

OS DEUSES NO EXÍLIO: RITUAIS RELIGIOSOS E CULTOS ROMANOS NA POESIA DE OVÍDIO

The Gods in Exile: Religious Rituals and Roman Cults in Ovid's Poetry

Júlia Batista Castilho de Avellar¹

RESUMO

Este trabalho discute festividades e cultos religiosos existentes em Roma, no início do período imperial, a partir de menções e descrições presentes em duas obras do poeta Ovídio (43 a.C.-17/18 d.C.): os *Fasti*, poema-calendário que apresenta as celebrações de cada dia do ano e narra suas etiologias e origens lendárias, e os *Tristia*, primeira coletânea de elegias tematizando o suposto exílio do poeta na cidade de Tomos, às margens do mar Negro e nos limites do Império. A fim de examinar as interseções entre culto privado e festividades públicas na Roma antiga, bem como investigar suas ressignificações em âmbito poético, abordamos duas celebrações religiosas referidas nessas obras – o culto privado em comemoração do aniversário e em honra do *Genius*, divindade tutelar individual (*Tristia* 3.13; 5.5); e as festas *Quinquatria*, em honra de Minerva (*Tristia* 4.10.13-14; *Fasti* 3.809-847). Após analisar as preces e procedimentos rituais envolvidos em cada uma dessas manifestações religiosas, refletimos sobre as novas significações atribuídas a elas na poesia de Ovídio. Nela, os cultos religiosos, mais do que registros históricos precisos, constituem reelaborações poéticas que, partindo de um lastro religioso, suscitam reflexões acerca das relações de poder na Antiguidade.

Palavras-chave: Ovídio; *Fastos*; *Tristia*; calendário.

ABSTRACT

This paper discusses some Roman cults and religious festivals of the early Empire, mentioned and described in two works of the Roman poet

¹ É Professora Adjunta A de Língua Latina, Literatura Latina e Filologia Românica no Instituto de Letras e Linguística da Universidade Federal de Uberlândia (ILEEL/UFU). E-mail: juliabcavellar@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3676-833X>

Ovid (43 B.C.-17/18 A.D.): the *Fasti*, a calendrical poem with each day celebrations and its legendary origins and aetiologies, and the *Tristia*, the first collection of elegies concerning the so-called exile of the poet to the city of Tomis, on the shores of the Black Sea, on the edges of the Empire. To examine the intersections between private cult and public festivals in ancient Rome, as well as to investigate its resignifications in a poetic context, I discuss two religious celebrations referred to in this works – the private cult in celebration of the birthday and in honor of the tutelary *Genius* (*Tristia* 3.13; 5.5); and the *Quinquatria*, a festival in honor of the goddess Minerva (*Tristia* 4.10.13-14; *Fasti* 3.809-847). First, I analyze the characteristic prayers and rituals in each of these manifestations, and then I reflect on the new significations they acquire in Ovid's poetry. Rather than an accurate historical record, the religious cults in Ovidian poetry are poetic recreations which, through religious elements, raise reflections on the power relations in Antiquity.

Keywords: Ovid; Roman cult; *Fasti*; *Tristia*; calendar.

1. Introdução

Ovídio (*Publius Ovidius Naso*, 43 a.C.-17/18 d.C) celebrizou-se como poeta do amor, do mito e do exílio. Supostamente expulso de Roma e exilado pelo imperador Augusto na remota cidade de Tomos,² situada junto

2 A ausência de documentos oficiais ou registros de contemporâneos do poeta assinalando sua rejeição (o único registro são os poemas ovidianos, que podem muito bem ter dado origem às menções posteriores) levou os estudiosos a colocar em xeque a real ocorrência do exílio (cf. FITTON BROWN, 1985). Isso ainda é reforçado pelas discrepâncias entre as descrições ovidianas de Tomos, local do exílio, e as evidências históricas e arqueológicas sobre a região. Embora o eu poético descreva o local como povoado por bárbaros, distante da civilização e barbarizado, escavações arqueológicas na região de Constança (nome atual de Tomos) demonstram uma cultura nativa apurada, uso de artefatos romanos, como moedas de bronze (algumas do período augustano), trabalhos de metal feitos localmente, um ginásio e construções civis ricamente decoradas, bem como inscrições em grego e latim, uma das quais fazendo referência à existência de um teatro desde a época helenística, de modo que Tomos teria servido de centro civil e religioso das cinco cidades-Estado situadas no delta do Danúbio (WILLIAMS, 1994, 5-7; WILLIAMS, 2002, p. 340). Ademais, as evidências arqueológicas mostram que a cidade, fundada por colonos de Mileto, possuía uma comunidade grega florescente e indicações de uma ocupação romana bem maior do que admite Ovídio (CLAASSEN, 2008, p. 5-6). Essas discrepâncias e contrastes na poesia de exílio ovidiana tinham como objetivo, segundo Videau-Delibes (1991, p. 162-165), amplificar as desgraças e sofrimentos do eu poético, para efeito de *pathos*. Não pretendemos discutir a veracidade ou não do exílio do autor-empírico, nem das descrições geográficas ou informações culturais referentes ao local de exílio, mas sim investigar a autoimagem de exilado apresentada nos versos e as construções efetuadas pelo discurso poético, que oferece possibilidades interpretativas e perspectivas diferentes das fornecidas pelos dados materiais.

do Ponto Euxino (atual mar Negro), em 8 d.C., esse autor de produção tão vasta e variada incorporou também elementos do âmbito religioso em suas obras. Em sua poesia amorosa, Roma é identificada, mais de uma vez, como a cidade de Vênus, mãe de Eneias e origem de toda a estirpe romana: “Mas Vênus reina na cidade de seu Eneias” (Ovídio, *Amores* 1.8.42, *At Venus Aeneae regnat in urbe sui*); “A mãe se estabeleceu na cidade de seu Eneias” (Ovídio, *Ars* 1.60, *Mater in Aeneae constitit urbe sui*).³ Na primeira coletânea de poemas de exílio, o eu poético Nasão (homônimo do autor), distante da Urbe e à margem do Império, define Roma como “sede do império e dos deuses” (Ovídio, *Tristia* 1.5.70, *imperii Roma deumque locus*), isto é, núcleo político e religioso, dando a entender que o local de exílio não é frequentado pelos deuses, de cujo auxílio o eu poético foi miseravelmente privado.

A associação de Roma a figuras divinas é apenas um exemplo pontual e direto de como Ovídio se apropria do material religioso romano em seus versos. Além das frequentes menções a deuses e da narração de suas histórias mitológicas, a poesia ovidiana contempla descrições rituais, apresentações de etiologias e exposições de festividades públicas, de modo a agregar um rico material acerca da cultura e da religião romana, bem como de seu profundo contato com a cultura e a tradição grega. Ovídio fornece interpretações do fenômeno religioso em Roma sob um viés poético e, com isso, contribui para a estruturação de um dos discursos constituintes do conhecimento religioso na Antiguidade.

Não obstante, o conhecimento religioso em Roma não era algo sistemático nem ordenado. Scheid (2013, p. 122), nesse sentido, assinala que o culto tradicional romano não incluía textos dogmáticos, leituras oficiais impositivas nem prescrições rituais. Porte (1985, p. 14) ainda reforça que, diante dessa ausência de teorizações dogmáticas acerca das manifestações religiosas,⁴ o espírito religioso romano centrava-se na prática dos cultos. Não faltavam, todavia, comentários e exegeses dos antigos a respeito dessas práticas, como demonstram Varrão, Vêrrio Flaco e Plutarco em seus esforços

3 Todas as traduções de textos em língua estrangeira são de nossa responsabilidade, salvo indicado o contrário. O texto na língua de origem será sempre apresentado junto da tradução.

4 Feeney (1998, p. 12-13) comenta que o próprio conceito de “religião” e a noção de “crença” são específicos da cultura europeia cristã, estando fundados em pressupostos cristãos. O estudioso alerta para o problema de realizar interpretações “cristianizantes” da religião romana e de analisá-la segundo parâmetros do Cristianismo.

descritivos e explicativos.⁵ Ainda que não sejam documentos religiosos oficiais, as obras desses três autores, vinculadas a uma tradição antiquária, oferecem descrições detalhadas e exegeses de manifestações religiosas romanas, de modo a constituir outra vertente do conhecimento religioso em Roma, que interage e dialoga com a vertente poética exemplificada por Ovídio.

