia que o poeta cria. A moça casta é comparada a uma flor que nasce em um horto protegido por muros, longe da agressividade do gado e do arado, a flor é estimada e desejada por moços e moças, mas quando colhida é rejeitada por aqueles que antes a desejavam. O poeta utiliza a proteção dos muros (sebes) e o perfume da flor justamente para demarcar a inacessibilidade do público em relação ao seu objeto de desejo: seu perfume instigava aqueles que queriam tê-la, mas não

podiam. Um bom índice que nos auxilia a pensar a questão do jardim e o modo de vida das elites segue no fragmento abaixo:

Em seus banquetes ninguém jamais ouviu outro entretenimento para os ouvidos além das leituras, entretenimento que para nós, e de nossa parte, achamos a mais agradável de todas. Nem houve um banquete sequer em sua casa sem qualquer tipo de leitura, para que os convidados satisfizessem tanto o intelecto quanto o apetite, pois ele costumava convidar pessoas cujos gostos não estavam em desacordo com os seus. Depois de uma grande aquisição, ele também construiu a sua propriedade. Ele não fez nenhuma mudança em seus negócios diários, ou em seu modo de vida usual: exibiu moderação, não viveu esbanjando. Esperava-se que, com uma fortuna de dois milhões de sestércios, que ele herdou de seu pai, e que fez uma fortuna de dez milhões de sestércios, adotasse um modo de vida mais esplêndido do que aquele com o qual tinha começado, mas manteve-se em igual moderação em ambos os estados. Ele não tinha jardins, nem uma cara vila suburbana ou marítima, nem nenhuma fazenda, exceto as de *Ardea* e *Nomentum*. E toda a sua renda surgiu de sua propriedade no Epiro e em Roma. Por isso, pode-se ver que ele estava acostumado a estimar o valor do dinheiro, não pela quantidade dele, mas pelo modo que foi usado. (Nep. *Att.* 14 – H003)

Cornélio Nepos descreve a vida de Tito Pompônio Ático, o rico equestre amigo de Cícero, que teve grande notoriedade na sociedade romana. O espanto do autor está na exceção do modo de vida de Ático: enquanto era esperado que a personagem esbanjasse sua fortuna em demonstrações de riqueza, o epicurista Ático teria seguido a moderação e não esbanjou riquezas em nenhum jardim ou vila suburbana. Essa fala é uma construção discursiva de um modo de vida ideal epicurista em contraste com um estilo de vida desregrado.⁷⁴ Ainda assim, o fragmento de Nepos nos permite averiguar como uma biografia idealizada, ligada à moderação, estava associada à falta de posse de um jardim.

Enquanto Ático seria um exemplo de moderação, Marco Antônio representava o oposto.

Os armazéns inteiros foram abandonados aos homens de mais baixo nível; uns os atores saqueavam, outros as atrizes. A casa estava repleta de jogadores e cheia de homens bêbados. As pessoas estavam bebendo o dia inteiro e em todos os lugares. Foram adicionadas a toda esta despesa (pois esse aí [Marco Antônio] nem sempre era sortudo) perdas

⁷⁴ Cícero (*Att.* 1.16) descreve a grandiosidade das *uillae* de Ático, especialmente *Almathea*.

pesadas de jogo. pode ver nos quartos dos escravos, sofás cobertos com as colchas mais ricamente bordadas de Cneu Pompeu. Não vos admireis, então, que todas essas coisas tivessem sido consumidas tão rapidamente. Tal prodigalidade poderia ter devorado não só o patrimônio de um indivíduo, por mais rico que fosse (como de fato era), mas cidades e reinos inteiros. E depois suas casas e seus jardins! (Cic. *Phil.* 2.27.67 – H008)

As orgias realizadas por Marco Antônio nas propriedades de Pompeu dilapidaram, segundo Cícero, a riqueza e suntuosidade da casa e dos famosos jardins do chefe militar. Cícero deixa explícito que políticos que ascendiam ao poder e à riqueza, de maneira lícita ou não⁷⁵, desejavam jardins. Esse tipo de propriedade se tornou símbolo de prestígio político, gosto refinado e de ascensão social.

Eu aprovo os votos que estão sendo feitos por um homem que está mantendo suas legiões além do dia legal? Da minha parte digo que não, nem na sua ausência também. Mas quando o primeiro lhe foi concedido, assim era o último. “Por que aprova a concessão de dez anos e o modo como a lei foi conduzida?” Se eu o fizer, então eu aprovo meu próprio banimento e a perda das terras na Campania, e troco meu nome patrício por um plebeu, de um Gaditaniano por um Mytileneano. Eu aprovo a riqueza de Labieno e Mamurra, das terras de luxo e dos jardins de Balbo. (Cic. *Att.* 7.7.6 – H016)

Cícero, ao falar das tramitações legais dos dolos de César, cita nomes de políticos que, ao atingirem certo nível de poder, compraram “terras de luxo” e jardins. Com esses exemplos, desejo evidenciar que dispomos de um bom número de personagens poderosas política e economicamente que adquiriram terras para jardins: esses se tornam um símbolo de prestígio social na Roma republicana. Os nomes citados (Ático, Pompeu, Marco Antônio, Labieno, Mamurra e Balbo) não são de pessoas de pouca relevância ou com poucos recursos para adquirir terras e jardins, demarcando assim como eram poucos aqueles que poderiam custear o modo de vida das elites associado aos jardins. No entanto, mesmo para um membro da elite, como Cícero, a captação de recursos para a compra de um poderia ser uma tarefa bastante difícil.

Sobre os jardins, eu sinceramente peço seu auxílio. Devo empregar todos os meus próprios recursos e os de amigos, que eu sei que não me

⁷⁵ De modo ilícito, relembro especialmente o episódio de Clódio anteriormente citado (Cic. *Mil.* 27.74 - H010).

abandonarão: mas eu consigo gerenciar com meus próprios. Há coisas que eu poderia vender facilmente também. Mas sem vender nada, se eu pagar juros à pessoa de quem eu comprar, por não mais de um ano, eu posso conseguir o que eu quero, se você me ajudar. Os mais disponíveis são os de Druso, sei que ele quer vender. O próximo que penso são de Lamia, mas ele está ausente. No entanto, sonde qualquer um que puder. Sílio sei que não usa nunca o [jardim] dele e ficará muito satisfeito com o meu interesse. Considere como se fosse seu próprio negócio e não considere o que se adequa à minha renda, pois eu não me importo, mas, sim, com o que me agrada. (Cic. *Att.* 12.22 – H021)

Se você aprova a ideia do jardim, gerencia-o de alguma forma. Você conhece minhas maneiras. Se eu receber algo de Faberio, não haverá nenhuma dificuldade. Mas eu acho que posso gerenciá-lo mesmo sem essa renda. Os jardins de Druso estão certamente à venda e eu acho que os de Lamiano e Cassiano também. (Cic. *Att.* 12.21 – H020)

Nos extratos acima, Cícero nos apresenta um pouco do mercado de terras e jardins de Roma, mas o mais interessante é atentar como o orador precisou recorrer a amigos, a empréstimos e a devedores para comprar o jardim.⁷⁶ Se o acesso à terra era algo tão oneroso para um membro da elite política de Roma, para a plebe a compra deveria ser algo próximo do impossível, não só por causa do custo do terreno, mas também devido a sua manutenção.

Alerte Paredro para contratar um jardineiro ele mesmo. Se assim o fizer dará ao jardineiro atual um ‘alerta’. Porque aquele desgraçado patife do Helico costumava me cobrar 1000 sestércios, quando não havia nenhum canto ensolarado, nenhum dreno, nenhuma parede, nenhum armazém para o jardim. Ele deveria rir de nós quando nos dava toda essa despesa? Aqueça ao homem, como eu aquecerei Motho, e assim terei muitas coroas de flores. (Cic. *Fam.* 16.18 – H015)

Cícero aconselha que seu amigo Paredro deve contratar pessoalmente um novo cuidador, pois o antigo é negligente quanto aos seus deveres: “nenhum canto ensolarado” significa que o jardineiro não fazia a poda das árvores, ele também não criava drenos para a água ser escoada, não erguia cercas de proteção ou cuidava do depósito. Em conclusão: Cícero adverte que a soma gasta como pagamento a esse trabalhador era aviltante para

⁷⁶ A busca de Cícero por um jardim continuará a ser explorada ainda em outros trechos, mas foi motivada por dois motivos: a construção de um *fanum* para sua filha recém falecida e um lugar de descanso para a velhice. Já tinha citado anteriormente uma passagem do orador em que ele deu início a esse processo de busca e mobilizava diversos recursos. (Cic. *Att.* 12.23.3 - H023)

alguém que não cumpria suas funções. Por fim, o trecho é importante para caracterizar a manutenção de um jardim como algo caro: apenas a elite republicana poderia mantê-lo.

Em vista do que foi explorado nos fragmentos analisados, o produto ‘jardim’ era um item de luxo na sociedade republicana romana, somente os mais abastados poderiam arcar com os custos de adquiri-los e de mantê-los. No entanto, por que evidenciar essa questão em um capítulo sobre o Janículo? Resposta: enquanto as terras próximas às margens do Tibre eram ocupadas por casas urbanas e pequenas oficinas, o monte em si e seus arredores eram ocupados por suntuosas vilas e jardins. Os achados arqueológicos encontrados no Janículo iluminam esse cenário.

A tabela abaixo expõe os objetos encontrados em uma escavação na encosta sudeste do Janículo, próximo ao *lucus Furrinae*, nos estratos referentes ao período republicano. Fedora Filippi atesta um dinamismo maior e uma maior complexidade de objetos do que a tabela apresentada em períodos anteriores (pág. 90 – CM097): a zona cultivada é maior e também é mais sofisticado o controle dos recursos naturais. Essas mudanças ocorreram, sobretudo, devido ao aperfeiçoamento do controle de águas e à criação de um sistema hidráulico de armazenamento de água natural do Janículo, contando inclusive com a construção de uma cisterna. Mas o mais instigante são os diversos vestígios materiais de uma estrutura arquitetônica: os achados contêm fragmentos de estuco, telhas, blocos de calcário, tijolos e os fragmentos de friso em estilo dórico em estuco branco.

FASE - ATTIVITÀ	MATERIALI DIAGNOSTICI	CRONOLOGIA
III. 1. Realizzazione di un canale (Us 737) di drenaggio	Posteriore ai materiali presenti nel livello Fase II. Attività 1. Obliterazione dell'area agricola (Us 735 = 736). Frustuli di ceramica di impasto (età arcaica)	Post VI sec. a.C.
III.2. Colmatura del canale Us 737 (Us 738)	<i>Ceramica attica</i> : Frammenti di anfore panatenaiche <i>Materiali edilizi</i> : fr. intonaci di I Stile, mattomi crudi, blocchi di tufo, tuffelli per <i>opus incertum</i> , tegole.	150-125 a.C. 300-150/125 a.C.
III.3. Apertura di un secondo canale (Us 720) di drenaggio	Immediatamente seguente il primo canale Us 737.	
III.4. Colmatura del canale Us 720. (Us 663, 730)	<i>Ceramica attica</i> : frammento di forma aperta a vernice nera, probabilmente uno <i>skyphos</i> , di ipotetica produzione attica da Us 663. Frammenti di anfore panatenaiche attiche <i>Ceramica sovra dipinta di Teano</i> : fr. di patera decorata <i>Ceramica a vernice nera</i> : GPS IV Morel 2538 Campana B Morel 2653 (150-75 a.C.) Campana B Morel 1440 (150-100/90 a.C.) Romana E Morel 1413, 1310 (200-150 a.C.) <i>Materiali edilizi</i> : mattoni crudi, tegole, coppi, coccio pesto, elementi di tufo, intonaci di I Stile, fregio dorico di stucco, cornici di stucco, rivestimenti di colonne di intonaco.	150-125 a.C. Fine IV-III sec. a.C. 200-75 a.C. 300-150/125 a.C.

Tabela 3 – Vestígios encontrados na escavação próxima ao *Lucus Furrinae* na época republicana. (FILIPPI, 2008: 47 - CM098)

Do material coletado e sua datação, Filippi traça correlações com *domus* aristocráticas decoradas com o mesmo estilo na cidade de *Fregellae*, no Lácio meridional, do século III. Filippi (2008: 58 – CM099) ainda aponta que o estilo é uma ‘novidade’ no panorama da arquitetura urbana da idade republicana e que a construção possivelmente era uma casa aristocrática datada do fim do IV século ao III, associada em estilo a residências campano-lacial. Em síntese, os achados materiais e os fragmentos textuais analisados corroboram a visão de Lanciani sobre a ocupação da área Transiberina (LANCIANI, 1897: 544 - CM027): as propriedades situadas no monte e longe da margem eram grandes propriedades rurais, provavelmente aristocráticas devido à decoração, tamanho e localização.

Procurei demonstrar nesse tópico o quanto era custoso adquirir e manter jardins e vilas e por isso defendo que os jardins do Janículo não eram posses de personagens desconhecidas da sociedade republicana, mas sim de membros da elite que podiam ter terras no subúrbio mais prestigiado de Roma: a zona Transiberina. Não por acaso, ali estavam as propriedades rurais mais famosa de César, os *Horti Caesaris*. Meu segundo intento foi demonstrar o quanto a população mais modesta não tinha acesso aos prazeres e luxos proporcionados pelo contato direto com a natureza, pois só o conseguiam saindo do ambiente urbano de Roma. O Janículo, dessa forma, representa o subúrbio por excelência, pois conciliava o ambiente urbano da margem do Tibre com as propriedades rurais aristocráticas do monte e suas encostas.

3.3 – Por que frequentar os jardins? Os atrativos de um ambiente natural

Sobre as coisas ‘possíveis’, deixe-me lhe dizer que minha opinião está de acordo com a Diodoro. Portanto, se você vier, tenha certeza de que sua vinda é ‘necessária’, mas se você não vier, então é ‘impossível’ que você venha. Agora veja qual opinião lhe agrada mais: a de Crisipo ou aquela que nosso professor Diodoro não digeria. Mas sobre esses pontos também falaremos quando estivermos no ócio: isso também é ‘possível’ de acordo com Crisipo. Estou muito grato a você por Coctio, pois foi exatamente o que eu tinha encomendado a Ático. Sim, se você não vier a mim, eu vou rapidamente até você. Se você tem um jardim em sua biblioteca, tudo estará completo. (Cic. *Fam.* 9.4 – H014)

Utilizando uma série de trocadilhos, Cícero discute com Varro sobre filosofia e o conceito de ‘possibilidade’. O orador convida-o para o seu jardim a fim de aprofundar o debate, mas também diz que o contrário é possível caso fosse preciso. Por fim, o escritor elenca três elementos que seriam benéficos para um debate intelectual: uma biblioteca, ócio e um jardim. Ao leitor moderno, pode parecer estranho a presença de uma biblioteca em um ambiente de jardim, contudo, para a Roma republicana, os hortos não eram espaços apenas para relaxamento e produção alimentícia, mas também de reflexão e contemplação. Não defendo que todo jardim romano dispusesse de uma biblioteca, mas que, com frequência, atividades intelectuais que demandassem aprofundamento e introspecção tinham o espaço dos jardins como ponto privilegiado.

O jardim como cenário ideal de debate filosófico não foi uma novidade romana, mas possuía paradigmas estrangeiros (e de admiração): “Além disso, procure saber quem foi o epicurista mais notável da época e o cabeça do jardim em Atenas. Também quais eram os políticos famosos de lá? Acho que você pode encontrar todas essas coisas no livro de Apolodoro.” (Cic. *Att.* 12.23.2 – H022). Nesse trecho, Cícero procura saber qual o filósofo líder do jardim de Atenas. “Em minha opinião, eu acredito que até mesmo o mais eminente homem sobre o assunto, Demócrito, [aquele] cuja cabeça [hoje] é a fonte do jardim de Epicuro, com o quais os riachos molham seu pequeno jardim, parece ter hesitado sobre a natureza dos deuses.” (Cic. *Nat. D.* 1.121 – H030). “Seu estilo não chega perto do ático, mas é idêntico! Tal foi a licença que prevaleceu no jardim de Epicuro.” (Cic. *Nat. D.* 1.93 – H031). Já nesses dois últimos extratos, Cícero debate filosoficamente sobre a natureza dos deuses e retoma o jardim de Epicuro. O importante a ser ressaltado é como esses jardins helênicos, voltados para a filosofia, estavam presentes no imaginário da elite intelectual de Roma e criavam modelos mentais a serem emulados.

O ócio intelectual, ligado ao ambiente de jardim, permitia que os escritores se isolassem dos assuntos corriqueiros e mundanos, na mesma medida que criava laços de conversas e ideias com outros doutos, seja através de textos escritos ou pessoalmente:

Aqueles alegres amigos seus me criticam, pois não podem ler tanto quanto eu escrevo. Não é o ponto o quão bem ou não está escrito, mas não é a escrita de alguém quebrado de espírito. Fiquei trinta dias nesses jardins. Quem não conseguiu me encontrar em casa ou me encontrou relutante em conversar? Nesse momento, a quantidade de minha leitura e escrita é tal que as pessoas que trabalham comigo consideram um dia de ócio mais difícil do que eu considero um dia de trabalho. (Cic. *Att.* 12.40 – H027)

O retiro de trinta dias de Cícero no jardim permitiu que a sua quantidade de leitura e escrita fosse tamanha que seus próximos consideravam que ele tinha mais trabalho no ócio do que quando estava em suas atividades mundanas. Além do orador, Ovídio também utilizava o seu jardim como espaço de criação: “Assim, leitor gentil, deve me desculpar se estes versos são inferiores do que esperavas. Eles não foram escritos, como antigamente, em meu jardim ou nem no meu conhecido sofá, apoiado pela tabuinha (...)” (Ov. *Tr.* 1.11.35-38 – H068). Quando o próprio jardim não era usado, poderia haver um quarto especial, anexado ao jardim, que permitia que o intelectual se recolhesse e se distanciasse dos ruídos exteriores e de tudo aquilo que poderia lhe perturbar:

Em anexo [ao jardim], há um quarto pequeno para repouso, o qual, através da abertura de uma pequena janela, aquece o quarto com o grau de calor necessário. Para, além disto, há uma câmara e uma antecâmara que recebe a luz do nascer do sol, embora obliquamente, até à tarde. Quando eu me retiro para esse jardim-apartamento, eu me imagino distante a cem milhas da minha própria casa, o que me agrada especialmente durante as Saturnálias. Quando, pela licença dessa época de alegria, todas as outras partes da minha vila ressoam com a alegria dos meus empregados domésticos. Desse modo, eu não interrompo a diversões deles e nem eles os meus estudos. (Plin. *Ep.* 2.17.23-24 – H074)

Ainda que nem todo jardim possuísse esse tipo de quarto reserva que servisse para produção intelectual, o próprio ambiente do horto com seus diversos elementos (estátuas, heras, caminhos e colunas) poderiam criar um cenário que estimulasse uma ‘atmosfera de filosofia’.

Embora a vila, tal como está, pareça ter uma atmosfera de filosofia, destinada a repreender a extravagância de outras vilas. No entanto, afinal, essa adição será agradável. Eu elogiei o seu jardineiro: ele cobriu tudo com hera, tanto a parede da fundação da casa como os espaços entre as colunas da caminhada. Dou minha palavra, até aquelas estátuas gregas pareciam estar mais envoltas em uma jardinagem refinada devido às heras. (Cic. *QFr.* 3.1.5 – H035)

A ideia de isolamento para a atividade intelectual perdura no período pós-augustano: “Ainda assim não vou afundar-me na pobreza, mas ter me rendido aos esplendores que me deslumbram, vou me isolar novamente em meus jardins e nas minhas

casas de campo, me dedicarei aos assuntos do espírito.” (Tac. *Ann.* 14.54 – H079). Ainda que o fragmento de Tácito evidencie o recolhimento de Sêneca em um jardim das suas ‘casas de campo’ para ‘assuntos do espírito’, o trecho nos permite introduzir outro tipo de retiro: o retiro para a recuperação da alma/espírito por algum motivo. No caso de Sêneca, o autor relata que ele estava em idade avançada e desejava se afastar das responsabilidades da corte. O fragmento seguinte expõe ideia semelhante:

No que diz respeito à política, lamento que você se preocupe demais e seja um cidadão melhor do que Filoctetes, que, mesmo errado, estava ansioso pelo espetáculo que percebi lhe infligir dor. Corra apressadamente. Eu vos consolarei e limparei de vossos olhos toda aflição e, se me amas, traga Mario. Mas apressai-vos! Há um jardim na minha casa. (Cic. *Quinct.* 2.8 – H029)

Cícero chama o irmão para se refugiar em sua casa a fim de fugir das aflições causadas pela política. O lugar de recuperação mental das estafas da vida urbana é a casa do orador, mas esse enfatiza que sua casa dispunha de um jardim. O contato com a natureza e o afastamento da vida mundana ajudariam na recuperação de seu irmão.

De modo análogo aos descritos acima, o contato com a agricultura e a natureza também poderia ajudar a cicatrizar dores mais profundas, como a ausência de um filho:

Mas Homero, que, creio eu, viveu muitas gerações antes, representa Laertes usando o cultivo de sua fazenda, e também sua adubação, como calmante para sua tristeza diante da ausência de seu filho. O fazendeiro também não encontra alegria menor em seus campos de milho, prados, vinhedos e florestas, mas também em seu jardim e pomar, na criação de seu gado, em seus enxames de abelhas e na sua infinita variedade de flores. E não só o plantio o deleita, mas o enxerto também, não há nada na criação que seja mais engenhoso. (Cic. *Sen.* 54 – H040)

Embora Cícero descreva um caso homérico, o ato de se isolar em um jardim para curar encontra paralelo no seguinte trecho de Plínio: “Ele se retirou para um jardim transtiberino, no qual ele cobriu a vasta extensão com enormes pórticos e lotou a costa [do rio] com as suas estátuas (...)” (Plin. *Ep.* 4.2.5 – H075). O autor nos conta que Régulo, após a morte de seu filho, se retirou da vida política e se isolou em um jardim.

Até o momento, dispomos de dois atrativos que faziam os romanos frequentarem os jardins: atividades intelectuais e isolamento por motivos diversos. Contudo, é possível notar que ambos os motivos estão ligados aos momentos de ócio da elite, pois essas

dispunham de recursos para se educar e comprar jardins. Quais outros atrativos os hortos poderiam oferecer para atrair uma população que não necessariamente fazia parte das elites?

(...) Eu, que não tinha ligação com ele [César], agi por seus conselhos enquanto eu era cônsul. Você, que era filho da irmã dele, alguma vez o consultou sobre os assuntos da república? Mas quem são aqueles que Antônio consulta? Ó deuses imortais, são homens cujos aniversários ainda temos que aprender. Hoje Antônio não desceu [para a reunião do senado]. Por quê? Ele está comemorando a festa de aniversário em seu jardim. Em honra a quem? Não vou nomear. (Cic. *Phil.* 2.5-6 – H007)

No trecho acima, Cícero evidencia uma das atividades comunais que levavam as pessoas a frequentarem jardins: festas/banquetes. O orador afirma que Marco Antônio negligenciava seus deveres políticos por estar celebrando um aniversário em seu jardim. Escolhi o fragmento acima propositalmente, pois embora esteja criando uma cisão de atividades ligadas às elites e à população em geral, essas atividades não estavam limitadas a apenas um segmento: nada impedia que a plebe usasse algum jardim público⁷⁷ para contemplar questões intelectuais e a elite os usasse para se deleitar em festejos. Para essa última função, alguns jardins possuíam espaços próprios para execução de banquetes:

Entre o jardim e esta alameda corre uma passagem coberta por videiras, que permite uma caminhada suave e complacente, mesmo se você caminhar descalço. O jardim é densamente plantado com figueiras e amoreiras, para os quais este solo é tão favorável (ao contrário dos outros). Nesse local há um espaço para banquetes, que embora distante do mar, goza, no entanto, de uma vista nada inferior. (Plin. *Ep.* 2.17.13-15 – H073)

Ademais, podemos somar a esse conjunto uma das estátuas encontradas nos *Hortis Caesaris*: o busto de Anacreonte (LANCIANI, 1897: 546 – CM029). Esse busto é um indício dessas atividades porque esse poeta lírico grego cantou justamente sobre vinho, amores, banquetes (e outros temas). Assim, dispomos de uma representação escultória no jardim que remete o transeunte a uma das atividades recreativas que ocorriam ali.

Dessa forma, o jardim era um dos ambientes especiais em que poderiam ocorrer os

⁷⁷ Os primeiros jardins públicos de Roma foram os Jardins de César. Contudo, só se tornaram públicos após a sua morte, no período augustano.

banquetes na sociedade romana: o céu aberto oferecia clima ameno, o solo sugaria os líquidos caídos, os sacrifícios poderiam ser executados sem dificuldades, a vegetação conferia um cenário idílico e as árvores e plantas poderiam oferecer esconderijos para amantes. Além disso, os jardins poderiam comportar grandes quantidades de pessoas para celebrações políticas, contingente que ficaria limitado em ambientes fechados. Nesse caso, recordo especialmente o banquete triunfal que César ofereceu para a população de Roma nos seus jardins no Janículo (PAPI, 1996: 55 - CM052).

Com esses princípios postos, é possível notar que a ideia de banquete não está afastada do conceito de festividade. Para tanto, possuímos dois fragmentos indiretos:

Tenho um jarro cheio de vinho albano / com mais de nove anos, e no jardim, / Fílis, tenho aipo para entrelaçar grinaldas, / e imensa hera / que te faz brilhar quando a prendes no cabelo. / A casa tem um sorriso de prata; o altar, coberto / de ervas puras, anseia por ser espargido com o sangue / de um cordeiro imolado; / toda a criadagem se apressa, para cá e para lá / correm raparigas misturadas com rapazes, / as chamas agitam-se, fazendo rolar num vórtice / o negro fumo. / Mas fica a saber para que festejos / és convidada: celebrarás os Idos, / o dia que divide Abril, o mês/ de Vênus marinha: / com razão é esta data solene para mim, / quase mais sagrada que o meu próprio aniversário, / pois é a partir da luz desse dia que o meu Mecenas / conta os anos que passaram. (Hor. *Od.* 4.11.1-20 – H053)

Não temos como precisar se a festa em honra à Mecenas, descrita por Horácio, ocorreu em um jardim, mas compreendo que há diversos indícios que apontam nessa direção: as grinaldas trançadas, a hera presa nos cabelos, o altar coberto de ervas puras, a vítima esperando para ser sacrificada e o fogo ardendo. O que ressalta na imagem produzida pelos versos acima é o clima festivo, de frivolidade e de alegria mistura à religião. Há a atmosfera de uma celebração religiosa bucólica. Katharine Stackelberg (2009: 87) relata que diversos instrumentos de sacrifício ritual foram encontrados nos jardins de Pompéia, indicando que os rituais de imolação ocorriam ali por ser um local a céu aberto: para que os deuses observassem o ritual e por ser um local prático em que o sangue não precisava ser limpo do chão, mas absorvido pela terra. De maneira similar, a escavação arqueológica organizada por Filippi, feita em um ambiente de jardim, encontrou:

(...) materiais que foram misturados com cinzas, solo queimado e restos de animais, elementos que não contradizem a existência de restos de

oferendas de sacrifício, mas que também não exclui a execução de banquetes (nos quais o limite entre a esfera privada e a esfera de culto, na ausência de outros elementos, parece bastante fluída. (FILLIPI, 2008: 73 - CM100)

Os vestígios encontrados por Filippi atestam o ato do sacrifício seguido de banquete, sinergia que encontra respaldo no fragmento de Horácio acima analisado (Hor. *Od.* 4.11.1-20 - H053). Os trechos de Stackelberg e de Filippi apontam os vestígios materiais de imolação no ambiente de jardins: não é difícil imaginar que esse tipo de cena frugal, religiosa e festiva ocorriam com mais frequência no cotidiano da população de Roma do que a literatura deixa transparecer.

O clima festivo descrito acima encontra paralelo nos versos a seguir:

[Ovídio:] Ia indagar por que a lascívia em seus folguedos / era maior, e os jogos, libertinos. / Mas me ocorreu que ela não era u'a deusa grave, / e que às delícias dons trazia a deusa. / Sutis grinaldas todas têmperas adornam / e à mesa cobrem rosas espalhadas. / De tílias coroado, o ébrio conviva dança, / e das artes do vinho usa imprudente. / Canta o ébrio namorado ante a porta da amiga, / co'a perfumada com a engrinaldada. / Seriedades não há nas fronte coroadas. / quem de flores se adorna, água não bebe. / Enquanto as uvas o Aqueloo não mesclava, / colher as rosas não tinha nenhu'a graça. / Baco ama as flores: podes ver pelas estrelas / da Coroa de Ariadna o quanto gosta. / Convém à Flora a cena leve: crê, não é / p'ra ela estar entre as deusas coturnadas. (Ov. *Fast.* 5.331-348 – H066)

Ovídio relata sobre as *feriae* de Flora. No trecho são ressaltados a libertinagem dos jogos, as grinaldas, as rosas e a bebidas alcoólicas, ou seja, a cena leve, vegetal e amorosa. Em ambos os trechos, não tenho certeza se essas festas ocorriam em jardins, mas as deusas nomeadas (Vênus e Flora) eram as patronas dos jardins:

O décimo nono dia de agosto foi chamado de *Vinalia rustica*, um 'festival do vinho', porque naquela época um templo foi dedicado à Vênus e os jardins foram dedicados à ela, e então os jardineiros ganharam um feriado. (Var. *Ling.* 6.20 – H004)

Vênus, associada aos jardins, também nos remete à ideia de amor e ao campo da sexualidade. Nos dois trechos anteriores, os jardins e as festas envolviam sexo, flerte e amor e outros fragmentos também nos permitem averiguar o quanto a população de Roma frequentava os hortos em busca de paixão.

