

Os funerais heroicos e a celebração dos mortos na Eneida de Virgílio:

uma abordagem das práticas mortuárias na Antiguidade Romana

The heroic funerals and the celebration of the dead in the Aeneid of Virgil: an approach to mortuary practices in Roman Antiquity



RESUMO

Neste artigo abordamos a ritualização da morte em Roma, a partir dos funerais heroicos descritos na Eneida de Virgílio, tendo em vista as relações entre morte e memória. O recorte cronológico deste estudo compreende sobretudo o século I a.C. Problematizamos os tabus religiosos romanos e os riscos de poluição relativos à presença do cadáver, assim como os danos representados pelo morto insepulto. Analisamos as várias etapas do funus, desde a toailete do morto até a deposição no sepulcro e a instituição do culto aos manes do falecido pela família.

Palavras-chave: Epopeia – Eneida – Funerais Heroicos – Ritos Mortuários – Memória

ABSTRACT

In this paper, our approach concerns the ritualization of death in Rome from the heroic funerals described in the Aeneid of Virgil, in view of the relations between death and memory and the chronological delimitation of this study comprises, especially, the first century BC. We question the religious taboos of romans and the dangers of pollution concerning the presence of corpse, as well as the damages represented by the unburied body. We analyze the many phases of funus, since the dead's cleaning and garment of the corpse, the placement in tomb and the institution of cult of manes by the deceased's family.

Keywords: Epic – Aeneid – Heroic Funerals – Mortuary Rites – Memory

* Doutor em História pela Universidade Federal de Goiás, Professor Adjunto da Universidade de Pernambuco, onde coordena o Grupo de Estudos sobre Épico e Performatividade na Antiguidade (GEEPA). CV: <http://lattes.cnpq.br/6734461367198403>



A vida dos mortos está colocada na memória dos vivos.¹

Um dos motivos característicos da poesia épica é o confronto da efemeridade humana com a proposta de superação evocada na grandiosidade da empresa heroica. A figura da morte anda no encalço do herói, o desafia de perto e dota de lastro o empreendimento, tornando-o digno de ecoar na memória. Este vê no fenecer dos companheiros e inimigos o reflexo de sua própria condição mortal, que lhe desperta por vezes o sentimento de comiseração e compromisso para com os mortos. Essa dinâmica estabelece um ciclo de mortes e funerais, que se estende do princípio ao fim da narrativa.

Na narrativa da Eneida pululam relatos de funerais heroicos, que nos dão indícios sobre a forma como os romanos do tempo de Virgílio lidavam com a morte, os ritos mortuários, o tratamento conferido ao cadáver e às relíquias do defunto, os procedimentos e convenções exigidos dos próximos, a relação com os ancestrais e a maneira como a coletividade dos mortos estruturava-se em relação à comunidade dos vivos.² Outro reconhecido topos da tradição épica é a visita do herói ao reino dos mortos, descensus, que guarda na Eneida suas especificidades no que implica à motivação da jornada, à trajetória e à organização espacial desse domínio na narrativa. Movimento de extrema provação que confronta o herói com sua condição mortal e deve ser compreendido tendo em vista as perspectivas de superação que as profecias sobre divinização de Enéias trazem no épico.

Qualquer pesquisa sobre as representações da morte na Antiguidade Clássica deve estar preparada para lidar com imagens contraditórias, assim como ambíguo parece o estatuto do morto naquela sociedade. As fronteiras entre vivos e mortos impressionam pela fluidez: se em alguns momentos o morto é 'banido', em outros ele é convidado a tomar parte nas manifestações cívicas, como nos cortejos e funerais públicos, por exemplo; ora o morto é invocado como protetor, ora temido como uma potência nefasta. Em nossa opinião, a melhor forma de abordar este lugar social da morte na cultura romana seria considerá-lo não como dado objetivo, mas como problema e desafio, aberto a um caleidoscópio de leituras e respostas.

A despeito da popularidade de representações sobre uma geografia imaginária na Hades/Orco/Averno, com suas vias de ingresso, rios e subdivisões hierárquicas, e até de ideias como a de metempsicose vinculada a algumas escolas filosóficas, persiste no imaginário romano a concepção de que as sombras interagem com os vivos em seus túmulos. Ideias sobre a vida na tumba coexistem com a perspectiva de um destino passado em outro mundo. Para Franz Cumont, no livro *After life in roman paganism - 'Lectures delivered at Yale University on The Silliman Foundation*, uma ideia não é substituída ou abandonada em função de outra, mas existe um processo de assimilação no mundo romano em que crenças aparentemente

¹ CICERO, *Philippics*, IX, 5: *Vita mortuorum in memoria uiuorum est posita*. A edição aqui utilizada é: CICERO, *Philippics 7-14*. Edited and translated by D. R. Shackleton Bailey. Revised by John T. Ramsey, Gesine Manuwald. Loeb Classical Library 507. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010.