Na verdade, aquilo que hoje denominamos “religião romana” ou “sistema religioso romano”, de acordo com Feeney (1998, p. 140), “era composto por todos os tipos de diferentes formas de conhecimento religioso, do performático ao filosófico, literário ou antiquarista”.⁶ O estudioso (1998, p. 139) também destaca que o período do fim da República e início do Império foi marcado pela explosão da atividade intelectual e caracterizou-se por um florescimento de exposições acerca do conhecimento religioso, dando origem a diversos materiais sobre augúrio, astrologia, interpretação de trovões, cultos e divindades. Ora, Ovídio viveu exatamente nessa época de transição política para o Principado, e sua poesia deixa entrever tanto as novas dinâmicas de poder consolidadas com a mudança do regime quanto o interesse em questões culturais e religiosas associadas às antiguidades romanas.

No entanto, as relações entre religião e literatura na Roma antiga não são simples nem transparentes, e envolveram, ao longo do tempo, uma problemática interpretativa que oscilou entre dois tipos de fundamentalismo: um exagero historicista e um exagero literário. O primeiro tipo baseava-se na atribuição de um caráter documental às produções poéticas latinas que discorriam sobre questões religiosas, deixando entrever uma abordagem sustentada pela concepção da literatura como reflexo e registro de fatos. Assim, a poesia latina foi entendida como veículo para obtenção de dados “verídicos” sobre a religião romana, já que, enquanto testemunho contemporâneo das práticas da época, seria fonte confiável de informações sobre o assunto. Nessa perspectiva, a literatura foi posta a serviço de uma função histórica e privada de seu caráter inventivo.

5 Além do tratado agrícola *De re rustica* (“Das coisas do campo”), que menciona cultos vinculados ao contexto rural, e do tratado etimológico *De lingua Latina* (“Da língua latina”), esclarecendo o nome de festividades e rituais romanos, Varrão compôs as *Antiquitates rerum diuinarum* (“Antiguidades das questões divinas”), obra fragmentária que, segundo Feeney (1998, p. 78), abordava os colégios de sacerdotes, templos e festivais em Roma, bem como os deuses. Vêrrio Flaco, já no período imperial, elaborou um calendário inscrito no fórum de Preneste (*Fasti Praenestini*), que continha uma mistura de informações culturais, etiologias e etimologias. Plutarco, por fim, compôs os *Aitia Romaiaká* (“Causas romanas”), que pretendiam explicar inúmeros costumes romanos, vários deles relacionados a questões religiosas, dado que a obra reúne diversos ritos e suas explicações.

6 [...] was compounded of all kinds of different forms of religious knowledge, from the performative to the philosophical, literary or antiquarian.

No extremo oposto, figurou uma abordagem que isolava os textos literários latinos e os compreendia como produtos autossuficientes, independentes de seu contexto cultural. Esse viés acarretou, igualmente, problemas na análise literária e foi responsável por sustentar uma série de preconceitos em relação à religião romana. Feeney (1998, p. 3-6) identifica preconceitos na visão mais ou menos consensual de que a aristocracia romana era cética em termos religiosos, na descrição da religião romana como demasiado formalista, privada de interesse ético e emocional e vazia de uma genuína significância coletiva, e na ideia de que a experiência romana não seria uma autêntica experiência religiosa, já que a literatura que aborda as questões religiosas ou o mito é considerada artificial, parte de uma fantasia ou um “exercício literário”. Em suma, sob essa perspectiva, os elementos religiosos expressos na literatura latina seriam artificialismos, desvinculados das práticas religiosas “reais”. Esses tipos de interpretação criticados por Feeney enquadram-se naquilo que designamos como “exagero literário”: em razão de uma centralização exclusiva nos textos, sem qualquer diálogo com o contexto, houve um esvaziamento semântico dos elementos religiosos e, portanto, uma separação entre literatura e práticas culturais.

Diferentemente desses dois tipos de abordagem extremista, parecemos mais proveitoso partilhar do moderado posicionamento de Feeney (1998), cuja proposta fundamenta-se na ideia de que religião e literatura estão em interação, por meio de práticas culturais múltiplas. Qualquer texto literário, segundo o estudioso, estaria em diálogo tanto com a tradição literária quanto com vários outros discursos religiosos, como os monumentos da cidade, as ideias filosóficas da época, os rituais de sacrifício e libação. Na esteira de Veyne (1984)⁷ e de Martindale (1993),⁸ ele defende que a coexistência de diferentes gêneros de crença é o que torna o sentido possível.⁹ Assim, Feeney

7 Veyne, ao discutir o estatuto do “mito” e da “crença” entre os antigos, propõe a existência de modalidades de crença distintas, o que se caracteriza pela “capacidade de acreditar ao mesmo tempo em verdades incompatíveis” (1984, p. 70, trad. H. González; M. Nascimento).

8 Martindale (1993) propõe uma abordagem dos textos antigos voltada para o viés da recepção, segundo a qual o sentido não é algo único, essencial ou pré-determinado, mas só se completa no instante do ato de leitura. Assim, a cada nova leitura, os textos são passíveis de ressignificação, dependendo do novo contexto em que são inseridos e dos diálogos com ele estabelecidos.

9 Feeney, 1998, p. 21: “O sentido é produzido pelo diálogo em todos os níveis, e a busca por um sistema de sentido único e monolítico só procede à custa de um sufocamento dessa atividade dialógica ubíqua.” – *Meaning is produced by dialogue, at every level, and the search for a single, monolithic meaning-system can only proceed at the expense of smothering this ubiquitous dialogic activity.*

(1998, p. 5) assinala como parte integrante da religião romana a interação com sistemas religiosos estrangeiros, mas sem que isso venha a sinalizar algum tipo de declínio ou insuficiência das práticas religiosas romanas.¹⁰ Para ele (1998, p. 66-68), o fato de os romanos assimilarem aquilo que vem de fora de modo autoconsciente, reconhecendo o patrimônio estrangeiro, é um ato que confere poder, e não que o remove. Mais que isso, o estudioso defende que as “zonas de contato” cultural (como, por exemplo, o Mediterrâneo) estabelecem uma dimensão interativa, fundada na copresença, compreensão e interligação de práticas culturais, o que o leva a considerar os “romanos como fundadores de uma sensibilidade transcultural ativa e dinâmica” (1998, p. 75).¹¹

Diante disso, o presente trabalho investiga, com base na análise e discussão de passagens de duas obras de Ovídio – os *Tristia* e os *Fastos* –, uma das formas como o conhecimento religioso em Roma era formulado no âmbito poético e quais as suas especificidades. Nesse sentido, propomos aqui uma abordagem dos contatos, trocas e redes em âmbito religioso em Roma sob o viés da poesia de Ovídio, ou seja, numa perspectiva que, para além da cultura material (arqueológica ou histórica), volta-se para o discurso poético e para as formas de conhecimento religioso oferecidas por ele.

Portanto, partindo do culto privado em honra ao *Genius*, na celebração do aniversário, assinalamos as novas significações que essa prática adquire nas elegias ovidianas de exílio dos *Tristia* e suas implicações nas relações de poder entre o exilado e o imperador que o relegou. Em seguida, tendo como base a data que o eu poético identifica com seu nascimento, investigamos as celebrações correspondentes a esse dia no contexto das festividades públicas em Roma – as festas Quinquátrias, em honra de Minerva, descritas nos *Fastos*. A partir das correlações estabelecidas entre esses cultos nas duas obras, assinalamos a fluidez dos limites entre culto privado e culto público nessas representações ovidianas e destacamos as ressignificações atribuídas aos rituais e seus elementos religiosos no âmbito da poesia.

10 A esse respeito, Feeney (1998, p. 3) problematiza o fato de a religião (e a mitologia) romana ter sido amiúde avaliada de acordo com parâmetros da tradição grega. No âmbito do mito, segundo o estudioso (1998, p. 47), instaura-se uma antítese entre o modelo grego e o romano, sendo este último frequentemente visto como derivativo ou parasitário, mera cópia ou empréstimo de uma cultura estrangeira mais criativa. Opondo-se a esse tipo de abordagem, ele (1998, p. 50) propõe, em contrapartida, um modelo dinâmico de troca cultural entre Roma e Grécia, no qual os contatos interculturais sejam compreendidos como enriquecimentos, e não como uma forma de diminuir a cultura que os incorpora.

11 *Romans as founders of an active and dynamic trans-cultural sensibility.*

2. Comemorando aniversários no exílio

Em dois poemas dos *Tristia*, primeira coletânea ovidiana de exílio, é diretamente abordado o ritual característico do *dies natalis*, isto é, do aniversário. A elegia 3.13 versa sobre o aniversário do próprio eu poético, que lamenta estar distante de Roma e julga mais adequado celebrar ritos fúnebres nesse dia, pois não há motivos de comemoração. Já a elegia 5.5 tem como tema o aniversário de sua esposa, lembrado e celebrado pelo eu poético mesmo estando afastado dela.