Você viu o jovem em seu bairro. Sua aparência radiante, sua altura, seu rosto, seus olhos o contemplam até os pés. Você queria vê-lo com mais frequência. De vez em quando, você está no mesmo jardim que ele. Você é uma mulher de nobre nascimento, ele é filho de um patriarca mesquinho e sovina e você quer prendê-lo com suas riquezas. Você não pode. Ele te chuta, rejeita você, te recusa. Ele não considera seus presentes por valerem dois centavos. Leve-se para outro lugar. Você tem jardins perto do Tibre. Você os procurou cuidadosamente no local onde todos os rapazes vão nadar. A partir daí ele estará aberto para aceitar ‘barganhas’ todos os dias. Por que você irrita alguém que te rejeita? (Cic. *Cael.* 16.36 – H011)

Cícero, no discurso jurídico acima, ataca Clódia, principal testemunha de acusação de Célio. O ambiente do jardim aparece como *locus* privilegiado de flerte e romance, pois lá as moças poderiam ver os garotos que nadavam e faziam outras recreações. Cícero continua seu ataque no fragmento seguinte:

Se alguma mulher, não sendo casada, abriu sua casa para a paixão de todos e se estabeleceu abertamente no modo de vida de uma prostituta, e se acostumou a frequentar os banquetes de homens com os quais ela não tem nenhuma relação. Se o faz na cidade, ou nos jardins, os nos lugares mais frequentados de Baiae: se, em suma, ela se comporta de tal maneira, não só pelo seu andar, mas pelo seu estilo de vestir e pelas pessoas com quem ela conversa, não apenas através de olhares ansiosos, mas também pelas liberdades de suas conversas, abraçando esses homens, beijando-os em jogos navais, e ela não apenas parecer como uma prostituta, mas como uma prostituta lasciva, eu lhe pergunto, ó Lúcio Herênio, se um jovem ter estado com ela, ele deve ser chamado de adúltero ou amante? (Cic. *Cael.* 20.49 – H012)

A imagem de Clódia, construída por Cícero, tinha a voluptuosidade como característica principal. Os ambientes que ela frequenta são variados: banquetes, jardins, jogos navais e ‘lugares muito frequentados’. Assim, há uma concomitância de conceitos relacionando os *Horti Caesaris* também ao amor e ao flerte, uma vez que neles ocorreram alguns dos elementos citados no trecho: o banquete triunfal de César e a naumaquia augustana. Considero que há a reafirmação dos jardins sendo usados por aqueles que procuram amor ou sexo.

Os trechos acima ressaltam a ideia da sexualidade, mas o jardim também podia ser ponto de encontro de outro tipo de amor: a amizade. Os jovens que iam nadar nos jardins tinham seus laços reafirmados por meio de atividades em grupo (Cic. *Cael.* 16.36 –

H011), os banquetes que ocorriam ali também ratificavam essas relações (Cic. *Phil.* 2.5-6 – H007) e mesmo quando alguém escolhesse se isolar em um jardim era possível que os amigos fossem lhe visitar.

Pois, quando Públio Africano, o mais novo, o filho de Paulo, tinha decidido passar as férias latinas, durante o consulado de Tuditano e Aquílio, em seu jardim, seus amigos mais próximos disseram que iriam visitá-lo frequentemente naqueles dias. Na primeira manhã do feriado o primeiro a chegar foi filho de sua irmã: Quinto Tubero. (Cic. *Rep.* 1.14 – H033)

Uma última motivação pode ser acrescida à lista: a procura por alimentos/ervas. Ao contrário dos jardins modernos, os jardins na antiguidade não tinham funções apenas ornamentais, mas ofereciam também árvores frutíferas e outras sortes de vegetais alimentícios.

Convencendo, com sua lábia, quem a viu, de que não a viu. Ainda quando a tenham visto aí cem vezes, não importa; continue negando. Para isso ela tem cara, língua, astúcia e audácia, confiança em si, obstinação, velhacaria; se alguém a acusar, negue e vença-o jurando. Ela anda bem sortida de estórias falsas, caras falsas, juras falsas, abastecida de ardis, amavios, enganos. Quando uma mulher é maligna, não pede nada à quitanda; tem em casa a horta e os temperos para todas aquelas vilezas. (Plaut. *Mil.* 2.2.33-41 – H002)

A personagem plautina Palaestrio diz para Periplecomeno tomar cuidado com uma mulher voltada para a vilania e uma das malícias que poderia ser usada por ela eram as ervas colhidas em seu jardim (horta).

Os jardins poderiam produzir o que Columela chamou de ‘sabores a baixo custo’ ou alimentos adequados para a mesa mais refinada, (...). Na horticultura peri-urbana romana, a produção em massa de alimentos perecíveis baratos era combinada com o cultivo intensivo de alimentos antes disponíveis, mas agora caros. (PURCELL, 2007: 293)

Dessa forma, os hortos e jardins (particulares ou públicos) não tinham funções apenas espirituais, intelectuais ou emocionais, mas também materiais, pois forneciam alimentos e ervas para àqueles que as procurassem. Como foi possível de ser averiguado, os jardins romanos foram frequentados por diversos motivos e por diferentes tipos de

peessoas. A literatura evidenciou que os principais motivos foram: contemplação intelectual e espiritual, isolamento para amenizar dores, elaboração de banquetes, execução de ritos/sacrifícios, atividades de festas e celebrações, procura por amor e sexo e reafirmação de traços de amizade através de práticas comunais.

3.4 – A tumba de Numa Pompílio no Janículo: subúrbio e jardins como lugar de descanso final

Quanto ao jardim, eu te suplico, chegue a alguma conclusão. Os pontos principais você já sabe quais são. Outra coisa a mais: eu quero algo para mim, porque eu não posso existir em uma multidão, nem ainda ficar longe de você [de Sílio]. Com tais objetivos, não encontro nada mais apropriado do que esse lugar mencionado, desejo saber sua opinião. Estou bastante convencido - e mais ainda porque percebo que você acha o mesmo - que eu sou estimado por Opio e Balbo. Deixe-os saber que desejoso estou pelos jardins e as razões. (...) Considere [os jardins] - como você mesmo disse na sua carta - como um consolo para minha velhice, ou como o local futuro de meu túmulo. A propriedade em Ostia não deve ser considerada. Se não pudermos conseguir esta - e eu não acho que Lamia vai vender - devemos tentar a de Damasipo. (Cic. *Att.* 12.29 – H025)

No fragmento acima, Cícero inicia a sua busca por um jardim. Nesse relato é possível notar por qual motivo o orador procura por esse tipo de propriedade: ele quer se isolar, deseja um lugar para a velhice e para seu futuro túmulo. A ideia de uma propriedade rural para abrigar um monumento fúnebre é reafirmada a seguir.

Em relação ao dote, limpa-o por completo. Transferi-la a Balbo é uma condição magnífica. Resolve-a como possível. É vergonhoso deixar o assunto de lado. A ilha em Arpino seria um excelente lugar para um santuário, mas eu temo que seja muito distante do caminho para prestar tanta honra. Então minha mente está no jardim: no entanto, eu ainda vou vê-lo assim que chegar. (Cic. *Att.* 12.12 – H018)

O último fragmento continua as considerações de Cícero na procura por um jardim adequado. No entanto, chamo a atenção para o ‘santuário’, o orador almejava encontrar

um local para a construção de um *fanum*⁷⁸ para sua então recém morta filha Túlia. Cícero esclarece que uma propriedade na ilha de Arpino seria um excelente local, mas que ela seria muito distante de Roma para prestar honras frequentes à falecida.

Sepulcros, túmulos, enterramentos e incinerações só poderiam ser feitos fora da área do *pomerium* e, por essa razão, as áreas de subúrbio abrigavam muitas tumbas e mausoléus. O Janículo seria um excelente local de escolha para Cícero: o monte possuía diversos jardins para servir de lugar de repouso final e era suficientemente perto de Roma para que honras fúnebres fossem prestadas regularmente sem muito esforço. Sob essa perspectiva, diversos achados arqueológicos atestam atividades funerárias na zona Transtiberina. A arqueóloga Luigia Attilia, no livro **Horti et sordes. Uno scavo alle falde del Gianicolo**, organizado pela já mencionada Fedora Filippi, fez um levantamento dos vestígios arqueológicos de escavações anteriores na *Regio XIV*. Com esse fim, a pesquisadora criou fichas para elencar anualmente os achados arqueológicos no Janículo. Nem todas as tabelas me foram úteis e nem todos os achados datavam da época republicana ou augustana, mas o número de fichas que especificam achados relacionados à morte foi substancial. Foram encontradas estelas marmóreas (CM089), sepulcros fictícios, diversos *cippa* funerários (CM086), tumbas (CM084), inscrições fúnebres cristãs em mármore (CM088), diversas capelas ‘*a cappuccina*’ e, uma com alguns ossos humanos, (CM084, CM088, CM093) e folhas marmóreas com inscrições fúnebres (CM084, CM086, CM094). Não desejo entrar em detalhes sobre esses achados, mas convido o leitor a observá-los nas fichas documentais dessa pesquisa: o que saliento é como uma área relativamente pequena possuía tantos indícios relacionados à morte e a descanso final. Apresento, em especial, uma descrição que demonstra requinte artístico e elaboração na decoração: o *fastigium*, a coroa de louro e outros detalhes da descrição abaixo salientam o esmero que um liberto gastou em sua morada final.

(...) descoberta uma estela marmórea em dois fragmentos emoldurados com *fastigium* semicircular, com uma coroa de louro em relevo, acrotério e palmete (...) com a inscrição fúnebre de *C. Licinio Heraclida*. E um fragmento de folha marmórea com a inscrição O/OST./LIBERTI POST (...). (ATTILIA, 2008: 16 – CM087)

⁷⁸ “*Fanum* é um termo derivado de *fas*, utilizado para designar recintos sagrados consagrados propriamente ditos (i.e., *loca sacra*) como locais de culto em geral, monumentalizados ou não.” (BELTRÃO, 2016: 49)

Embora alguns dos vestígios mencionados possam não ser republicanos ou augustanos é possível notar como o Janículo ganhou destaque como lugar para se colocar mausoléus devido, principalmente, a uma descoberta em especial. Segundo Harmansah (2002: 47 – CM030), próximo à ilha Tiberina, foi construído um sepulcro monumental da gens *Sulpicii Platorini*, adjacente a curva do Tibre. “A inscrição sobre a entrada do edifício menciona *C. Sulpicius Platorinus*, que é amplamente aceito como o *triumvir monetalis* de 18 A.E.C” (HARMANSAH, 2002: 231 - CM044)⁷⁹, mas ao que parece a iniciativa de construção foi de seu neto. Devido à sua natureza sepulcral, o monumento acomodou restos mortais de diversas famílias, alguns datando do período flaviano, o que evidencia a longevidade de sua utilização e o espaço interno que dispunha. Destaco aqui a suntuosidade da construção, sua arquitetura e o impacto visual que ela deveria causar aos transeuntes:

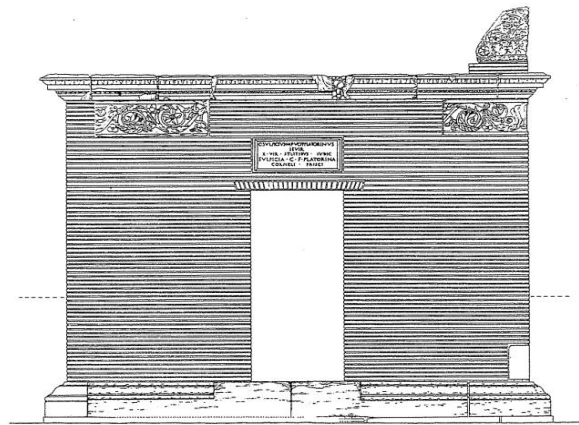


Fig. 132. *Sepulcrum: M. Artorius Geminus*. Prospetto del lato d'ingresso. Rilievo Documenti s.r.l. (da F. Silvestrini, *Sepulcrum Marci Artori Gemini* (1987), 16 fig. 8).

Imagem 4 – Reconstituição do Sepulcro de *M. Artorius Geminus*. (STEINBY, 1996: 487 – CM075)

(...) [construída] na forma de uma tumba ‘*a camera*’. É constituída de um corpo retangular (...), sobre pódio baixo, em cimento revestido de falso mármore rústico; da decoração se conservou um acrotério e um fragmento de friso adornado com pergaminhos e dez elementos dos quadros com kymata lésvio e jônico. A câmara interna, revestida de tijolo estucado, é dividida em nichos retangulares e semicirculares para disposição dos cinerários. Recentemente a sepultura foi reinterpretada

⁷⁹ O monumento também foi creditado a *M. Artorius Geminus*. O sepulcro ganha diferentes denominações devido aos seus diversos ocupantes. Por ser uma descoberta relativamente recente e fruto de debates, os especialistas ainda não chegaram a um consenso em como denominá-la.

como um sepulcro do tipo ‘*ad ara*’, com corpo duplo, coroando com acrotéria e entrada traseira. (SILVESTRINI, 1996: 275 – CM065)

Os especialistas, embora não cheguem a um consenso sobre como denominá-la, estão de acordo de que o monumento é da época augustana e que foi uma resposta direta da construção da ponte Agripa, pois ela dinamizou o contato de Roma com a região Transiberina e também impulsionou a construção da malha urbana nessa área (HARMANSAH, 2002: 231 - CM044). Dessa forma, o transeunte que atravessava através da ponte Agripa para o Janículo logo entrava em contato com a monumentalidade desse sepulcro, lembrando-o que ele estava saindo do *pomerium* e entrando na zona de subúrbio. A presença desse mausoléu por certo deveria lembrá-lo de outros monumentos fúnebres que encontraria pelo caminhar do Janículo, mas nenhum deles seria mais famoso que a suposta tumba de Numa Pompílio. O historiador Tito Lívio descreve os pormenores da descoberta e o impacto social que o acontecimento causou.

O ano foi marcado por uma seca e pela falta de grãos. Foi registrada falta de chuva por seis meses. Durante este ano, enquanto os trabalhadores estavam cavando a alguma profundidade na terra pertencente a Lúcio Petílio, um escriba que viveu no sopé do Janículo, foram descobertas duas caixas de pedra com cerca de oito pés de comprimento e quatro de largura. As tampas estavam presas com chumbo. Cada uma tinha inscrições em latim e em grego: uma dizendo que Numa Pompílio, filho de Pompeu e rei dos romanos, foi enterrado lá, e a outra dizendo que ali continha seus livros. Quando o proprietário, por sugestão de seus amigos, abriu a que trazia a inscrição do rei enterrado, ela foi encontrada vazia, sem nenhum vestígio de corpo humano ou de qualquer outra coisa. Tudo tinha completamente desaparecido depois de tal lapso de tempo. No outro havia dois pacotes amarrados com cordas embebidas em cera, cada um contendo sete livros, não apenas intactos, mas com toda a aparência de novo. Havia sete [livros] em latim sobre direito pontifício e sete que lidavam com assuntos de filosofia apreendida até aquela época. Valério Antias diz ainda que eram livros de Pitágoras, e com esse dado fictício deu crédito à opinião comum de que Numa fora discípulo de Pitágoras. Ele tentando dar mais probabilidade à ficção. Os livros foram primeiro examinados pelos amigos que estavam ali presentes. Mais tarde, como tivesse se tornado mais conhecidos pelo aumento no número de leitores, Quinto Petílio, o pretor da cidade, ficou ansioso para lê-los e os tomou emprestados de Lúcio. Eles estavam em acordo muito amigável: quando Quinto Petílio foi questor, ele deu a Lúcio Petílio um lugar na decúria. Depois de ler atentamente as passagens mais importantes, ele percebeu que a maioria delas levaria à dissolução da religião nacional. Disse a Lúcio Petílio que jogaria os livros no fogo, mas antes de fazer isso disse que permitiria a ele tentar recuperá-los, se achasse que era seu direito ou que tinha recurso para tal, pois poderia fazê-lo com todo seu apoio. O escriba levou o caso aos tribunos e dos tribunos o assunto

passou ao senado. O pretor afirmou que ele estava pronto para declarar, sob juramento, que os livros não deveriam ser lidos ou preservados. O senado julgou que era suficiente o pretor dizer que juraria, e que os livros deveriam ser queimados o quanto antes no *comitium*. O pretor e a maioria dos tribunos [decidiram ainda] a soma que calcularam como justa para os livros, a ser paga ao proprietário. O escriba se recusou a aceitar. Os livros foram queimados no *comitium* aos olhos das pessoas em um incêndio feito pelos *victimarii*. (Liv. 40.29 - J037)

Segundo a versão trazida pelo autor, foi achada, em 181, nas terras de Lúcio Petílio a famosa tumba de Numa Pompílio (HARMANSAH, 2002: 44 - CM042, LIVERANI, 1996: 292 - CM064). O terreno ficaria próximo ao sopé do Janículo e já parecia haver indicações ou suspeitas de que o rei teria sido enterrado no monte mesmo antes dessa descoberta:

Sua morte foi muito lamentada pelo Estado, que lhe deu o mais esplêndido funeral. Foi enterrado no Janículo, do outro lado do rio Tibre. Esse é o relato que recebemos a respeito de Numa Pompílio. (Dion. Hal. Ant. Rom. 2.76 – J039)

O importante a ser salientado é o quanto o Janículo estava atado simbolicamente à ideia de morte e sepultamento: o monte já seria um ‘cemitério’ antigo, pois o segundo rei de Roma teria sido enterrado lá. Dessa forma, há novamente a ligação de Numa com Jano: a primeira foi com a fundação do templo de *Ianus Geminus*, a oração de guerra, a formulação do calendário e do mês de janeiro e agora com o seu descanso no Janículo. Com essa ‘descoberta’, o Janículo ganhou ainda mais notoriedade na memória cultural romana como lugar de ancestralidade e com um certo ar de mistério ancestral ou temeridade antiga. Defendo essa ideia porque o achado da tumba e o conteúdo dos livros estavam imersos no período da república tardia que, como apontei, foi um momento de forte especulação filosófica e religiosa sobre o passado do *mos maiorum*. De fato, a descoberta demonstrou posteriormente ser uma farsa: os próprios romanos concluíram que cronologicamente Numa Pompílio não poderia ter sido tutelado por Pitágoras. Coarelli (1996: 21 – CM107), além de apontar a forte corrente helenizante na cultura romana dessa época como um dos elementos que denota a farsa, problematiza a figura do dono dessas terras:

O autor dos falsos livros, redigido em latim e grego, era sem dúvida um hábil polígrafo, perito em direito pontifical e mesmo em filosofia

pitagórica. (...) Outro indício que não pode ser subestimado é a personalidade do descobridor: em todas as versões é um escriba, membro do *collegium scribarum istrionumque*, constituído em 270 A.E.C., e do qual fizeram parte autores teatrais e poetas a começar por Lívio Andronico. (...) Se trata de Terêncio, talvez *familiaris* do celebre autor teatral, se pode pensar em uma ligação com o círculo de Cipião. (COARELLI, 1996: 21 – CM107)

De acordo com o autor, Lúcio Petílio seria um indivíduo com destaque intelectual na sociedade, seus conhecimentos filosóficos e religiosos conseguiram conferir aos seus livros falsos uma profundidade que causou grande burburinho na república. O conteúdo deles não foi lido por poucas pessoas, mas, conforme posto por Tito Lívio, foi alvo de debates entre os doutos de Roma. Não é difícil imaginar cópias circulando em Roma e pessoas discutindo o que tinham conhecido ‘de ouvido’ sobre eles; independentemente de sua autenticidade o *frisson* causado marcou a memória e a cultura romanas. Assim, para a presente pesquisa, o fator ‘autenticidade’ da tumba e dos livros tem pouca importância: a experiência da descoberta, a circularidade da notícia, a especulação em torno dos achados e a queima dos misteriosos livros são mais significativos, pois marcaram de maneira indelével a memória construída em torno do Janículo como lugar de descanso final e de ancestralidade. Além disso, havia o medo do desconhecido: foi necessário a queima dos livros para que seus conhecimentos não se disseminassem. Embora os doutos negassem esses saberes, ali no monte foram achados livros do segundo rei de Roma, obras perdidas, mas respeitadas e veneradas devido a sua ancestralidade: criava-se uma atmosfera de temeridade ancestral, quase totalmente desconhecida, mas ainda assim digna de devoção e respeito. No imaginário romano, Numa Pompílio continuou a ter sua morada final no Janículo, tornando-o um ponto muito antigo ligado à Roma.

Ager L. Petilii: “Onde, em 181 A.E.C. foi encontrada a tumba e os livros de Numa (...). O *ager* se localizava na margem direita do Tibre (...) e, uma passagem de Cícero, permite localizar o campo de *L. Petilii* na borda do *Nemus Caesarum* e da *Naumachia augusti* (...)”. (ALMEIDA, 1996: 26 – CM063)

As terras de Lúcio Petílio estavam localizadas nas margens do futuro *Nemus Caesarum* e próximo a futura *naumaquia augustana*. Ora, no *Nemus* será construído um monumento funerário em honra aos sobrinhos de Augusto. A proximidade dessas duas

tumbas me permite falar da construção de ‘pontos turísticos’ relacionados à morte e a personagens famosas. De fato, Harmansah (2002: 44 – CM042) relata que há alguns pesquisadores que sugerem que a tumba, e o altar da fonte, foram posteriormente monumentalizados e tornaram-se locais de culto. Se acreditarmos nessa hipótese, haveria três monumentos fúnebres muito próximos: o *monumentum* dos sobrinhos de Augusto no *Nemus*, o sepulcro de *M. Atoritus Geminus* (SILVESTRINI, 1996: 487 - CM075) e a tumba de Numa Pompílio. Esse conjunto de tumbas ostensivas e veneráveis formou um cenário ‘de morte’ bastante marcado, pois todas estavam localizados no nordeste da Transiberina, próximo a curva do rio. Somo a esse conjunto diversas possíveis tumbas menores, lápides, *cippi* e outras sortes de memoriais fúnebres que não chegaram até nossos dias, mas que são subentendidos pelo contexto topográfico que levantado.

Em suma, o Janículo foi um lugar frequentemente associado à morte e ao descanso final. A verdade ou autenticidade sobre a tumba de Numa Pompílio parece ter tido pouca importância para a população geral de Roma, pois os frequentes monumentos fúnebres lembravam aos viajantes que ali estavam personagens veneráveis pela antiguidade e importância. A monumentalização e o esplendor dos sepulcros causavam impacto visual e tornavam o Janículo solo sagrado. Esse último tópico adicionou mais um ingrediente que caracteriza o Janículo como lugar do outro: além dos estrangeiros, os mortos também habitavam ali. Afirmo isso me afastando de uma concepção que coloca a morte e sepulcros como lugares perigosos, tristes ou pesados, mas sim como lugares veneráveis, pontos de descanso de personagens célebres que no passado construíram Roma. O Janículo, assim, possuía já antes do principado, lugares especiais sagrados, que remetiam aos tempos do *mos maiorum*.

Capítulo 4 – A paisagem religiosa do Janículo augustano: a construção de um cenário idílico

[Juno:] ‘Peço-te ajuda’, disse. [Flora:] ‘O autor será secreto: / que seja testemunha a água do Estige.’ / ‘O que pedes’, responde, ‘a flor do campo Olênio / dar-te-á: tenho uma só no meu jardim. / Quem ma deu disse: se a tocasse em vaca estéril / fá-la-ia mãe. Toquei, tornou-se mãe.’ / Logo, cortando a flor co’o polegar, segura-a; / co’ela se toca, e Juno, ao toque, gera. / Grávida, vai à Trácia e à esquerda da Propôntida: / atendem-se seus votos, nasce Marte. / Por me dever o nascimento, dele ouvi: / [Marte:] ‘Terás na Urbe romúlea teu lugar.’ (Ov. *Fast.* 5.249-260 – H063)

Ovídio, no extrato acima, relata que Juno estava invejosa por Júpiter ter gerado Minerva sozinha. Então, a deusa recorre à Flora e essa responde que a flor do campo Olênio poderia engravidar até mesmo uma vaca estéril. Juno colhe a flor, toca seu ventre e gera sozinha Marte. A deusa, em agradecimento a Flora, proclama: “Terás na Urbe romúlea teu lugar.” Assim o poeta inicia esse capítulo: foi prometido à deusa que ela teria seu lugar em Roma, ou seja, a cidade de Rômulo seria repleta de jardins.

Jardins, a busca por prazeres amenos e maior contato com a natureza não foram novidades augustanas. As elites da sociedade republicana buscavam esse tipo de propriedade e sua aquisição projetava o *status* de seu proprietário. Eram famosos os Jardins de Pompeu, os Jardins de Clódia, os Jardins de Lúculo, os Jardins de Mecenas, os Jardins de Cipião e outros, mas todos esses tinham uma característica em comum: eram jardins privados, poucas pessoas tinham acesso aos seus prazeres e luxos.

Em contraste com o quadro republicano, a época augustana inaugurará jardins públicos nos quais a população poderia apreciar obras de artes, caminhos programados, a natureza controlada, trabalhos de topiaria, banhos públicos e espetáculos. Foram dois os principais jardins públicos da era augustana: os Jardins de Agripa, no Campo de Marte, e os Jardins de César, no Janículo. O primeiro foi legado ao povo de Roma após a morte de Agripa e é provável que tenham sido originalmente os Jardins de Pompeu (COARELLI, 1996: 51).⁸⁰ Os Jardins de Agripa tinham algumas semelhanças com os de César no Janículo: a presença de um bosque (*nemus*), estátuas, um lago (*stagnum*), sepulcros,

⁸⁰ Pompeu também tinha jardins em outros lugares, inclusive no Janículo.

aquedutos e, claro, natureza. Contudo, o conjunto de jardins conhecido como ‘*Horti Caesaris*’ possuía características próprias: foi maior em tamanho e em seu interior estavam localizados diversos ‘pontos turísticos’ históricos e religiosos que antecederam a Augusto e ao próprio César. Aqui está a principal diferença entre ambos: enquanto os Jardins de Agripa eram territorialmente menores e com uma carga de ancestralidade também menor, os Jardins de César abrigaram diversas particularidades topográficas antigas que ajudaram a consolidar a paisagem religiosa proposta pelo mito da Janícula.⁸¹ Dessa forma, a principal intervenção urbanística do período augustano no Janículo foi a criação dos *Horti Caesaris*: o foco não estava na construção de novos edifícios ou templos, mas sim na constituição de um grande complexo de jardins que ‘emoldurou’ um conjunto diverso de pontos especiais, revitalizados e/ou reconstruídos, que se tornaram veneráveis graças a novas cargas narrativas de ancestralidade. “O jardim romano não foi uma *tábula rasa*, mas parte de uma tradição de jardinagem associada com os conceitos de espaço sagrado, poder real, orgulho cívico e engajamento filosófico.” (STACKELBERG, 2009: 5) O principado não se limitou a executar somente intervenções físicas, mas também intelectuais-religiosas, conferiu novos significados aos santuários e ao próprio Janículo: formou uma paisagem religiosa uníssona.

Esse capítulo lida com a formação da paisagem religiosa do Janículo durante o principado augustano. O conceito de paisagem religiosa não estimula apenas a análise do ambiente construído, mas como a percepção visual ganha significados através das práticas religiosas, poéticas e sentimentais. Ou seja, como aquela sociedade representou determinados espaços como pólo especial de contato entre mortais e seres superiores (POLIGNAC, 2010: 482). Essa ideia é fundamental para entendermos as razões pelas quais o principado inaugurou um parque público gigante na zona Transtiberina: não houve preocupação na construção de um complexo arquitetônico de edifícios, mas na elaboração de um cenário que destacou a ancestralidade do monte, prestigiou a sua natureza e coligou monumentos antigos às novas instalações augustanas. Somente no período do principado houve a consolidação do mito da Janícula e a descrição de seu passado idílico (aparentemente ‘criada’ por Virgílio e Ovídio). Defendo que a criação dos

⁸¹ Não defendo que os Jardins de Agripa não possuíssem valor religioso, apenas que, em comparação com os Jardins de César, os de Agripa não tiveram suas características religiosas revitalizadas ou ressaltadas pelos antiquários augustanos.

Horti Caesaris dialogou de modo intenso com as narrativas do movimento antiquário.

Entretanto, o que foram os *Horti Caesaris*?

Na esfera pública, nada tem mais autoridade do que a lei. No privado, o mais firme é o testamento. Das leis, ele aboliu algumas sem qualquer aviso prévio. A outras, ele aboliu através de notas. O testamento, ele anulou, mesmo sabendo que, em todas as épocas, [os testamentos] são sagrados, mesmo sendo do pior dos cidadãos. Quanto às estátuas e aos quadros que César legou ao povo, juntamente com seus jardins, [Antônio] tomou para si. Alguns jardins foram de Pompeu e algumas vilas de Cipião! (Cic. *Phil.* 2.42.109 – H009)

Cícero, ao dissertar sobre os ‘crimes’ de Marco Antônio contra a *res publica*, cita que o chefe militar se apoderou dos Jardins de César, propriedades que o falecido havia legado para o povo romano após a sua morte (*publice populo romano*). O orador relata que, após a morte do líder, elas se tornaram objeto de disputa: “Lentulo, você sabe, tinha prometido a si próprio a casa de Hortêncio, os Jardins de César e um lugar nas *Baiiae*.” (Cic. *Att.* 11.6 – H017). Porém, as terras de César no Janículo já eram famosas antes do principado, pois a rainha egípcia ficou hospedada nessa propriedade quando esteve em Roma.

Eu detesto a rainha [Cleópatra]. E o fiador de suas promessas, Amônio, sabe o motivo. Suas promessas eram todas coisas que tinham a ver com o aprendizado e não depreciativas com a minha dignidade, então eu poderia tê-las mencionado mesmo em um discurso público. Sara, além de ser um velhaco, tenho notado também que é impertinente para mim. Uma vez, e somente uma vez, eu o vi em minha casa. E então, quando perguntei educadamente o que ele queria, ele disse que queria Ático. Mas a insolência da própria rainha, quando ela estava no jardim transtiberino, não posso mencionar sem grande indignação. Portanto, não quero nada com eles. Eles não me despertam nenhum ânimo ou mesmo qualquer sentimento. (Cic. *Att.* 15.15 – H028)

Além da estadia de Cleópatra, sabe-se através de fontes epigráficas e literárias (Val. Max. 9.15.1) que César ofereceu um banquete triunfal para a população de Roma em sua propriedade janicular para comemorar as vitórias na Hispânia. Talvez tenha sido nesse episódio que Cleópatra tenha ficado hospedada ali (PAPI, 1996: 55 - CM052). Assim, o terreno de César na Transtiberina já era conhecido em Roma devido ao fausto dessa celebração e por ter abrigado a famosa rainha do Egito. O local no Janículo se configura como ideal para esse tipo de evento de grandes proporções, pois não era muito distante

da cidade. A abertura do testamento, e a ciência de seu conteúdo, parece ter tido grande impacto e festividade para a população de Roma, pois comentadores posteriores exaltam a atitude do ditador assassinado: “Para o povo, ele deixou seus jardins perto do Tibre para uso comum e trezentos sestércios a cada homem.” (Suet. *Iul.* 83 – H081)

Porque, poupando a vida de Antônio como fizera, assumiu o risco de levantar, contra os conspiradores, um inimigo amargurado e formidável. E agora, ao permitir que os ritos funerários de César fossem conduzidos como Antônio exigia, ele [Cassio] cometeu um erro fatal. Pois, em primeiro lugar, se descobriu que o testamento de César doava a todos os romanos setenta e cinco dracmas, e deixava ao povo os seus jardins além do Tibre, onde se ergue agora um templo da Fortuna, uma ação de admirável bondade e anseio, na qual César ganhou os cidadãos. (Plut. *Vit. Brut.* 20.2 – H080)

Os trechos acima tratam as propriedades de César na Transtiberina no plural, incluindo também os Jardins de Pompeu e as vilas de Cipião. Assim devem ser compreendidos os *Horti Caesaris*, um conjunto de propriedades rurais (jardins e vilas) que tomou sua forma definitiva na época augustana. Essa observação se faz necessária porque no período republicano César já possuía terras no Janículo, seus jardins eram famosos, mas não eram tão grandes quanto serão posteriormente. Na época augustana, e após a morte de Marco Antônio⁸², as terras que eram desse último e as de Pompeu foram incorporadas às de César (e possivelmente outras das quais não temos registros) e se tornaram uma unidade.