² Em quase dez mil versos da *Eneida*, Virgílio narra a empresa heroica de Enéias, filho de Vênus, que conduz os refugiados troianos até o litoral itálico com o propósito de fundar uma nova Troia. Estes acontecimentos se passam antes da fundação de Roma e, até mesmo, das cidades ancestrais de Alba Longa e Lavínio em uma espécie *spin-off* literário com o ciclo homérico dos *nostoi*. Apesar de projetada em um tempo mitológico, a narrativa poética da *Eneida* (composta entre 29 e 19 a.C.) tem seu valor como testemunho histórico e aparece como importante registro das práticas, instituições sociais e imaginário romano do Século I a.C.

antagônicas convivem num mesmo período (Cumont, 1959, p. 70). Se esse morto escuta, lamenta ou guarda ressentimentos, seus familiares e amigos mais próximos deveriam externalizar sua dor de forma convincente e não descuidar das oferendas, esporadicamente, levadas aos túmulos. Tratando desta mesma problemática no contexto da Grécia Antiga, Debbie Felton ressalta que, a despeito da inexistência de qualquer doutrina unívoca sobre a natureza e o destino da alma, os costumes mortuários gregos e a imposição do luto apresentam um quadro relativamente uniforme (Felton, 2007, p. 86-89). Segundo esta autora, mantinha-se mais ou menos difundida a concepção de que os espíritos inquietos eram uma manifestação perturbadora e a decorrência imediata da não observância dos rituais (Felton, 2007, p. 86-89). Até quando as famílias falhavam na manutenção do culto mortuário, a polis se encarregava de honrar seus mortos em festividades anuais, como é o caso da Genesia, em Atenas, que ocorria no mês do Boedrômio (por volta do final de setembro).

Necrópoles, cemitérios e os ritos funerários articulam dois níveis semânticos diferenciados, porém complementares: um invisível (o ausente, aquilo que desapareceu) e o visível, na forma dos marcos de memória. Para Fernando Catroga, no livro *Os passos do homem como restolho do tempo*, “a convocação discursiva e racional do ‘objeto ausente’ congela e enclausura, à sua maneira, o ‘mau gênio da morte’ e provoca efeitos performativos, já que, marcar um passado é dar, como no cemitério, um lugar aos mortos” (Catroga, 2009, p. 38). Para o autor, este espaço tem o papel de dissimular a degradação do tempo e transmitir aos vindouros uma semântica capaz de individuar e representificar o ontologicamente ausente (Catroga, 2009, p. 39). O morto deixa atrás de si uma espécie de vazio interacional, a impressão de uma ausência que os vivos tentam representificar de diversas maneiras: por meio dos ritos funerários, do culto aos ancestrais, do contato com espectros, das práticas necromânticas³ e das narrativas da jornada ao ‘mundo dos mortos’. Encontramos o uso da memória como um elemento de poder e autoperpetuação das famílias e da urbs, assim como as construções monumentais destinadas a cultivar a lembrança do morto e da gens.

Morte, Poluição e Sombras Injuriadas

No épico virgiliano, as almas preservam no submundo as feições que mantinham em vida, e lembram com afeição dos amigos e parentes, mas também são capazes de guardar rancor eterno de seus perseguidores e inimigos. Espíritos inquietos são dignos de temor e reverência, recorrem aos seus em busca de vingança, e assombram os algozes que lhes tiraram a vida. Para alguns teóricos, essa interação entre vivos e mortos, por meio de oráculos, oferendas levadas aos túmulos e aparições de espectros é um traço comum às religiões mediterrânicas,

³ Grosso modo, entende-se por ‘necromancia’ um conjunto ordenado de práticas mágicas voltadas para a comunicação e, muitas vezes, o controle e a intervenção dos mortos nos assuntos terrenos (Felton, 2007, p. 96). Essa comunicação é motivada pelos mais variados propósitos: desde obter informações sobre o paradeiro do falecido no além, a revelação de segredos ou objetos escondidos, até pedir auxílio desse morto numa vingança pessoal.

que tende a se modificar, paulatinamente, com a introdução do Cristianismo.⁴ No universo virgiliano, vivos e mortos não estão apartados por fronteiras intransponíveis; comunicam-se em sonhos e com frequência interagem, as sombras servem de guia, aconselham, revelam segredos e os acontecimentos do destino, como arautos do fatum.