Na Roma antiga, a comemoração de aniversários envolvia ritos particulares e, nesse sentido, estava mais próxima de uma celebração de natureza religiosa do que nos dias atuais. Argetsinger (1992, p. 175) assinala que na Roma republicana havia três tipos principais de *dies natales*: na esfera privada, os aniversários de indivíduos, marcados pela entrega de presentes e banquetes; no âmbito público, os aniversários de templos e os aniversários de cidades, que correspondiam à sua data de fundação. A partir do Principado, acrescentam-se a esses três tipos os aniversários dos imperadores e membros da família imperial, os *natales imperii*. Em esclarecedor artigo, que exhibe um rico levantamento das evidências sobre os ritos de *dies natales* em contexto romano, a estudiosa associa o surgimento e expansão do culto imperial em Roma ao sistema social e religioso da celebração do aniversário. Segundo Argetsinger (1992, p. 176), esse ritual religioso, pelo fato de muitas vezes envolver a celebração do aniversário do patrono por seus clientes, foi responsável por articular uma rede de relações sociais, de modo a relacionar, conceitual e ritualmente, os sistemas divino e humano de patronado em Roma.¹²

Ao comentar sobre o ritual executado no âmbito privado, Argetsinger (1992, p. 176) define o aniversário como o “culto do *genius* ou da Juno individual” – recorde-se que Juno era a divindade do matrimônio, mas também do parto, sendo um de seus epítetos *Lucina* (proveniente de *lux*, “luz”, ou seja, “aquela que traz à luz”). O rito se caracterizava, segundo

12 A estudiosa (1992, p. 190) propõe um *continuum* de cinco situações rituais que vão desde as celebrações individuais do aniversariante em honra de *Genius* no *dies natalis* até os cultos que o cliente realiza em honra do patrono que o salvou (reconhecido como uma divindade). As situações elencadas demonstram a gradual transferência de um tipo de ritual a outro, a fim de apresentar uma hipótese sobre o processo de desenvolvimento do culto imperial em Roma.

a estudiosa, pela realização de ofertas à divindade pessoal, juntamente com promessas de que tais ofertas serão renovadas no ano seguinte, em troca da continuação da proteção. Também Bonvicini (1999, p. 349 e p. 420) esclarece que “a celebração do dia do aniversário estava conectada com o culto do *Genius natalis*, que presidia o nascimento do homem e o acompanhava por toda a vida como deus tutelar”,¹³ e acrescenta que “era costume dirigir ao deus preces para um futuro feliz”.¹⁴

A definição de *Genius* e seu estatuto em relação aos homens, porém, não era algo claro e consensual. Censorinus, gramático do século III d.C., definindo-o como divindade tutelar individual desde o nascimento, apresenta três hipóteses sobre as relações estabelecidas entre *Genius* e seu protegido:

Genius est deus, cuius in tutela ut quisque natus est uiuit. Hic siue quod ut genamur curat, siue quod una genitur nobiscum, siue etiam quod nos genitos suscipit ac tutatur, certe a genendo genius appellatur. [...] Genius autem ita nobis adsiduus obseruator adpositus est, ut ne puncto quidem temporis longius abscedat, sed ab utero matris acceptos ad extremum uitae diem comitetur (Censorinus, *De die natali* 3.1 e 3.5).

Genius é o deus sob cuja proteção cada um vive desde que nasceu. Ele, ou porque se ocupa de sermos gerados, ou porque é gerado junto conosco, ou ainda porque, uma vez gerados, nos acolhe e protege, decerto é chamado *Genius* a partir de *genere* (“gerar”). O *Genius*, no entanto, a tal ponto é um guardião constante colocado junto de nós, que nem sequer por um instante se afasta, mas acompanha seus protegidos desde o útero da mãe até o último dia de vida.

Não fica evidente se *Genius* surgiria no instante do nascimento da pessoa e seria interior a ela, ou se, pelo contrário, seria uma entidade independente, uma espécie de “anjo da guarda”. Argetsinger (1992, p. 185-186) discute essa problemática com base em várias menções antigas

13 *La celebrazione del giorno del compleanno era connessa col culto del Genius natalis, che presiedeva alla nascita dell'uomo e lo accompagnava per tutta la vita come dio tutolare.*

14 *Era consueto rivolgere al dio preghiere per un lieto avvenire.*

à divindade e acaba por atribuir à natureza de *Genius* uma ambiguidade essencial: ele se revela, ao mesmo tempo, parte do homem e divindade externa. Mais recentemente, interessante interpretação filosófica acerca do *Genius* foi realizada por Agamben (2007, p. 15-22), que dedica todo um capítulo de suas *Profanações* para discutir a questão. Para ele, *Genius*, ao mesmo tempo, se identifica e se diferencia da própria pessoa, fazendo do sujeito um espaço de tensões, já que constituído por duas forças antitéticas: o *Genius* e o Eu.¹⁵

Além dos registros sobre *Genius*, há ainda testemunhos materiais e elementos epigráficos atestando a existência da comemoração do *dies natalis* na Antiguidade latina. Exemplo disso é o “convite de aniversário” de Cláudia Severa, inscrito em uma placa de madeira e datável entre 100 e 105 d.C., encontrado num forte romano em Vidolanda, no norte da Inglaterra.¹⁶ No que concerne à execução do ritual de aniversário, porém, os registros epigráficos são escassos, e as informações que possuímos são provenientes, em sua maioria, de textos poéticos. O principal corpo de evidências em contexto latino com detalhes sobre o assunto é formado, segundo Argetsinger (1992, p. 180), pelos “poemas de aniversário”, que celebravam o aniversário do próprio poeta ou então de seus amigos e patronos.¹⁷ A esse respeito, Bonvicini (1999, p. 349) assinala que a tradição literária latina conta com um gênero próprio para festejar o aniversário de nascimento: “o *genethliakon*, poesia de ocasião que frequentemente assume tons de afetuosa delicadeza”.¹⁸

Por não haver uma tradição grega de comemoração de aniversário similar à celebração anual romana, esses poemas foram considerados uma inovação latina e amiúde foram compreendidos como fontes históricas documentais ilustrando os ritos de aniversário. Isso fica evidente num comentário da própria Argetsinger (1992, p. 181), que nega a esses textos o estatuto de imitação literária e os considera um reflexo das práticas rituais

15 “Se ele [Genius] parece identificar-se conosco, é só para desvelar-se, logo depois, como algo mais do que nós mesmos, para nos mostrar que nós mesmos somos mais e menos do que nós mesmos. Compreender a concepção do homem implícita em Genius equivale a compreender que o homem não é apenas Eu e consciência individual, mas que, desde o nascimento até à morte, ele convive com um elemento impessoal e pré-individual. O homem é, pois, um único ser com duas fases [...]” (AGAMBEN, 2007, p. 16, trad. S. Assmann).

16 Para mais detalhes, ver Argetsinger (1992, p. 179).

17 Nesse rol, a estudiosa elenca poemas de Tibulo (1.7, 2.2), Sulpícia (4.5, 4.6, 4.8, 4.9), Horácio (*Carmina* 2.17, 4.11), Ovídio (*Tristia* 3.13, 5.3) e Marcial (*Epigrammata* 10.87).

18 [...] *il genethliakon, poesia d'occasione che spesso assume però toni di affettuosa delicatezza.*

dos verdadeiros aniversários romanos.¹⁹ Ora, o simples fato de não haver evidências de uma tradição grega que pudesse ter servido de modelo aos genetliacos latinos não apaga seu caráter literário. Ao afirmar que esses poemas “refletem” as práticas rituais e religiosas, a estudiosa acaba por minimizar o trabalho poético neles envolvido e os aproxima antes de registros históricos, testemunhos “verdadeiros” dos ritos de aniversário. Todavia, a nosso ver, enquanto parte integrante da tradição literária latina, esses textos já dialogam entre si e, tão logo se forma um gênero genetliaco, a *imitatio* ocorre no interior da literatura latina. Ademais, os poemas não são um reflexo da realidade, mas uma interpretação dela.

Com efeito, Feeney (1998, p. 35-36), ao discutir o *Carmen Saeculare* de Horácio, ressalta que os poemas que descrevem ritos não são, eles próprios, o rito; eles se relacionam com a dinâmica do ritual, mas não o replicam; são antes responsáveis por demarcar o espaço da poesia como um discurso distintivo. Além de estabelecer essa nítida diferença entre poesia e religião – estão em diálogo, mas não se confundem –, o estudioso problematiza o próprio estatuto dos rituais religiosos, que, na sua visão, já seriam uma interpretação da realidade: “ritual não é um encontro sem mediação, nem o seu rastro, mas já é uma representação, algo que, ao mesmo tempo, *representa* e *constrói* uma realidade ideal” (FEENEY, 1998, p. 118-119).²⁰

Tendo isso em mente, discutimos, na sequência, como as duas elegias ovidianas dos *Tristia* se apropriam de elementos dos ritos latinos de aniversário, de modo a ressignificá-los no âmbito poético e conferir ao culto novos sentidos. O ritual, assim, deixa seu rastro na poesia, e essa, por outro lado, se afirma como um discurso complementar ao religioso.