Devido a essa ‘aglutinação de terras’, os limites territoriais dos Jardins de César são difíceis de ser definidos e suas fronteiras variaram conforme a temporalidade estudada, pois, na fase médio imperial, o avanço urbano paulatinamente tomou áreas dos *Horti*. Além disso, o conteúdo mais presente dos Jardins era sua vegetação e não marcos topográficos materiais: o que resulta em poucos testemunhos arqueológicos para reconstruirmos seus limites. No entanto, os especialistas modernos frequentemente concordam com algumas balizas para mensurar o complexo: o *nemus Caesarum* e o lago da naumaquia ao norte, o conjunto de templos de Fors Fortuna ao sul, a Via Campana a leste e o *Lucus Furrinae* e as encostas médias e inferiores do Janículo a oeste (HARMANSAH, 2002: 147 - CM023, HARMANSAH, 2002: 14 - CM025, PAPI, 1996:

⁸² As terras de Antônio eram adjacentes as de César (PAPI, 1996: 52 - CM055).



Mapa 7 – Mapa adaptado dos *Horti Caesaris* da da base de dados *Digital Augustan Rome*. Destaque para a área verde clara representando os *Horti Caesaris*. (CM131)⁸³

Chamo atenção aqui para as transformações que ocorreram nos *Horti Caesaris* na passagem da fase republicana para a augustana: os Jardins de César já existiam no imaginário do povo romano, mas eram sobretudo uma propriedade privada; a presença do povo para festividades e desfrute da natureza foram bastante pontuais. César legou esses jardins para o povo romano, mas não os transformou em um parque, quem os converteu de uma propriedade privada para um imenso parque público foi o principado augustano. Essas mudanças não foram simples ou de pouca importância, envolviam reestruturações nos caminhos, modificações nos terrenos para criação de terraços, revitalização dos santuários locais, redistribuição de obras de arte e criação de novos atrativos que incitavam o povo a visita. Essa observação é interessante porque uma leitura rápida poderia levar o leitor a crer que o principado agiu pouco na zona Transtiberina. No entanto, os *Horti Caesaris* republicanos diferiram em tamanho, magnitude e opulência em relação aos *Horti Caesaris* augustanos: foi no principado que os Jardins de César cresceram em extensão (ocupou boa parte da zona Transtiberina),

⁸³ Extraído de <http://digitalaugustanrome.org/> em 16/11/2018.

ganhou novas pinturas e outras obras de arte e teve sua jardinagem e terrenos aprimorados. Além disso, somente os *Horti Caesaris* augustanos abrigaram os principais pontos topográficos janiculares: o *Lucus Furrinae*, o altar da Fonte, a tumba de Numa Pompílio, os três templos de Fortuna, o *nemus Caesarum* e o lago da naumaquia augustana; na fase republicana, por ser menor, o complexo não continha todos esses pontos.

A fim de explorar satisfatoriamente a paisagem religiosa do Janículo e esses diversos locais, dividi a análise em três temas: 1) O ‘resgate’ da Janícula e a construção do reinado idílico de Jano; 2) A veneração à natureza e às divindades primevas; 3) a harmonização de eventos e temas augustanos aos monumentos pré-existentes, ligando o ‘agora’ ao ‘outrora’. Optei por esse método expositivo porque meu intento não foi a simples descrição desses locais, mas sim analisar como o principado augustano e o movimento antiquário ressignificaram esses monumentos, ou seja, como os caracterizaram como espaços ancestrais de religiosidade e de contato com o divino.

4.1 – A ‘refundação’ da Janícula: construindo o passado idílico de Jano e Saturno

As poucas jeiras de Júlio Marcial, / mais felizes que os jardins das Hespérides, / jazem na longa crista do Janículo: / um largo retiro se ergue das colinas / e o cume plano, com uma módica elevação, / goza de um céu mais claro e, / quando a névoa envolve os vales sinuosos, / brilha com um brilho próprio. / O teto alto da vila se levanta / suavemente até as estrelas sem nuvens. / Desse lado, você pode ver as sete colinas soberanas / e tomar a grandeza de toda a Roma, / as colinas albanas e as tusculas também, / e todos os recantos frescos que se encontram perto da cidade, / a antiga Fidena e a pequena Rubra / e o frutífero bosque de Ana Perena / que se alegra no sangue de virgem. / Desse outro lado, o viajante da via Flamínia e da Salaria é visto, / embora as carruagens não façam som, / para que o barulho da roda não perturbe o sono, / que nem o chamado do barqueiro / nem o barulho dos estivadores são altos o suficiente para interromper, / embora a Ponte Mulvia esteja tão perto / e as quilhas deslizem rapidamente pelo Tibre sagrado. (*Mart.* 4.64 – CM028)

O trecho acima de Marcial é precioso porque relata o panorama que um indivíduo via e experimentava em um ponto alto do Janículo. Além de descrever o cenário bucólico da propriedade de seu amigo, o poeta narra aquilo que estava em seu campo de visão: cita as sete colinas de Roma, as de Alba e as tusculas. Era possível também enxergar a cidade

de Fidena, o bosque de Ara Perena, a via Flamínia e a Salaria. Por fim, o escritor delinea as paragens mais próximas: a ponte Mulvia e o Tibre. Devido ao silêncio dos barcos e das carruagens e aos relevos citados, posso precisar que os domínios de Júlio Marcial estavam em um ponto muito elevado do Janículo (“e o cume plano”).

Os dados visuais descritos acima são importantes, pois as características mencionadas eram exigências para a execução de um dos principais rituais que ocorriam em jardins: a leitura do *augurium*. A fim de que o rito tivesse êxito, os augures deveriam escolher locais altos e com visibilidade ampla para observar os montes albanos e o *auguraculum*, o *templum augurale* original no Capitólio (COARELLI, 1993: 142). Com esses pré-requisitos, os locais preferenciais a serem selecionados eram os jardins de dignitários romanos. Dessa forma, a execução do ritual delineia uma particularidade da religiosidade que envolvia os hortos romanos e pode ser observada em alguns fragmentos da literatura latina:

Novamente aqui é posta a questão a mim e a Cévola, também, creio eu, sobre como você suportou a morte do Africano, e a pergunta é ainda mais insistente porque, nas últimas Nonas, quando nos encontramos como de costume para a prática da nossa arte augural no jardim de Décimo Bruto, você não estava presente, embora fosse seu costume sempre guardar esse dia e cumprir seus deveres com os cuidados mais escrupulosos. (Cic. *Amic.* 7 – H042)

O jardim mencionado por Cícero pertencia provavelmente a *Decimus Iunius Brutus Callaicus*, mas infelizmente, com os dados que possuímos, não é possível precisar sua localização (PAPI, 1996: 61). Porém outro trecho menciona diferente jardim, esse mais famoso, sendo utilizado para a prática augural:

Depois enviou um despacho da sua província ao colégio dos augures para dizer que, ao ler os livros sagrados, tinha chegado à sua mente que havia uma irregularidade quando ele tomou o Jardim de Cipião como local para a tenda augural, pois ele tinha entrado posteriormente nos limites da cidade para realizar uma reunião com o senado e, ao cruzar os limites novamente em seu retorno, tinha se esquecido de tomar os auspícios. Por conseguinte, os cônsules não foram devidamente eleitos. (Cic. *Nat. D.* 2.11– H032)

No fragmento acima, Cícero discute uma irregularidade protocolar durante a tomada dos augúrios. O mais importante é a menção ao Jardim de Cipião e a montagem

da tenda augural em um ambiente propício ao ritual. Como o próprio texto denuncia, o jardim deveria ser externo à área do *pomerium*, mas ainda assim próximo a ela (“ao cruzar os limites novamente em seu retorno”). Coarelli relata que, com os testemunhos da antiguidade, não podemos precisar onde estava localizado o Jardim de Cipião, mas aponta como áreas possíveis o sul do Quirinal ou algum ponto do Janículo (1996: 83).

Os augúrios sendo tomados em jardins remetem a outro jardim romano célebre: a propriedade de Tarquínio, o soberbo.

Desta calamidade, que irá derrubar a sua casa, o céu o advertiu através de inúmeros presságios e, em particular, por este último: duas águias, chegando da fonte do jardim perto do palácio, fizeram seu ninho no topo de uma palmeira alta. Enquanto essas águias deixaram seus jovens sem abrigo, um bando de abutres, voando para o ninho, o destruiu e matou os jovens pássaros. E, quando as águias retornaram de sua alimentação, os abutres, rasgando-os e golpeando-os com as asas, os expulsaram da palmeira. Tarquínio, vendo estes presságios, tomou todas as precauções possíveis para evitar seu destino, mas provou ser incapaz de contorná-lo. (Dion. Hal. *Ant. Rom.* 4.63 – H045)

O trecho do historiador grego não é explícito: a arte augural não é citada. Mas há a confluência de ideias, uma vez que os deuses advertem ao rei dos perigos que cercam sua dinastia através do comportamento de aves. Por meio da observação das águias na palmeira de seu jardim, o monarca conseguiu interpretar a linguagem do divino. Não obstante, a relação entre sinais divinos, a família Tarquínia e a ação de aves continua, pois há outros dois relatos bastante semelhantes entre si:

Roma pareceu a melhor para esse intento: numa nova nação, onde a nobreza fosse repentina e alcançada pela virtude, haveria lugar para um homem forte e intrépido. Reinara lá Tácio, o Sabino, Numa foi alçado de Cures, e Anco, nascido de mãe Sabina tinha somente Numa como ancestral nobre. Não teve dificuldade de convencê-lo, sendo ele um homem desejoso de honras, a quem Tarquínios era somente a pátria de sua mãe. Tendo juntado suas coisas, migraram para Roma. Tinha chegado por acaso ao Janículo; lá, sentado em sua carruagem, com sua esposa, uma águia suspensa pelas próprias asas desceu suavemente sobre eles, tomou seu barrete, e voando novamente sobre a carruagem com um grito alto, como se mandada pelos deuses, habilmente o colocou de volta na cabeça; daí voltou aos ares. Vendo esse augúrio, é dito que Tanaquil se alegrou, pois era uma mulher perita nos prodígios celestes etruscos. Abraçando-o, ela manda seu marido esperar um devir excelente, pois aquela ave tinha vindo daquela parte do céu, mensageira daquele deus. O auspício foi feito na parte mais alta do homem e o que foi retirado da parte mais alta foi repostado por ordem divina. (Liv. 1.34.6)

[Sobre Tarquínio e Tanaquil:] E, ouvindo que os romanos de bom grado recebiam todos os estrangeiros e os faziam cidadãos, honrando cada um segundo o seu mérito, ele resolveu reunir todas as suas riquezas e se mudar para lá, levando consigo sua esposa, assim como os amigos e os membros da família que desejavam ir com ele. Aqueles que desejaram partir com ele foram muitos. Quando eles chegaram ao monte chamado Janículo, de onde Roma é primeiro vista por aqueles que vêm da Etrúria, uma águia, descendo de repente, tirou seu chapéu da cabeça e alçou voo com ele, subindo em um voo circular, escondendo-se nas profundezas do ambiente aéreo. Então, de repente, o chapéu foi reposto em sua cabeça, encaixando-se onde estava antes. Este prodígio que pareceu maravilhoso e extraordinário a todos, a esposa de Lucumo, de nome Tanaquil, que tinha um bom entendimento, herdado de seus antepassados, na ciência augural dos etruscos, tirou seu marido à parte dos outros e, abraçando-o, o encheu de grandes esperanças de ascender de uma posição privada ao poder real. (Dion. Hal. *Ant. Rom.* 3.47 – H042)

Enquanto Tito Lívio cita as palavras ‘augúrio’ e ‘auspício’, Dioniso menciona diretamente a ‘ciência augural’, mas não há quaisquer sinais de execução ritual, a leitura ocorre de maneira espontânea através do voo e ação de uma águia. Os dois trechos são especiais para a presente pesquisa porque toda a cena ocorre no Janículo. Unindo esses diversos indícios (os relatos míticos, a predileção por jardins e a visão livre de obstáculos), o Janículo torna-se um lugar perfeito para a leitura do *augurium*.

Infelizmente a antiguidade não nos legou nenhum testemunho verbal direto da tenda augural sendo montada na Transtiberina e o ritual sendo executado, entretanto escavações no Janículo encontraram dois *cippi* que demarcavam um espaço sacro:

Schede 8 (1547): No declive entre São Pedro de Montorio e a igreja de S. Francisco foram descobertos dois *cippi* terminais de travertino com a inscrição “*devas cornicas sacrum*”, transportado para o Quirinal nos *Horti Carpesini*. (...) O *cippus* vem sendo tratado como sendo o confim de um lugar sacro, talvez um *lucus*, a *diva Cornica* ou um lugar augural no Janículo. (ATTILIA, 2008: 14 – CM085)

Coarelli (1996: 21 – CM108) data os dois *cippi* por volta do final do século III, talvez até mais antigo. Infelizmente, sobre a divindade mencionada e o santuário, dispomos apenas do seguinte relato de Festo: “*Corniscarum divarum* era o local na Transtiberina dito ‘das coroas’, porque se julgava estar sob a tutela de Juno.” (Fest. 64 – CM060). Apesar de curto, o trecho é esclarecedor, pois *Iuno Sospita*, patrona de Lanúvio,

estava relacionada a *gens Cornificius*. A similitude entre os termos *Cornificius* e *Cornix* (corvo fêmea) encontra correspondência em uma moeda cunhada por ordem de *Quintus Cornificius*, datada de 42.

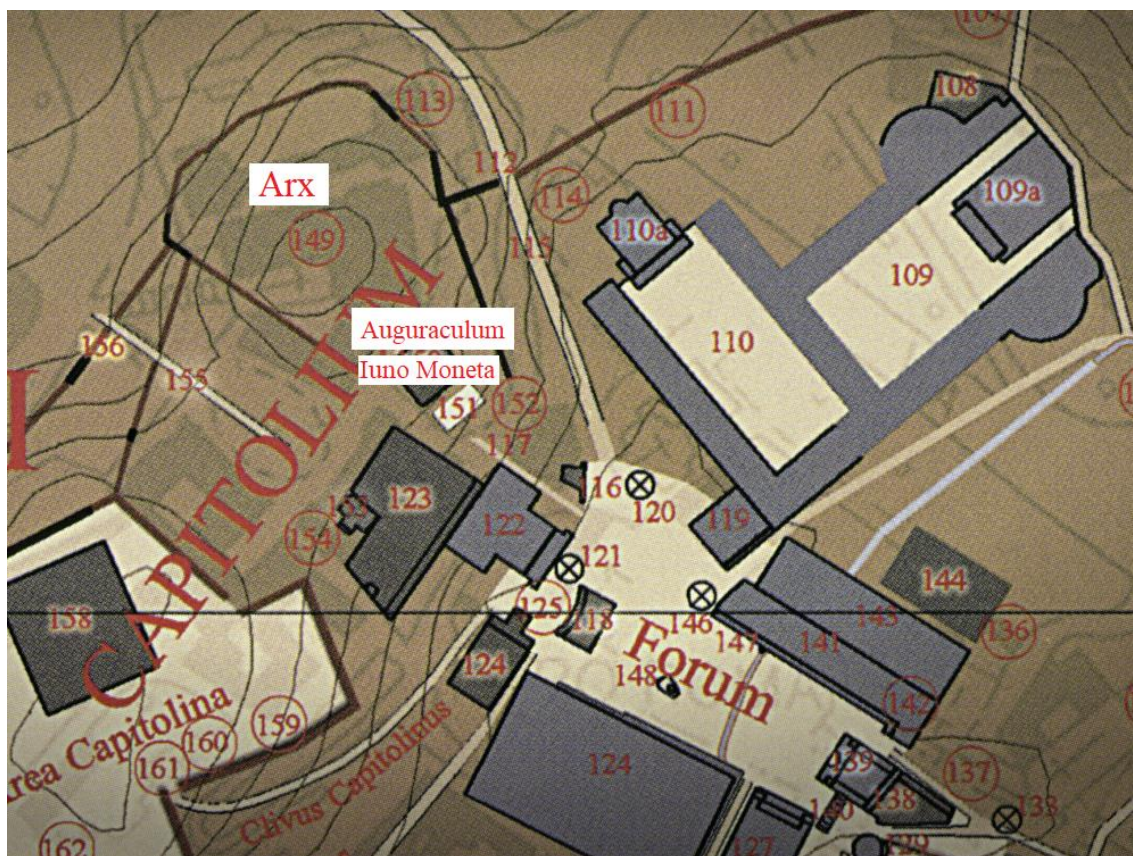


Imagem 5 – Anverso de um denário de 42. *Iuno Sospita* coroando Cornuficio. Pousada no escudo da deusa está um corvo fêmea. Cornuficio está com a cabeça velada e portando o *lituus*. (CM110)

Com as representações imagéticas da moeda, Coarelli associa de modo definitivo esse santuário janicular ao contexto augural:

[A moeda] confirma a associação entre Juno e o corvo: o caráter oracular do pássaro, ligado ao augurato (bastão que lembra o *auguraculum* principal de Roma, aquele da *Arx* que era topograficamente e funcionalmente associada com o templo de Juno Moneta, outra divindade oracular). Sabemos de resto que o grito do corvo fêmea, como aquele do corvo macho, era considerado profético (...) (COARELLI, 1996: 21 – CM108)

Desse modo, portanto, o santuário de *Corniscarum divarum* era um *templum*, presumivelmente ligado à arte augural. Provavelmente, o terreno não estava distante da *Arx Ianiculensis*, pois essa dualidade encontra ressonância no relevo ocidental de Roma, uma vez que no Capitólio, a *Arx*, o *auguraculum* e o templo de Juno Moneta estavam associados pela proximidade.



Mapa 8 – Mapa adaptado da área capitolina da base de dados *Digital Augustan Rome*. Destaque para o Capitólio, a *Arx*, o *Auguraculum* e o templo de Juno Moneta. (CM133)⁸⁴

Não se trata aqui de determinar se os marcos topográficos do Janículo (sua *Arx* e o santuário de *Corniscarum divarum*) foram orquestrados para ‘copiar’ a topografia capitolina; tal perspectiva é maniqueísta e ‘planejada’. A colina capitolina e o monte janicular emulavam marcos topográficos que dialogavam entre si, a ambas foram creditadas ancestralidades míticas e dispunham de ampla visibilidade para a tomada dos auspícios. Mais interessante do que isso, é notar como o movimento antiquário augustano construiu o imaginário de dualidade entre as colinas:

[Evandro:] “Estas duas fortalezas que vês além, com os muros destruídos, são monumentos e relíquias de velhos heróis. Esta cidadela o pai Jano, esta Saturno construiu; esta tem o nome de Janícula, aquela de Saturnia.” (Verg. *Aen.* 8.355-358 – J013)

No fragmento acima, o rei Evandro descreve a Enéias os monumentos e marcos

⁸⁴ Extraído e adaptado de <http://digitalaugustanrome.org/> em 29/12/2018.

topográficos arcaicos do Lácio. O rei aponta para o Capitólio e suas ruínas e diz que ali existiu o reino de Saturno, a Satúrnia. Depois o rei aponta para a margem oposta, para o Janículo, e afirma que ali existiu o reino de Jano: a Janícula.

[Jano:] Lembro que nesse chão Saturno se asilou / quando Jove o expulsou do reino olímpico. / Satúrnia a gente foi chamada, e Lácio, a terra, / porque nela latente estava o deus. / Os vindouros na moeda o navio gravaram, / a chegada do deus testemunhando. / E eu habitei o chão, que na margem esquerda, / brilham as águas plácidas do Tibre. / Aqui onde é Roma, verdejava u'a mata intonsa, / era, p'r'os poucos bois, um pasto imenso. / Meu templo era um monte, e por meu apelido, / o nosso tempo o chama de Janículo. (Ov. *Fast.* 1.235-244 – J055)

Segundo a narrativa antiquária, Saturno, representando o Capitólio, e Jano, o Janículo, habitaram a topografia lacial em tempos míticos. Não é difícil imaginar Ovídio investigando o terreno e os marcos da Transiberina para compor seu relato, dado que Jano declara: “Meu templo era um monte (...)”. Onde se lê ‘templo’, no original latino está a palavra *Arx*. O templo exposto pelo deus não era uma estrutura material destruída pelo tempo, mas possivelmente o complexo religioso constituído pela *Arx* janicular e o espaço augural de *Corniscarum divarum*.

Assim começa a sistematização, sugerida pelos antiquários, de uma paisagem religiosa que une através de laços religiosos e simbólicos a margem ocidental do Tibre à oriental. Os antiquários poderiam ter criado uma narrativa com tons bélicos, semelhante a chegada de Enéias ao Lácio e a rejeição ao elemento estrangeiro pelos autóctones, mas não foi o caso: Saturno expulso do Olimpo por Jove, chegou de barco ao Lácio, foi bem recebido pelo rei Jano e os dois reinaram em seus respectivos reinos. A documentação ressalta a concórdia entre os dois reinos. Graças aos dois governantes, a população lacial viveu uma concomitância de benesses, uma época de governos exemplares, de comedimento em relação a riquezas e ao fausto, e de concórdia entre homens e deuses.

A arte poética declamada nas ruas de Roma, portanto, estimulava os ouvintes a enxergar a distante *Arx Ianiculensis* e a imaginar o reino de Jano e, de modo similar, a olhar a *Arx* capitolina e a fantasiar sobre o reino de Saturno. É salutar notar como ambas *arces* eram pontos altos na topografia lacial e poderiam ser vistas de diversos locais de Roma, é estimulante supor que os declamadores dos versos virginianos ou ovidianos

apontassem para esses dois monumentos durante o desenvolvimento de sua oratória.⁸⁵ Ainda que esses declamadores e poetas explorassem relevos e edifícios conhecidos, a realidade descrita por esses era bastante diferente: o passado mítico de Jano e Saturno contrastava a atualidade ‘decadente’ do agora republicano com os tons idílicos de outrora.

[Jano:] “Ó quanto os teus tempos te enganam”, riu e disse, / “que o mel julgas mais doce que o dinheiro. / No reino de Saturno, a custo eu via alguém / que não tivesse em mente o doce lucro. / Cresceu co’o tempo o amor por ter, que agora é sumo. / Já a custo vai-se além ou se anda adiante. / Riquezas hoje há mais que nos anos antigos, / quando o povo era pobre, e Roma, nova. / A Quirino bastava um pequeno casebre, / e a erva do rio o leito fornecia. / Mal cabia no templo exíguo o Jove inteiro, / e de argila era o raio em sua mão. / Ao Capitólio ornavam frondes, e hoje, gemas; / e o senador apascentava ovelhas. / Não havia vergonha em dormir sobre a palha / e a cabeça no feno repousava. / deixando o arado, logo o pretor judiciava, / Ter u’a folha de prata era delito.” (Ov. *Fast.* 1.191-208 – J054)

O retrato construído por Ovídio para a Satúrnica e a Janícula é de tempos mais simples, em que havia a cobiça, mas que a frugalidade conduzia tanto a vida do Estado quanto a vida cotidiana. Assim, o poeta começa a alterar a conexão anterior que Jano tinha com as moedas, a usura e a cobiça. Enquanto na fala de Horácio (Hor. *Epist.* 1.1.54-56 - J016), o deus estimula primeiro a busca por riqueza e, somente depois, as virtudes, Ovídio representa um Jano saudoso de uma época comedida: os templos não eram faustosos, mas pequenos, de estátuas de argila e decorados com ervas; o Capitólio não era urbanizado, mas repleto de árvores; os magistrados não viviam exclusivamente para os exercícios de poder, mas estavam conectados com atividades pastoris e com o trabalho com a terra; não havia ostentação de riqueza: dormir sobre a palha e não ter prata não era vergonha. Creditar ao passado a simplicidade no modo de vida, o contato com a natureza e o campo e a ausência de fausto nos templos não é uma novidade ovidiana, mas um ponto recorrente na retórica republicana. Recordo especialmente a descrição da religião primitiva romana de Varrão (“uma piedade de parcimônia, de ritos pobres, sem o esplendor do Capitólio, mas de vasos de grama e samianos.” Tert. *Apol.* 25.12 – J067). Os habitantes de Roma podiam ter esquecido da simplicidade dos tempos primitivos, mas

⁸⁵ Conforme expus no capítulo anterior, não defendo que a *Arx Ianiculensis* fosse um edifício em ruínas durante a fase augustana, já que foi utilizada durante as recentes lutas civis. Desse modo, o exercício especulativo que elaborei é válido.

Ovídio faz questão de lembrá-los. O poeta constrói um passado idílico que ganha autoridade quando proferido e ‘confirmado’ pela boca de Jano: o escritor utilizará desse *topos* para criar uma cisão entre o passado louvável e o presente decadente.

[Jano:] “Mas, depois que a Fortuna elevou a cabeça / e Roma tocou os deuses no alto cume, / a riqueza cresceu co’a furiosa cobiça, / quanto mais se possui, mais se procura. / Disputam que gastar, querem o que foi gasto, / e aos seus vícios as próprias trocas nutrem: / deles o ventre, assim, incha co’a água retida - / quanto mais água bebem, mais têm sede. / Só no preço hoje há preço: a riqueza traz honras, / traz amigos: e em toda parte há pobres.” (Ov. *Fast.* 1.209-218 – J054)

Embora o deus esteja relatando eras priscas, Ovídio aqui comunga com as críticas republicanas e com os escritores de seu tempo: a cobiça por riquezas e poder resultou na negligência aos deuses e no esquecimento dos valores simples dos ancestrais. Depois que a Fortuna se instalou na população lacial, o reinado idílico de Jano e Saturno começou a ruir, os homens não se contentaram mais com o que tinham, mas desejavam sempre mais. Outrossim, a cobiça teve consequências sociais funestas, as relações foram medidas pelas riquezas e pelo que o outro poderia oferecer; amizades genuínas foram esquecidas e honras foram compradas e não obtidas por mérito. As amizades e honras falsas proliferaram, mas a riqueza não: todos eram pobres. Enquanto a vida urbana foi representada como complexa e associada a falsidade, a corrupção e a ganância, o Lácio idílico de Jano estava associado à natureza, à austeridade, à amizade verdadeira e ao contato direto com os numes.

[Jano:] “Aqui onde é Roma, verdejava u’a mata intonsa, / era, p’r’os poucos bois, um pasto imenso. / Meu templo era um monte, e por meu apelido, / o nosso tempo o chama de Janículo. / Aí eu reinava, quando a terra tinha deuses / e entre os homens os numes misturavam-se. / O crime ainda não repelira a Justiça / - ultima deus à terra abandonar. / Sem violência, o pudor, não o medo, guiava o povo; / aos justos se julgava se esforço. / Nada co’a guerra; a paz e as portas eu guardava”, / e diz, mostrando a chave: “essa é a minha arma.”” (Ov. *Fast.* 1.243-254 – J055)

A marca principal do fragmento acima é a descrição de uma Roma não urbanizada, nem mesmo o reinado de Jano tinha um templo, mas o próprio monte seria seu local de culto, remetendo para uma religião rústica em que a natureza, seus elementos e seus marcos topográficos naturais eram venerados. O contato próximo das mulheres e dos

homens da época com a natureza resultou na convivência íntima com diversas divindades ligadas à vegetação e ao elemento aquático e, principalmente, com a justiça divinizada. A população vivia sem crimes, sem medo, sem violência e sem guerra: a paz e a concórdia imperavam entre os homens e os deuses no reino de Jano e Saturno. Tal perspectiva não é exclusivamente ovidiana; Virgílio, ao descrever o reino de Saturno, produz um cenário bastante similar:

[Evandro:] “Moravam nestes bosques os faunos e as ninfas, e uma raça de homens nascida dos troncos e do duro carvalho, desprovidos de costume e de cultura, que não sabiam pôr o jugo sobre os touros, nem juntar riquezas, nem poupar o que foi produzido, mas os ramos e uma caçada áspera os alimentava. Primeiro, do etéreo Olimpo veio Saturno, fugindo das armas de Júpiter e exilado de seu reino tomado à força. Ele reuniu o povo indócil e disperso nos altos montes, deu-lhes leis e chamou o lugar de Lácio, pois tinha se escondido naquelas plagas seguras. Aquilo que chamam de Idade de Ouro se deu sob seu reinado. Assim ele governava os povos numa plácida paz, até que aos poucos uma idade mais pobre e sem cor a sucede, e os ódios da guerra, e o amor pelos bens.” (Verg. *Aen.* 8.314-327 – CM109)

Evandro compõe um quadro que se assemelha ao reinado de Jano no Janículo: os faunos e ninfas moravam juntos aos homens em um meio selvagem, no qual a natureza ofertava os alimentos e a caça, e esses homens viviam sem leis ou costumes. Saturno ganha características de um deus civilizador, pois é ele quem reúne os homens dispersos, ensina-os a se alimentar adequadamente, a poupar riquezas e lhes dá leis em comum, resultando em uma idade de ouro para os habitantes. Com efeito, seu reinado é impregnado pela paz e a harmonia. O reinado idílico de Saturno termina de maneira semelhante à descrição anterior de Jano: pela cobiça ao ouro e com a guerra insana.

Virgílio e Ovídio misturam os dois reinados; no texto ovidiano é Jano quem narra: ora ele fala de seu governo, ora no de Saturno. Não cabe aqui uma separação de características entre ambos, pois os autores representam os reinos como concomitantes e muito próximos espacialmente. Além disso, a Satúrnica e a Janícula foram reinos irmãos, a binariedade aqui não significa oposição, mas sim complemento. Jano e Saturno são caracterizados como deuses civilizadores, pois são os primeiros reis-deuses a habitar o Lácio e a instituir leis e costumes aos homens primitivos que viviam apenas do que a natureza produzia.