Exemplos dessas manifestações de sombras injuriados sobejam na Eneida, como a aparição onírica de Siqueu no Livro I. Este último é assassinado covardemente pelo irmão de Dido, Pigmaleão, descrito como o mais celerado dos homens. Ávido pelo tesouro do cunhado, o soberano de Tiro mata Siqueu e oculta o crime da irmã, iludindo a mesma com mil esperanças.⁵ O espectro – imago – de Siqueu aparece a Dido, em sonho – in somnis – com a face pálida – ora pallida – e descobre a ferida causada pelo ferro transpassado.⁶ A sombra insepulta revela as aras sangrentas e o trajeto do crime, assim como aconselha a mulher a seguir para o exílio com os tesouros enterrados e bem abrigados da cobiça do irmão. Quantia significativa de ouro e prata que Dido usou para comprar o território cartaginês e estabelecer os primeiros alicerces de Cartago. Presente no Livro I da Eneida, esta narrativa está vinculada à fuga de Dido da cidade de Tiro que, por sua vez, corta os mares com um grupo de refugiados em busca de novas terras. Guiados pela deusa Juno ao território Líbio, os tírios fundam a cidade de Cartago, rival da futura de Roma.⁷

Enterrado sem os devidos préstimos e tributos, a sombra de Polídoro (um dos filhos de Príamo e Hécuba, soberanos de Tróia) reclama um sepulcro digno – iusta sepultura. Enéias, ao tentar estabelecer os alicerces de uma cidade na Trácia, presencia a manifestação de um prodígio nefasto: sangue em grande quantidade começa a jorrar de um arbusto, logo ouve as lamúrias do fantasma encerrado num tumulus, aqui compreendido como um monte, um outeiro.⁸ Polídoro era príncipe troiano, enviado com copiosa quantia de ouro para a Trácia, no

⁴ Para Michel Vovelle, em seu estudo sobre as representações iconográficas do purgatório, ao longo da Idade Média permanece uma constante tensão entre a Igreja que pretende domesticar a morte e organizar o trabalho de luto dos fiéis, e a permanência de crenças populares sobre a presença e manifestação dos mortos no mundo dos vivos. Segundo o autor, revivem larvas da civilização antiga ou da cultura céltico-germânica. Nesse mundo das vilas e aldeias, os mortos, vingativos ou indulgentes, compartilham da convivência dos vivos, na expressão do historiador, “estão logo ali”, vagam pelas ruas, vielas, caminhos, invadem o reduto dos lares. Ao longo da Baixa Idade Média a Igreja procurou afirmar sua tutela sobre o universo ritual e representativo da morte: dissipando a crença em aparições e fantasmas, ministrando sacramentos aos moribundos, salvaguardando seus testamentos, presidindo funerais, consolando familiares, gerenciando os espaços de sepultamento, criando para as almas receptáculos, como o limbo e o purgatório. Esses mortos foram rechaçados pelo discurso oficial para uma área silenciosa que permanece suspeita da cultura popular, mas constantemente impõe sua presença em narrativas orais, iluminuras e imagens (Vovelle, 2010, p. 30-38). Para Jean Claude-Schmitt, no livro *Os Vivos e os Mortos na Sociedade Medieval*, vida e morte no imaginário medieval não constituíam realidades excludentes, certas categorias de mortos (suicidas, condenados, enforcados, assassinados, insepultos, noivos mortos antes do casamento) eram mais facilmente convertidas em ‘duplos’, ‘fantasmas’ que retornavam para concluir assuntos inacabados, clamar vingança ou arrastar os vivos para a sepultura. Permanências de crenças ancestrais que se chocavam com o discurso oficial da Igreja também foram apontadas (Schmitt, 1993, p. 18-23).

⁵ Dido, como Enéias, é uma ‘despatriada’ e *ex nihilo* que dá início a um Império que, num futuro distante, entrará em conflito com os interesses de Roma. A cidade de Cartago, no Livro I, é representada em pleno crescimento, destinada a um futuro ilustre (Cf. Virgílio, *Eneida*, I, 419-519). Neste artigo utilizamos as seguintes traduções e edições para a *Eneida* de Virgílio: VIRGÍLIO. *Eneida*. Trad. José Victorino Barreto Feio e José Maria da Costa e Silva (Livros IX – XII). São Paulo: Martins Fontes, 2004; VIRGÍLIO. *Eneida*. Trad. Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Editora 34, 2016; VIRGÍLIO. *Eneida*. Trad. Odorico Mendes. São Paulo: Ateliê, 2005; VIRGÍLIO. *Eneida*. Trad. Eugenio de Ochoa. Buenos Aires: Losada, 2004 (edição latim-espanhol); VIRGIL. *Aeneid*. Trad. Rushton Fairclough. London: William Heineman, 1916. (The Loeb Classical Library) (edição: latim-inglês); VIRGILIO. *Eneide*. Trad. Vittorio Sermoni. Milano: Bur Rizzoli, 2007 (edição latim-italiano); VIRGÍLIO. *Eneida*. Trad. Odorico Mendes. Campinas: Ed. Unicamp, 2005; VERGILIVS. *Opera. Vol II. Aeneis*. Ed. Remigius Sabbadini. Roma: Typis Regiae Officinae Polygraphicae, 1930, mas nos responsabilizamos pela tradução final do português que utilizamos aqui.