Em termos rituais, podem-se identificar ao menos três etapas no culto característico do *dies natalis*: as ofertas à divindade, as promessas de sua renovação no ano seguinte, as preces e pedidos de proteção. Essas

19 *The poems, then, are not literary imitations, but rather have their grounding in the traditional and ritual observances of real Roman birthdays. As munera presented on the natales of important friends and patrons, the poems both reflect the practices associated with such occasions and themselves have a role to play in establishing and maintaining each poet's own web of social relationships.* – “Os poemas, portanto, não são imitações literárias, mas se fundamentam nas execuções rituais e tradicionais dos verdadeiros aniversários romanos. Como *munera* apresentados nos *natales* de amigos e patronos importantes, os poemas tanto refletem as práticas associadas com tais ocasiões quanto têm um papel no estabelecimento e manutenção da rede de relacionamentos sociais de cada poeta”.

20 *Ritual is not an unmediated encounter, then, or a trace of one, but already a representation, something which 'both represents and at the same time constructs an ideal reality'.*

instâncias estão presentes em ambas as elegias ovidianas, que se aproximam, portanto, em termos estruturais, da organização do rito religioso.

A elegia 5.5 principia com o eu poético anunciando que o aniversário de sua esposa merece ser devidamente celebrado: “O aniversário de minha senhora exige a honra/ habitual: ide, minhas mãos, ao devoto culto” – *Annuus adsuetum dominae natalis honorem/ exigit: ite manus ad pia sacra meae* (Ovídio, *Tristia* 5.5.1-2, trad. J. Avellar, 2019, p. 544).²¹ O eu poético interpela as próprias mãos, incitando-as à realização do ritual, que é referido como “devoto culto” (*pia sacra*, v. 2). O emprego do termo *sacra* logo na abertura do poema é significativo, dada sua pertença ao vocabulário especificamente religioso. Feeney (1998, p. 120) esclarece que os romanos distinguiam claramente dois sistemas de comunicação entre humanos e deuses: os deuses enviam *auspicia* aos homens, e esses enviam *sacra* aos deuses. Assim, a elegia assinala desde o início que o culto destina-se a uma divindade, o *Genius natalis* da esposa, e é um modo de se comunicar com ele.

Outro aspecto relevante no dístico inicial é o fato de o ritual ser executado pelo eu poético. Ora, sendo *Genius* uma divindade tutelar individual, o comum era esse tipo de culto ser realizado pelo próprio aniversariante – no caso, a esposa de Nasão. Todavia, conforme explica Argetsinger (1992, p. 178-179), também era usual honrar e celebrar o aniversário de outrem, especialmente dos patronos, o que atribuía ao ato um caráter social, por representar as relações de serviço e clientela. Além disso, a estudiosa sublinha que, no caso de um amigo ou parente não poder estar presente na comemoração de aniversário, ele ainda deveria celebrar o dia de alguma forma. Ambas as circunstâncias justificam o rito que Nasão propõe-se a executar. Por estar exilado em Tomos, ele não pode comparecer à celebração realizada pela esposa, restando-lhe realizar os *sacra* com as próprias mãos. Além disso, seu ato evoca as relações entre patrono e cliente, e evidencia, de certa forma, uma adaptação dessas relações sociais para o contexto da poesia elegíaca – recorde-se que um dos elementos característicos do gênero era o *seruitium amoris*, o “serviço de amor” prestado à amada pelo eu poético, que se colocava numa posição subordinada. Assim, observa-se uma transferência das relações de patrono e cliente para as relações de mulher amada e amante, o que fica marcado pela referência à esposa como sua “senhora” (*domina*, v. 1).

21 Todas as traduções dos *Tristia* são nossas e provêm de nossa tese (AVELLAR, 2019).

Informada a disposição em celebrar o aniversário da esposa, expõe-se, pouco depois, uma descrição do rito, com a menção do silêncio ritual, do uso de vestes brancas, do altar erguido e das ofertas destinadas ao *Genius* – coroa de flores, incenso e vinho:

Lingua fauens adsit nostrorum oblita malorum, 5
quae, puto, deditit iam bona uerba loqui;
quaeque semel toto uestis mihi sumitur anno,
sumatur fatis discolor alba meis;
araque gramineo uiridis de caespite fiat,
et uelet tepidos nexa corona focos. 10
Da mihi tura, puer, pingues facientia flammis,
quodque pio fusum stridat in igne merum.
 (Ovídio, *Tristia* 5.5.5-12)

Que, esquecida de meus males, a língua silencie – 5
 já desaprendeu, julgo, a falar palavras propícias –;
 que a veste que visto só uma vez no ano inteiro
 seja vestida – branca, ela difere de meu fado;
 que da terra gramada faça-se verdejante altar
 e que a coroa entrançada orne os tépidos fogos. 10
 Dá-me incensos, menino, que façam chamas espessas,
 e vinho que, derramado no fogo devoto, crepitem.
 (trad. J. Avellar, 2019, p. 544)

O trecho é marcado pelo emprego de verbos no subjuntivo, expressando forte matiz volitivo, o que resulta numa simbiose da descrição do ritual com as promessas feitas ao *Genius*. Ou seja, o rito executado é descrito à maneira de *uota* – promessas – ao deus. No último dístico da passagem, o culto prometido se concretiza: o uso do imperativo assinala a colocação dos votos em ato.

Toda a descrição do rito executado fundamenta-se em antíteses, visto que o eu poético contrasta a colorida alegria do aniversário da esposa com sua sombria e infeliz situação de exilado. A comemoração é digna de silêncio ritual – *lingua fauens adsit* era uma fórmula latina característica das cerimônias sagradas (cf. CABALLERO, 2009, p. 200) – ou de “palavras propícias” (*bona uerba*, v. 6), isto é, preces e desejos de ventura. Porém, ao relegado que constantemente lamenta sua dolorosa sina é difícil esquecer as adversidades,

seja para permanecer em silêncio, seja para fazer votos auspiciosos. Instaure-se, assim, uma oposição entre os males experimentados (*nostrorum malorum*, v. 5) e as boas palavras (*bona uerba*, v. 6) que deveriam ser ditas.

Nos dois dísticos seguintes, o contraste se manifesta na exploração das cores. A veste branca (*uestis alba*, v. 7-8) que deve ser usada na execução do rito opõe-se aos tons escuros do fado do eu poético, de cor diferente (*discolor*, v. 8). Recorde-se, sob esse aspecto, que em outro poema da obra, Nasão define seu destino, por causa do exílio, como fiado de negra lã.²² Bonvicini (1999, p. 419) assinala que o contraste cromático é reforçado pela disposição lado a lado no verso dos termos *discolor* e *alba*. Ao mesmo tempo, todavia, os termos são separados pela cesura do pentâmetro, o que amplifica formalmente a oposição semântica. Além disso, contrastando com essa negra sina do relegado, a sequência da passagem descreve o altar erguido para a celebração do aniversário de sua esposa como verdejante (*ara uiridis*, v. 9). Essa vivacidade de tons que colore o culto expressa a natureza alegre e comemorativa da ocasião, em nítido contraste com as circunstâncias experimentadas pelo eu poético no exílio em Tomos.

A sequência da elegia contém os *uota* propriamente ditos, por meio dos quais Nasão deseja à esposa todo tipo de bem-aventurança, conforme assinalam o verbo *opto* (v. 13) e o amplo uso do modo subjuntivo nas formas verbais. O mais notável, porém, é a invocação de *Genius*. O aniversário, personificado na figura da divindade, é interpelado pelo eu poético, que lhe dirige diretamente as preces e pedidos em prol da esposa aniversariante:

<i>Optime Natalis! Quamuis procul absumus, opto</i>	
<i>candidus huc uenias dissimilisque meo;</i>	
<i>si quod et instabat dominae miserabile uulnus,</i>	15
<i>sit perfuncta meis tempus in omne malis; [...]</i>	
<i>Illa domo nataque sua patriaque fruatur –</i>	
<i>erepta haec uni sit satis esse mihi –</i>	20
<i>quatenus et non est in caro coniuge felix,</i>	
<i>pars uitae tristi cetera nube uacet.</i>	

22 “[...] até aqui conheço os fios de meu nascimento,/ fios fiados para mim de negra lã” – [...] *hic quoque cognosco natalis stamina nostri,/ stamina de nigro uellere facta mihi* (Ovídio, *Tristia* 4.1.61-64, trad. J. Avellar, 2019, p. 480).