Apesar de os reinados de ambos terem terminado, as suas descendências

continuarão a residir e a reinar naquelas terras. Os extratos seguintes oferecem um excelente exemplo de como os dois reinos foram complementares e não antagônicos:

[Circe:] “Pico, prole formosa de Saturno, / Foi rei da Ausônia, e insigne na destreza / De cavalos domar, úteis à guerra. / Tinha a figura, qual a que estás vendo; / Pois se galhardo o vês, e pela imagem / Fingida inferes bem a verdadeira, / Sabe, que igual era a sua alma em dotes. / A idade era tão verde, que os famosos / jogos de Élide ainda não podia / Ter visto quatro vezes. Seu semblante / As montanhas Dríades Latinas, / E as Náiades ou de Álbula, ou Númico / Atraía: igualmente cativava / As de Ânís, e Almo, bem que pobre de águas, / As de Nar em correntes opulento, / As de Fáfaro opaco em frescas sombras; / E por fim todas dos vizinhos lagos, / Ou bosques a Diana consagrados, / Do mancebo o Consórcio apeteçiam. / Ele porém a todas desprezando, / Uma só Ninfa amava, que nascida / Dizem que fora de Vinília, e Jano, / Dada à luz nos outeiros Palatinos.” (Ov. *Met*, 14.320-334 – J047)

A feiticeira Circe descreve a história de Pico, filho de Saturno, o quanto ele era formoso e o quanto as divindades naturais, e a própria Circe, estavam enamoradas dele. Ovídio não é comedido, preenche o relevo lacial primitivo com diversas dríades, náiades e ninfas: a natureza próspera e abundante significava a presença de divindades campestres. Essas divindades perseguiram Pico, porém ele refuta todas, pois era apaixonado apenas por uma: Canente, filha de Jano e Vinília. Ovídio coloca esse amor nas palavras do próprio herói:

Mas ele a repele com veemência / e também seus pedidos e [Pico] diz: “Quem quer que sejas, não sou teu. / Outra me mantém capturado / e rogo que mantenha por um longo tempo. Nem eu violarei meu voto por nenhum outro amor, / até que o destino o preserve a minha Canente, filha de Jano.” (Ov. *Met*, 14.377-381 – J048)

Os antiquários augustanos não creditaram a Jano nenhum filho homem, mas sim uma filha, a ninfa Canente. As menções a Fons como filho de Jano são posteriores a Augusto e parecem estar vinculadas ao amadurecimento da ligação da figura do deus com o elemento aquático e às novas instalações hidráulicas augustanas no Janículo. A ênfase no casamento Pico-Canente não é um preciosismo genealógico: os fragmentos acima são de grande importância, pois neles os poetas antiquários uniram simbolicamente o reino de Jano ao reino de Saturno, pois a filha do Janículo se uniu ao filho do Palatino. Após o casamento, deixa de existir um ‘reino de Jano’ e um ‘reino de Saturno’, e é enfatizada a

união de ambos os povos, tanto que Canente, segundo Ovídio, nasce no Palatino (“Dizem que fora de Vinília, e Jano, / Dada à luz nos outeiros Palatinos”).

Outrossim, há outro elemento que aponta essa ‘amizade’ entre os dois deuses: no coração de Roma, no Fórum, a *Aedes Ianus Geminus* estava localizada próxima ao altar de Saturno (mapa 3). Dessa maneira, os antiquários alertam aos romanos da época augustana que a história do Janículo também é a história de Roma. Enquanto o Janículo (na escrita da época republicana) esteve separado de Roma, os poetas augustanos uniram mitológica, religiosa e poeticamente o monte ao Capitólio.

Em vista do que foi apresentado sobre as narrativas míticas antiquárias e o papel da *Arx Ianiculensis* e do santuário augural de *Corniscarum divarum*, defendo que houve a construção antiquária de uma paisagem religiosa idílica para o Janículo no governo augustano. Conforme explorado no capítulo anterior, o Janículo e principalmente a *Arx Ianiculensis* foram representados pela literatura ‘histórica’ como espaço de perigo: não foram poucas as guerras e os estrangeiros que ameaçaram Roma naquele lugar. Em contraste, os poetas ‘míticos’ ressignificaram a *Arx Ianiculensis* conferindo ao edifício um ar de religiosidade ancestral, ali habitou o primeiro rei do Lácio: Jano. Tal como esse rei, os romanos não deveriam temer àqueles que chegavam, mas cultivar a hospitalidade. Da união entre as duas casas reais, ou melhor dos dois montes, surgiu a majestade de Roma. Assim, os antiquários uniram simbolicamente essa área de subúrbio ao centro, pois ambas compartilhavam uma mesma ancestralidade. É estimulante observar como as narrativas augustanas ‘esvaziaram’ a *Arx Ianiculensis* de suas conotações bélicas e a infundiu com tons sagrados-idílicos. Não considero absurdo defender que houve uma ‘pacificação’ do Janículo: assim como a *Arx* capitolina, em períodos anteriores, foi quase completamente destituída de suas características bélicas, processo semelhante estava ocorrendo com a *Arx* janicular no período augustano.

De que outra maneira a temática do reinado idílico de Jano foi infundida nos espaços da Transiberina além da ressignificação da *Arx*? Através da inauguração do complexo de jardins denominado *Horti Caesaris*. Conforme procurei apontar, os antiquários foram taxativos em enfatizar como a natureza e a falta de urbanização do governo de Jano e Saturno foram fundamentais na composição do passado idílico. Na Transiberina, os Jardins de César envolveram a *Arx* com um ‘cinturão verde’. Àqueles que visitavam o parque poderiam experimentar a diferença de ambientação entre os

reinos: enquanto a natureza do reino oriental de Saturno foi paulatinamente substituída pela vigorosa urbanização, a natureza do reino de Jano ainda estava ‘viva’ no lado ocidental. Chamo atenção em especial para o contraste dos elementos sensoriais: mesmo que o transeunte desconhecesse completamente as narrativas sobre a Janícula, o solo dos Jardins, o calor do sol, o perfume das plantas, os ventos e o silêncio, enfim, o ‘cenário’ sensorial construído informava que ele estava em outro espaço que não o urbano da margem oriental. Não obstante, não foram apenas os *Horti Caesaris* e a *Arx Ianiculensis* que remetiam ao visitante ao mundo dos antepassados, aos tempos de uma Roma pré-urbana, mas outros pontos topográficos também estimulavam a associação do Janículo com o passado idílico. Será sobre a valorização dos pontos topográficos do Janículo o próximo tópico.

4.2 – A natureza venerada: aspectos de fecundidade e simplicidade da religião dos jardins

Tendo já feito menções a estas produções, nos resta agora retornar ao assunto do cultivo de um jardim, um assunto recomendado por seus méritos intrínsecos a sua notoriedade, pois nós encontramos [o assunto] na antiguidade remota, até mesmo porque não havia nada em mais alto grau de admiração que os jardins das Hespérides, aqueles do rei Adônis e de Alcino, e os Jardins Suspensos (...). Os reis de Roma cultivaram seus jardins de suas próprias mãos. De fato, foi de seu jardim que Tarquínio Soberbo mandou a seu filho sua cruel e sanguinária mensagem. (...) Existem certas impressões religiosas, também, que foram atadas a essas espécies de propriedades: somente nos jardins e no Fórum que as estátuas de sátiros são consagradas, como proteção contra os efeitos maléficos de maldições e feitiços. Apesar de encontramos, em Plauto, dizeres que os jardins estão sob a tutela de Vênus. Atualmente, sob o nome geral de ‘jardins’, nós encontramos terras de prazer situadas no coração da cidade, assim como em extensos campos e vilas. (Plin. *Hn.* 19.19 – H072)

A admiração das sociedades do mundo antigo por jardins se insere em um movimento de longa duração. Plínio, posterior a Augusto, inicia seu discurso mencionando jardins antigos famosos: os jardins das Hespérides, os do rei Adônis, os de Alcino, os Jardins suspensos da Babilônia e os de Tarquínio, o soberbo. Mais adiante, o autor levanta uma questão pertinente para a temática dessa pesquisa: Plínio alude a estátua de um sátiro consagrando o espaço dos jardins, mas também explica que esses estão sobre a proteção de Vênus.

Afinal, jardins foram lugares sagrados para a sociedade romana? Se fossem sagrados, seria devido a presença de quais elementos? Como os romanos liam essa relação entre natureza e religião? O extrato literário de Plínio não nos traz nenhuma resposta e, de modo semelhante ao autor, não ambiciono trazer nenhuma resposta definitiva. Contudo, alguns apontamentos sobre a imbricação natureza-religião são possíveis de serem auferidos através da análise de extratos da literatura republicana e augustana. Tais perguntas são importantes para ajudar a compreender por qual razão o principado instalou um complexo de jardins no Janículo. Inicialmente analisei como os antiquários ressignificaram a *Arx Ianiculensis* coligando-a ao mito da Janícula, mas quais outros indícios de religiosidade atravessavam os *Horti Caesaris* que envolviam a *Arx*?

Como mencionado por Plínio, uma das menções mais antigas encontradas relacionando jardins e religião é o fragmento abaixo de Varrão.

O décimo nono dia de agosto foi chamado de *Vinalia rustica*, um ‘festival do vinho’, porque naquela época um templo foi dedicado a Vênus e os jardins foram dedicados a ela, e então os jardineiros ganharam um feriado. (Var. *Ling.* 6.20 – H004)

O antiquário menciona o feriado *Vinalia rustica*, uma celebração ligada ao cultivo de uvas e a fabricação de vinho. Varrão é taxativo ao vincular os jardins e o ofício da jardinagem à figura de Vênus. No entanto, não apenas a essa divindade foi creditada a proteção aos pomares e jardins:

Mas quando os enxames voarem sem rumo para fora / Dispersando-se pelos céus e desprezando seus favos, / abandonando a colmeia ao frio, de tal jogo vão / você deve proibir os instáveis ânimos. / Nem dura é a tarefa: arranque as asas dos monarcas. / Enquanto isso, nenhuma ousará / fugir para um lugar alto ou levar as insígnias do acampamento. / Deixe o jardim, com o sopro do perfume das flores de açafraão / seduzi-las. O senhor de Helesponto, Príapo, portador da foice de salgueiro, / vigia, como guardião, contra pássaros e ladrões. / E deixe este homem, a quem tais cuidados são queridos, / trazer o tomilho e os pinheiros das alturas, / e esparramá-los em largos cinturões sobre o seu lar. / Nenhuma mão, a não ser a dele, tem a tarefa de trazer a fertilidade, plantar as folhas jovens, ou derramar a querida chuva. (Verg. *G.* 4.103-115 – H048)

No fragmento acima das **Geórgicas**, Virgílio ensina os cuidados da apicultura ao trabalhador e também instrui em como o campo deve estar repleto de flores para que as abelhas se sintam atraídas para fabricar o mel. Para tanto, o campesino deveria confiar na

vigilância de Príapo, que protegia o jardim contra pássaros e ladrões. Todavia, o poeta vai além, Príapo é também o responsável pela fertilidade, faz as plantas prosperarem e darem frutos e faz a chuva cair. Por essa razão, com não pouca frequência, a estátua do deus poderia ser encontrada nos jardins:

[Príapo:] “Uma vez que eu era um tronco de figueira, um tronco sem valor, / o carpinteiro, em dúvida se eu seria um banquinho ou um Príapo, / escolheu que eu fosse um deus. Um deus, então, o terror das aves / e dos ladrões e pássaros. Pois a minha mão direita segura / a obscena e vermelha saliência próxima da virilha. / Enquanto, para os pássaros travessos, um conjunto de juncos na minha cabeça / os aflige mantendo-os longe do jardim.” (Hor. *Sat.* 1.8.1-7 – H049)⁸⁶

Nos dois extratos, Príapo faz o papel de espantalho: afasta os pássaros que poderiam danificar a colheita com a sua cabeleira e os ladrões com a sua obscenidade.

Outra divindade que teve seu nome vinculado aos jardins e aos pomares foi Pomona:

Foi sob esse rei [Proca] que existiu Pomona, não havia / mais exímia entre as dríades latinas no trato dos jardins / nem mais zelosa com os brotos das árvores. / Daí tem seu nome: não selvas e nem esses rios, / ela ama as coisas do campo e se felicita com os ramos repletos de deliciosas frutas. (Ov. *Met.* 14.623-627 – H060)

Na concepção religiosa estabelecida por Ovídio, a dríade é quem estimula as flores polinizadas a virarem frutos e por isso os jardins eram seu ambiente de proteção e vigilância.

De maneira similar, conforme iniciei esse capítulo, uma das divindades mais ligadas

⁸⁶ Esse extrato de Horácio é bastante importante na discussão sobre o caráter divino das estátuas, pois é possível notar que o nume já estava na madeira antes mesmo da confecção da estátua. Com essa perspectiva, me afasto da ideia de que apenas as estátuas consagradas pelos sacerdotes, ou que passassem por algum tipo de ritual, eram consideradas ‘divinas’ ou sagradas. Essa última perspectiva toma como parâmetro, principalmente, as religiões monoteístas. Noto, na relação estátuas-jardins da presente pesquisa, que o que confere a ‘divinização’ das estátuas é o sentimento de devoção daqueles que as usam, ou seja, a ‘presença da divindade’ independe de qualquer sanção oficial. Noto pensamento religioso similar, nas religiões sincréticas brasileiras: é usual que devotos depositem flores e oferendas no busto de Zumbi, no Rio de Janeiro, e aos pés da estátua de Araribóia, em Niterói. Esses monumentos são históricos, considerados laicos ou figurativos por muitos, mas isso não impede que determinados grupos religiosos confirmem a essas imagens um grau de divinização e de contato com o sagrado.

aos jardins foi Flora. O poeta Ovídio elabora uma longa fala para explicar porque à deusa deveria ser creditado a proteção aos hortos e às plantas.

[Flora:] “Da primavera eu sempre fruo: o ano é viçoso, / o chão tem sempre pasto, e a árvore, frondes. / Nos campos que ganhei por dote, o horto é fecundo, / o vento o afaga, o irriga a água da fonte. / Meu marido o encheu de magníficas flores, / e diz: ‘deusa, é das flores soberana.’. / Eu quis enumerar muitas vezes as cores; / não pude, eram mais cores do que números. / Logo que o orvalho matinal se esvai das folhas / e o sol aquece as copas variegadas, / juntas às Horas vêm com vestes matizadas, / e em leves cestos põem os meus presentes. / Somam-se as Graças, que grinaldas e festões / tecem para as celestes cabelereiras. / Fui a primeira a espargir sementes pelos povos: / a terra antes de mim só tinha u’a cor. / Fui a primeira a fazer flor de sangue espartano, / e mantêm-se nas folhas os ais escritos. / Também Narciso tem o nome dos jardins: / infeliz, por que o outro não era. / Que lembrarei de Croco, de Átis ou de Adônis? / Fiz surgir troféus de suas feridas.” (Ov. *Fast.* 5.207-228 – H062)

O escritor dos **Fastos** conecta diretamente o princípio da primavera com a ninfa Flora, encarregada pela fertilidade das árvores, dos campos e dos hortos (jardins). A deusa se torna a soberana das flores e, por conseguinte, dos frutos, visto que na frase “em leves cestos põem os meus presentes”, indica a colheita logo pela manhã. Contudo, há no fragmento uma sinergia entre Flora e seu marido Zéfiro, pois é esse quem carrega o pólen pelo ar. Do resultado desse casamento, há a proliferação das flores e das cores pelos campos: “Eu quis enumerar muitas vezes as cores; não pude, eram mais cores do que números”. É por sua própria fala que a deusa revela que os jardins devem a ela a criação de diversas flores: Jacinto, Narciso, Croco, Átis e Adônis, todas essas de origem mitológica. No quinto livro dos **Fastos**, Ovídio obscurece a figura de Pomona a favor de Flora, pois a atuação da última não se restringe aos cuidados das flores, mas coopta para si todo o processo de amadurecimento e crescimento dos vegetais, antes atribuído a Pomona.

[Flora:] “Talvez penses que seja o meu reino somente / o das flores: meu nune alcança as leivas. / Se bem floresce a messe, o campo será rico; / se bem floresce a vinha, haverá Baco; / Se bem floresce a oliva, o ano será brilhante, / e as frutas da estação serão colhidas. / Lesada a flor, morrem as favas e as ervilhas, / morrem, Nilo estrangeiro, tuas lentilhas. / Mas se a vinha floresce, o vinho é posto / em tonéis, e de espuma as talhas cobrem. / Mel é dom meu: sou eu que a melífera abelha / chamo aos cravos, tomilhos e violetas; / Sou eu quem também faz nos anos juvenis / vicejarem os corpos e os espíritos.” (Ov. *Fast.*

No trecho acima, a deusa se torna a responsável pela fecundidade e fertilidade da terra, pois sem ela a videira não daria uvas e sem essas faltaria vinho e, de maneira semelhante, a oliveira, as ‘frutas da estação’, as ervilhas e as lentilhas. Sem as flores de Flora, não haveria mel. As linhas finais são emblemáticas: Flora não é apenas responsável pelos vegetais, mas também concede energia de vitalidade e fertilidade a todos os corpos e espíritos que iniciam a juventude, não só para a Itália e os romanos, mas também para o Egito. A ideia de abundância atribuída a Flora encontra correspondência na origem de seu festival: a *Floralia*.

[Flora:] “Nenhum guardião da coisa pública cuidava, / só o preguiçoso em casa apascentava. / A plebe delatou tal descaro aos edis / - os Públios: faltava antes coragem. / Ganhou o povo a causa, e os culpados multaram-se, / louvaram os guardiões da coisa pública. / Da multa, u’a parte é minha, e, pela grande ajuda, / os vencedores criaram novos jogos. / Co’o resto fazem u’a ladeira, onde era escarpa, / e hoje é a via Públia – útil caminho.” (Ov. *Fast.* 5.285-294 – H065)

A deusa relata razão da criação da festa em sua honra: o descuido e desatenção dos magistrados com a manutenção da *pax deorum*. No entanto, mesmo com o estabelecimento dessa nova celebração, o povo romano volta a negligenciar a deusa, pois sua festa não era anual.

[Flora:] “o Senado romano me esqueceu. / O que eu faria? Como a dor manifestar? / Que castigo exigi por essa ofensa? / Afastai-me do ofício e descuidei dos campos, / sem me importar se fértil o horto estava. / Morreu o lírio, ressecou a violeta, / emurcheceu o estame de açafião. / Zéfiro sempre me dizia: ‘Não corrompas / teu dote’, mas o dote me era vil. / Florescia o olival, os ventos machucaram-no; / florescia as messes, vinha a geadas. / Se a vinha prometia, o Austro tisonava o céu, / e a água súbita as árvores tombava. / Não quis fazê-lo; nunca fui cruel nas iras; / mas não me preocupei em repeli-la. / O Senado reuniu-se e votou que se houvesse / boa florada, u’a festa anual faria. / Anuí co’o voto; então, os cônsules Postúmio / e Lenas aplacaram-me co’os jogos.” (Ov. *Fast.* 5.312-330 – H065)

Ovídio narra que Flora havia sido esquecida e, por essa razão, as flores murcharam e o solo ficou infértil. Os ventos, liderados pelo esposo Zéfiro, auxiliaram a não permitir que as flores que nascessem rendessem frutos. Apesar de negligenciada, Flora não

conseguiu impor um castigo veemente, quem o fez foram os ventos. A deusa estava ligada à fertilidade, à fecundidade e à prosperidade do povo romano, seu castigo estava conectado à insuficiência de alimentos e, como resultado, os romanos passaram fome. A manutenção da festa e a correta observância de ritos à Flora garantiriam, segundo Ovídio, o florescimento e o amadurecimento das plantas nos hortos, pomares, campos e jardins de Roma, conferindo nutrição à sua população. Essa última ideia poderia indicar que Flora era a deusa fecunda responsável pelo crescimento de todo mundo vegetal e não apenas os ambientes ‘civilizados’. A própria deusa corrige essa impressão ao *vate*:

[Ovídio:] Se eu posso, é pouco o que me resta pergunta, / Foi o que eu disse; disse-me ela: “podes.” / “Me diz por que em vez de leões, nos teus jogos / são caçadas a cabra imbele e a lebre?” / Respondeu-me não ser da mata seu domínio, / mas os jardins e o campo, às feras ínvio. / Tudo findara. Ela partiu nas leves brisas; (Ov. *Fast.* 5.369-375 – H066)

Flora responde que somente queria sacrifícios de animais campestres e não de seres das matas selvagens, ressaltando seu temperamento ligado à ‘natureza domesticada’.

Por fim, no trecho seguinte outra deusa é vinculada à fertilidade dos jardins e campos:

Pois eu venero, quando o tronco deserto no campo / ou uma pedra antiga na encruzilhada tem uma grinalda / e de todo fruto que a nova estação me traz / ofereço libação aos deuses agrícolas. / Dourada Ceres, te ofereço a grinalda rural / das flores que nascerão no meu campo no seu templo, / e também os pomos vermelhos colhidos no jardim, / no qual Príapo aterroriza as terríveis aves. (Tib. 1.1.11-19 – H055)

Tíbulo, no extrato acima, cita a ‘Dourada Ceres’, oferece a ela uma grinalda e atribui à deusa a função de fazer prosperar as flores no campo. O escritor reitera também a atuação de Príapo e o ato de espantar aves para a proteção dos frutos.

Com essa última citação, a seguinte lista de divindades associadas aos jardins pôde ser construída: Vênus, Príapo, Pomona, Flora e Ceres. No entanto, a temática não se esgota aqui, pois há também menções a deuses agrestes genéricos:

Canto o campo e os deuses rurais. Estes mestres da vida / que ensinaram aos primeiros homens / a dispensar a fome com um bastão de carvalho. / Eles foram os primeiros a ensinar a, com tábuas postas lado-a-lado, /

cobrir as pequenas casas com ramos verdes:/ Estes também ensinaram a domar os primeiros touros / os pondo em servidão e nas carroças aradas. / Mais do que isso, ensinou ao selvagem a beber água, além de [ensinar] a plantar os frutos / além trazer água para a irrigação para os jardins férteis. / Então as uvas douradas eram esmagadas pelos pés, / o líquido cru é misturado com água. (Tib. 2.1.37-46 – H056)

O trecho de Tibulo é intrigante porque destaca a atuação dos “deuses rurais. Estes mestres da vida / que ensinaram aos primeiros homens / a dispensar a fome com um bastão de carvalho.” O escritor não se preocupa em precisar com nomes quais foram esses deuses rurais, os trata de modo genérico e plural, mesmo os enaltecendo ao creditar hábitos e ensinamentos civilizatórios. Graças a esses deuses agrícolas, os homens teriam aprendido a dispensar a fome, a construir casas, a domar os touros, a beber água, a cultivar frutos, a irrigar o jardim e a fazer o vinho. A fala de Tibulo encontra ressonância nas explicações de Flora, pois a deusa afirma que foi a primeira a espargir sementes pelos povos (Ov. *Fast.* 5.221– H062) e, assim, Ovídio atribuiu a essa divindade os primeiros passos na agricultura. É importante notar que, assim como anteriormente com Jano e Saturno, os deuses citados nos fragmentos e o grupo plural de Tibulo são numes benfazejos e que garantiram a sobrevivência dos humanos através de ensinamentos: convergiram a humanidade de uma situação de selvageria para civilidade; são deuses civilizadores acima de tudo.

Não obstante, o levantamento das divindades associados aos jardins é expressivo: Vênus, Príapo, Pomona, Flora e Ceres; cinco divindades que se misturam, cooptam e cooperam entre si. Caso somemos o termo genérico de ‘deuses rurais’ de Tibulo, a lista aumenta e se torna indefinida. Dessa forma, podemos concluir que a nomeação ou a definição das divindades presentes nos jardins é uma preocupação moderna: mais importante do que conhecer os numes que estavam presentes nos jardins é a observância e a execução do correto decoro religioso.

Tendo em vista que essas divindades naturais poderiam ser genéricas e desconhecidas ao transeunte, como reconhecer lugares sagrados e os elementos que demarcavam tais presenças? Os fragmentos analisados citam as grinaldas de flores como o símbolo mais presente dessa religiosidade de ‘natureza venerada’: estão nas cabeças dos devotos (Ov. *Fast.* 5.335 - H062), nos troncos, nas pedras antigas e nas encruzilhadas (Tib. 1.1.12 - H055). Tal perspectiva é importante porque frequentemente o olhar moderno e judaico-cristão vincula religiosidade aos grandes templos ou a estruturas

humanas, a presença desses simples símbolos de religiosidade agrária chama atenção para como espaços naturais e rupestres poderiam também ser sagrados e de veneração. Desse modo, locais naturais específicos, que tivessem esses rústicos símbolos religiosos, demarcavam a ‘presença’ de alguma divindade, mesmo que o crente não soubesse especificar qual.

Assim, a religiosidade estava implícita nos jardins. Em diversos momentos alguns marcos espaciais poderiam ‘lembrar’ aos frequentadores a presença divina, especialmente as estátuas e grinaldas. Não obstante, devemos tentar nos despir do olhar moderno e procurar por outros sinais de religiosidade nos jardins. Ora, a própria Flora anuncia que as flores criadas por ela incitam a lembrança de personagens mitológicas (Jacinto, Narciso, Croco, Átis e Adônis), Virgílio apontou que os pomos protegidos por Príapo denotam sua vigilância e o amadurecimento dos frutos indicam a atuação de Pomona, segundo Ovídio. Os exemplos poderiam continuar, a literatura construiu a figura de deuses agrários ignotos que apresentavam aspectos de uma ‘natureza venerada’. Não era necessário evidenciar a divindade presente ou confeccionar algum monumento físico, pois a própria abundância vegetal e a prosperidade dos frutos e cereais já eram sinais da boa vontade desses deuses. As divindades ligadas aos aspectos naturais, portanto, muitas vezes foram representadas como obscuras, indeterminadas ou misteriosas, pois fizeram parte de um mundo tão arcaico que seria perto do impossível reconhecê-las em sua totalidade.

Podemos observar a incompreensão teológica de uma divindade ‘natural’ em um dos principais santuários dos Jardins de César: o *Lucus Furrinae*.

Considere então que essas honras sejam atribuídas pelas virtudes dos homens, não pela imortalidade; e isso tu também, Balbo, pareceste dizer. Como, porém, podes, se considera Latona como deusa, não considerar Hécate, que o é pela mãe Astéria e pela irmã de Latona? Por acaso essa também não é deusa? Realmente, vimos seus altares e santuários na Grécia. Mas se essa é deusa, por que não as Eumênides? Caso sejam essas deusas, das quais há um santuário em Atenas e, entre nós, como eu vejo, o bosque de Furrina e as Fúrias são deusas, creio, espíãs e vingadoras de delitos e dos crimes. (Cic. *Nat. D.* 3.46 – CM034)

Na passagem acima, Cícero elabora um exercício filosófico e teológico: por qual razão classificar algumas personagens como divindades e outras não? No processo de suas indagações, o orador cita Furrina e o seu bosque no Janículo (*Lucus Furinae*),

caracterizando-a como uma deusa e a igualando com as Fúrias, na passagem interpretadas como as Eumênides gregas. No entanto, não tomarei as palavras do escritor como algo taxativo, pois Furrina não parecer ter conotações funestas ou infernais: a conclusão do escritor se dá devido à proximidade do vocábulo *furinae* com *furiae* e, talvez, Cícero também tivesse em mente o suicídio de Caio Graco⁸⁷ no santuário de Furrina (Plut. *C. Gracch.* 17.2). Uma das marcas do trecho acima é a especulação: o filósofo estava imerso no movimento antiquário e a divindade analisada possuía quase nenhuma informação anterior ao escritor. O culto à Furrina era demasiado antigo e suas características, personalidade, histórias e atributos não foram definidos pelos romanos dos tempos anteriores. Em conclusão: até mesmo os romanos da república tardia e do principado tiveram dificuldades em precisar os aspectos da misteriosa Furrina do Janículo.

Embora sua natureza fosse pouco determinada, a divindade era antiga no cenário religioso de Roma e possuía uma importante festividade anual.

O (vocábulo) *Furrinalia* vem de Furrina, pois este dia é um feriado daquela deusa. Honras foram prestadas a ela entre os antigos, pois instituíram um sacrifício anual para ela e lhe atribuíram um sacerdote especial, mas agora seu nome mal é conhecido, e somente por alguns. (Var. *Ling.* 6.19 – CM036)

No dia 25 de julho, a *Furrinalia* era celebrada, sacrifícios ocorriam e também jogos. A passagem de Varrão ressalta a antiguidade de Furrina em tempos antigos, mas também atesta a obscuridade que a deusa possuía em tempos republicanos. Seu nome era pouco conhecido, mesmo que ainda possuísse um sacerdote específico para seu culto: “Obscuros são os (vocábulos) *Dialis* e *Furinalis*, já que *Dialis* é de Jove, pois ele também é chamado de *Diovis* e *Furinalis* de Furrina, que até tem um festival Furinal no calendário.” (Var. *Ling.* 5.84 – CM035)

Os vestígios literários esclarecem muito pouco sobre a natureza de Furrina e, mesmo quando o fazem, salientam mais o aspecto especulativo do que conclusivo. Em resposta, possuímos mais dados advindos das investigações arqueológicas modernas do que da cultura literária da antiguidade:

⁸⁷ Esse episódio parece ter marcado a memória local, pois Coarelli afirma que posteriormente uma estátua do tribuno foi erguida no *lucus*, se tornando objeto de culto heroico por parte da plebe romana. A fixação da escultura é posterior à época augustana (COARELLI, 1996: 15 – CM103).