⁶ VIRGÍLIO, *Eneida*, I, 353-356. Tradução de José Victorino Barreto Feio.

⁷ Idem, I, 340-370.

⁸ Idem, III, 31-40.

intuito de ser colocado sob a proteção do rei.⁹ Num momento em que a vitória troiana parecia incerta para Príamo, o soberano toma tal providência para preservar seu descendente. Ao saber do triunfo de Agamêmnon, o tirano da Trácia transgride os deveres da hospitalidade e degola o jovem para apoderar-se do tesouro.¹⁰

O sangue que jorra do arbusto é a manifestação de um prodígio horrendo, mau presságio, acontecimento tétrico que contraria a ordem natural das coisas, expresso pelo vocábulo latino *monstrum*.¹¹ Ampliando o campo de interpretação podemos, talvez, compreender tal acontecimento na lógica de operação do *fatum*, pois o fenômeno afugenta Enéias, juntamente com os *socii*, daquelas paragens, que desistem do propósito de assentar ali os muros da Nova Tróia. Poluído com esse tipo de crime, o solo da Trácia não se faz convidativo aos sacros ritos de fundação de uma cidade, nem obtém consentimento dos *celícolas* que levam Enéias a retomar o caminho de sua peregrinação. Só a manifestação da voz de Políodoro leva a identificá-lo àquela elevação de terra e aquela ocorrência espantosa. Antes de deixar a Trácia, mediante os ritos adequados, encerra a alma de Polidoro - *animamque sepulcro condimus* - no sepulcro, à maneira de um re-sepultamento: "À sombra errante ali estão as aras adornadas de véus e feral cipreste".¹²

Em evidência no hexâmetro, os véus remetem a mortalha que cobre o cadáver que, nesse sentido, está ausente, mas faz-se representar por este artifício. O cipreste era uma árvore associada aos ritos funerários em Roma. Árvore consagrada a *Dis Pater*, deus do submundo, uma vez cortada, crescia novamente, remetendo à ideia de continuidade da vida. Pendurado na porta, o galho de cipreste indicava a casa que estava em período de luto (Lindsay, 2004, p. 155). Um sepulcro é levantado para Polidoro. As troianas desgrenham o cabelo, conforme o rito, e o sangue das vítimas é derramado sobre a terra.¹³ Adeus intenso é dirigido ao morto e seu nome clamado fortemente, associando-o ao local.

Na narrativa do descensus ao Averno, no Livro VI da Eneida, a Sibila de Cumas ilustra a sorte das desditosas almas cujos corpos quedaram insepultos. O barqueiro Caronte separa as almas que receberam os cuidados funerários daquelas cujos ossos jazem ao relento. Existe aqui uma demarcação ou lei nesses domínios de Dite.¹⁴ Ao espanto de Enéias, que observava a legião de almas que se aglomeravam nas margens do Estige, no Averno, a Sibila responde

*Pobre turba inumada é quanto avistas;
Caronte o barqueiro; sepultos os que embarcam.
Nem pode algum, se os ossos não descansam
Montar a margem torva e rouca veia,*

⁹ Na tragédia *Hécuba* de Eurípedes, o fantasma de Polidoro aparece para sua mãe, a rainha, clamando vingança sobre o rei Poliméstor da Trácia a quem foi confiado como hóspede por Príamo. Insepulto, Polidoro vaga sem descanso e demanda de Hécuba os ritos necessários para ingressar no Hades assim como um sepulcro digno.

¹⁰ VIRGÍLIO, *Eneida*, III, 50-60. Tradução de José Victorino Barreto Feio.

¹¹ Idem, III, 26.

¹² VIRGÍLIO, *Eneida*, III, 51-52: *Stant Manibus arae caeruleis maestae uittis atraque cupresso*. Tradução de José Victorino Barreto Feio.

¹³ Idem, III, 66-69.

¹⁴ Um dos epítetos de Plutão.