*Vivat, ametque uirum, quoniam sic cogitur, absens,
consumatque annos, sed diuturna, suos.*
(Ovídio, *Tristia* 5.5.13-16; 19-24)

Caro Aniversário! Embora eu esteja distante, desejo
que venhas para cá radiante e diverso do meu;
se alguma deplorável chaga afligia minha senhora, 15
para sempre seja quitada por meus males; [...]
Que ela possa fruir da casa, da filha e de sua pátria –
já basta tudo isso me ter sido arrancado – 20
e como não é afortunada também no caro esposo,
que o restante de sua vida se isente de nuvem sombria.
Que ela viva e, ausente, ame o marido, pois assim é obrigada,
e complete, mas longe, os seus anos.
(trad. J. Avellar, 2019, p. 544-546)

Assim como a descrição inicial do rito e das oferendas, também as preces dirigidas ao *Genius* se fundam na oposição entre a situação de Nasão e a de sua esposa. O eu poético deseja que o aniversário dela, radiante (*candidus*, v. 14), seja distinto do seu; que a esposa possa fruir de tudo aquilo que foi privado ao exilado (v. 19); que a vida dela, diferentemente da sua, não seja coberta por males, metaforicamente representados como uma nuvem sombria (v. 22). Em suma, o pedido do eu poético é que tudo aquilo que se faz privação e ausência em sua vida seja, opostamente, abundância e bem-aventurança na vida da esposa. Como usual na dicção religiosa romana para conferir solenidade às preces, o trecho é rico em aliterações.

A execução da celebração de aniversário, tipicamente romana, no espaço do exílio carrega, além disso, significações suplementares. Após narrar e descrever a realização do rito, o eu poético reserva parte da elegia para comentar sobre ele, numa espécie de reflexão meta-ritualística. A reflexão é motivada por uma máxima lançada no poema, sobre a incerteza da vida:

*Nil homini certum est. Fieri quis posse putaret,
ut facerem in mediis haec ego sacra Getis?
Aspice ut aura tamen fumos e ture coortos
in partes Italas et loca dextra ferat. 30
Sensus inest igitur nebulis, quas exigit ignis.
Consilio fugiunt aethera, Ponte, tuum.*
(Ovídio, *Tristia* 5.5.27-32)

Nada é certo para o homem. Quem julgaria me ser possível
fazer esses cultos em meio aos getas?
Vê, porém, como a brisa carrega a fumaça saída do incenso
rumo às regiões da Itália e a locais propícios. 30
Há sentimento, então, nas nuvens que o fogo expele.
De propósito, fogem dos teus ares, ó Ponto.
(trad. J. Avellar, 2019, p. 546)

Os comentários do eu poético são introduzidos por uma pergunta retórica, que ressalta seu estranhamento com relação ao fato de estar efetuando cultos romanos no local de exílio, em meio aos bárbaros getas. Sabe-se, de acordo com Edwards (1996, p. 44), que os locais físicos tinham papel vital na articulação da religião romana, em razão dos vínculos estabelecidos entre deuses e locais, fato que conferiu grande significância religiosa a Roma: sem a cidade, a religião do Estado era incapaz de funcionar. Não por acaso, o eu poético diz observar que a fumaça liberada pelo incenso, durante a realização do rito, dirige-se à Itália. Isso se justifica tanto pela noção religiosa de vínculo entre deuses e locais, quanto pelo horror que o lugar de exílio, marcado, segundo Nasão, pela barbárie e aspecto hostil, é capaz de gerar até mesmo na fumaça do ritual. A região é descrita pelo eu poético como inóspita, e os povos que habitam as proximidades, como cruéis e sanguinários.²³ Assim, a oposição instaurada no poema entre Roma e o local de exílio manifesta-se não só no âmbito físico do eu poético ausente e separado da Urbe, mas também no âmbito cultural.

Mas se, a princípio, há um contraste entre culto romano e universo bárbaro, por outro lado, o próprio estatuto do eu poético se transforma devido à sua inserção no novo ambiente e ao contato com os ditos povos bárbaros. Com efeito, Nasão descreve e discute a celebração de aniversário não a partir do centro do Império, Roma, mas deslocado em seus confins. Disso resulta uma dissonância entre a voz do eu poético e o ideário acerca das práticas religiosas tal como propagado em Roma. Ou seja, Nasão exilado oferece em seus versos novos pontos de vista a respeito do conhecimento religioso romano, alguns deles contrastantes com as posições geralmente difundidas.

23 Ovídio, *Tristia* 4.4.59; 61-62: “Há ao redor povos que buscam presas derramando sangue, [...] Aqueles que, como ouves, comprazem-se com sangue humano/ situam-se quase sob a órbita do mesmo astro” – *Sunt circa gentes, quae praedam sanguine quaerunt; [...] Illi, quos audis hominum gaudere cruore,/ paene sub eiusdem sideris axe iacent.* (trad. J. Avellar, 2019, p. 504-506)

Feeney (1998, p. 122), ao analisar a elegia 2.1 de Tibulo, sobre um festival de purificação, afirma que o poema se propõe como *mimesis* do ritual, mas não oculta sua natureza literária: por um lado, o texto evoca a realidade ausente, por outro, faz lembrar que a experiência de lê-lo não é a mesma de participar do ritual. O estudioso complementa a distinção entre texto e ritual assinalando a distância entre a própria performance do rito e a realidade. Para ele (1998, p. 122), o poema é autoconsciente não só de sua natureza fictícia, mas também da natureza fictícia do ritual que evoca.

Interpretação semelhante poderia ser atribuída à elegia ovidiana. O ritual executado pelo eu poético em honra do aniversário de sua esposa seria um modo de evocar a celebração ocorrida em Roma, da qual, estando ausente, ele não pudera participar. Ao mesmo tempo, porém, o poema, enquanto texto, distingue-se do rito executado e tem autoconsciência do caráter fictício de ambos. Esse tipo de reflexão, voltada para a autoconsciência literária e para os limites entre realidade e ficção, é uma abordagem bem ao gosto ovidiano, especialmente nos versos de exílio.²⁴ Exatamente por isso, o eu poético se mostra à vontade para brincar com as fronteiras entre vida e poesia, problematizar as noções de crença e descrença e jogar com a extensão da ficcionalidade:

*Hoc, memini, quondam fieri non posse loquebar,
et me Battiades iudice falsus erat.
Omnia nunc credo, cum tu consultus ab Arcto
terga, uapor, dederis Ausoniamque petas.*
(Ovídio, *Tristia* 5.5.37-40)

Isso, lembro-me, outrora eu dizia ser impossível,
e o Batiáde, a meu ver, era um mentiroso.
Agora acredito em tudo, já que tu, fumo, de propósito,
deste as costas para a Ursa e buscas a Ausônia.
(trad. J. Avellar, 2019, p. 546)

Antes do exílio, Nasão considerava um dos mitos narrados por Calímaco (poeta originário de Cirene, cidade fundada por Bato; daí o epíteto Batiáde) como pura mentira. A seu ver, era falsa a história narrada pelo poeta

24 Para mais detalhes sobre o jogo ficcional nos *Tristia*, veja-se Avellar (2015).

de que o fumo proveniente das piras de Etéocles e Polinices, irmãos inimigos, tivesse se separado propositalmente em duas partes. Ou seja, ele atribuía à poesia um caráter ficcional (*falsum*, v. 38), distinto da verdade. Entretanto, após o ritual efetuado no exílio, em que descreve o fumo dirigindo-se propositalmente à Itália, ele reavalia sua posição e passa a atribuir crédito à matéria poética (*omnia nunc credo*, v. 39). A questão principal aqui não é simplesmente o estatuto do texto poético (se ficcional ou verídico), mas sim a discussão suscitada por Nasão ao variar seu posicionamento e, com isso, colocar em xeque qualquer ponto de vista pré-definido.