[Sobre o *Lucus Furrinae*:] Um bosque sagrado e santuário para a antiga deusa Furrina que data do período republicano, localizado nas encostas médias do sudoeste do Janículo, (...). As descobertas arqueológicas em 1906-10 localizaram o local nos limites da moderna *Villa Sciarra-Wurts*, ao longo de uma ravina natural que se estende ao longo de um eixo leste-oeste da atual *Viale Dandolo* (...). Entre as descobertas havia um altar de mármore do final do I E.C., dedicada a Zeus Keraunios e às *Nymphae Furrinae* (...). Esta dedicação às ninfas coincide com as características topográficas das fontes sagradas e grutas na área, bem como com as elaboradas instalações hidráulicas que foram incorporadas na paisagem natural do *lucus* (...). (HARMANSAH, 2002: 161 – CM033)

O trecho acima descreve a descoberta de um altar que nos fornece mais um elemento de categorização de Furrina: *Nymphae*. Essa classificação é consoante com as particularidades do relevo do Janículo, pois com frequência são citadas a presença de águas, grutas, fontes e nascentes na colina. Consequentemente, parece haver a sinergia entre o culto de uma ninfa local com a necessidade dos antigos habitantes de Roma de obter água. A mencionada escavação arqueológica na *Villa Sciarra-Wurts* estava localizada no limite ocidental dos Jardins de César e a presença dos elementos naturais, tanto vegetais como aquíferos, torna-se um importante vetor de elucidação das características da deusa. O local de culto era tipificado como ‘*lucus*’ e Quirini define *lucus* da seguinte maneira: “(...) termo usado para marcar um espaço deixado voluntariamente no estado selvagem e configurar, portanto, como antítese da zona cultivada.” (QUIRINI, 1996: 64 – CM111). O autor, portanto, elucida que o santuário de Furrina era um local sagrado, mas que tinha pouca semelhança com os traços distintivos de um templo, assemelhando-se a uma ‘mata virgem’ no qual a natureza e seus elementos eram destacados. A ideia de um *habitat* natural e pouco edificado ressalta as características obscuras da deusa, pois enquanto Jano, Juno, Júpiter eram facilmente reconhecíveis através de imagens e pela arquitetura templária, a não-definição imagética e os poucos elementos materiais reconhecíveis de culto alimentaram a incógnita de quem era Furrina. A ninfa era uma deusa agreste, não totalmente domesticada e seu local de culto deveria se manter virgem, para que os elementos naturais permanecessem evidentes. Até mesmo as oferendas de culto à deusa denotam essas temáticas:

Schede 67 (1720): Escavação em um terreno em forma de uma longa e vasta gruta turfosa. Foram encontradas muitas moedas antigas de metal,

muitas figuras de rãs e serpentes e uma estátua de três palmos de Hércules combatendo a Hidra. No mesmo sítio foi descoberto parte de um grande aqueduto, capaz de um volume de água tão grande (...). (ATTILIA, 2008: 28 – CM095)

A presença de pequenas oferendas em formas de rãs e serpentes é consoante ao local em quem foram encontradas: uma gruta turfosa. Ademais, o local de combate entre a Hidra e Hércules foi um lago e o monstro frequentemente foi descrito como um monstro ofídio, é possível notar uma reincidência dos elementos aquáticos e de seus animais associados. Com base nessas ponderações, as propriedades distintivas do culto de Furrina começam a tomar forma:

Segundo a hipótese mais seguida [academicamente], a deusa deveria ser um *numen* de um *topos* ligado a existência de uma fonte (...). A data no calendário arcaico ao que parece, segundo Dumézil e Scheid, confirma a associação de uma festa de um momento da vida agrária que coincide com a escavação de poços a meia profundidade, destinada a fazer a água aflorar na primavera. A favor dessa tese, no local do *Lucus Furrinae*, (...), existiam numerosas fontes e poços a altitude de 50m, (...) (GYSENS, 1995: 193 – CM056)

Os dizeres de Gysens exploram o significado e a importância do culto de Furrina para os habitantes da Roma arcaica: possivelmente a perfuração de poços e a carência de águas na margem oriental do Tibre obrigavam aos romanos a atravessarem o rio e a coletar as águas do Janículo. Provavelmente essa contínua imposição anual solidificou a presença de uma ninfa de caráter janicular nas festividades religiosas agrárias de uma Roma ainda arcaica.

A necessidade de manter o local com características naturais, contudo, não impediu pequenas interferências humanas representadas aqui por construções de obras de contenção, coleta, armazenamento e distribuição das águas locais.

Uma escavação parcial foi realizada em 1981-82 para resolver os problemas de datação e estratigrafia (...). Abaixo de duas partes separadas do templo [sírio] tardio foram extraídas paredes anteriores de *opus reticulatum* ou *mixtum* e datam do início do I E.C. e meados do II E.C. (...). Conduítes de água, construídas em *opus reticulatum* e associadas a esses níveis anteriores, datam do final do I A.E.C. e a primeira metade do I E.C. (...). Embora a datação e a arquitetura da primeira fase do templo não estejam claras, parece haver bons indícios para assumir a presença de um lugar sagrado de atividade cultural associada ao tempo de Augusto, já que tanto a localização do templo no

Lucus Furrinae como o próprio culto eram populares no período republicano tardio. (...). (HARMANSAH, 2002: 56 – CM040)

No que se refere às estruturas, o fragmento de Harmansah acima, para a época augustana, cita apenas os ‘conduítes de água’. A descrição a seguir é mais generosa:

Para a primeira fase de ocupação é atribuída uma planta (não completamente explorada) de diversos sistemas de canalização e armazenamento de água das nascentes, particularmente numerosas nesse lado do Janículo (...). A técnica construída, *opus reticulatum*, foi usada para o revestimento externo de alguns traços do muro parcialmente soterrado do condutor (...) e de um muro de infraestrutura que limitava a escarpa na direção norte-sul, datado provavelmente do intervalo do primeiro século A.E.C. a primeira metade do E.C. Não se exclui a hipótese de que essa estrutura pertença a alguma gruta (...) e que seja um aqueduto [menor] para conduzir a água local (...). Gauckler tinha, na ocasião, explorado um poço antigo circular no monte da área de escavação (...), no fundo do qual encontraram quatro pequenas galerias em formato de cruz para armazenamento de água (...). (GYSENS, 1996: 38 – CM057)

Em vista do exposto, a deusa Furrina possuía algum destaque durante a fase republicana. Contudo, na fase imperial, a ninfa vai lentamente ser eclipsada: em seu *lucus* a construção templária do santuário sírio vai paulatinamente sendo construída e ganhando paulatinamente proporções maiores. No entanto, para uma pesquisa preocupada com o principado augustano, o templo parece ainda não ter sido erguido e as intervenções humanas parecem ter se limitado aos trechos relativos a retenção e coleta de águas descritas acima.

Como resultado, a natureza e o cenário silvestre do *Lucus* parecem ter sido os aspectos mais valorizados naquele local durante a fase augustana, em detrimento a qualquer questão ‘templária’. Na época augustana, o que se destaca no *Lucus Furrinae* é o culto a ninfa que o nomeia, suas águas e a obscuridade de sua natureza. Com essas ideias em mente, é interessante notar como espacialmente havia áreas de gradações de controle da natureza na zona Transtiberina, pois no *Lucus* os elementos vegetais eram deixados sem governo; já nos *Horti Caesaris* havia vegetação, mas controlada por meio da jardinagem; e por último encontrava-se a escassez de plantas devido o perímetro urbano.

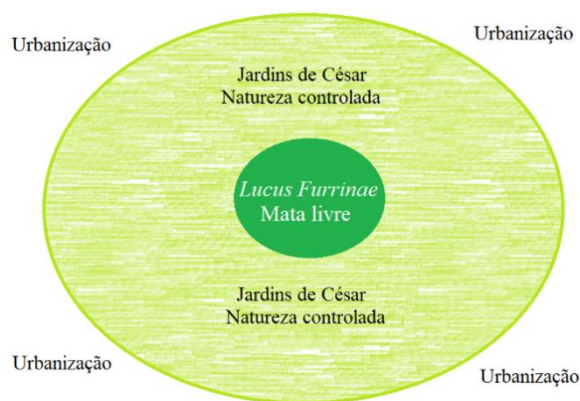


Gráfico 1 – Áreas de gradação dos elementos naturais na Zona Transtiberina.

Era a própria natureza livre e deliberadamente não controlada pelo homem a principal indicação de que ali era um lugar sagrado, apenas as oferendas e as obras hidráulicas indicavam alguma interferência humana. Ao mesmo tempo que o *Lucus Furrinae* foi um importante e antigo santuário natural para uma ninfa local, houve também intervenções humanas cujos objetivos eram suprir necessidades mais pragmáticas: coletar e conservar águas para épocas de estiagem. Não é difícil imaginar épocas de secas na margem oriental em que o culto da ninfa janicular tenha florescido e teria ganho ainda maior destaque ou relevância.

No entanto, não foi somente o culto a Furrina que compôs o cenário de ‘natureza venerada’ nos Jardins de César, outro santuário antigo também denotava que as águas do Janículo eram abundantes.

A mim parece que o mais antigo tipo de sepultamento é aquele usado por Ciro em Xenofonte: o corpo é devolvido à terra e posto quase como que envolvido e coberto pela mãe. Nos foi transmitido que o nosso rei Numa foi enterrado, pelo mesmo rito, naquele sepulcro que fica não longe do Altar da Fonte, e até onde vai nossa memória, sabemos a *gens* Cornélia usou esta sepultura. (Cic. *Leg.* 2.56 – J009)

O fragmento acima é um dos poucos testemunhos escritos que descreve a presença de Fons no Janículo: o referencial utilizado por Cícero para localizar a tumba de Numa Pompílio foi o ‘Altar da Fonte’. Embora tenha sido pouco explorado pelas fontes textuais, o orador não teria feito essa alusão se o ponto topográfico não fosse conhecido pela população de Roma.

Fons, *Fontus* ou *Fontanus* foi uma divindade ligada às nascentes, para que essas

permanecessem puras e potáveis. A festa da *Fortinalia* era celebrada em 13 de outubro, na qual os convivas ornavam as fontes com coroas de flores ou as arremessavam nas correntes (CHIOFFI, 1996: 255). O culto ao deus data de tempos arcaicos e seus pequenos altares estavam dispersos em diferentes locais nos quais havia fontes de água, importantes sobretudo ao abastecimento hídrico urbano. Dessa forma as *aedis* de Fons foram distribuídas em Roma: sem grandes templos, mas na forma de pequenos altares e frequentemente fora dos limites urbanos, nas zonas de liminaridade, perto de áreas naturais.

Em 1914, nas obras de construção do edifício do Ministério da Educação Pública de Roma, foi encontrado um altar dedicado ao deus Fons na zona Transstiberina (HARMANSAH, 2002: 44 – CM042). A inscrição epigráfica de dedicação informa que a ara foi dedicada em 70 E.C., governo de Vespasiano, por ordens de dois libertos: *P. Pontius Eros* e *C. Veratius Fortunatus*, possivelmente dois *magister quinquennales*.

Devido a inscrição e ao fragmento de Cícero, os pesquisadores modernos apontam que a construção descrita é a monumentalização de um santuário anterior: possivelmente com menos intervenção humana e com aspecto mais natural, consoante ao vizinho *Lucus Furrinae*. Mesmo com esse achado, a localização exata do culto ainda é controversa, pois a expressão utilizada por Cícero (*‘sub ianicolo’*) abre a possibilidade de a ara original não ser na colina, mas nas áreas de planície próxima ao monte (HARMANSAH, 2002: 44 – CM042).

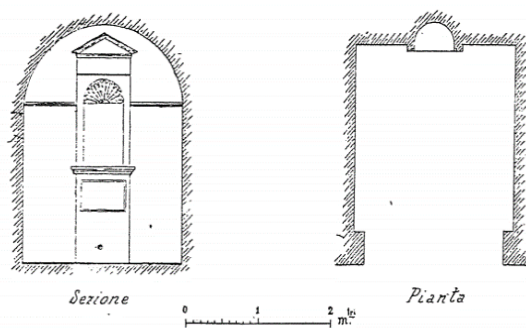


Fig. 99. Fons/Fontus, ara, aedis. Pianta e sezione del sacello (da L. Cantarelli, *BCom* 1915, 53, fig. 1).

Imagem 6 – Reconstituição artística da *aedis* de Fons. (ARONEN, 1996: 144 - CM073)

Na escavação foram descobertos restos de um sacelo em obra rebocada de *laterizia* (...). Na parede de fundo estava uma edícula em *laterizio* (...) contendo uma epigrafia e um nicho coberto para a estátua. No pedestal da edícula estava um canal aberto no qual passava água.

Presumidamente se trata da monumentalização de um lugar de culto mencionado por Cícero, anteriormente constituída unicamente por uma ara e de uma corrente aberta ao ar livre. (ARONEN, 1996: 256 – CM058)

Apesar de possuímos poucas informações sobre a estrutura do santuário de Fons durante a fase republicana e augustana, os indícios apontam que o culto ao *numen* ainda possuía vitalidade e sua festa era celebrada durante o principado, tendo em vista especialmente a monumentalização do sacrário. Devido ao fato de a tumba de Numa ser muito próxima ao altar de Fons, parece que o lugar se tornou um espaço de veneração em razão de sua ancestralidade. Assim, a existência de uma fonte sagrada conhecida pelos habitantes de Roma ajudou a consolidar o Janículo como ‘o lugar das águas’.

Por fim, um outro complexo religioso dos *Horti Caesaris* remetia ao imaginário de prosperidade vegetal: os três templos de Fors Fortuna. Todavia, esse conjunto diferia dos santuários anteriores, pois enquanto os dois primeiros eram santuários não-urbanos, os três templos ostentavam justamente a ideia de edificação.⁸⁸

Fortuna, na mentalidade religiosa romana, era uma deusa de múltiplos atributos e significados. Sobre a divindade, Cláudia Beltrão observa que:

[Fortuna é um] vocábulo feminino substantivado do adjetivo *fortunus*, empregado tanto no singular quanto no plural, temos um termo oposto a *ratio* (pensamento, razão), remetendo-se ao acaso, à boa ou à má sorte. Ressalta-se que, no vocabulário naval romano, o termo e a sua forma divinizada, *dea* Fortuna, ligava-se às tempestades que levavam aos naufrágios. (BELTRÃO, 2008: 133)

O par de deuses Fors-Fortuna representam o acaso, o princípio da boa e da má sorte. Enquanto Fors simboliza esses princípios em forma masculina, Fortuna reflete o aspecto feminino, mas ambos são considerados uma única divindade, embora o aspecto feminino tenha tido maior popularidade e notoriedade na sociedade romana. Os signos atribuídos à deusa eram a cornucópia e o leme de um navio⁸⁹ (ela conduzia a vida dos homens) e podia eventualmente estar cega ou vendada (GRIMAL, 1997: 178).

⁸⁸ Propositamente optei por dissertar mais profundamente sobre os três templos no próximo tópico desse capítulo. Aqui, escolhi explorar apenas duas características da deusa Fortuna: prosperidade e fecundidade.

⁸⁹ Haveria aqui uma possível conexão com Jano? Enquanto Jano estava associado com a proa do navio, Fortuna estava associada com a popa (onde estava o leme) e foram divindades fortemente ligadas ao Janículo. A questão merece aprofundamento posterior.

A cornucópia se tornou o mais comum elemento iconográfico de Tyche e Fortuna no segundo século, embora continue a ser o símbolo padrão de muitas outras divindades gregas e italianas, incluindo Deméter e Ísis, deusas da fertilidade e da abundância. (...) A cornucópia, o chifre da abundância, significava fertilidade, abundância e comida. Tais conceitos eram traços marcantes tanto de Tyche quanto de Fortuna, já que ambas as divindades estavam frequentemente associadas aos mercados e ao comércio, particularmente em relação aos de grãos. (ARYA, 2002: 74)

Os atributos de Fortuna (abundância e fecundidade) coadunavam com a temática dos dois santuários analisados anteriormente, tornando-a também uma divindade agrária.⁹⁰

Em vista do que foi exposto, segundo os fragmentos literários analisados, podemos concluir que os jardins romanos possuíam muitos traços de religiosidade. Vênus, Príapo, Pomona, Flora, Ceres, Furrina, Fons e Fortuna eram divindades associadas a esse tipo de propriedade. No entanto, havia outros deuses que não necessariamente eram nomeados, penso especialmente os numes civilizatórios desconhecidos de Tibulo. Ainda é possível somar a esse conjunto diversas ninfas, náíades, dríades e sátiros e, caso somemos as flores de origem mitológica enumeradas por Flora, os jardins se tornam um vasto campo de experiência com o sobrenatural.

Como esse grande circuito de divindades agrárias presentes nos jardins dialoga com a paisagem religiosa janicular do período augustano? Procurei demonstrar que os três principais polos religiosos da zona Transtiberina estavam ligados aos aspectos naturais: Furrina (vegetação e águas), Fons (águas) e Fortuna (fertilidade). Não obstante, nada impedia que a miríade de deuses anteriormente citados também fosse venerada ali. Mais salutar que especificar cada uma dessas divindades é notar como os poetas as pintaram com tons de mistério e obscuridade: são numes que fizeram parte da história humana, porém em períodos tão arcaicos que os conhecimentos sobre suas essências se perderam com o tempo. Defendo que as divindades presentes nos Jardins de César propositalmente

⁹⁰ Não ligado à ideia de abundância natural, mas de prosperidade financeira, Palmer (1990: 242) chama a atenção que um dos aspectos mais antigos da deusa era sua associação com o comércio. Esse dado é instigante, pois os templos de Fortuna no Janículo ficavam nas margens da via Campana, uma das principais rotas de comércio de Roma com o sul da Itália.

foram configuradas pelos poetas como pouco conhecidas para demarcar o lapso temporal. Foram espíritos arcaicos que habitaram no Lácio antes mesmo do processo de urbanização de Roma, um período em que tudo era floresta e mata.

[Jano:] “Aqui onde é Roma, verdejava u’a mata intonsa, / era, p’r’os poucos bois, um pasto imenso”. (Ov. *Fast.* 1.243-244 – J055)

[Jano:] “A Quirino bastava um pequeno casebre, / e a erva do rio o leito fornecia. / Mal cabia no templo exíguo o Jove inteiro, / e de argila era o raio em sua mão. / Ao Capitólio ornavam frondes, e hoje, gemas; / e o senador apascentava ovelhas. / Não havia vergonha em dormir sobre a palha / e a cabeça no feno repousava.” (Ov. *Fast.* 1.199-206 – J054)

Os elementos naturais, os santuários e as obras de arte presentes nos Jardins de César instigavam aos transeuntes a reverenciar a natureza ali presente, pois remetiam aos tempos primevos, criavam um cenário pré-urbano de “quando a terra tinha deuses / e entre os homens os numes misturavam-se.” Assim, os Jardins de César foram trabalhados pelo principado augustano para ser um espelho desse passado idílico, foi um ‘outro espaço’, onde a ‘normalidade’ da vida urbana cotidiana de Roma desaparecia para dar justamente demarcar a alteridade. O principado pouco interferiu nos santuários existentes, mas soube engrandecer o aspecto vegetal que os cercavam para criar a ideia de conjunto, de um teatro ancestral.

Com isso posto, posso afirmar que existe a sinergia entre o primeiro tópico desse capítulo com a temática aqui explorada. Defendi que o conjunto formado pela *Arx* e pelo santuário de *Corniscarum divarum* representaram principalmente a Janícula. Caso imaginemos a *Arx* como a ‘sede’ mitológica do poder de Jano, os Jardins de César são as matas que a cercavam, repleta de ninfas, náíades e dríades e outras sortes de seres florestais. As figuras de Jano e Saturno, conforme trabalhadas por Virgílio e Ovídio, comungam de modo forte com essas divindades naturais na composição do cenário bucólico idílico, pois foram representados como ‘deuses civilizadores’. Da mesma forma, que Jano e Saturno ensinaram aos homens a cultivar, controlar as águas e a cozinhar, à Flora foi imputada ensinamentos na agricultura e também o fez Tibulo com seus ‘deuses agrários’. Os *Horti Caesaris*, portanto, permitiram a criação de uma paisagem idílica e bucólica que harmonizavam diferentes estruturas que remetiam ao passado mitológico da

Janícula, associando-as a uma temporalidade pré-urbana e de natureza fecunda e exuberante. Essa ideia encontra respaldo nas ações augustanas na área: os *Horti Caesaris* republicanos eram mais simples e menores, já o ambiente de natureza controlada dos *Horti Caesaris* transformado pelo principado ressalta não apenas a vegetação presente em seus ornamentos e instalações, mas também os santuários locais que remetem aos elementos naturais. Apesar da composição de um passado de natureza desconhecida, os crentes pouco deveriam temer: as divindades naturais foram configuradas como benfazejas, uma vez que tiraram a humanidade do estado de selvageria. Portanto, enquanto o solo da margem oriental era sagrado devido à ancestralidade e à secularidade de seus magníficos templos e edificações, o solo da margem ocidental foi sacralizado especialmente através de aspectos de uma ‘natureza venerada’. O último eixo da composição da paisagem religiosa janicular unirá esse passado mitológico bucólico e idílico ao presente augustano: o *princeps* não deixou de infundir características dinásticas na topografia transtiberina.

4.3 – Celebrando a família Julia: infundindo aspectos dinásticos na topografia transtiberina

Eu ofereci ao povo um espetáculo de uma batalha naval, no outro lado do Tibre, onde o Bosque dos Césares está agora. O terreno foi escavado em 1.800 pés de comprimento, em 1.200 de largura, em que trinta navios rostrados, birremes ou trirremes, mas bem menores, lutaram entre si. Nesses navios cerca de 3.000 homens lutaram, além dos remadores. (Aug. *RGDA*. 23 – H069)

No fragmento acima das *Res Gestae Divi Augusti*, Augusto exulta por ter promovido uma grande naumaquia. Assim como César havia feito em 46 no Campo de Marte, para celebrar seu triunfo quadruplo, Augusto construiu um enorme lago artificial na zona Transtiberina para que fossem encenadas batalhas navais. O próprio governante fornece as dimensões da bacia: 533 x 355m (caso tenha tido forma retangular) com provável profundidade de 1,5 m (HARMANSAH, 2002: 83 – CM030). Os jogos da naumaquia e a festa que envolveu o evento ocorreram no ano 2 e foram executados devido a inauguração do templo de Marte Vingador, no Fórum de Augusto. O lago serviu de palco para encenações de conflitos náuticos famosos e também de proezas aquáticas.

Não apenas a magnitude da festa deve ter impressionado os transeuntes, mas

também as intervenções urbanísticas e logísticas para que todo o complexo fosse construído. Para o fornecimento de água do lago, por exemplo, foi construído um novo aqueduto: a *Aqua Alsietina*. Quem nos informa sobre o mesmo é Frontino:

Nem (o aqueduto de) Virgo, nem Ápia, nem Alsietina têm um reservatório ou uma bacia receptora. Os arcos de Virgo começam sob os Jardins de Luculo e terminam no Campo de Marte, em frente aos Pórticos de Votação. O aqueduto da *Appia* corre ao longo da base do Caelio e do Aventino e emerge, como dissemos acima, ao pé da subida de Publícia. O aqueduto do Alsietina termina atrás da Naumaquia, pelo que parece ter sido construído. (Frontin. *Aq.* 22.4 – CM032)

A *Aqua Alsietina* conduzia água do distante lago *Alsietinus* e tinha 22172 passos de comprimento, com 358 em arcos (LIBERATI, 1996: 61 – CM055). A construção, a engenharia e o impacto da obra parecem ter provocado grandes benefícios para o desenvolvimento da zona Transtiberina e seus habitantes, pois Frontino enumera as diversas melhorias que ela provocou.

Eu não consigo enxergar qual motivo induziu Augusto, um dos mais sagazes soberanos, a trazer a água Alsietina, também chamada de Augusta. Porque isso não foi nada recomendável - de fato foi positivamente prejudicial, pois ela não é própria para o consumo do povo. Pode ter sido que, quando Augusto iniciou a construção de sua Naumaquia, ele trouxe esta água em um condutor [aqueduto] especial, afim de não misturar com as ofertas existentes de água salubre, e depois concedeu o excedente de [água da] Naumaquia aos jardins adjacentes e usuários particulares para irrigação. É costume, no entanto, no distrito além do Tibre, em casos de emergências, sempre que as pontes [que trazem água] estão passando por reparos e o abastecimento de água é cortado nesse lado do rio, desviar o fluxo [de água da] Alsietina para manter o fluxo das fontes públicas. Sua fonte é o Lago Alsietiniano, no marco XIV, na via Claudiana, em uma encruzilhada, a seis milhas e meia para a direita. O seu condutor [aqueduto] tem um comprimento de 22,172 passos, com 358 passos em arcos. (Frontin. *Aq.* 11.1-2 – H076)

O escritor chama atenção para as interferências hídricas no Janículo e os benefícios causados pelo novo aqueduto: mesmo que houvesse cortes no abastecimento de águas no sentido leste-oeste, o Janículo ainda continuava com suas fontes públicas ativas e seus jardins irrigados. A importância da obra foi tamanha que, em seu destino final, foi erguida uma estátua marmórea “(...) de 7,5 palmos de altura de um cônsul romano” (ATTILIA, 2008: 22 - CM090). Não conseguimos determinar que figura foi essa, mas talvez tenha

sido algum representante do corpo de preservação do aqueduto, pois muito próximo foram encontradas estruturas de um edifício que pode ter sido de manutenção do mesmo (ATTILIA, 2008: 24 - CM092).

O maior impacto provocado pela Alsietina foi a razão de sua criação: o lago da naumaquia. De grandes proporções, o lago tinha uma ilha em seu centro e também um canal que o conectava com o Tibre, permitindo que os barcos da apresentação chegassem. Esse canal era cortado por uma ponte móvel, que poderia obstruir o caminho de navas indesejadas (LIBERATI, 1996: 337 – CM054). Já a ilha em seu centro era conectada pela margem por uma ponte e provavelmente foi dali que a casa imperial assistiu ao espetáculo. Apenas conhecemos a existência da ponte por causa do seguinte relato: “Em todos os eventos, esses foram os limites fixados pelo imperador Tibério para derrubar abetos em Raetia para a reconstrução do convés ao lado da batalha naval quando foi queimado e destruído.” (Plin. *Hn.* 16.190 – H071)

A execução da naumaquia augustana foi pontual: como ficou a situação do lago após o fim dos jogos? A vida útil da lagoa parece ter sido curta e a documentação não nos informa esse processo com precisão. Ao que parece, ao redor do lago foi montado um bosque: o *nemus Caesarum* (HARMANSAH, 2002: 183 -CM031)⁹¹. Pesquisadores modernos discutem se esse bosque tinha alguma ligação com os Jardins de César, se esse último englobava o *nemus* ou se o bosque estava situado nos limites dos *Horti*. Para a presente pesquisa, adotarei que o bosque foi uma sub-localidade dos Jardins de César: o conteúdo do *nemus* e dos *Horti* era basicamente o mesmo (vegetação e águas). Mesmo que houvesse fronteiras definidas entre um espaço e outro, o tema de natureza e águas continuava o mesmo. Foram apenas duas as características distintivas entre esses dois espaços. A primeira foi o lago da naumaquia, em torno do qual o *nemus* foi arquitetado. A segunda foi o conjunto de estátuas erguidas que honravam e prestigiavam os césares. Em especial, possivelmente na ilha artificial, foi construído um *monumentum* em honra aos recém falecidos Lúcio e Caio César, netos e filhos adotivos de Augusto, falecidos em 12 (PAPI, 1996: 340 - CM053).⁹² O referido *monumentum* era cercado por um muro e a ponte acima citada permitia a visita regular da família imperial e talvez de outros

⁹¹ A ficha documental CM031 traz uma longa discussão quanto ao posicionamento do lago da naumaquia augustana, sua forma e tamanho, mas o debate não se liga diretamente ao escopo desta Tese.

⁹² Por essa razão, o *Nemus* também era chamado de *Nemus Gaius et Lucius Caesaris*, ainda que mais raramente.

visitantes ao monumento.

Com exceção da transformação dos *Horti Caesaris* em um parque público propriamente dito, aponto a criação do *nemus Caesarum* como a segunda maior interferência augustana na área da Transiberina: ainda que o tema de natureza do bosque não defira muito do complexo de jardim no qual estava instalado, a festa e a celebração da inauguração do templo de *Mars Ultor* celebrava a família Júlia e conectava simbolicamente o Fórum de Augusto ao *nemus Caesarum*. A festividade e a execução da naumaquia é bastante especial nesse sentido: não adiantava apenas transformar a área, era preciso também atrair a população para que essa vivenciasse as novas instalações. “Augusto gostava de levar grandes multidões em ambientes controlados para compartilhar experiências. (...) As instalações existentes da cidade republicana não conseguiram competir com os eventos programados pelo *princeps*.” (FAVRO, 1996: 115)

Além da celebração, outro elemento diferia e configurava o *nemus Caesarum* como uma sub-localidade dos Jardins de César: observo a lenta formação de uma paisagem relacionada a morte no norte dos Jardins. Conforme apontei no capítulo anterior, a área do Janículo estava repleta de vestígios de atividades funerárias. A inauguração do *monumentum* em homenagem a Lúcio e Caio César ligaram aquele terreno ao papel da família Júlia na história de Roma, uma vez que esses estavam próximos da tumba de Numa Pompílio e do sepulcro de *M. Atoritus Geminus*. Esse conjunto de marcos topográficos fúnebres instigava ao transeunte a reflexão sobre o passado daquelas figuras e, mais significativamente, mesclava túmulos antigos com a história recente de nomes ligados a família de Augusto. A festividade e os jogos que ocorreram ali não estimulavam aos convivas a enxergarem esses túmulos como lugares lúgubres e tristes, mas como pontos de veneração e celebração dos grandes nomes que contribuíram para a história romana.

O principado soube disseminar elementos variados no norte dos Jardins de César para marcar o terreno com o nome da família Júlia: a festa, os jogos na naumaquia e os monumentos fúnebres se mesclavam com pontos históricos mais antigos que glorificavam tanto o passado de Roma quanto o presente augustano. Tornavam aquele solo sagrado tanto por causa dos pontos antigos, quanto dos novos.

No entanto, outro monumento ‘marcou’ a presença da família imperial no Janículo, esse ao sul dos *Horti Caesaris*: Tibério inaugurou um terceiro templo de Fortuna. Antes de explorarmos o significado dessa nova fundação, cabe percorrer as narrativas

etiológicas dos dois templos antecessores:

O tempo passa e mudamente envelhecemos; / sem freio que os segure,
os dias fogem. / Da Esforçada Fortuna as festas já chegaram – em sete
dias junho findará. / Quirites, celebrai jubilosos a deusa / que um templo
– régio dom – tem junto ao Tibre. / Ide, uns a pé, outros ligeiros, nu’a
barcaça / não vos pejeis de bêbados voltardes. / Corados baixéis trazei,
jovens convivas, / que bebeis sobre as águas muito vinho. / Cultua-a a
plebe, pois da plebe, dizem, veio / seu fundador, que humilde foi rei. /
Aos escravos convém: Túlio nasceu de escrava / e, p’ra deusa
inconstante, ergueu um templo. / Eis dos subúrbios retornando u’ebrio
conviva / (...). (Ov. *Fast.* 6.771-786 - CM129)

No dia 11 de junho, os romanos atravessavam o Tibre através das pontes ou de pequenos barcos, em direção à zona transtiberina, para celebrar o dia da deusa Fortuna. O poeta Ovídio exalta o fato de o edifício ter sido construído nos tempos dos reis (“régio dom”), pois foi fundado por Sêrvio Túlio, e também por estar ‘junto ao Tibre’. Assim, de acordo com o poeta, havia um templo bastante antigo no subúrbio janicular que anualmente convidava aos habitantes de Roma a ‘viajar’ ao monte para desfrutar os festejos: era uma festa da plebe e para a plebe.