*Cem anos volteando ansiosos vagam*¹⁵

Entre as sombras, o comandante troiano divisa as almas de Leucáaspis e Oronte, chefe da armada Lícia, ambos privados das “honras da morte”, por terem os corpos sorvidos no mar tempestuoso. Da mesma forma, surpreende ao encontrar o piloto Palinuro que, arremessado da nau, fora arrastado até as praias da Lucânia e ali abatido por selvagens locais. O mesmo roga a Enéias que ponha fim às aflições e providencie funerais adequados.¹⁶ Palinuro quer que Enéias busque o porto de Vélios e jogue-lhe terra sobre o corpo abandonado – ‘aut tu mihi terram inice’.¹⁷ Cumprindo-se, assim, os mínimos cuidados para a realização do ritual de sepultamento, pois até então seu corpo estava “entregue à onda e aos ventos do litoral” - Nunc me fluctus habet uersantque in litore uenti’.¹⁸ Como alternativa, o piloto roga ao troiano que estenda a mão e o leve consigo até a outra margem do rio. Este último pedido é duramente censurado pela Sibila, que questiona como que insepulto o piloto desejaria calcar as outras margens, ou ver as águas do Estige.¹⁹

A promessa de um monumento erigido em sua memória, de um lugar que portaria doravante seu nome ameniza, um pouco, as angústias do companheiro de Enéias. Virgílio narra que os povos da vizinhança – finitimi -, orientados por prodígios divinos, erigirão para Palinuro um túmulo – statuent tumulum – com o intuito de aplacar seus restos mortais – ossa piabunt e sobre esse mesmo túmulo hão de impor oferendas solenes.²⁰ No tempo de Virgílio, o nome identificava um promontório, localizado ao sul do golfo de Vélios, no qual supostamente teria caído o piloto, mas nada sabemos a respeito da manutenção de algum culto a herói fundador ou monumento preservado. De qualquer forma, tal referência permite entrever o caráter etiológico e histórico de uma epopeia como a Eneida.

O Funeral de Miseno

Cuidados rituais operam uma espécie de purificação, a ideia é esconjurar o absurdo da morte, tornando-a explicável. No Livro VI, antes de penetrar os domínios sagrados do Averno, Enéias precisa demonstrar respeito aos mortos e, obviamente, se purificar. Na Eneida, a Sibila adverte que o corpo de um companheiro – corpus amici – nesse caso, Miseno, jazia, na praia, insepulto e com a morte – funus – contaminava toda a armada.²¹

¹⁵ VIRGÍLIO, *Eneida*, VI, 335-340: *haec omnis, quam cernis, inops inhumataque turba est; portitor ille Charon; hi, quos uehit unda, sepulti. nec ripas datur horrendas et rauca fluente transportare prius quam sedibus ossa quierunt. centum errant annos uolitantque haec litora circum.* Tradução de Odorico Mendes.

¹⁶ Idem, VI, 360-380.

¹⁷ Idem, VI, 365-366.

¹⁸ Idem, VI, 362.

¹⁹ Idem, VI, 372-373.

²⁰ Idem, VI, 378-381.

²¹ Idem, VI, 149-151.



*Exânime lá cai um teu amigo
E com a morte a armada contamina.
À sua habitação primeiro o envia
E no sepulcro o encerra. Ovelhas negras
Faze logo trazer: e sejam estas
As expiações primeira²²*

No trecho acima, o verbo *incestare* reforça a ideia de poluição e, nesse aspecto, a sacerdotisa de Apolo é categórica: “à sua habitação, primeiro, o envia e no sepulcro o encerra, imolando sobre ele, negras ovelhas”.²³ Um aspecto do imaginário funerário romano é o tabu de que a morte e mais especificamente o cadáver traz poluição, e que esta deve ser depurada com ritos adequados. Nesse ínterim, fica vedado o intercâmbio com os deuses a qualquer um que tenha manuseado ou se aproximado do corpo inanimado.

Segundo Hugh Lindsay, em seu estudo sobre morte e poluição na sociedade romana, tanto a família, quanto a casa do falecido passavam por um ritual demorado de purificação. Cumpria ao herdeiro varrer – *extra uerere* – a habitação e livrá-la da nódoa da morte e o sacrifício realizado nove dias depois do sepultamento reintegrava os parentes na comunidade, retirando-os da situação liminar em que se encontravam (Lindsay, 2004, p. 152). Neste receio quanto à contaminação do cadáver torna-se difícil separar os tabus de ordem espiritual daqueles que denominamos ‘higiênicos’, fatores que não se dissociam claramente no imaginário romano (Lindsay, 2004, p. 171). Na Eneida, seladas as relíquias de Miseno no túmulo, Corineu, um dos troianos da comitiva, roça os companheiros com um ramo de oliveira, espargindo sobre eles água lustral.²⁴ Só então pode Enéias avançar para o Averno. Possivelmente, caso negligenciasse tais precauções, os caminhos do submundo estariam vedados para o herói. Diríamos que a descrição dos funerais de Miseno é uma, entre outras passagens da narrativa poética, que permite a Enéias expressar sua *pietas* em relação aos mortos, aos costumes ancestrais e às coisas divinas.