Esse deslocamento das concepções usuais de crença/descrença, verdadeiro/fictício é acompanhado, na poesia de exílio, por um segundo deslocamento, resultante da posição oblíqua e periférica que Nasão exilado ocupa em relação a Roma. Isso fica mais evidente em *Tristia* 3.13, a outra elegia da coletânea sobre o ritual de aniversário:

*Ecce superuacuu – quid enim fuit utile gigni? –
ad sua Natalis tempora noster adest.
Dure, quid ad miseros ueniebas exulis annos?
Debueras illis inposuisse modum.
(Ovídio, Tristia 3.13.1-4)*

Eis que meu inútil aniversário – de que me serviu
ter nascido? – conserva-se em sua data.
Ó cruel, por que vieste aos infelizes anos do exilado?
Deverias ter-lhes posto um fim.
(trad. J. Avellar, 2019, p. 480)

O dístico inicial já insinua a quebra de expectativas: ao contrário da alegria usual da celebração, que festeja mais um ano de vida e faz votos para o ano seguinte, o eu poético, por estar exilado, julga a comemoração de seu aniversário inteiramente inútil (*superuacuu*, v. 1) e questiona até mesmo o proveito de ter nascido. Interpelando o aniversário, também aqui personificado na figura de *Genius*, Nasão o chama de cruel e lhe pergunta por que está presente, se não há razão alguma para comemoração. Pelo contrário, seria melhor ter consumado o exílio com a morte. Não obstante, dada a presença de *Genius*, o esperado seria cumprir os rituais característicos da situação – uso de vestimenta branca, ornamentação do altar com coroas de flores, oferta de incenso e bolos, pronunciamento de bons votos e palavras favoráveis:

*Scilicet expectas solitum tibi moris honorem,
pendeat ex umeris uestis ut alba meis,
fumida cingatur florentibus ara coronis,
micaque solemnibus turis in igne sonet,
libaque dem proprie genitale notantia tempus,
concipiamque bonas ore fauente preces.*
(Ovídio, *Tristia* 3.13.13-18) 15

Decerto esperas teus costumeiros cultos,
que penda de meus ombros uma veste branca,
flôreas coroas cinjam a ara fumegante,
o incenso ressoe no fogo sagrado,
eu ofereça os bolos que assinalam o dia natal
e pronuncie boas preces com boca propícia.
(trad. J. Avellar, 2019, p. 480) 15

O poema prossegue, no entanto, com a coloração negativa e pessimista já anunciada no princípio. A expectativa de *Genius* em relação à celebração não se conforma à situação de exílio e, portanto, não se concretiza. Em lugar da comemoração do aniversário, Nasão sugere que sejam executados ritos tipicamente fúnebres: o altar verdejante é substituído por uma ara fúnebre; as coroas de flores pelo cipreste, que representa o luto e a morte; os incensos que crepitam no fogo, pelas chamas que consomem a pira do morto:

*Non ita sum positus, nec sunt ea tempora nobis,
aduentu possim laetus ut esse tuo.
Funeris ara mihi, ferali cincta cupressu,
conuenit et structis flamma parata rogis.
Nec dare tura libet nihil exorantia diuos,
in tantis subeunt nec bona uerba malis.*
(Ovídio, *Tristia* 3.13.19-24) 20

Não é tal a situação, nem estes os meus tempos,
que eu possa me alegrar com tua chegada.
Convém-me uma ara fúnebre, cingida por funéreo
cipreste, e a chama preparada para a pira erguida.
Nem aprez oferecer incensos que rogam em vão aos deuses,
nem palavras boas vêm em tamanhos males.
(trad. J. Avellar, 2019, p. 480) 20

Desse modo, o ritual descrito na elegia sobre o aniversário da esposa não foi realizado por Nasão no dia de seu próprio aniversário, sendo preterido pela execução de ritos fúnebres. Esse novo valor atribuído à celebração molda-se na perspectiva do eu poético exilado e está em plena consonância com a principal metáfora usada nos *Tristia* para qualificar o exílio: a morte. Não obstante, seguindo a estrutura característica do ritual de aniversário, também essa elegia contém *uota*, conforme expresso nas preces que Nasão dirige a seu *Genius*:

Si tamen est aliquid nobis hac luce petendum, 25
in loca ne redeas amplius ista, precor;
dum me terrarum pars paene nouissima, Pontus,
Euxinus falso nomine dictus, habet.
 (Ovídio, *Tristia* 3.13.25-28)

Se, porém, há algo a ser pedido neste dia, 25
 imploro que não tornes mais a estes locais
 enquanto me detém a derradeira parte das terras,
 o Ponto, por falso nome chamado Euxino.
 (trad. J. Avellar, 2019, p. 480)

A elegia finaliza com nova quebra de expectativa: os esperados votos de bem-aventurança e longa vida geralmente proferidos no culto cedem lugar ao desejo de morte. O único pedido do eu poético é que seu *Genius natalis* não retorne, nunca mais, ao local do exílio; colocando, assim, um fim em sua miserável existência de exilado. O distico final reforça essa ideia, já que a inadequação da celebração do aniversário na situação de exílio é exposta como correspondente à inadequação do nome “Euxino” para designar a região do exílio. Cercado por guerras e povos bárbaros, o local é antes *Axenus* (“inospitaleiro”), e não *Euxinus* (“hospitaleiro”).

3. *As Quinquátrias e a prece a Minerva no dia de aniversário*

Em outra elegia dos *Tristia*, usualmente denominada “autobiográfica”, o eu poético indica o dia de seu nascimento, data em que oferece bolos consagrados ao *Genius*:

*Nec stirps prima fui; genito sum fratre creatus,
qui tribus ante quater mensibus ortus erat.* 10
*Lucifer amorum natalibus affuit idem:
una celebrata est per duo liba dies;
haec est armiferae festis de quinque Mineruae,
quae fieri pugna prima cruenta solet.*
(Ovídio, *Tristia* 4.10.9-14)

Primogênito não fui; nasci depois de um irmão,
que veio ao mundo doze meses antes. 10
A mesma estrela presenciou o nascer de ambos:
festejou-se um só dia com dois bolos;
dos cinco dias festivos de Minerva guerreira,
é o primeiro a se tornar sangrento pela luta.
(trad. J. Avellar, 2019, p. 520)

Embora o aniversário individual seja um culto de natureza privada, Nasão identifica seu dia natal a partir da festividade pública comemorada na data: a festa das Quinquátrias, em honra de Minerva. Na versão ovidiana, a celebração contaria com cinco dias (19 a 23 de março), mas apenas no segundo começavam as lutas de sangue. Daí se conclui que o nascimento de Nasão corresponderia ao dia 20 de março (segundo dia da festa, mas primeiro de combates). Os detalhes dessa celebração pública são expostos pelo poeta nos *Fastos*,²⁵ poema composto à maneira de um calendário, que discorre sobre as festas religiosas romanas, as lendas nacionais e suas etiologias:

25 A datação da obra não é unânime entre os estudiosos. Miller (2006, p. 172), seguindo Degrossi (1963, p. 141-142), situa a escrita do poema entre 6 e 9 d.C. Newlands (2006, p. 200), por sua vez, considera que a composição teria ocorrido entre 2-8 d.C. De qualquer modo, parece mais ou menos concorde o fato de a obra preceder a produção ovidiana de exílio; sendo, portanto, anterior às elegias dos *Tristia* aqui analisadas.

*Una dies media est, et fiunt sacra Mineruae,
nomina quae iunctis quinque diebus habent. 810
Sanguine prima uacat, nec fas concurrere ferro:
causa, quod est illa nata Minerua die.
Altera tresque super strata celebrantur harena:
ensibus exsertis bellica laeta dea est.
(Ovídio, *Fasti* 3.809-814)*

Passa um dia, e fazem-se os cultos a Minerva,
que têm seu nome devido aos cinco dias reunidos. 810
No primeiro não há sangue nem é lícito lutar com espada:
o motivo é que Minerva nasceu nesse dia.
O seguinte e os outros três se celebram na plana areia:
a belicosa deusa se alegra com as espadas desembainhadas.

O trecho sobre as Quinquátrias principia com a explicitação de que os cultos (*sacra*, v. 809, mesmo termo usado nos *Tristia*) são em honra de Minerva, ao que se segue a explicação do nome da celebração, numa estrutura organizacional que une rito, etimologia e etiologia. A versão de Ovídio aponta como causa do nome *Quinquatrus* o fato de a festa ter uma duração de cinco dias; fazendo o termo derivar, portanto, de *quinque*. Os dois dísticos seguintes contêm breves descrições das atividades realizadas na ocasião, acompanhadas da devida explicação etiológica, exposta nos pentâmetros. A causa de o primeiro dia da festa não envolver combates nem derramamento de sangue é ser essa a data do nascimento de Minerva; a causa de os quatro outros dias serem celebrados com lutas na areia é que Minerva é deusa guerreira, à qual agradam as batalhas.