Segundo a tradição, o rei Sêrvio Túlio construiu o templo porque foi o preferido dessa deusa.

Por que eles chamam um de Portões da Janela, pois é isso que fenestra significa; e por que a chamada Câmara da Fortuna ao seu lado? Será porque o rei Sêrvio, o mais sortudo dos mortais, teve a reputação de conversar com a Fortuna, que o visitou por uma janela? Ou isso é apenas uma fábula e a verdadeira razão é que quando o rei Tarquínio Prisco morreu, sua esposa Tanaquil, uma mulher sensata e rainha, colocou a cabeça para fora da janela e, dirigindo-se aos cidadãos, persuadiu-os a nomear o rei Sêrvio e assim o lugar veio a ter este nome? (Plut. *Mor. Quaest. Rom.* 36 - CM130)

Plutarco evidencia duas questões importantes ligadas à Sêrvio: sua ligação com a casa tarquínia e sua predileção pela deusa Fortuna. O escritor levanta duas possibilidades sobre a fundação do templo, a primeira é a união do rei com a deusa. Segundo essa narrativa, Fortuna teve encontros amorosos com Sêrvio entrando através de uma pequena janela e, por essa razão, o templo seria conhecido por “Portões da Janela”. Devido a isso, na Câmara da Fortuna, havia uma estátua do rei ladeando a estátua da deusa. Contudo, Plutarco levanta uma segunda possibilidade: Sêrvio Túlio teve sua origem ligada a casa

dos Tarquínios, era filho de Tarquínio Prisco com uma escrava doméstica. Tanaquil observou um prodígio na cabeça da criança: uma coroa de fogo ardia, simbolizando que o infante estava destinado a ser rei (Liv. 1.39; Dion. *Hal. Ant. Rom.* 4.1). Desse acontecimento, Plutarco levanta a segunda questão: após a morte de Tarquínio, a rainha se postou em uma janela e convenceu ao povo que Sérvio deveria ser o próximo rei. Independentemente da versão etiológica escolhida, a construção e a divindade estava intimamente ligada à sua figura, pois a instituição da festa da deusa foi atribuída ao monarca: “O dia de Fors Fortuna foi nomeado pelo rei Sérvio Túlio, porque dedicou um santuário a Fors Fortuna do outro lado do Tibre, fora da cidade de Roma, no mês de junho.” (Var. *Ling.* 6.17 - CM038).

A presença dessa divindade nos *Horti Caesaris* foi mais substancial e complexa do que a descrita acima, uma vez que, próximo a esse primeiro templo, foi fundado outro similar na época republicana:

Levou ao erário trezentos e oitenta mil libras de bronze; com o bronze restante, pagou um contrato para a construção de um templo de Fors Fortuna para ser erguido dos despojos do general, perto do templo da deusa dedicada pelo rei Sérvio Túlio, (...). (Liv. 10.46.14-15 – CM039)

Nessa passagem, o historiador Tito Lívio narra as conquistas de Espúrio Carvílio e os despojos obtidos após as derrotas dos etruscos e faliscos. O tesouro foi tamanho que o chefe militar distribuiu ouro para seus soldados, entregou trezentos e oitenta mil libras ao tesouro público e ainda ordenou a construção de um novo templo para Fortuna, na Transiberina, próximo ao primeiro, em 293.

Ainda assim, a presença da deusa não se esgota com essa nova fundação. Tibério, em 16 E.C., imitou a ação dos dois chefes militares precedentes:

No final do ano foi consagrado um arco perto do templo de Saturno para comemorar a recuperação dos estandartes perdidos por Varo, sob a liderança de Germânico e com os auspícios de Tibério. [Foi fundado] um templo de Fors Fortuna, perto do Tibre, nos Jardins que César, o ditador, legou ao povo romano; (...). (Tac. *Ann.* 2.41– CM026)

Em vista do que a documentação textual nos apresenta, são indicados três templos consagrados à deusa Fortuna nos Jardins de César, todos margeando a Via Campana: o original de Sérvio Túlio, a *aedes* fundada por Espúrio Carvílio na época republicana e a

construção de Tibério na fase imperial. Esses três templos de Fortuna estavam próximos um do outro, no primeiro marco da Via Campana, e provavelmente demarcavam o limite sul dos *Horti Caesaris* (HARMANSAH, 2002: 42. - CM025).⁹³

Ainda que as marcas topográficas de localização levantadas acima sejam bastante prováveis, pesquisadores modernos frequentemente discutem seus posicionamentos, pois são quase nulos os vestígios materiais sobreviventes. Harmansah, por exemplo, levanta a possibilidade de o edifício de Tibério não ser de fato uma construção nova, mas sim uma restauração de um dos templos antigos. Assim, seriam dois templos e não três. No entanto, mesmo que essa última possibilidade seja aceita, a ‘reconstrução’ indica o prestígio da deusa, a continuidade de seu culto e de sua festividade anual durante o principado, uma vez que foram encontradas estátuas votivas masculinas ligadas às homenagens à deusa (HARMANSAH, 2002: 126 - CM037; COARELLI, 1996: 17 - CM105).

A presença tão ativa da deusa Fortuna com a propriedade de César levanta questões acerca de seu simbolismo e sobre a sua relação com a dinastia Júlio-Claudiana, pois, segundo Papi, “A coligação ideológica dos *Horti Caesaris* e Fortuna não parece casual; é provável que César tivesse escolhido a área de seus jardins também por causa da presença do santuário dedicado a uma divindade a quem ele devia sua *euthychia*⁹⁴.” (PAPI, 1996: 52 – CM052). De fato, a deusa Fortuna, durante a época republicana e augustana, atingiu grande popularidade (PALMER, 1981: 369). Os projetos de César e Augusto no Campo de Marte, dentre eles *Fortuna Augusta* e *Fortuna Redux*, coligava a deusa com o *status* de ‘fazedora de reis’ e como aquela que garantia a sucessão dinástica (ARYA, 2002: 41). É interessante observar que César possuía ainda outro jardim em Roma, situado no Quirinal. Esse também possuía proximidade com outros três templos de Fortuna (COARELLI, 1995: 285).

Júlio César, como *pontifex maximus* (...), parece ter criado uma “mística” em torno de sua relação com Fortuna. Esse é um conceito muito importante, na medida que os registros literários, durante e depois da vida de César, sublinharam uma tentativa real de criar de diversas formas uma relação especial entre Fortuna e César. De maneira alguma esse desenvolvimento do papel de Fortuna foi central nas intenções de criar um *status* de semideus para Júlio César, mas foi um dos muitos meios que contribuíram na criação do culto de *divus Iulius*. (ARYA,

⁹³ Foi em razão da construção desse novo templo que estendi o escopo temporal da pesquisa para além do principado augustano.

⁹⁴ Divindade helênica com atributos semelhantes a Fortuna.

O santuário das três Fortunas no Quirinal vinculava a *Fortuna populi Romani* ao nome de César (ARYA, 2002: 158). Essa configuração espacial e simbólica me permite com certa margem de segurança afirmar que eram três os templos de Fortuna no Janículo e não dois. Não há como precisar qual foi a intenção de Tibério em inaugurar esse novo templo, contudo, em vista do que foi apresentado, posso destacar que o imperador reafirmava a vinculação da divindade com a sua dinastia e se inseria na mesma ‘mística’ dinástica que os líderes antecessores de sua casa.

Dessa forma, a formação de um trio de templos para Fortuna no Janículo tem muitos significados: 1) reafirma a presença da uma deusa ligada à fertilidade ao terreno dos jardins; 2) cria um diálogo religioso entre os Jardins de César na Transtiberina e os Jardins de César no Quirinal; 3) insere Tibério no imaginário religioso que garante a sucessão dinástica da família Júlia-Claudiana, legitimando seu poder; 4) estabelece um ponto topográfico ligado à sua dinastia ao sul dos *Horti Caesaris*, esse fica ‘fechado’ de norte ao sul com dois marcos imperiais; e 5) o último templo de Fortuna cria uma linha temporal entre três formas de governo diferentes: o primeiro foi fundado na monarquia, o segundo na república e o terceiro no império. Novamente, o principado foi hábil em relacionar edifícios antigos com novos, criando laços que os faziam parecer que a família Júlia sempre esteve associada à liderança de Roma. Ademais, atento que, apesar de ser uma construção posterior, a inauguração do último templo está inserida em dois eixos temáticos aqui analisados: Fortuna é uma divindade relacionada a prosperidade vegetal e de ratificação do poder da família júlia, ou seja, apesar de ser uma inauguração atribuída a Tibério, o novo templo de Fortuna não rompe com a formação da paisagem religiosa augustana Janicular, pelo contrário, a reafirma.

4.4 – Os *Horti Caesaris* e o idílico da Janícula: o ‘retorno’ da idade de ouro no principado augustano

Com os três eixos temáticos expostos, defendo que a principal intervenção urbanística do principado no Janículo foi a transformação dos *Horti Caesaris* de um jardim privado para um parque público. Com essa intenção, o governo augustano harmonizou os santuários antigos com eventos e instalações novas (o *nemus*, a

naumaquia, o *monumentum* fúnebre e o templo de Fortuna) e efetivou um cenário bucólico-idílico estimulado pelo mito do reinado de Jano. Essas intervenções físicas e intelectuais tornavam aquele solo sagrado, uma vez que o primeiro deus do Lácio, e do cosmo segundo Ovídio, habitou e reinou ali: enquanto Roma se tornou uma cidade, o Janículo ‘manteve’ sua paisagem natural. A propriedade de César foi intensamente trabalhada pelo principado para que deixasse de ser uma propriedade privada para se configurar como um complexo de jardins para o deleite da população, assim, cabe ressaltar algumas algumas interferências augustanas nos Jardim de César que colaboraram visualmente e sensorialmente a compor esse ‘teatro mnemônico’ e consolidar a ideia de uma paisagem religiosa.

A primeira é a modificação do relevo através de trabalhos arquitetônicos para a criação de terraços. Embora possamos imaginar que a inclinação natural da montanha oferecesse alguns pontos nivelados, determinados lugares na encosta sofreram interferência humana para que se tornarem planos, resultando em terraços e pórticos decorados com topiaria (HARMANSAH, 2002: 142 - CM025). Na escavação realizada por Fedora Filippi, na encosta sudeste do Janículo, próximo ao *Lucus Furrinae*, o estrato relativo a fase augustana foi denominado como ‘Jardim das *Ollae*’ (jarros, potes, ‘ânforas’) devido ao grande número dessas peças encontradas na área (FILIPPI, 2008: 73 - CM100). No entanto, aqui chamo a atenção justamente para a planificação do declive:

A inclinação natural é modificada com a criação de uma área cercada quase plana, fechada a jusante da série de ânforas inseridas verticalmente no chão especialmente preparado para acomodá-las e, provavelmente, mais tarde, fortificadas com uma cerca. Trata-se de uma simples intervenção para a feitura de terraços quase naturais em um espaço aberto sub-colina que, devido às suas características e ao tipo de material utilizado, parece ter sido feito para aprimorar a modelagem do solo, portanto, vinculada a funções agrícolas/topiarias. (FILIPPI, 2008: 73 - CM100)

O termo técnico do trabalho de alvenaria que construía esses novos aterros, cristas, montes, superfícies e terraços era *opus pensile*. Purcell (1987: 193) descreve como os romanos foram hábeis em conjugar o relevo modificado com a construção de uma paisagem agradável aos olhos: as colinas niveladas de Roma, com diversos monumentos e templos, a aproximava da imagem visual de uma ‘cidade suspensa’. Em relação aos jardins, Purcell (1987: 194) descreve como os jardins de Mecenas e Lúculo ostentavam

‘morros suspensos’ para emular grandes cavernas e grutas. A descrição de Lanciani a seguir é também bastante elucidativa a fim de ressaltar como o terreno e a paisagem dos *Horti Caesaris* foram trabalhados pelos antigos romanos para formar um panorama agradável aos olhos:

A encosta da colina foi esculpida em terraços apoiados por pórticos e colunas, com vales com sombras e cachoeiras para quebrar a simetria das massas arquitetônicas. A planície ao pé da encosta foi toda incluída no parque, uma faixa ao longo da Via Portuense estava sendo ocupada por templos (de Fors Fortuna, (...), por tumbas, por celeiros, armazéns e por jardins privados. (...) Embora nenhum resquício dos *Horti Caesaris* continue acima do solo, obras de arte são ocasionalmente descobertas em seu território, mesmo depois de quatro séculos de saque. (1897: 546 – CM029)

A passagem de Lanciani cita o segundo elemento atrativo desse grande complexo de luxo que remetia ao passado idílico: a apreciação de obras de arte. O arqueólogo Rodolfo Lanciani faz uma longa descrição de diversos vestígios escultóricos e artísticos encontrados em algumas escavações na área dos *Horti* (LANCIANI, 1897: 546 – CM029). O autor se espanta com o número de peças encontradas, mesmo após o longo período de saques e negligência de cuidados. Dentre os bens achados, Lanciani cita um pavimento de mosaico policromado com máscaras, peixes, frutas e flores, uma estátua de Diana em conjunto com uma de Netuno (no nicho de uma fonte), uma de Cupido, a figura de um veado em nero antigo, maior que o tamanho real, uma estátua de Esculápio, uma de Vênus, um busto de Anacreonte (contendo seu nome gravado) e uma estátua conhecida como “*Il Pasquino*”, possivelmente representando um guerreiro heleno (LANCIANI, 1897: 546 - CM029).

Não há como precisar se todas essas obras foram de César ou da época augustana. Contudo, se compreendermos que a fase augustana foi a época de auge dos *Horti Caesaris* e que havia uma forte simbiose entre estátuas e jardins, o pensamento lógico nos leva a acreditar que a maioria são augustanas ou mais antigas e foram removidas de outros lugares para serem postas ali. Ademais, a simbiose entre arte e natureza foi um característica recorrente durante o principado:

As famosas artes exibidas nos recintos augustanos demonstravam a sofisticação de Roma e sua superioridade cultural. Luxuosas plantas incorporadas nos conjuntos [urbanos] provavam a saúde dos residentes

romanos, revitalizavam a reverência republicana pela natureza e atestavam a fecundidade do governo augustano. Juntos com trabalhos de arte e de paisagem existiam as exposições (...) que pareciam atrair a atenção dos observadores para os ambientes que as continha, imersos na propaganda augustana. (FAVRO, 1996: 174)

Ressalto que muitas dessas obras de arte figuravam representações divinas, mitológicas ou de elementos de floresta, ou seja, o simples vislumbre dessas estátuas, imersas no meio de vegetação, encorajava ao espectador a se ‘transportar’ para outro mundo, um mundo mais antigo que não o augustano.

O terceiro elemento atrativo está implícito na questão ‘jardim’: a população de Roma ia aos Jardins de César para ter maior contato com a natureza. A literatura tardo-augustana coligou de maneira positiva religião ancestral, jardins e um modo de vida simples: os habitantes de Roma encontravam esses três princípios nos Jardins de César. No entanto, sobre as plantas e os tipos vegetais que poderiam ser encontrados no complexo, infelizmente possuímos poucos dados. Um vislumbre pode ser captado ao retomarmos a escavação do ‘Jardim das *Ollae*’ (FILIPPI, 2008: 73 - CM100).

(...) não há uma diferença substancial entre os restos encontrados dentro das *ollae* e fora no entorno ou sob a superfície: cereais (trigo macio, espelta), leguminosas (cicerchie, lentilhas, talvez ervilhas), frutas (especialmente azeitonas, figos, avelãs, videiras) e ervas de vários tipos (gramíneas, trevo, *galium*, *sedge* etc.). (FILIPPI, 2008: 73 - CM100)

Em comparação com as tabelas de achados arqueológicos anteriores (FILIPPI, 2008: 41 - CM097, FILIPPI, 2008: 47 - CM098), a quantidade e variedade de objetos materiais encontrados da época augustana foi mais substancial e diversificada, mas aponta também para ausência de ‘grandes estruturas’, ou seja, casas, templos ou outras sortes de edifícios. Perspectiva que ressalta a importância e o foco na natureza e não em estruturas monumentais humanas que bloqueiem a vista (ainda que haja a presença de estátuas). A modificação humana mais evidente são as *ollae* que pareciam servir como uma espécie de cerca entre terrenos ou tipos diferentes de vegetais, mas a análise botânica do conteúdo delas não revelou nenhum tipo de produto de árvore do tipo ornamental, mas sim do tipo agro/hortícola. Em suma, não há como precisar as plantas cultivadas nos Jardins de César, não temos dados textuais ou materiais sobre tal questão. A exatidão dos tipos vegetais ultrapassa o escopo da presente pesquisa.

FASE - ATTIVITÀ	MATERIALI DIAGNOSTICI	CRONOLOGIA	
V.1. Creazione del giardino delle olle. Recinto con anfore (Us 713, 701, 694, 685, 611 = 624 = 664, 623 = 662, 612 = 654, 702, 703, 667-668, 669-670, 671-672, 695, 696, 665, 666)	Monete: quadrante rep. prora di nave (n. 3, 15); asse repubblicano (n. 5).	50 a.C. - fine repubbl. Guerra punica - repubbl.	
	Ceramica sigillata: <i>Terra Sigillata Italica</i> : Piatti <i>Consp.</i> 1- 2-4-12-18- 20; Coppe <i>Consp.</i> 9-13-14-17-22-24-25-28-32-33-36; Bicchieri <i>Consp.</i> 50; Modioli <i>Consp.</i> R.2/3; Coperchi <i>Consp.</i> 54-54.2.1 bolli rettangolari centrali, circolari centrali, bolli esterni, nessun bollo in <i>planta pedis</i>		
	Vernice nera: Patera L7(2283-22)		Fine II a.C. - ultimo quarto I a.C.
	Pareti sottili: Boccalini Ricci I/111, I/122, I/123, I/36, I/204, I/156; Urnette.		
	Lucerne: Dressel-Lamboglia 2, Dressel 2, 12, 13		da 50 a.C.
V. 2. Risistemazione del giardino delle olle. Canale di drenaggio. (Us. 603 = 630, 680, 681, 604 = 631, 659 = 679, 675, 676, 677, 629)	Anfore: Dressel 1a, 1b, 1c, 2/4, 21/22, Vdm IV greco-italica tarda, Dressel 1, 6A, Ostia II 522-3, Richborough 527, Haltern 70, Dressel 7-13, Dressel 12, Dressel 20, van der Weff 1, neopunica, Rodia, Camulodunum 184, Cretese 4, Mau XXXVIII Dressel 5; agora M94.	30/10 a.C. - 30 d.C.	
	Vetri: Coppe Isings 1, 3 monocrome a stampo lisce molate; Coppe Isings 1 a mosaico composito; coppette soffiare. Coppe Isings 17 Altro: Masse di vetro, canna tc. per soffiatura ?		50 a.C. - 50 d.C.
	Monete: Quadrante rep. (4)		2ª metà II a.C. - fine rep.
	Ceramica sigillata: <i>Terra Sigillata Italica</i> : Piatti <i>Consp.</i> 1-2-4-12-18-20.4.3; Coppe <i>Consp.</i> 9-13-14-17-22-24-25-28-32-33-36; Calice Dragendorff-Watzinger I, Bicchieri <i>Consp.</i> R.11- <i>Consp.</i> 50; Modioli <i>Consp.</i> R.2/3; Coperchi <i>Consp.</i> 54-54.2.1 Bolli rettangolari centrali o radiali, circolari centrali, anepigrafi e stampiglie; nessun bollo in <i>planta pedis</i>		
	Pareti sottili: Boccalini Ricci I/29, I/116, I/117; I/204; I/156; Coppe Ricci II/433, La Celsa 7.		
Lucerne: Dressel 3, 4, 9, 10, 11, 14, 15.16, 17, Loeschke VIII ??			
Anfore: Dressel 1a, 1b, 1c, 2/4, 21/22, Vdm IV greco-italica tarda, Dressel 1, 6A, Ostia II 522-3, Richborough 527, Haltern 70, Dressel 7-13, Dressel 12, Dressel 20, van der Weff 1, neopunica, Rodia, Camulodunum 184, Cretese 4, Mau XXXVIII Dressel 5; agora M94.		30/10 a.C. - 30 d.C.	
Vetri: Coppe Isings 1, 3 monocrome a stampo lisce molate; Coppe a stampo policrome Isings 1, 2, 3, a reticelli, a nastri, composito, millefiori, marmorizzato; coppette monocrome colorate soffiare. Altro: gemme di pasta vitrea, canna tc. per soffiatura?		50 a.C. - 50 d.C.	

Tabela 4 – Vestígios encontrados na escavação próxima ao *Lucus Furrinae* na época augustana. (FILIPPI, 2008: 73 - CM100)

A conversão dos *Horti Caesaris* de um jardim privado para um parque público causou bastante impacto no cenário transtiberino: o relevo modificado em forma de terraços e pórticos, as obras de arte exibidas e a vegetação trabalhada através da topiaria ofereciam aos visitantes do complexo uma grande variedade de amenidades e luxos, antes restrita apenas aos segmentos mais abastados da sociedade. A especificação dos tipos vegetais encontrados ali é menos importante do que a abundância de uma natureza próspera, bem cuidada e controlada pelos jardineiros.

As modificações no terreno, a presença de estátuas e a vegetação rigidamente controlada pelos jardineiros apontam para uma diferença substancial entre a concepção moderna de jardim e a romana: enquanto a modernidade remete a esse tipo de propriedade uma paisagem desolada e não-urbanizada, o jardim romano ‘dosa’ aspectos de luxos e civilidade à natureza dos hortos. O jardim era um espaço ambíguo e de fronteira entre o

rústico e o controle da cidade, mesclava a paisagem natural com trabalho humano e urbano: florestas e espaços vazios - *solitudines* – deveriam contrastar com ambientes de atividade agrícola. Os *nemora*, as grutas e *silviae* frequentemente eram trabalhados para ter suas características sagradas reforçadas (PURCELL, 1987: 200).

Assim, as três características descritas dos Jardins de César colaboravam sinergicamente com os pontos topográficos aqui analisados para remeter o visitante a outra temporalidade: ao reino prisco de Jano.

O potencial imaginativo do espaço do jardim em articular narrativas pessoais é uma extensão do mesmo processo de construção cultural que liga as paisagens a narrativas de memória e identidade nacional (...). Jardins não são dados naturais, eles são monumentos orgânicos. Tal como outros monumentos, eles são deliberadamente designados, ou planejados, para produzir ou conter memórias compartilhadas. (...) Um jardim é a soma sensitiva do que ele foi antes (a maturidade de um jardim é uma das marcas de sua beleza), sua encarnação presente e o que eles serão na estação futura. Eles são pontos de ligação com o passado, o presente e o futuro. (STACKELBERG, 2009: 63)

Para que a população experenciasse esse ‘outro mundo’, o principado foi ímpar na criação e execução de festas que estimulasse a população de Roma a ir ao Janículo. Sem dúvida, a maior celebração augustana foi a execução da naumaquia. Embora de vida útil curta, a naumaquia augustana propiciou a posterior criação do *nemus Caesarum*, estimulando continuamente a visita ao Janículo e ligando a zona Transtiberina ao imaginário de festividade. Ainda assim, não é impossível que outras celebrações menores tivessem ocorrido na região, pois Suetônio enaltece o número de festivais e eventos que ocorreram no governo de Augusto:

Ele ultrapassou todos os seus predecessores na frequência, variedade e magnificência de seus espetáculos públicos. Ele diz que deu jogos quatro vezes em seu próprio nome e vinte e três vezes para outros magistrados, que estavam longe de Roma ou não dispunham recursos. Dava-lhes às vezes em todos os bairros e em muitos palcos com atores de todas as línguas, e combates de gladiadores não só no Fórum ou no anfiteatro, mas no Circo e no Saepta. Às vezes, entretanto, não dava nada além de uma caçada. Ele deu também competições atléticas no Campo de Marte, erguendo assentos de madeira. Também uma batalha naval, construindo um lago artificial perto do Tibre, onde o bosque de César está agora. Em tais ocasiões, ele colocou guardas em várias partes da cidade, para impedi-los de cair nas mãos de ladrões por causa das poucas pessoas que permaneceram em casa. (Sue. *Aug.* 43 – H082)

Somo à *naumaquia augustana* e a essas indistintas festas menores, as *feriae* anuais que ocorriam nos templos e nos santuários janiculares: as celebrações a *fons*, o culto a Fors Fortuna e à Furrina. Talvez também houvesse festivais à Flora e a Vênus por serem patronas dos jardins, mas não há comprovação. Dessa maneira, temos três tipos de atrativos de temporalidades distintas: a *naumaquia* (evento único), os festivais religiosos (anuais) e os atrativos permanentes (vegetação, banquetes, amor, contemplação de estátuas e artes e outros).

Essa cena leve, festiva e contemplativa dos saberes antigos não foi de pouca importância para o governo de Augusto, mas fazia parte de um discurso maior de celebração de paz e do ‘resgate’ dos costumes dos antepassados:

[Augusto] Fechou as portas do Jano Quirino, / e com reta ordem pôs limite às licenciosidades desenfreadas / e inspirou a remover as culpas / e trouxe de volta os conhecimentos antigos. (Hor. *Carm.* 4.15.9-12 – J015)

O discurso de Horácio acima é bastante especial para a presente pesquisa por conjugar tópicos aqui já trabalhados: o fechamento dos portões de Jano Gêmeos e o ‘retorno’ dos conhecimentos antigos. A ‘pacificação’ do Janículo e a composição de um cenário de harmonia entre homens, natureza e divindades se associa com a paz propagada por um líder hábil, um governante que teria conseguido tirar Roma das lutas civis e restabelecer a concórdia não só para a cidade, mas para todo o império:

E nem prefiro esses meus sermões / que se arrastam pelo chão / do que [cantar] sobre terras, lugares, rios e fortalezas / erguidas em montes e suas bárbaras gentes / e sobre o fim das guerras em todo o orbe sob seus auspícios / e as portas que se fecham sobre Jano, o protetor da paz/ (...).. (Hor. *Epist.* 2.1.250-255 – J019)

Assim, a associação do *princeps* com Jano não foi tema menor ou vão. Da mesma forma que os antiquários conectaram dois espaços distintos através de narrativas mitológicas (o Janículo ao Capitólio), o principado também ligou a *aedes Ianus Geminus* ao Janículo, pois o nome de Jano estava associado a paz. A característica pacífica da Janícula reconstituída nos Jardins de César encontra paralelo na façanha do fechamento dos portões:

O Templo de Jano Quirino, que os nossos antepassados decidiram que deveria ser fechado quando a paz fosse conquistada através de vitórias em todo o império do Povo Romano, sobre a terra e sobre o mar, antes que eu nascesse, segundo a tradição foi fechado duas vezes em todo o período após a fundação da cidade, o Senado decidiu três vezes, sob meu principado, fechá-lo. (Aug. *RGDA*. 13 – J022)

Os antiquários permearam a festa de Jano (*Ov. Fast.* 1.63-144) com tons de amizade e harmonia e de maneira semelhante imputaram essas benesses ao reinado do deus. No entanto, é necessário notar que, mesmo com a paz sendo um atributo de Jano, o restabelecimento da concórdia no império não tinha autoria apenas divina. O deus encontrou entre os humanos aqueles que poderiam validar a sua vontade: a família Júlia.

“Por que fechas na paz e abres na guerra as portas?” / Recebi sem demora sua resposta: / “P’ra que se abra o regresso aos que foram p’ra guerra, / tiradas traves, se abrem minhas portas. / Cerro-as na Paz, p’ra que por elas não escape; / sob César, fechar-me-ei muito tempo.” / Disse. E levando o olhar p’ra diversas regiões, / contemplou no orbe inteiro o que existia: / ó Germânico, havia a paz; e o Reno – a causa / de teus triunfos -, as águas te entregara. / Ó Jano, faz eterna a paz e seus ministros, / e que o autor de sua obra não desista.” (*Ov. Fast.* 1.277-288 – J057)

Enquanto os trechos poéticos anteriores apontaram que a paz dificilmente seria encontrada no meio urbano, o principado oferecia à população as delícias sensitivas dos *Horti Caesaris*: ali, em meio ao ambiente vegetal, a paz não era imaginada, mas sentida e experimentada por aqueles que a desejavam. O imaginário de abundância natural foi utilizado pelo principado para ilustrar a ideia de *renovatio*, o retorno da idade de ouro e o fortalecimento do *mos maiorum*, conceitos também associados à paz, justiça e concórdia social. Esses temas encontram sua síntese imagética no painel superior leste da *Ara Pacis Augustae*:

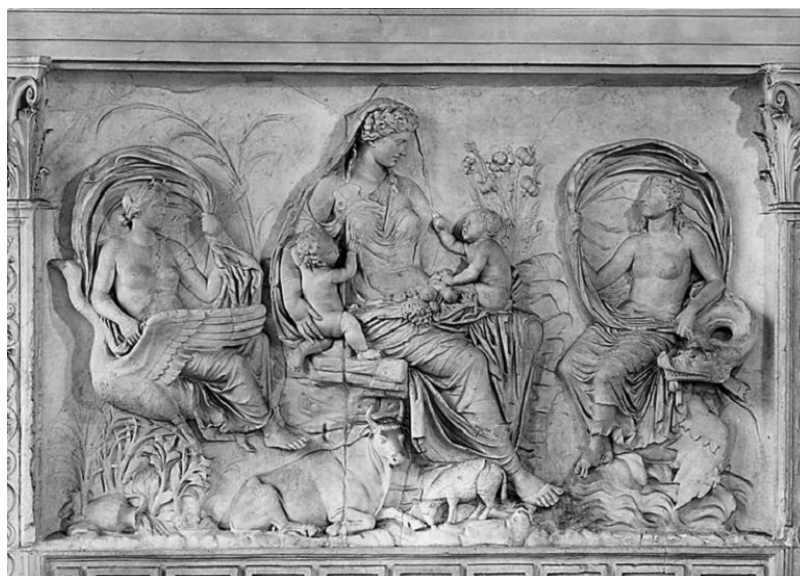


Imagem 7 – Ara pacis, Painel superior Leste, “Tellus”⁹⁵

A denominação específica de cada uma das divindades na cena é problemática, pois o quadro é polissêmico. Contudo, é possível notar diversos atributos de fecundidade: animais domesticados, vegetação exuberante, ânfora jorrando água, deuses presentes e ‘Tellus’ amamentando duas crianças. O quadro retrata, portanto, uma cena sagrado-idílica. Enquanto as representações desses elementos no altar eram distantes e apenas evocavam a natureza, a mesma poderia ser sentida nos *Horti Caesaris*: os visitantes poderiam saborear as frutas das árvores, sentir o calor do sol, admirar as estátuas dos antepassados, escutar as águas dos riachos e relembrar o fausto dos jogos da naumaquia e do grande banquete de César. Mais importante: os romanos poderiam sentir os deuses e outras divindades entre as árvores, no correr das águas e na simplicidade de uma religião rústica, simples e natural dos tempos antigos.