Morrer pressupunha um ritual prolongado, cujo corpo era objeto de uma transmutação ao término da qual o indivíduo estava apto a cruzar os umbrais da morte. Miseno,²⁵ exímio tocador de trompa, foi alvo da inveja do deus Tritão, que o afogou nas ondas do mar. No canto VI recebe de Enéias e dos companheiros as devidas honras fúnebres: em volta do corpo emitem ruidosos clamores de dor e, mais do que todos, o chefe troiano. Mais que um critério sentimental, cabe lembrar que prantear o cadáver, assim como guardar o luto, tornava-se uma obrigação social daqueles que eram próximos. A manifestação visual e audível da dor por parte dos vivos era etapa indispensável das solenidades que cercavam a morte. Segundo Hugh Lindsay, os sinais de luto dos vivos, os cabelos desgrenhados, muitas vezes cobertos de cinzas, e a sujidade de suas roupas formavam um contraste com a beleza do cadáver (Lindsay, 2004,

²² VIRGÍLIO, *Eneida*, VI, 149-152: *praeterea iacet exanimus tibi corpus amici; (heu nescis) totamque incestat; funere classem, dum consulta petis nostroque in limine pendes; sedibus hunc refer ante suis et conde sepulcro; duc nigras pecudes; ea prima piacula sunt*. Tradução de José Victorino Barreto Feio.

²³ Idem, VI, 152.

²⁴ Idem, VI, 231.

²⁵ Segundo esclarecimentos da própria epopeia, Miseno era companheiro de Heitor e inflamava os guerreiros troianos com os toques de clarim. Com a morte de Heitor, passou a seguir Enéias (Idem, VI, 165-170).

p. 162).²⁶ Desprovido de alento, o corpo encontrava-se vulnerável a toda sorte de ameaças, podia ser desfigurado pelos processos naturais de corrupção e putrefação, talvez, desnudado, retalhado, ultrajado por inimigos ou jogado insepulto à mercê de cães e aves carniceiras.

Aos próximos, quando possível, cumpria a proteção do cadáver, impedindo ou revertendo tais processos. Com desvelo, os sócios aquecem os caldeirões e lavam o corpo frio de Miseno, depois untam o cadáver com óleos perfumados e o envolvem numa manta púrpura.²⁷ Seria o cadáver a objetivação material da morte e da corrupção humana? Sobre o próprio cadáver é fundamental anunciar o triunfo da vida e da memória.²⁸ Erradicar ou simular as marcas presentes da degradação, limpá-lo, eliminar os humores, as feridas quando existentes, extirpar os odores e, por intermédio de artifícios variados, imprimir no corpo uma aparência de viço. Em outras palavras, evitar que os sinais da aniquilação se fixem no cadáver de forma a não escandalizar os presentes. O importante era reter do morto uma imagem íntegra antes de fazê-lo desaparecer no invisível pela ação do fogo (Vernant, 1982, p. 74). Para Miseno, uma grande pira é erguida até os céus, revestida por ciprestes e adornada com armas fulgentes.

*Outros, aos ombros (triste ministério)
Tomam o grande féretro e submetem,
Voltando o rosto, segundo o uso dos ancestrais,
à pira os acesos fachos*²⁹

Encontramos nesses versos uma das mais pormenorizadas descrições de um funeral heróico na Eneida. Não ignoramos a inspiração do topos homérico, como dos próprios funerais de Pátroclo,³⁰ mas não se trata de mera repetição. Na dinâmica da emulatio, os elementos gregos são ressignificados a partir de uma ótica romana. Além do mais, Virgílio enfatiza que os troianos procedem segundo o 'costume' ou 'uso dos ancestrais' - mos parentum,³¹ provavelmente no intento de explicar certas práticas ou arcaísmos em uso, no seu próprio tempo. Ao deitarem as chamas na pira, os companheiros de Miseno viram para o rosto para outro lado. O que permite deduzir do adjetivo auersus, segundo a definição do Dicionário Oxford de Latim, 'com as costas viradas para' ou 'olhando em outra direção' (Glare, 1968, p. 211). Traria a visão do cadáver algum tipo de mau-agouro ou qualquer sorte de contaminação para os que o fitavam de perto? Aparentemente para aqueles revestidos da dignidade sacerdotal, sim.