A versão ovidiana, entretanto, contrasta com a explicação etimológica do nome *Quinquatrus* exposta em outros autores romanos antigos, especialmente aqueles vinculados à tradição antiquária. Varrão justifica o nome da festa por ela acontecer no quinto dia após os Idos, isto é, no quinto dia após 15 de março (a contagem entre os romanos era inclusiva). Varrão ainda assinala que, devido à difusão de uma interpretação errônea do nome, a festa passou a ser celebrada durante cinco dias:

*Quinquatrus: hic dies unus ab nominis errore observatur proinde
ut sint quinque; dictus, ut ab Tusculanis post diem sextum Idus*

similiter uocatur Sexatrus et post diem septimum Septimatrus, sic hic, quod erat post diem quintum Idus, Quinquatrus. (Varrão, *De lingua Latina* 6.3.14)

Quinquatro: este dia único, por uma confusão do nome, é celebrado como se fossem cinco; do mesmo modo que o sexto dia após os idos é chamado “sexatro” pelos tusculanos, e o sétimo dia “septimatro”, também este era denominado “quinquatro”, pois era o quinto dia após os idos.

Vérrio Flaco, que compôs uma espécie de glosa do calendário romano nos *Fasti Praenestini*, também vincula o nome da festa ao fato de ela ocorrer no quinto dia após os Idos:

Quinq(uatrus) N(efas) P(iaculum) rectius tamen alii putarunt dictum ab eo quod hic dies est post diem V Idus quod in Latio post Idus dies simili fere. (Vérrio Flaco, *Fastos prenestinos*, Quinquatrus)

Quinquatro. Sacrifício Público de Expição. Ainda, mais certamente, pensam que é chamado desse modo porque este é o 5º dia após os Idos, pois, no Lácio, os dias após os Idos são geralmente contados de modo semelhante. (trad. M. Gouvêa, 2015, p. 343).

A esses dois registros, Porte (1985, p. 123) acrescenta a hipótese do gramático Charisius, que considera o nome da celebração como proveniente de um verbo *quinquare*, sinônimo de *lustrare* (*lustrum* era a purificação solene que ocorria a cada cinco anos), significando “purificar”. Diferentemente dessas alternativas, Ovídio preferiu incorporar em sua obra a versão mais corrente e difundida da explicação, provavelmente uma etimologia popular.

Essa não consonância com outras fontes antigas, na verdade, expressa a flexibilidade ovidiana na composição de sua obra e suscita uma importante discussão sobre o estatuto poético e religioso dos *Fastos*. Ovídio não se limita a reproduzir narrativas ou tradições; ele combina diferentes versões mitológicas ou etiológicas, cria novas tradições ou opta por aquelas que atendam melhor seus interesses poéticos. Segundo Miller

(2002), a obra dialoga com pelo menos três tradições distintas: a tradição antiquária, composta por comentários sobre o calendário, com descrições detalhadas e exegeses (por exemplo, Varrão e Vérrio Flaco); a tradição da poesia helenística, com obras que exploram a mitologia e a etiologia;²⁶ e a própria tradição da poesia latina anterior a Ovídio. Mais que isso, os *Fastos* incluem, para a estudiosa, visões romanas divergentes (e até contraditórias) acerca da religião. Sob uma perspectiva similar, para Newlands (2006, p. 201), os *Fastos* envolvem um importante trabalho de pesquisa antiquária, e sua forma flexível possibilita a exploração de diferentes construções da identidade romana.

Como destaca também Scheid (2013, p. 129), os *Fastos* não são um manual religioso, tampouco uma mistura de mitos combinados artificialmente para explicar os festivais romanos. Segundo o estudioso (2013, p. 118), nem o calendário como documento escrito,²⁷ nem as exegeses de Ovídio são objetos religiosos no sentido de documentos rituais ou litúrgicos. Entretanto, ainda assim, eles constituem sistemas importantes para a consolidação do conhecimento religioso romano. A esse respeito, Feeney (1998, p. 118) comenta que a tradição antiquarista acumulou uma série de exegeses de múltiplas minúcias culturais, de modo a conduzir, no mito e na poesia, teorizações sobre ritos. Nesse contexto, o interesse dos poetas não era elucidar o sentido dos cultos, mas sim dar-lhes novas significações, incorporando-os a outro universo, o da poesia.

Além de compor uma vertente alternativa sobre o conhecimento religioso romano, os *Fastos* também exploram questões políticas e problematizam o controle do tempo e do espaço em Roma, colocando-se como discurso paralelo àquele da esfera oficial. Segundo Edwards (1996, p. 57), apesar de a obra ter como esquema organizador o calendário e, portanto, ter como um de seus princípios o tempo, também os locais desempenham um papel importante no poema ovidiano. A estudiosa destaca que a reformulação do calendário feita por Augusto estava estreitamente vinculada à transformação que ele empreendeu na cidade: vários dos templos restaurados pelo imperador receberam novas datas de fundação, geralmente associadas a dias de

26 Para a investigação das etiologias nos *Fastos*, veja-se Porte (1985). Para exemplos de etiologias elegíacas na poesia latina, Edwards (1996, p. 52-63).

27 Scheid (2013, p. 120-121) destaca que os calendários escritos eram memorandos ou memoriais, possuindo um caráter mais simbólico e ornamental do que prescritivo.

importância para os membros da família imperial. O poema de Ovídio, em concorrência com o controle do tempo imposto por Augusto, explora novas possibilidades organizacionais.²⁸ Newlands (2006, p. 215) ainda sublinha que o “poema de Ovídio oferece sua própria versão do tempo e da identidade romana, baseada no pluralismo cultural e no debate aberto”.²⁹ Diante disso, é significativa a associação que o eu poético faz entre a data de seu aniversário e a festividade de Minerva, já que ele vincula seu nascimento a uma das deusas pertencentes à Tríade Capitolina na religião romana.

Na sequência do trecho sobre as Quinquátrias, o eu poético interpela os jovens para que eles cultuem Palas, pois a deusa torna habilidosos nas artes aqueles que a louvam: “Rogai agora a Palas, rapazes e jovens moças:/ quem bem aplacar Palas, será habilidoso.” – *Pallada nunc pueri teneraeque orate puellae:/ qui bene placarit Pallada, doctus erit.* (Ovídio, *Fasti* 3.815-816). O uso do adjetivo *doctus* (“douto”, “habilidoso”, v. 816) traz consigo significações amplas: formado a partir do verbo *doceo* (“ensinar”), o termo assinala que as artes são ensinadas pela deusa. Ademais, ele evoca uma tradição poética de inspiração helenística, caracterizada pela erudição e apreço aos detalhes, tradição em que, inclusive, se insere Ovídio.³⁰

A fim de evidenciar a amplitude da atuação de Palas, o poema apresenta, então, um catálogo de ofícios, assinalando todos os protegidos da deusa: fiandeiras (*lanam mollire*, “fiar a lã”, v. 817); tecelãs (*radio percurrere telas*, “percorrer os teares com a lançadeira”, v. 819); tintureiros (*qui maculas laesis de uestibus aufers*, “quem tira as manchas das vestes danificadas”, v. 821); sapateiros (*quisquam faciet bene uincula plantae*, “quem quer que faça bons calçados”, v. 822); construtores (*antiquo conlatus Epeo*, “quem se compara ao antigo Epeu”, v. 825); médicos (*Phoebea morbos qui pellitis arte*, “vós que com a arte de Febo afastais as doenças”, v. 827); professores (*magistri*, v. 829); gravadores, pintores, escultores (“tu que moves o cinzel, pintas quadros coloridos e modelas rochas com a mão”, *quique moues caelum, tabulamque coloribus uris*,

28 Para detalhes sobre o poder envolvido nas formulações do calendário romano e dos *Fastos*, ver Barchiesi (1997).

29 *Ovid's poem offers its own version of Roman identity and time based on cultural pluralism and open debate.*

30 Entre os principais poetas helenísticos retomados pelos poetas romanos do período augustano estão Calímaco, Teócrito e Apolônio de Rodas. Conforme destaca Giangrande (1991, p. 61), o emprego de *tópoi* característicos da poesia helenística era procedimento comum entre os poetas augustanos, que construíam seus poemas segundo um procedimento de mosaico, combinando os mais variados *tópoi* numa construção poética de estrutura harmônica.

quique facis docta mollia saxa manu, v. 831-832).

O mais notável, porém, é o dístico de fechamento dessa lista de ofícios, que se refere precisamente aos poetas: “Ela é deusa de mil ofícios: decerto é deusa da poesia;/ se mereço, que seja favorável às minhas obras.” – *Mille dea est operum: certe dea carminis illa est;/ si mereor, studiis adsit amica meis*. (Ovídio, *Fasti* 3.833-834). A menção exatamente do ofício de Nasão já vem acompanhada de uma prece pela proteção da deusa, num cumprimento imediato da recomendação antes apresentada. Todavia, o mais importante no trecho é a ressignificação da própria festividade em honra de Minerva. Ao vincular a deusa à poesia e situar a data de seu aniversário no dia das Quinquátrias, Nasão estabelece um fluxo mútuo de influências entre as duas celebrações, responsável por modificar seus sentidos. O caráter público da festa se particulariza na experiência individual de Nasão como poeta (e, portanto, protegido da deusa); mais que isso, particulariza-se na sua situação de aniversariante. Ao mesmo tempo, o fato de ter nascido no dia de Minerva faz da deusa sua patrona e justifica, ao modo das explicações etiológicas tão frequentes nos *Fastos*, o motivo de Nasão ser poeta. Com isso, o eu poético desvia o foco das etiologias das festividades públicas romanas para a construção da etiologia de sua própria poesia.