As árvores formaram os primeiros templos dos deuses e, até hoje, os camponeses, preservam toda a simplicidade dos antigos ritos, consagram as mais belas entre suas árvores a alguma divindade. De fato, nos sentimos inspirados à adoração, não menos pelos bosques sagrados e sua própria quietude, do que pelas estátuas dos deuses resplandecentes com seu ouro e marfim. Cada tipo de árvore permanece imutavelmente consagrada à sua própria divindade particular, a faia a Júpiter, o louro a Apolo, a oliveira a Minerva, a murta a Vênus e o álamo

⁹⁵ Imagem extraída de: GALINSKY, K. (ed.). *The Cambridge Companion to the Age of Augustus*. Austin: Cambridge University Press, 2007. p. 224.

a Hércules. Além disso, é nossa crença que os silvanos, os faunos e os vários tipos de ninfas divinas têm a tutela dos bosques e que consideramos essas divindades especialmente designadas para presidil-as pela vontade do céu. Em tempos mais recentes, foram as árvores que, através de seus sucos mais relaxantes até do que o trigo primeiro aplacaram a aspereza natural do homem; e é a partir delas que agora derivamos o azeite da azeitona que torna os membros tão flexíveis, o caldo de vinho que invoca tão eficientemente a força, e as numerosas iguarias que brotam espontaneamente nas várias estações do ano, e carregam nossas mesas com suas vigas. (Plin. *Hn.* 12.2 – CM132)

Embora posterior ao principado augustano, Plínio sintetiza as ideias de simplicidade e de beleza que os antiquários vincularam à maneira que os antepassados cultuavam a natureza: não havia templos, as próprias árvores eram objetos de culto; o silêncio dos bosques estimulava mais a introspecção e a adoração do que as ricas estátuas de marfim e ouro; cada deus tinha sua árvore predileta; diversos tipos de seres fantásticos habitavam as matas e seus rios; foram os deuses silvestres que garantiram a boa alimentação dos homens e os tiraram da barbárie.

O teatro religioso bucólico e rústico construído no Janículo servia como contraponto ao teatro religioso urbano (*continentia aedificia*) da margem oriental do Tibre. É significativo notar que as terras do subúrbio transtiberino, quando comparadas com as do centro, eram mais baratas e livres para a construção de um novo núcleo religioso urbanizado, mas não foi esse o desejo do principado. Aqui está a principal intenção do principado augustano na consolidação do parque público conhecido como *Horti Caesaris*: os jardins de César republicanos não eram tão extensos e trabalhados quanto foram posteriormente e, por essa razão, não abrigava todos os pontos topográficos janiculares. O governo de Augusto agiu no sentido da criação de um teatro natural, em que os antigos santuários fossem revitalizados através da criação de um novo ‘conjunto urbano’. Em uma leitura leiga, poderia parecer que o principado interferiu pouco na área Transtiberina, pois a maioria dos pontos topográficos foram republicanos ou anteriores, mas o que desejo destacar é justamente como o principado foi capaz de trazer elementos de diferentes temporalidades em uníssono. Favro define ‘conjunto urbano’ como:

Conjuntos urbanos são formados quando diferentes componentes definem um foco urbano detectável. Apesar de as construções pudessem ser de diferentes períodos, a coesão pôde ser alcançada através de homogeneidade visual, experimental e/ou funcional. Roma sempre teve diversos conjuntos urbanos. (...) os projetos de Augusto trabalhavam juntos para formar um conjunto que projetasse um sentido

de serenidade, estabilidade e unidade. (FAVRO, 1996: 168)

Os Jardins de César, na época republicana, não eram públicos, o ambiente da propriedade não foi construído para entreter os visitantes, a instigá-lo a gastar horas em caminhadas e a contemplar obras de arte. Já o governo augustano efetivou mudanças maiores: aumentou a extensão das terras, trabalhou o terreno para criar terraços, aprimorou o trabalho de jardinagem e aumentou o número de obras de arte, em outras palavras, transformou o ambiente daquela propriedade de privado para público. Assim, defendo que as transformações augustanas nos *Horti Caesaris* formaram um ‘foco urbano’ detectável para a Zona Transtiberina. A valorização de um espaço não-urbano promovido por Augusto não é de pouca importância. O meio urbano foi pintado pelos poetas como repleto de inimizades, querelas, falsidades, luxúria e ostentação de riquezas. Já nos *Horti Caesaris*, o visitante poderia experimentar a religião ‘original’ dos ancestrais. Não se trata de negação ou oposição entre os dois ambientes: assim como o Janículo se tornou um ambiente sagrado por causa do reinado de Jano, o Capitólio e seus prédios possuíam histórias e mitos que lhes conferiam ancestralidade e dignidade religiosa. Ao subir o Janículo e olhar o outro lado, o visitante poderia ver a grandiosidade dos templos de Roma e ao mesmo tempo sentir o reino da Janícula a sua volta. Os laços sagrados que uniam os dois montes não foram esquecidos, mas ‘resgatados’ pelos antiquários e revitalizado fisicamente por um *princeps* preocupado com o retorno dos ‘conhecimentos antigos’.

Conclusão

Essa Tese não teve a intenção de esgotar seu tema, tampouco dar uma palavra final sobre o “verdadeiro” significado das narrativas sobre o Janículo criadas pelos antiquários ou sobre os objetivos das intervenções augustanas na região. Longe disso, há outras possibilidades interpretativas e metodológicas ao se utilizar o *corpus* documental que foi arrolado e analisado nessa pesquisa. Essa Tese, portanto, apresenta uma contribuição ao debate acadêmico sobre as mudanças ocorridas na *urbs* no período augustano, a partir de um *corpus* variado de fontes, com base em uma proposta metodológica precisa, o conceito operatório de paisagem religiosa.

Conforme procurei demonstrar, ao pensarmos o espaço dos *Horti Caesaris*, seus pontos topográficos e as narrativas criadas pelos antiquários sobre a Janícula pode-se defini-lo como um cenário idílico com uma localização real, uma analogia invertida do espaço urbano de Roma. A conversão executada pelo principado dos *Horti Caesaris* em um conjunto urbano de foco detectável relacionado ao ambiente natural, no qual os deuses agrestes estavam ‘presentes’, permite-me defender que esse espaço configurava uma ‘realidade alternativa’ se comparada a outros espaços cotidianos de ‘normalidade’ da *urbs*, pois era um parque que rejeitava o cotidiano e corriqueiro, instituía a ilusão de descontinuidade. O ambiente vegetal, o frescor dos ventos, o barulho das águas correndo, a arte remetendo ao divino e os santuários ancestrais informavam ao visitante que aquele era *outro* espaço, díspar do urbano do outro lado do Tibre. Para marcar essa alteridade entre o urbano romano e o bucólico janicular, dois elementos geográficos me foram essenciais e a definição de ‘divisa’ me ajudou a pensar essa cisão:

Em contextos urbanos, divisas são as linhas formadas no encontro de áreas de características distintas. Tais limites ocorriam entre distritos, onde a cidade acabava e o campo começava, e entre o confronto da massa de edifícios urbanos e aspectos naturais (...). Diferente das vias, as divisas não poderiam ser atravessadas, mas eram fortes limites visuais e conceituais. O estudo dos limites urbanos requer restos físicos legíveis de grandes áreas, uma raridade nos estudos de cidades antigas. (FAVRO, 1996: 211)

Embora Favro defenda que as divisas fossem ‘fortes limites visuais’, no aspecto visual oriental de Roma, a malha urbana de edifícios criava uma continuidade entre distritos e as demais treze regiões administrativas. Já a divisa entre a Transtiberina e as

outras regiões era mais impositiva, mais forte e visualmente quase impossível de ignorar: o próprio Tibre. O rio, desde os primórdios de Roma, era o principal marco físico que assinalava o fim da cidade e alertava ao viajante que ele estava saindo da *urbs*. Acredito, assim, que o rio Tibre e as suas pontes eram um dos principais indicadores de que o viajante estava saindo do mundo corriqueiro, mundano e urbano de Roma para entrar em outro lugar.

O segundo elemento que marca a alteridade janicular em relação a Roma é um elemento que mencionei na introdução da Tese, mas que propositalmente deixei para o resgatar na conclusão: o Janículo era a mais alta das colinas de Roma. Chamo a atenção para a visualidade, elemento fundamental na construção de paisagens religiosas, e, para tanto, convido o leitor a imaginar a seguinte cena: um casal de visitantes chega na Transtiberina, entra nos Jardins de César augustano, passeia e conversa durante horas admirando as flores, as estátuas de deuses e as obras de arte; nada impede que eles passem em algum santuário para prestar honras. Quando já estão cansados de caminhar e quase no cume da colina, ambos decidem parar e descansar. Os visitantes não olham mais para dentro do parque, mas para o que está imediatamente fora dele: a cidade de Roma. Os dois conseguem ver as pessoas andando de um lado para o outro, apontam para templo de Júpiter *Feretrius*, conversam sobre as sete colinas e semicerram os olhos para localizar a *aedes* de Jano. Contudo, uma dificuldade se impõe: esses pontos visuais são pequeninos, a distinção dos detalhes não é possível. Forma-se assim a alteridade: os visitantes sabem que a colina faz parte de Roma, mas sentem também que estão em ‘outro lugar’, pois não escutam os barganhadores apregoando seus produtos nas ruas, não vislumbram os detalhes dos templos, não sentem o cheiro de urina nas ruas e nem o calor derivado da falta de circulação de ar das vielas abarrotadas. Ao contrário, a viagem sensorial causada pelo ambiente dos *Horti Caesaris* cria uma cisão entre o ‘aqui’ e o ‘lá’, mesmo sabendo que esse pedaço do subúrbio agora fazia parte de Roma. Nesse caso, esse jardim janicular é a justaposição de um lugar real com um lugar ideal, uma paisagem significativamente construída. As fronteiras entre ambos não são nítidas ou claramente perceptíveis, e isso também não é necessário; mais do que ser entendida, a Janícula era para ser percebida pelos sentidos.

Para a efetivação sentimental e religiosa do Janículo como espaço de ancestralidade, o jogo entre o ‘agora’ augustano e o ‘outrora’ mítico foi uma constante. Retomo uma das falas de Jano:

[Jano:] “Prazem-me os templos de ouro, embora estime os priscos / - ao deus convém a própria majestade. / Louvo o passado, ainda que frua do presente: / digno costume é aos dois cultuar iguais.” (Ov. *Fast.* 1.223-226 – J054)

A divindade no fragmento acima não desvaloriza o presente augustano, ao contrário, relata que o presente deve enaltecer o passado e que ambos devem ser valorizados, uma vez que do primeiro resultou o segundo e dele advém a sua potência. Entretanto, esse passado não foi algo dado ou que efetivamente existiu e por esse motivo a minha insistência na ideia de construção de memórias ao longo da tese. O mito da chegada de Saturno, a recepção de Jano e a concomitância de ‘idade de ouro’ em ambas as margens do Tibre se configuram como a criação de uma tradição, pois essa não se caracteriza como uma verdade absoluta ou indiscutível, mas aberta a versões discordantes (MOATTI, 2008: 41). Os indícios dessas ‘novas’ memórias construídas sobre o passado janicular e romano não foram tiradas *ex nihilo*, fizeram parte de um contexto maior que não se resumiu ao mundo dos escritores eruditos, mas também foi composta de elementos imagéticos, sentimentais, religiosos, espaciais e orais. Peter Wiseman (2014: 62) denominou esse tipo de conhecimento como ‘memória cultural’, pois era resultado de um complexo quebra-cabeças que o indivíduo ia formando ao longo da vida: as peças eram coletadas aos poucos no processo de formação de sua identidade e do passado de sua cidade e advinha de diversas mídias que não necessariamente as verbais.

O período do governo augustano foi rico na criação de novas memórias e de cenários em que essas tradições eram instauradas e ostentadas. A dicotomia passado-presente foi uma constante durante o principado e a imagem de protetor dos conhecimentos antigos foi uma das ferramentas augustanas na legitimação no poder. Esse jogo temporal entre antes e depois foi uma das características que procurei ressaltar nas minhas análises ao longo da escrita da Tese, pois, conforme apresentei na introdução, os deuses não ‘são’, não possuem uma bibliografia pronta a ser descrita, mas sim são ‘construídos’. Com essa perspectiva, investiguei como ocorreu a evolução das especulações em torno das representações literárias e topográficas ligadas ao deus Jano. Os antiquários exploraram os significados e narrativas de dois monumentos célebres devido à sua antiguidade: a *aedes Ianus Geminus* e a estrutura *Ianus Curatius*. Os escritores não foram taxativos em suas respostas, mas ofereceram hipóteses que articulavam ideias próprias às especulações previamente existentes, fossem essas de

natureza verbal, topográfica ou material. Já a república tardia concedeu novos atributos ao deus ou fortaleceu as já existentes: Jano teve seu aspecto de iniciador/porteiro reforçado, e toda empresa que desejasse ter êxito deveria ser iniciada com uma prece ao deus. De maneira sinérgica, o poder de Jano sobre o tempo também foi corroborado: janeiro estava situado entre o ano velho e o novo, a tutela do nume a esse mês garantiria que o ano que se iniciava fosse benfazejo. Mais complexa de ser analisada, nesse contexto, foi a relação de Jano com moedas e barcos. Os êxitos na primeira guerra púnica e as recorrentes atividades bancárias que ocorriam no espaço do *Ianus Imus, Medius, Summus* ligaram de maneira intensa esses três elementos. Jano não estava mais confinado em seu templo e a representação imagética da proa do barco nas bolsinhas de moedas circulava por toda Roma (e além). Somente no principado augustano Jano ganhará um reino mítico no Janículo. Embora impossível de comprovar, defendi que os indícios apontam que o nome da colina estava ligado à ideia de *ianua* como liminaridade ou portal, pois a colina era uma ‘porta de entrada e saída’ de Roma. No principado, essa ideia dará lugar à outra: Virgílio e Ovídio descreverão o glorioso reino da Janícula. Talvez esse mito fosse de fundo oral e já circulasse de boca em boca, e não criado por esses dois poetas, mas o problema das origens tem pouca relevância, pois foi graças a esses dois escritores que a narrativa ganhou destaque no âmbito religioso, político e urbano da Roma augustana.

De maneira semelhante, também foi possível traçar um percurso cronológico diacrônico em relação às representações literárias e topográficas sobre o Janículo. Para tanto, foi necessário investigar as principais narrativas sobre a colina, seu povoamento e quais foram os primeiros pontos topográficos. Nesse ponto, a *Arx* janicular ganhou destaque, pois boa parte dos extratos verbais anteriores a Augusto tingiu a colina com sangue; ela era o lugar do perigo e local que o inimigo queria tomar. A tomada da *Arx* quase significou o fim de Roma e de sua população. Todavia, o monte também estava ligado às atividades de agricultura e era repleto de *villae*. Procurei evidenciar como as propriedades rústicas da Transiberina pertenciam a membros da elite governamental e religiosa romana, como as de Pompeu, Agripa e Cipião. Procurei também demonstrar que, na república tardia, os jardins e seus prazeres não eram acessíveis a toda população, mas somente a um segmento restrito da elite. Desse modo, houve, por exemplo, dois Jardins de César: os *Horti Caesaris* republicanos e privados e os posteriores *Horti Caesaris*, esses transformados em parque público no principado augustano.

No quarto capítulo examinei as transformações provocadas na Transtiberina durante o governo augustano: uma paisagem religiosa coerente da Janícula foi ‘instaurada’ na colina através, principalmente, da consolidação dos Jardins de César como um parque público. A falta de grandes construções augustanas na área e o respeito pelos pontos mais antigos não significaram um demérito do principado ou falta de interesse pela colina, mas justamente o contrário. Assim como os antiquários reuniram informações anteriores sobre Jano para formar sua representação religiosa e mítica ‘definitiva’, o governo augustano soube se aproveitar dos antigos marcos topográficos para criar um todo coeso e reconhecível para a Transtiberina. O principado revitalizou os santuários locais anteriores: as instalações hidráulicas no *Lucus Furrinae* são augustanas, a *naumaquia* e o *nemus Caesarum* são iniciativas do principado e a fundação do novo templo de Fortuna é atribuída a Tibério. A intenção do principado não parece ter sido a criação de novos templos e santuários, mas aproveitar as instalações prévias para a composição de um teatro idílico e ‘natural’. Em uma primeira leitura, o leitor desavisado poderia crer que a interferência augustana no Janículo foi perto da nula, pois, com exceção da *naumaquia* e do *nemus Caesarum*, não houve grandes construções na área. Defendo justamente o contrário: o principado não criou os Jardins de César, mas efetivou uma visão global de seus diversos elementos para ressaltar seus aspectos naturais, mitológicos, religiosos e dinásticos. Em suma, não interferir ‘urbanisticamente’, ou interferir muito pouco, no Janículo, foi uma *escolha* e não uma imposição. Essa escolha refletiu na valorização de ambientes e santuários naturais já existentes:

Uma concepção naturalista sobre os santuários defenderia que a ‘religiosidade’ se ligava a lugares privilegiados, independente dos contextos históricos e culturais: ‘lugares altos’, picos, grutas e recursos e maravilhas naturais. Essa visão ignora que, mesmo se esses santuários propriamente naturais existissem, a maior parte deles são escolhas (dentre outras possíveis), desejadas e fundadas por um grupo social determinado, supervisionado por uma autoridade política; as mudanças políticas e culturais o sentido mais amplo, também induzem a deslocamentos do culto. (SCHEID, POLIGNAC, 2010: 433)

A fala de Scheid e Polignac condiz com a minha interpretação sobre a paisagem religiosa janicular. Assim como o movimento antiquário foi um processo de longa duração, a construção da paisagem religiosa janicular também o foi: a maioria dos pontos topográficos do Janículo era pré-augustano, mas foi o principado que a trouxe em uníssono na construção de um cenário idílico ancestral. Os santuários religiosos nos

“‘lugares altos’, picos, grutas e recursos e maravilhas naturais” do Janículo poderiam ser investidos de construções novas, mas principalmente de novos sentidos, a fim de formar outro tipo de paisagem, mas não os foram. Esses pontos foram valorizados, ressaltados e unidos em uma ‘visão de mundo’ que evocava o passado natural das divindades locais, das dríades, ninfas e sátiros. O conjunto de marcos e o teatro de memória confeccionado invocava um ‘novo’ passado, em que os deuses Jano e Saturno tiraram a humanidade do estado de selvageria e ensinaram os primeiros passos em direção à civilidade.

Todavia, até o momento ressaltei como os *Horti Caesaris* augustano formaram uma todo hermético para o cenário janicular. No entanto, o conceito de paisagem religiosa compele a viagens em redes, observando como os santuários janiculares dialogavam com outros pontos. Defendi que a principal linha simbólica de diálogo entre as duas margens do Tibre foi a interação religiosa entre a *Arx* capitolina e a *Arx* janicular: ambas eram o coração religioso de suas respectivas áreas e eram pontos fundamentais no processo de tomada do aúspicios. Mas, mais significante, o principado assistiu à criação de uma mitologia que ligava os primórdios de Roma com o Janículo: Jano e Saturno começaram como reis colegas e independentes, porém a descendência de ambos se unirá. Janícula e Satúrnica deixam de ser entidades separadas para formar futuramente Roma.

Outros pontos janiculares interagiram com Roma. Note-se que César possuía outros *Horti* em Roma, no Quirinal, e de maneira semelhante as duas propriedades tinham proximidade com três templos de Fortuna. Já os altares consagrados a Fons eram diminutos e espalhados pela cidade e se localizavam, principalmente, em zonas de liminaridade. Flora, Vênus, Pomona e Príapo eram apenas algumas das divindades veneradas tanto nos Jardins de César quanto na Roma urbana, mas a despeito da nomeação das divindades, observo especialmente o culto a uma ‘natureza venerada’. A temporalidade pré-urbana, de uma ‘idade de ouro’, em que a natureza era fecunda e exuberante encontra paralelo com outros complexos religiosos na parte oriental de Roma, dos quais destaco a *Ara Pacis*. As construções individuais e seus conjuntos não estavam mais isoladas como na república, o principado criou pontos de conexão e uma série de emaranhados simbólicos em forma de redes entre complexos urbanos (FAVRO, 1996: 133): a memória da cidade foi lapidada tanto pelo imaginário idílico dos antiquários quanto pela viagem sensorial criada pela natureza exuberante dos *Horti Caesaris* augustano.

Jano e o Janículo surgiram como objetos de estudo desafiadores. A natureza híbrida

da divindade, as ambiguidades dos jardins e a dicotomia entre ser ou não ser parte de Roma foram estimulantes, mas acredito ter respondido às questões levantadas no início dessa Tese. Talvez algumas respostas não tenham sido suficientemente claras, e nenhuma foi definitiva, mas isso se deve também à natureza ambivalente do meu objeto de estudo: o Janículo é nebuloso, é o ponto de encontro com a alteridade, está situado entre o ser e o não ser, um dos espaços de supressão do agora que remete ao passado. Assim, Jano e o Janículo comungam características híbridas e uma natureza transitória ‘entre estágios’. Essas incertezas e inconstâncias são marcas de uma zona de subúrbio e de um deus ligado à liminaridade: ambos responderam algumas das minhas perguntas, mas também suscitaram diversas outras, dada a polissemia de sua paisagem religiosa.

Referências

1. Autores antigos

APPIANO. **Appian's Roman History III.** E. Page, E. Capps, W. Rouse (Eds.). Cambridge: Harvard University Press, 1964.

AUGUSTO. **Res Gestae Divi Augusti.** Hauts Faits du divin Auguste. J. Scheid (Ed. e Trad.). Paris: Société d'édition Les Belles Lettres, 2007.

CATULO. **Catullus, Tibullus and Pervigilium Veneis.** E. Page, E. Capps, W. Rouse (Eds.). Cambridge: Harvard University Press, 1921.

CASSIO DIO. **Dio's Roman History VI.** E. Page, E. Capps, W. Rouse (Eds.). Cambridge: Harvard University Press, 1955.

CÍCERO. **De natura deorum academica.** E. Page, E. Capps, W. Rouse (Eds.). Cambridge: Harvard University Press, 1967.

_____. **De Legibus.** Georges de Plinval (Ed.). Paris: Belles Lettres, 1959.

_____. **De Officiis.** E. Page, E. Capps, W. Rouse (Eds.). Cambridge: Harvard University Press, 1957.

_____. **De Senectute De Amicitia De Divinatione.** W. Falconer (Trad. e Ed.). Cambridge: Harvard University Press, 1923.

_____. **Letters to Atticus I.** E. Page, E. Capps, W. Rouse (Eds.). Cambridge: Harvard University Press, 1919.

_____. **Letters to Atticus II.** E. Page, E. Capps, W. Rouse (Eds.). Cambridge: Harvard University Press, 1921.

_____. **Letters to Atticus III.** E. Page, E. Capps, W. Rouse (Eds.). Cambridge: Harvard University Press, 1961.

_____. **Letters to his friends I.** E. Page, E. Capps, W. Rouse (Eds.). Cambridge: Harvard University Press, 1956.

_____. **Letters to his friends II.** E. Page, E. Capps, W. Rouse (Eds.). Cambridge: Harvard University Press, 1952.

_____. **On the commonwealth and on the laws.** J. Zetzel (Ed.). Cambridge: Harvard University Press, 1999.

_____. **Philippics**. E. Page, E. Capps, W. Rouse (Eds.). Cambridge: Harvard University Press, 1957.

_____. **Pro Quinctio. Pro Roscio Amerino. Pro Roscio Comoedo. On the Agrarian Law**. H. Fairclough (Ed.). Cambridge: Harvard University Press, 1930.

DIONÍSIO DE HALICARNASSO. **The Roman antiquities I**. E. Page, E. Capps, W. Rouse (Eds.). Cambridge: Harvard University Press, 1960.

_____. **The Roman antiquities II**. E. Page, E. Capps, W. Rouse (Eds.). Cambridge: Harvard University Press, 1960.

_____. **The Roman antiquities III**. E. Page, E. Capps, W. Rouse (Eds.). Cambridge: Harvard University Press, 1960.

_____. **The Roman antiquities V**. E. Page, E. Capps, W. Rouse (Eds.). Cambridge: Harvard University Press, 1960.

FESTO. **De verborum significatu quae supersunt cum pauli epitomi**. Aemilius T. Ponor (Ed.). Budapest: Sumptibus Academiae Litterarum Hungaricae, 1889.

FLORO. **Epitome of Roman history**. E. Forster (ed.). London: G.P. Putnam's Sons. 1929.

FRONTINO. **The stratagems and the aqueducts of Rome**. E. Page, E. Capps, W. Rouse (Eds.). Cambridge: Harvard University Press, 1925.

HORÁCIO. **Odes Book IV and Carmen Saeculare**. Richard F. Thomas (Ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

_____. **Odes and Epodes**. N. Rudd (Ed.). Cambridge: Harvard University Press, 2004.

_____. **Satires, Epistles, Ars poetica**. H. H. Fairclough (Ed.). Cambridge: Harvard University Press, 1942.

LÍVIO. **Ab urbe condita libri I**. E. Page, E. Capps, W. Rouse (Eds.). Cambridge: Harvard University Press, 1967.

_____. **Ab urbe condita libri II**. E. Page, E. Capps, W. Rouse (Eds.). Cambridge: Harvard University Press, 1967.

_____. **Ab urbe condita libri IV**. E. Page, E. Capps, W. Rouse (Eds.). Cambridge: Harvard University Press, 1967.

_____. **Ab urbe condita libri VI**. E. Page, E. Capps, W. Rouse (Eds.). Cambridge:

Harvard University Press, 1967.

_____. **Ab urbe condita libri VII.** E. Page, E. Capps, W. Rouse (Eds.). Cambridge: Harvard University Press, 1967.

_____. **Ab urbe condita libri XI.** William Heinemann (Ed.). Cambridge: Harvard University Press, 1938.

_____. **Ab urbe condita libri XII.** William Heinemann (Ed.). Cambridge: Harvard University Press, 1938.

_____. **Ab urbe condita libri.** D. Spillan., C. Edmonds (Trad. e ed.). York Street: London, 1849.

MARCIAL. **Epigrams I.** William Heinemann (Ed.). Cambridge: Harvard University Press, 1999.

NEPOS. **Vitae.** A. Fleckeisen (Ed.). Leipzig: Teubner, 1886.

OVÍDIO. **Ex Ponto.** A. Wheeler (Trad. e Ed.). Cambridge: Harvard University Press, 1939.

_____. **Fastos.** JUNIOR, Márcio M. (Trad.) Fastos. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

_____. **Ovid's Fasti.** E. Page, E. Capps, W. Rouse (Eds.). Cambridge: Harvard University Press, 1959.

_____. **Metamorphoses I.** E. Page, E. Capps, W. Rouse (Eds.). Cambridge: Harvard University Press, 1958.

_____. **Metamorphoses II.** E. Page, E. Capps, W. Rouse (Eds.). Cambridge: Harvard University Press, 1958.

_____. **Tristia Ex Ponto.** E. Page, E. Capps, W. Rouse (Eds.). Cambridge: Harvard University Press, 1939.

_____. **Tristia.** A. Wheeler (Trad. e Ed.). Cambridge: Harvard University Press, 1939.

PLAUTO. **Plautus III.** CAPPS. PAGE. ROUSE. (Eds.). Cambridge: Harvard University Press, 1924.

PLÍNIO, o velho. **Natural History II.** E. Page, E. Capps, W. Rouse (Eds.). Cambridge: Harvard University Press, 1970.

_____. **Natural History IV.** E. Page, E. Capps, W. Rouse (Eds.). Cambridge: Harvard University Press, 1970.

_____. **Natural History V.** E. Page, E. Capps, W. Rouse (Eds.). Cambridge: Harvard University Press, 1970.

_____. **Natural History IX.** E. Page, E. Capps, W. Rouse (Eds.). Cambridge: Harvard University Press, 1961.

PLÍNIO, o jovem. **Letters I.** E. Page, E. Capps, W. Rouse (Eds.). Cambridge: Harvard University Press, 1932.

PLUTARCO. **Plutarch live's Dion and Brutus Timoleon and Aemilius Paulus VI.** E. Page, E. Capps, W. Rouse (Eds.). Cambridge: Harvard University Press, 1961.

_____. **Moralia.** with an English Translation by. Frank Cole Babbitt. Cambridge, MA. Harvard University Press. London. William Heinemann Ltd. 1936.

POLÍBIO. **História Pragmática.** Tradução de Breno Sebastiani. São Paulo: Perspetiva: Fapesp, 2016.

SUETÔNIO. **Suetonius I.** G. Goold (Ed.). Cambridge: Harvard University Press, 1979.

TÁCITO. **Annales ab excessu divi Augusti.** C. Fisher (Ed.). Oxford: Clarendon Press, 1906.

TIBULO. **Catullus, Tibullus and Pervigilium Veneis.** E. Page, E. Capps, W. Rouse (Eds.). Cambridge: Harvard University Press, 1921.

VALERIO MAXIMO. **Factorvm et Dictorvm Memorabilivm, Libri Novem.** Karl Friedrich Kempf (Ed.). Leipsig, Teubner: 1888.

VELEIO PATÉRCULO. **Velleius Paterculus and res gestae divi augusti.** CAPPS. PAGE. ROUSE. (Eds.). Cambridge: Harvard University Press, 1961.

VARRO. **On the Latin Language.** E. Page, E. Capps, W. Rouse (Eds.). Cambridge, MA: Harvard University Press, 1938.

VIRGÍLIO. **Eclogues. Georgics. Aeneid I-VI.** Rushton (Trad.). London: William Heinemann, 1916.

_____. **Eneida.** Carlos Nunes (Trad.), João Neto (Ed.). São Paulo: Editora 34, 2014.

VITRÚVIO. **On architecture I.** E. Page, E. Capps, W. Rouse (Eds.). Cambridge: Harvard University Press, 1955.