Segundo Jean Bayet, estudioso da religião romana, por um tempo, os funerais

²⁶ Nos círculos aristocráticos em Roma, essa obrigação podia ser reforçada por carpideiras contratadas para o serviço do luto. Em sua interpretação do revelo de Amiternum, peça da coleção do museu de Aquileia, Toynbee identifica a presença dessas figuras com seus cabelos despenteados e gestos dramáticos, seguindo o baldaquino com o corpo (Toynbee, 1996, p. 46).

²⁷ VIRGÍLIO, Eneida, VI, 225-229. Tradução de José Victorino Barreto Feio.

²⁸ POLYBIUS, *History*, VI, 53. A este respeito podemos recordar a descrição de Políbio sobre os funerais aristocráticos romanos, nos quais os mortos privilegiados eram velados no Fórum à vista e colocados em posição vertical. A edição que utilizamos é: POLYBIUS. *History*. Trad. W. R. Paton. Harvard: University Press, 1927 (The Loeb Classical Library).

²⁹ VIRGÍLIO, Eneida, VI, 222-224: *pars ingenti subiere feretro, triste ministerium, et subiectam more parentum; auersus tenere facem*. Tradução de José Victorino Barreto Feio.

³⁰ HOMERO, *Iliada*, XXIII, 250. Utilizei aqui a tradução: HOMERO. *Iliada*. Trad. Haroldo de Campos. São Paulo: Arx, 2002.

³¹ VIRGÍLIO, VI, 223. Tradução de José Victorino Barreto Feio.

realizaram-se à noite, com tochas, para não conspurcarem a vista dos sacerdotes sacrossantos, como Flamem de Júpiter ou o Pontífice Máximo, e para não quebrarem a pureza dos cultos celestiais e dos fiéis que deles se ocupavam (Bayet, 1986, p. 81). Costume que se flexibilizou com o recrudescimento da ostentação nos funerais da nobilitas e abastados em geral, que se realizavam no próprio fórum, dos quais nos dá notícia, por exemplo, Políbio no século II a.C.³² Lembra Simon Price, em seu texto “From Noble funerals to divine cult: the consecration of Roman Emperors”, que Tibério precisou de indulto do Senado, por ter pousado os olhos no cadáver de Augusto, e ao endereçar o elogio fúnebre ao filho Druso, o corpo do último foi ocultado por um manto (Price, 2006, p. 66). Retomando os funerais de Miseno, a polissemia poética da Eneida nos impede qualquer afirmação categórica, pois várias são as possibilidades de leitura. É possível também que o gesto de olhar para o outro lado seja meramente uma precaução contra o calor intenso das chamas, já que nos próximos versos anuncia,

*Arde o incenso
nos turíbulos cheios; sobre as chamas
das vítimas se lançam pingues carnes
grandes taças de azeite se derramam.*³³

Em se tratando do século I a.C, cabe recordar que a cremação era prática comum no tempo de Virgílio, embora a inumação não tenha desaparecido completamente, tornando-se predominante após o século III e IV d.C, em todo o Império (Morris, 1992, p. 35; Hope, 2007, p. 109). Na própria Eneida, encontramos uma referência explícita à inumação, em parte do Livro XI concernente à trégua e funerais dos guerreiros tombados em batalha. Virgílio define que ‘cada qual trazia os corpos segundo o costume pátrio’ – *Huc corpora quisque suorum more tulere patrum.*³⁴ Assim, enquanto parte dos latinos ergue inúmeras piras – *pyras struxere* – outra parte sepulta na terra os corpos dos guerreiros – *terrae infondiunt.*³⁵

Plínio, na História Natural, afirma que algumas famílias nobiliárquicas conservaram a inumação, mesmo quando o outro costume se tornou usual: o historiador menciona o caso de Sila, primeiro membro da gens Cornélia a ter seu corpo incinerado (apud Toynbee, 1996, p.

³² POLYBIUS, *History*, VI, 53. Para Lindsay, diferente de Atenas, as diversas leis suntuárias que tentaram reduzir as despesas com os funerais em Roma conheceram curta ou pouca efetividade (Lindsay, 2004, p.139). Segundo a mesma autora, este fato decorre da orientação não democrática das instituições políticas e da vida pública em Roma, que instigava a competição das *gentes* a um nível angustiante. Em Roma, a pompa e o poder não faziam o mínimo sentido se não fossem externalizados, preferencialmente, para um público amplo de espectadores. Os funerais criavam um ensejo adequado para a família ostentar sua longevidade e seu poder coroando o morto com honras e exéquias suntuosas. Aos olhos do público, os herdeiros reforçavam sua *pietas* e *uirtus* pelos cuidados devotados ao morto. Evidentemente, o esplendor do cortejo dependia do status do falecido.