4. Considerações finais

Ao abordar a temática religiosa, Ovídio coloca suas obras em diálogo e promove reflexões sobre o estatuto da poesia, subvertendo os ritos nas celebrações e explorando a potencialidade poética dos rituais religiosos, a ponto de confundir as fronteiras entre culto público e privado. Nos *Tristia*, a comemoração do aniversário no contexto de exílio perde seu caráter alegre e festivo e aproxima-se de um lúgubre ritual fúnebre. Ao evocar as celebrações a partir de uma posição limítrofe, o eu poético fornece uma visão distinta daquela proveniente do centro representado por Roma. Ao mesmo tempo, porém, ele contrasta os cultos romanos com os povos da região, descritos como bárbaros.

Por sua vez, ao abordar as Quinquátrias, Nasão as associa ao seu dia de aniversário, apropriando-se do culto de Minerva para sua proteção

própria e individual. Efetua-se, assim, um processo de particularização de um culto de natureza pública, que é reinterpretado segundo os parâmetros poéticos ovidianos. Nesse contexto, os *Fastos* oferecem uma nova versão do calendário, que coloca em destaque os elementos poéticos e sugere outras perspectivas organizacionais do tempo, de modo a problematizar o controle imperial e o poder organizacional de Augusto. Assim, diante do conhecimento religioso construído no discurso alternativo representado pela poesia, são ressignificadas as relações de poder, e Nasão, ainda que exilado, faz sua voz, por meio dos versos, ser ouvida em Roma.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. Tradução e apresentação de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007.

ARGETSINGER, Kathryn. Birthday rituals: friends and patrons in Roman poetry and cult. *Classical Antiquity*, Berkeley, v. 11, n. 2, p. 175-193, 1992.

AVELLAR, Júlia Batista Castilho de. *As Metamorfoses do Eu e do Texto: o jogo ficcional nos Tristia de Ovídio*. 2015. 320 f. Dissertação (Mestrado em Letras: Estudos Literários) – Faculdade de Letras, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2015. Disponível em: <https://repositorio.ufmg.br/handle/1843/ECAP-A59FDP>. Acesso em: 25 mar. 2016.

AVELLAR, Júlia Batista Castilho de. *Uma teoria ovidiana da literatura: os Tristia como epitáfio de um poeta-leitor*. 2019. 611 f. Tese (Doutorado em Letras: Estudos Literários) – Faculdade de Letras, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2019. Disponível em: <http://hdl.handle.net/1843/30644>. Acesso em: 23 out. 2019.

BARCHIESI, Alessandro. *The poet and the prince: Ovid and Augustan discourse*. Trans. Regents of the University of California. Berkeley: University of California Press, 1997.

BONVICINI, Mariella. Note e commenti ai Tristia. In: OVIDIO. *Tristia*. Trad. Renato Mazzanti. Milano: Garzanti, 1999, p. 211-457.

CABALLERO, Marta Elena. Notas. In: OVIDIO. *Tristia–Tristes*: Libros III-V. Edición bilingüe. Introducción, traducción y notas de Marta E. Caballero. Córdoba: Editorial de la Universidad Católica de Córdoba, 2009, v. 2, p. 183-204.

CENSORINUS. *De die natali*. Edition of Ivan Chododniak. St. Petersburg: Russian Imperial Academy of Sciences, 1889. Disponível em: https://penelope.uchicago.edu/Thayer/L/Roman/Texts/Censorinus/text*.html. Acesso em: 15 abr. 2020.

CLAASSEN, Jo-Marie. *Ovid Revisited: The Poet in Exile*. London: Duckworth, 2008.

DEGRASSI, Attilio. *Inscriptiones Italiae 13.2: Fasti anni numani et iuliani*. Roma: Istituto poligrafico dello Stato, 1963.

EDWARDS, Catharine. The city of gods. In: _____. *Writing Rome: Textual approaches to the city*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 44-68.

FEENEY, Denis. *Literature and religion at Rome: Cultures, contexts, and beliefs*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

FITTON BROWN, A. D. The unreality of Ovid's Tomitan exile. *Liverpool Classical Monthly*, Liverpool, v. 10, n. 2, p. 18-22, 1985.

GIANGRANDE, Giuseppe. Topoi ellenistici nell'Ars Amatoria. In: GALLO, I.; NICASTRI, L. (orgs.). *Cultura poesia ideologia nell'opera di Ovidio*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 1991, p. 61-98.

MARTINDALE, Charles. *Redeeming the text: Latin poetry and the hermeneutics of reception*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

MILLER, John. The *Fasti*: style, structure, and time. In: BOYD, Barbara (ed.). *Brill's Companion to Ovid*. Leiden/Boston/Köln: Brill, 2002, p. 167-196.

NEWLANDS, Carole. *Mandati memores: Political and Poetic Authority in the Fasti*. In: HARDIE, Philip (ed.). *The Cambridge Companion to Ovid*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 200-216.

OVIDIO. *Arte de amar*. Edición bilingüe. Traducción, notas e introducción de A. Schniebs y G. Daujotas. Buenos Aires: Colihue, 2009.

OVID. *Fasti*. Ed. T. E. Page, E. Capps, W. H. D. Rouse, L. A. Post, E. H. Warmington. Transl. J. G. Frazer. London: Loeb Classical Library 253. Cambridge: Harvard University Press, 1959.

OVÍDIO. *Fastos*. Trad. Márcio M. Gouvêa Júnior. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

OVIDE. *Les Amours*. Texte établi et traduit par H. Bornecque. Introduction et notes de J.-P. Néraudau. Paris: Les Belles Lettres, 2009.

OVIDIO. *Tristia*. Trad. Renato Mazzanti. Milano: Garzanti, 1999.

OVID. *Tristia*. [online] Ed. T. E. Page; E. Capps; W. H. D. Rouse. With an English translation by A. L. Wheeler. Cambridge: Harvard University Press, 1939. Disponível em: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:2008.01.0492>. Acesso em: 12 fev. 2017.

PLUTARCH. *Moralia, Volume IV: Roman Questions. Greek Questions. Greek and Roman Parallel Stories. On the Fortune of the Romans. On the Fortune or the Virtue of Alexander. Were the Athenians More Famous in War or in Wisdom?*. Transl. Frank Cole Babbitt. Loeb Classical Library 305. Cambridge: Harvard University Press, 1962.

PORTE, Danielle. *L'étiologie religieuse dans les 'Fastes' d'Ovide*. Paris: Les Belles Lettres, 1985.

SCHEID, John. Myth, cult and reality in Ovid's *Fasti*. *The Cambridge Classical Journal*, Cambridge, v. 38, p. 118-131, 2013.

VARRÃO. *Das coisas do campo*. Edição bilingüe. Tradução, introdução e notas de Matheus Trevizam. Campinas: Editora da Unicamp, 2012.

VARRÓN. *De lingua Latina*. Edición bilingüe. Introducción, traducción y notas de Manuel-Antonio Marcos Casquero. Barcelona: Anthropos; Madrid: Ministerio de Educación y Ciencia, 1990.

VÉRRIO FLACO, Marco. *Fastos Prenestinos*. In: OVÍDIO. *Fastos*. Trad. Márcio M. Gouvêa Júnior. Belo Horizonte: Autêntica, 2015, p. 333-351.

VEYNE, Paul. *Acreditavam os gregos em seus mitos?* Trad. Horácio González e Milton Nascimento. São Paulo: Brasiliense, 1984.

VIDEAU-DELIBES, Anne. *Les Tristes d'Ovide et l'élégie romaine: une poétique de la rupture*. Paris: Klincksieck, 1991.

WILLIAMS, Gareth. *Banished voices: readings in Ovid's exile poetry*. Cambridge: University Press, 1994.

WILLIAMS, Gareth. Ovid's exilic poetry: worlds apart. In: BOYD, Barbara Weiden (ed.). *Brill's Companion to Ovid*. Leiden/Boston/Köln: Brill, 2002, p. 337-381.

RECEBIDO EM: 15/06/2020
APROVADO EM: 25/08/2020