2. Referências bibliográficas

- ALMEIDA, E. “*Ager L. Petilii*.” In.: STEINBY, E. **Lexicon Topographicum Urbis Romae Vol. 1**. Roma: Edizioni Quazar, 1996. p. 26.
- AMMERMAN, A. “*Velabrum*”. In: STEINBY, E. **Lexicon Topographicum Urbis Romae Vol. 5**. Roma: Edizioni Quazar, 1999.
- ANDREUSSI, M. “*Pomerium*”. In: STEINBY, E. **Lexicon Topographicum Urbis Romae Vol. 4**. Roma: Edizioni Quazar, 1999.
- ARYA, D. **The Goddess Fortuna in Imperial Rome: Cult, Art, Text**. PhD Thesis University of Texas em Austin, 2002.
- ARONEN, J. “*Corniscae*”. In: STEINBY, E. **Lexicon Topographicum Urbis Romae Vol. 5**. Roma: Edizioni Quazar, 1999.
- _____. “*Fons*”. In: STEINBY, E. **Lexicon Topographicum Urbis Romae Vol. 2**. Roma: Edizioni Quazar, 1995.
- ATTILIA, Luigia. “*La topografia antica dell’area sulla base delle fonti documentarie e dei dati archeologici*.” In.: FILIPPI, F. (Org.) **Horti et sordes. Uno scavo alle falde del Gianicolo**. Roma: Edizioni Quazar, 2008. p. 28.
- AYRES, G. **Quando o divino celebra o humano: religião, política e poder nas moedas republicanas romanas (139-83)**. Tese de doutorado defendida no Programa de Pós-graduação em História da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO), 2017.
- BEARD, M., NORTH, J. PRICE, S. **Religions of Rome**. Vol. 1. A History. Oxford: Cambridge University Press, 1998.
- BELL, C. **Ritual, Theory, Ritual Practice**. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- BELTRÃO, C. “*Di penates, Eneias e Augusto: Mito e religião na Eneida*.” In.: SILVA, G. et al. et al. **O Império Romano e sua diversidade religiosa**. Vitória: EdUFES, no prelo.
- _____. “Constructing a religious landscape: *Terminalia, Fortuna Muliebris* and the Augustan *ager Romanus*.” In: VANACKER, W. ZUIDERHOEK, A. (ed.). **Imperial Identities In The Roman World**. London: Routledge, 2017, pp. 125-140.
- _____. “*Monimenta mortuorum: memória e religião em dois monumentos ciceronianos*.” In.: OMENA, L. & FUNARI, P. (Orgs.) **Práticas funerárias no Mediterrâneo romano**. Jundiaí: Paco editorial, 2016. pp. 47-68.
- _____. “Ritual e narrativa: A *supplicatio* no mito da *Fortuna Muliebris* (Dionísio de Halicarnasso, *Antiquitates Romanae*, 8. 39.1-53.1).” In.: **Varia História**, v. 31. Belo

Horizonte: 2015. pp. 193-220.

_____. “*Ager romanus antiquus*: a construção de uma 'paisagem religiosa' no principado augustano.” In.: **Phoînix** 20-2. Rio de Janeiro: 2014. pp. 91-108.

_____. “*Interpretatio*, solo e as interações religiosas no império romano.” In.: CERQUEIRA, F. GONÇALVES, A. MEDEIROS, E. BRANDÃO, J. **Saberes e poderes no mundo antigo**. Vol. 1. Dos saberes. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013a.

_____. “Religião, escrita e sistematização: reflexões em torno dos *Annales Maximi*.” In.: **Tempo**. Vol. 19 N. 35, 2013b. pp. 229-248. (Disponível em: <http://www.historia.uff.br/tempo/site/?cat=937>)

_____. “O problema da periodização da ‘república romana’: algumas observações a partir do estudo da religião romana.” **Nearco Revista Eletrônica de Antiguidade**. Número I - Ano VI: 2013c. pp. 116-137. (Disponível em: http://www.neauerj.com/Nearco/edicoes_anteriores/11.html)

_____. “*Fortuna Muliebris*: um mito augustano (Tito Lívio, *Ab urbe condita* II, 39-40).” In.: **Phoînix** 19-1. Rio de Janeiro: 2013d. pp. 108-126.

_____. “Fortuna, *uirtus* e a sujeição do feminino em Horácio.” In.: **Phoînix** 14. Rio de Janeiro: 2008. pp. 130-146. (Disponível em: http://phoenix.historia.ufrj.br/media/uploads/artigos/8_-_Fortuna_Virtus_e_a_sujeicao_do_feminino_em_Horacio_-_Claudia_Beltrao.pdf)

_____. “A Religião na *urbs*.” In.: MENDES, N. M.; SILVA, G.V. **Repensando o Império Romano**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2006.

BENDLIN, A. “The urban sacred landscape.” In.: ERDKAMP, P. (Ed.). **The Cambridge Companion to Ancient Rome**. Cambridge University Press, 2013.

BISPHAM, E. “Introduction.” In.: BISPHAM, E. & SMITH, C. **Religion in Archaic and Republican Rome and Italy: Evidence and Experience**. Edinburgh: University of Edinburgh, 2000.

CASTELLS, M. **O poder da identidade**. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

CIFANI, G. “Aspects of Urbanism and political Ideology in archaic Roma.” In.: ROBINSON, E. (ed.), **Papers on Italian urbanism in the first Millennium B.C.** Journal of Roman Archaeology supplement. 97: 2014. pp. 15-28

CHIOFFI, L. “*Columna rostrata C. Duilii (Fórum)*.” In.: STEINBY, E. **Lexicon**

- Topographicum Urbis Romae Vol. 1.** Roma: Edizioni Quazar, 1996. p. 309.
- _____. “*Fons*”. In.: STEINBY, E. **Lexicon Topographicum Urbis Romae Vol. 2.** Roma: Edizioni Quazar, 1996. p. 255.
- COARELLI, F. **Le origini di Roma.** Milano: Jaca book, 2011.
- _____. **Rome and Environs. An Archaeological Guide.** Berkeley: Univ. California Press, 2008.
- _____. “*Pons Agrippae, Pons Aurelius, Pons Valentiniani.*” In: STEINBY, E. **Lexicon Topographicum Urbis Romae Vol. 4.** Roma: Edizioni Quazar, 1999.
- _____. “*Il Gianicolo nell’antichità. Tra mito e storia.*” In: STEINBY, E. (Org.) **Ianiculum – Gianicolo. Storia, topografia, monumenti. Leggende dall’antichità al rinascimento.** Acta Instituti Romani Finlandie XVI. 1996. pp. 3-12.
- _____. “*Horti Agrippae.*” In.: STEINBY, E. **Lexicon Topographicum Urbis Romae Vol. 3.** Roma: Edizioni Quazar, 1996.
- _____. “*Horti Scipionis.*” In.: STEINBY, E. **Lexicon Topographicum Urbis Romae Vol. 3.** Roma: Edizioni Quazar, 1996.
- _____. “*Tigillum sororium.*” In.: STEINBY, E. **Lexicon Topographicum Urbis Romae Vol. 5.** Roma: Edizioni Quazar, 1996. p. 74.
- _____. “*Ianus, Aedes (Apud Forum Holitorium, Ad Theatrum Marcelli).*” In.: STEINBY, E. **Lexicon Topographicum Urbis Romae Vol. 3.** Roma: Edizioni Quazar, 1996. p. 90.
- _____. “*Pons Sublicius.*” In.: STEINBY, E. **Lexicon Topographicum Urbis Romae Vol. 4.** Roma: Edizioni Quazar, 1996. p. 112.
- _____. “*Pons Agrippae; Pons Aurelius; Pons Valentiniani.*” In.: STEINBY, E. **Lexicon Topographicum Urbis Romae Vol. 4.** Roma: Edizioni Quazar, 1996. p. 107.
- _____. “*Pons Aemilius.*” In.: STEINBY, E. **Lexicon Topographicum Urbis Romae Vol. 4.** Roma: Edizioni Quazar, 1996. p. 106.
- _____. “*Fortunae Tres, Aedes.*” In.: STEINBY, E. **Lexicon Topographicum Urbis Romae Vol. 2.** Roma: Edizioni Quazar, 1995.
- _____. “*Auguraculum (Arx).*” In: STEINBY, E. **Lexicon Topographicum Urbis Romae Vol. 1.** Roma: Edizioni Quazar, 1993.

- _____. **Il Foro romano: periodo arcaico.** Roma: Edizioni Quasar, 1983.
- DAETWYLER, J. **A memória do Aventino: A integração de cultos estrangeiros e a transformação da paisagem religiosa romana no século III AEC.** Diss. Mestrado do Programa de Pós-graduação em História da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO), 2017.
- DAVIES, P. “The Archaeology of Mid-Republican Rome: The Emergence of a Mediterranean Capital.” In.: EVANS, J. (Ed.). **A companion to the archaeology of the Roman Republic.** London: Blackwell, 2013.
- DEGRASSI, Donatella. “*Pons Cestius.*” In.: STEINBY, E. **Lexicon Topographicum Urbis Romae Vol. 4.** Roma: Edizioni Quasar, 1996. p. 181.
- DUMSER, E. “The urban topography of Rome.” In.: ERDKAMP, P. (Ed.). **The Cambridge Companion to Ancient Rome.** Cambridge University Press, 2013.
- DYSON, S. “Is There a Text in This Site?” In.: SMALL, D. (Org.) **Methods in The Mediterranean: Historical and Archaeological Views on Texts and Archaeology.** Leiden: Brill, 1995. Pp. 25-44.
- EDLUND-BERRY, I. “Early Rome and the Making of “Roman” Identity through Architecture and City Planning.” In.: EVANS, J. (Ed.). **A Companion to the Archaeology of the Roman Republic.** London: Blackwell, 2013.
- ELSNER, J. **Imperial Rome and Christian Triumph.** New York: Oxford University Press, 1998.
- EVANS, J. “The Late Republican City of Rome.” In.: EVANS, J. (Ed.). **A Companion to the Archaeology of the Roman Republic.** London: Blackwell, 2013.
- FAVERSANI, F. “Entre a República e o Império: apontamentos sobre a amplitude desta fronteira.” In: **Mare Nostrum. Estudos sobre Mediterrâneo antigo** 04. 2013. pp. 100-112. (Disponível em: <http://leir.fflch.usp.br/revista/4>)
- FAVRO, D. “The Roman Forum and Roman Memory.” In: **Places, 5.** 1988. pp. 17-24. (Disponível em: <http://www.escholarship.org/uc/item/5tz397t3>)
- _____. **The Urban Image of Augustan Rome.** Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- _____. “The City Is a Living Thing: The Performative Role of an Urban Site in Ancient Rome, the Vallis Murcia”. In.: **Studies in the History of Art** 56. Symposium Papers XXXIV: The Art of Ancient Spectacle, 1999. pp. 204-219

FEENEY, D. **Literature and Religion at Rome: Cultures, Contexts, and Beliefs.** Roman Literature and Its Contexts. Cambridge: Cambridge University of Michigan Press, 1998.

FERRI, G. “La devotio. Per un’analisi storico-religiosa della (auto)consacrazione agli dèi inferi nella religione romana.” In: **Mélanges de l’École française de Rome.** 129/2. 2017. Disponível em: https://www.academia.edu/36207194/La_devotio_per_un_analisi_storico-religiosa_della_auto_consacrazione_agli_d%C3%A8i_inferi_nella_religione_romana_The_devotio_toward_a_historico-religious_analysis_of_the_self-consecration_to_the_gods_of_the_underworld_in_Roman_religion_MEFRA_129.2_2017_349-371

_____. “*Voltumna – Vortumnus*”. In.: **Scritti in memoria di Roberto Pretagostini.** Offerti da Colleghi, Dottori e Dottorandi di ricerca della Facoltà di Lettere e Filosofia. Roma: 2009. Disponível em: https://www.academia.edu/1267739/_Voltumna-Vortumnus_in_C._Braidotti_-_E._Dettori_-_E._Lanzillotta_edd._Studi_in_memoria_di_Roberto_Pretagostini_Roma_2009_pp._993-1009

FILIPPI, F. (Org.) *Horti et sordes. Uno scavo alle falde del Gianicolo.* Roma: Edizioni Quasar, 2008.

FLOWER, H. **Roman Republics.** Princeton: Princeton University Press, 2010.

FOUCAULT, M. “Of Other Spaces: Utopias and Heterotopias”. In.: **Architecture /Mouvement/ Continuité.** October, 1984. Translated from the French by Jay Miskowiec. Disponível em: <http://web.mit.edu/allanmc/www/foucault1.pdf>

FRANKFURTER, D. “Traditional Cult.” In.: POTTER, D. (Ed.). **A Companion to the Roman Empire.** London: Blackwell, 2006. pp. 543-564.

GALINSKY, K. **The Cambridge Companion to The Age of Augustus.** Austin: Cambridge University Press, 2007.

_____. **Augustan Culture. An Interpretive Introduction.** New Jersey: Princeton University Press, 1996.

GEE, R. “The Lucus Furrinae and the Syrian sanctuary on the Janiculum: Encroachment? Or Renovation and Transformation?” In.: **Bollettino di archeologia online.** Direzione generale per le antichità. Volume Speciale, 2010. Disponível em:

http://www.bollettinodiarcheologiaonline.beniculturali.it/documenti/generale/4_GEE.pdf

GIANELLI, Giuseppe. "Arx". In.: STEINBY, E. **Lexicon Topographicum Urbis Romae Vol. 1**. Roma: Edizioni Quazar, 1993. p. 127.

GRANDAZZI, A. "Lavinium, Alba Longa, Roma : à quoi sert un paysage religieux ?" In.: **Revue de l'histoire des religions** 4, 2010. Pp. 573-590. URL: <http://rhr.revues.org/7673>

GRIMAL, P. **Le Dieu Janus et les origines de Rome**. Oxford: Berg international, 1999.
_____. **Dicionário de mitologia grega e romana**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

GYSSENS, J. "*Lucus Furrinae*." In: STEINBY, E. **Lexicon Topographicum Urbis Romae Vol. 3**. Roma: Edizioni Quazar, 1996.

_____. "*Iuppiter Heliopolitanus (Reg. XIV)*". In.: STEINBY, E. **Lexicon Topographicum Urbis Romae Vol. 3**. Roma: Edizioni Quazar, 1996. p. 138.

HARMANSAH, Ö. "*Ianiculum*". In.: **Mapping Augustan Rome**. Journal of Roman Archaeology. Supplementary Series; no. 50. Portsmouth, R.I.: Journal of Roman Archaeology, 2002.

_____. "*Horti Caesaris*". In.: HASELBERGER, L. (Ed.). **Mapping Augustan Rome**. Journal of Roman Archaeology. Supplementary Series; no. 50. Portsmouth: Journal of Roman Archaeology, 2002. p. 142.

_____. "*Lucus Furrinae*". In.: HASELBERGER, L. (Ed.). **Mapping Augustan Rome**. Journal of Roman Archaeology. Supplementary Series; no. 50. Portsmouth: Journal of Roman Archaeology, 2002. p. 161.

_____. "*Ager: L. Petilius*". In.: HASELBERGER, L. (Ed.). **Mapping Augustan Rome**. Journal of Roman Archaeology. Supplementary Series; no. 50. Portsmouth: Journal of Roman Archaeology, 2002. p. 44.

_____. "*Fors Fortuna, Fanum*". In.: HASELBERGER, L. (Ed.). **Mapping Augustan Rome**. Journal of Roman Archaeology. Supplementary Series; no. 50. Portsmouth: Journal of Roman Archaeology, 2002. p. 126.

_____. "*Iuppiter Optimus Maximus Heliopolitanus*". In.: HASELBERGER, L. (Ed.). **Mapping Augustan Rome**. Journal of Roman Archaeology. Supplementary Series; no. 50. Portsmouth: Journal of Roman Archaeology, 2002. p. 156.

_____. “*Pons Agrippae*”. In.: HASELBERGER, L. (Ed.). **Mapping Augustan Rome**. Journal of Roman Archaeology. Supplementary Series; no. 50. Portsmouth: Journal of Roman Archaeology, 2002. p. 191.

_____. “*Pons Aemilius*”. In.: HASELBERGER, L. (Ed.). **Mapping Augustan Rome**. Journal of Roman Archaeology. Supplementary Series; no. 50. Portsmouth: Journal of Roman Archaeology, 2002. p. 191.

_____. “*Pons Sublicius*”. In.: HASELBERGER, L. (Ed.). **Mapping Augustan Rome**. Journal of Roman Archaeology. Supplementary Series; no. 50. Portsmouth: Journal of Roman Archaeology, 2002. p. 192.

_____. “*Pons Cestius*”. In.: HASELBERGER, L. (Ed.). **Mapping Augustan Rome**. Journal of Roman Archaeology. Supplementary Series; no. 50. Portsmouth: Journal of Roman Archaeology, 2002. p. 192.

_____. “*Naumachia*”. In.: HASELBERGER, L. (Ed.). **Mapping Augustan Rome**. Journal of Roman Archaeology. Supplementary Series; no. 50. Portsmouth: Journal of Roman Archaeology, 2002. p. 183.

_____. “*Via Campana*”. In.: HASELBERGER, L. (Ed.). **Mapping Augustan Rome**. Journal of Roman Archaeology. Supplementary Series; no. 50. Portsmouth: Journal of Roman Archaeology, 2002. p. 258.

_____. “*Sepulcrum: C. Sulpicius Platorinus*”. In.: HASELBERGER, L. (Ed.). **Mapping Augustan Rome**. Journal of Roman Archaeology. Supplementary Series; no. 50. Portsmouth: Journal of Roman Archaeology, 2002. p. 231.

_____. “*Trans tiberim*”. In.: HASELBERGER, L. (Ed.). **Mapping Augustan Rome**. Journal of Roman Archaeology. Supplementary Series; no. 50. Portsmouth: Journal of Roman Archaeology, 2002. p. 247.

HASELBERGER, L. (ed.). **Urbem adornare: die Stadt Rom und ihre Gestaltumwandlung unter Augustus = Rome's Urban Metamorphosis under Augustus**. Journal of Roman Archaeology. Supplementary Series; no. 64. Portsmouth: Journal of Roman Archaeology, 2007.

_____. **Mapping Augustan Rome**. Journal of Roman Archaeology. Supplementary Series; no. 50. Portsmouth: Journal of Roman Archaeology, 2002.

HÖLKESKAMP, K. “Popular Memory”. In.: GALINKSY, Karl. **Memoria Romana**. Memory in Rome and Rome in Memory. Memoirs of the American Academy in Rome.

- Supplementary Volume X. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2014.
- _____. *Reconstructing the Roman Republic: An Ancient Political Culture and Modern Research*. Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2010.
- _____. “History and Collective Memory in the Middle Republic.” *In.*: ROSENSTEIN, N., MORSTEIN-MARX, R. **A Companion to the Roman Republic**. Oxford: Blackwell Publishing, 2006.
- HÖLSCHER, T. **The Language of Images in Roman Art**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- KER, J. “Roman *Repraesentatio*.” *In.*: **The American Journal of Philology**. Vol. 128, No. 3 (Autumn, 2007), pp. 341-365.
- LA REGINA, A. *Lexicon Topographicum Urbis Romae. Suburbium*. Vol. 1. Roma: Edizioni Quazar, 2001.
- LANCIANI, Rodolfo. **The ruins and excavations of ancient Rome**. Cambridge: Cambridge University Press, 1897. p. 546.
- LEGA, C. “*Castra Ravennatium*.” *In.*: STEINBY, E. **Lexicon Topographicum Urbis Romae Vol. 1**. Roma: Edizioni Quazar, 1993.
- LIBERATI, A. “*Aqua Alsietina*”. *In.*: STEINBY, E. **Lexicon Topographicum Urbis Romae Vol. 1**. Roma: Edizioni Quazar, 1996. p. 61.
- _____. “*Naumachia Augusti*”. *In.*: STEINBY, E. **Lexicon Topographicum Urbis Romae Vol. 3**. Roma: Edizioni Quazar, 1996. p. 337.
- LIVERANI, P. “Ianiculum da antipolis al mons ianiculensis.” *In.*: STEINBY, E. (Org.) **Ianiculum – Gianicolo. Storia, topografia, monumenti. Leggende dall’antichità al rinascimento**. Acta Instituti Romani Finlandiae XVI. Roma: Universitas Helsingiensis, 1996. pp. 3-12.
- _____. **La topografia antica del Vaticano**. Vaticano: tipografia vaticana, 1999.
- _____. “*Prata Mucia*”. *In.*: STEINBY, E. **Lexicon Topographicum Urbis Romae Vol. 4**. Roma: Edizioni Quazar, 1999.
- _____. “*Prata Quinctia*”. *In.*: STEINBY, E. **Lexicon Topographicum Urbis Romae Vol. 4**. Roma: Edizioni Quazar, 1999.
- _____. “*Sepulcrum: Numa Pompilius*.” *In.*: STEINBY, E. **Lexicon Topographicum Urbis Romae Vol. 4**. Roma: Edizioni Quazar, 1996. p. 292.

- _____. “*Ianiculum*”. In: STEINBY, E. **Lexicon Topographicum Urbis Romae Vol. 1**. Roma: Edizioni Quazar, 1996. p. 89.
- LOTT, J. **The Neighborhoods of Augustan Rome**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- LUCHARI, M. “A (RE) significação da paisagem no período contemporâneo.” In.: ROSENDAHL, Z.; CORRÊA, R. (Org.) **Paisagem, Imaginário e Espaço**. Ed. UERJ: Rio de Janeiro, 2001.
- MAISCHBERGER, M. “*Transtiberim*”. In: STEINBY, E. **Lexicon Topographicum Urbis Romae Vol. 5**. Roma: Edizioni Quazar, 1999. p. 161.
- MILLER, D. “For Country, God, or Self? Religious Dedications and the Construction of Public Image in Republican Rome.”. In: MORCILLO, Marta García; RICHARDSON, James H.; SANTANGELO, Federico (Ed.). **Ruin or Renewal? Places and the Transformation of Memory in the City of Rome**. Roma: Edizioni Quazar, 2016.
- MILLER, R. “Monumental Rome.” In.: ERDKAMP, P. (Ed.). **The Cambridge Companion to Ancient Rome**. Cambridge University Press, 2013.
- MOATTI, Claudia. **La Razón de Roma**. Madrid: Antonio Machado Libros, 2008.
- MOEDE, K. “Reliefs, Public and Private.” In: RÜPKE, J. (org.) **A Companion to Roman Religion**. The Blackwell Publishing Co., 2007.
- MYERS, S. “Imperial Poetry.” In.: POTTER, D. (Ed.). **A Companion to the Roman Empire**. London: Blackwell, 2006. pp. 439-452.
- NORTH, J. “Prophet and text in the third century BC.” In.: BISPHAM, E. & SMITH, C. **Religion in Archaic and Republican Rome and Italy: Evidence and Experience**. Edinburgh: University of Edinburgh, 2000.
- ORLIN, E. “Urban Religion in the Middle and Late Republic.” In.: RÜPKE, J. (Ed.) **A companion to the Roman Religion**. Oxford: Blackwell Publishing, 2007.
- _____. **Temples, Religion, And Politics in The Roman Republic**. Leiden: Brill, 2002.
- PALMER, R. “Cults of Hercules, Apollo Caelispex, and Fortuna in and around the Roman Cattle Market.”. In: **JRA 3**. 1990. pp. 234 - 244.
- _____. “The Topography and Social History of Rome's Trastevere (Southern Sector)”. In: **Proceedings of the American Philosophical Society**, Vol. 125, No. 5. 1981. pp. 368 - 397.
- PAPI, E. “*Horti D. Iuni*”. In: STEINBY, E. **Lexicon Topographicum Urbis Romae Vol.**

3. Roma: Edizioni Quasar, 1996.

_____. “*Horti Caesaris*”. In.: STEINBY, E. **Lexicon Topographicum Urbis Romae Vol. 3**. Roma: Edizioni Quasar, 1996. p. 55.

_____. “*Nemus Caesarum*”. In: STEINBY, E. **Lexicon Topographicum Urbis Romae Vol. 3**. Roma: Edizioni Quasar, 1996.

PATTERSON, J. “*Via Campana*.” In.: STEINBY, E. **Lexicon Topographicum Urbis Romae Vol. 5**. Roma: Edizioni Quasar, 1996. p. 135.

_____. “*Via Aurelia*.” In.: STEINBY, E. **Lexicon Topographicum Urbis Romae Vol. 5**. Roma: Edizioni Quasar, 1996. p. 133.

PINTO, M. Comunicação e discurso. Introdução à análise de discursos. São Paulo: Hacker editores, 1999.

PLATNER, S.; ASHBY, T. **A Topographical Dictionary of Ancient Rome**. London: Oxford University Press, 1929.

POLIGNAC, F. “Espaço cultural e paisagem religiosa: entre rito e representação.” In.: LIMA, A. **Imagem, gênero e espaço. Representações da antiguidade**. Niterói: Alternativa, 2014. pp. 9-22.

_____. “Un paysage religieux entre rite et représentation. Éleuthères dans l’Antiope d’Euripide”. In.: **Revue de l’histoire des religions**, 4. 2010. URL: <http://rhr.revues.org/766>

PREUCEL, R. **Archaeological Semiotics**. Oxford: Blackwell Publishing, 2006.

PRICE, S. “The place of religion: Rome in the early Empire.” In.: BOWMAN, A. & CHAMPLIN, E. (Ed.), **The Cambridge Ancient History. Vol X, The Augustan Empire, 43 b.C. – a.D. 69**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

PURCELL, N. “The *horti* of Rome and the landscape of property.” In: LEONE, A.; PALOMBI, D.; WALKER, S. (orgs.) **Res bene gestae: ricerche di storia urbana su Roma antica in onore di Eva Margareta Steinby**. Roma: Quasar, 2007.

_____. “Town in Country and Country in Town.” In: MACDOUGALL, E. (Ed.) **Ancient Roman Villa Gardens**. Washington: Dumbarton Oaks, 1987.

QUIRINI, B. “Ianiculum. Il luogo e la dimensione cronologica”. In: STEINBY, E. **Ianiculum – Gianicolo**. Storia, topografia, monumenti, legende dall’antichità al rinascimento. Roma: Institutum Romanum Finlandiae, 1996. p. 64.

RICHARDSON, L. **A New Topographical Dictionary of Ancient Rome**. Baltimore:

The Johns Hopkins University Press, 1992.

RÜPKE, J. **Religion in Republican Rome: Rationalization and Ritual Change.** Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2012.

_____. “Roman Religion – Religions of Rome.” *In.*: RÜPKE, J. (Ed.) **A Companion to the Roman Religion.** Oxford: Blackwell Publishing, 2007.

_____. “Communicating with the Gods.” *In.*: ROSENSTEIN, N., MORSTEIN-MARX, R. **A Companion to the Roman Republic.** Oxford: Blackwell Publishing, 2006.

SCHEID, J. “Augustus And Roman Religion: Continuity, Conservatism, And Innovation”. *In.*: Galinsky, K. (Ed.) **The Cambridge Companion to The Age of Augustus.** Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

SCHEID, J. & POLIGNAC, F. “Qu’est-ce qu’un “paysage religieux”? Représentations culturelles de l’espace dans les sociétés anciennes »” *In.*: **Revue de l’histoire des religions** 4, 2010. Pp. 427-434. Disponível em: <http://rhr.revues.org/7656>

SILVESTRINI, Francesca. “*Sepulcrum: M. Artorius Geminus.*” *In.*: STEINBY, E. **Lexicon Topographicum Urbis Romae Vol. 4.** Roma: Edizioni Quasar, 1996. p. 275.

STACKELBERG, K. *The Roman Garden. Space, Sense, And Society.* London: Routledge, 2009.

STEINBY, E. **Lexicon Topographicum Urbis Romae Vol. 5.** Roma: Edizioni Quasar, 1999.

_____. **Lexicon Topographicum Urbis Romae Vol. 4.** Roma: Edizioni Quasar, 1999.

_____. **Lexicon Topographicum Urbis Romae Vol. 3.** Roma: Edizioni Quasar, 1996.

_____. **Lexicon Topographicum Urbis Romae Vol. 2.** Roma: Edizioni Quasar, 1995.

_____. **Lexicon Topographicum Urbis Romae Vol. 1.** Roma: Edizioni Quasar, 1993.

THEIN, Alexander. “*Arx Ianiculensis*”. *In.*: HASELBERGER, L. (Ed.). **Mapping Augustan Rome.** Journal of Roman Archaeology. Supplementary Series; no. 50. Portsmouth: Journal of Roman Archaeology, 2002.

TORRE, A. “Um ‘tournant spatial’ em historie? Paysages, regards, ressources.” *In.*: **Annales. Histoire, Sciences sociales** 5, 2008. Pp. 1127-1144. Disponível em:

http://www.ankeqiang.org/M1-M2/M2_Carto/Carro_Readings/Torre_Spatial.pdf.

TORTORICI, E. “*Ianus Geminus, Aedes.*” In.: STEINBY, E. **Lexicon Topographicum Urbis Romae Vol. 3.** Roma: Edizioni Quasar, 1996.

_____. “*Ianus Imus, Medius, Summus.*” In.: STEINBY, E. **Lexicon Topographicum Urbis Romae Vol. 3.** Roma: Edizioni Quasar, 1996. p. 93.

VERSLUYS, M. “Material Culture and Identity in the Late Roman Republic (c. 200–c. 20).” In.: EVANS, J. (Ed.). **A Companion to the Archaeology of the Roman Republic.** London: Blackwell, 2013.

ZANKER, P. **Augusto y el poder de las imágenes.** Trad. Pablo Diener Ojeda. Madrid: Alianza editorial, 2008.

WALLACE-HADRILL, A. **The Rome’s Cultural Revolution.** Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

_____. “*Mutatio morum: The Idea of a cultural revolution.*” In.: HABINEK, Thomas, & SCHIESARO, Alessandro. **The Roman Cultural Revolution.** Cambridge: Cambridge University Press, 2007. pp. 3-22.

WISEMAN, T. “Popular Memory”. In.: GALINKSY, Karl. **Memoria Romana.** Memory in Rome and Rome in memory. Memoirs of the American Academy in Rome. Supplementary Volume X. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2014.

WITCHER, R. “(Sub)urban surroundings.” In.: ERDKAMP, P. (Ed.). **The Cambridge Companion to Ancient Rome.** Cambridge University Press, 2013.

WOOLF, G. “Provincial Perspectives.” In.: GALINSKY, Carl. (Ed.) **The Cambridge Companion to The Age of Augustus.** Cambridge: Cambridge University Press, 2005. pp. 106-128.

_____. *Inventing Empire in The Ancient Rome.* In.: ALCOCK, Susan E. *et al.* (Eds). **Empires: Perspectives from Archaeology and History.** Cambridge: Cambridge University Press, 2001. Pp. 311-322.