³³ VIRGÍLIO, Eneida, VI, 226-228. Tradução de José Victorino Barreto Feio.

³⁴ Idem, VIII, 185-186.

³⁵ Idem, VIII, 203-205.

39).³⁶ Talvez para os romanos não existisse uma distância insuperável entre as duas práticas, pois mesmo que reduzidos às cinzas pela ação das chamas, os restos mortais ganhavam abrigo sob a terra. No funeral de Miseno, logo que as labaredas se dissiparam, as relíquias – *fauillae* – foram lavadas com vinho e os ossos – *ossa* – recolhidos numa urna de bronze – *cadus aenus*.³⁷ Urna que Enéias encerrou num massivo sepulcro, com as armas, o remo e a tuba do falecido, erguido aos pés de um monte que passou a ganhar seu nome.³⁸

*O pio Enéias, então, monumento erigiu majestoso
No qual o remo do herói colocou, suas armas, a tuba,
Ao pé de um monte altaneiro, que o nome tomou de Miseno
E o guardará na sequência infundável dos séculos vindouros.*³⁹

Pompa Funebris e o Cortejo de Palante

O Livro XI da Eneida inicia-se com a descrição da trégua e dos funerais das vítimas da guerra, voltada para os companheiros de armas e não para os corpos dos inimigos abatidos. Abrandado o frêmito da peleja entre rútuos e troianos, urge cuidar dos mortos e inverter a desordem novamente em ordem, cumprindo com esmero os ritos funerários. Como vimos, o rito é um processo delicado, que reclama dos participantes esmerada atenção, em especial aos gestos, às fórmulas e aos detalhes. Na Eneida, os mortos no campo de batalha, presas da guerra, por assim dizer, traduzem uma situação de desarranjo que reclama dos vivos ritos e expiação.⁴⁰

A presença da morte desnorteia a consciência de Enéias – *turbataque funere mens est* – que se inquieta por legar tempo ao funeral dos aliados – *sociis dare tempus humandis*.⁴¹ O

³⁶ Segundo informações de J.M.C Toynbee, o *Sepulcretum* localizado nas imediações do Fórum Romano, datado do oitavo ao sexto século antes de Cristo contém vestígios tanto de cremação quanto de inumação, apesar de Cícero e Plínio considerarem a inumação o rito primitivo em Roma. O que leva esse pesquisador a deduzir que a cremação tenha se generalizado, processualmente, antes do século I a.C. sem se tornar uma disposição absoluta, adotada, indistintamente por todos. Como ressalta Phillipe Ariès, no livro *História da Morte no Ocidente*, a atitude diante da morte pode parecer quase imóvel ao longo de períodos muito longos de tempo, os homens tendem a sacralizar as práticas funerárias e recebem em modificá-las (Ariès, 2003, p. 22). Sobre o sepulcro dos Cornélios-Scipiões, localizado na *Via Appia*, informa Toynbee, que foram localizados sarcófagos com inscrições de membros da família que morreram entre o terceiro e o segundo século a.C, o que converge com a informação presente nos documentos escritos (Toynbee, 1996, p. 39-40). Cf. CÍCERO, *Sobre as Leis*, II, 22-56. Usei aqui a versão: CÍCERO. *On the Republic. On the Laws*. Translated by Clinton W. Keyes. Loeb Classical Library 213. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1928. PLÍNIO, *História Natural*, VII, 187. A versão aqui utilizada foi: PLINY. *Natural History*. Trad. W.H.S. Jones London: William Heinemann, 1961 (The Loeb Classical Library).

³⁷ VIRGÍLIO, *Eneida*, VI, 227-228. Tradução de Carlos Alberto Nunes.

³⁸ Idem, VI, 232-235.

³⁹ VIRGÍLIO, *Eneida*, VI, 232-235: *at pius Aeneas ingenti mole sepulcrum; at pius Aeneas ingenti mole sepulcrum; imponit suaque arma uiro remumque tubamque; monte sub aereo, qui nunc Misenus ab illo; dicitur aeternumque tenet per saecula nomen*. Tradução de Carlos Alberto Nunes.

⁴⁰ Os ritos e tréguas da forma como são descritos na *Eneida* remetem a uma situação excepcional. Sobre os funerais militares, Valerie Hope, declara que nem sempre havia oportunidade de identificar os mortos e tributar honras individuais. Grandes valas de sepultamento ou piras coletivas atendiam à necessidade de deslocamento das tropas e, em caso de derrota romana, em geral, os corpos dos soldados jaziam em estado de putrefação. Para a autora, as fontes são reticentes quanto ao que acontecia nos casos de derrota, pois a memória que o romano quer promover é a da vitória (Hope, 2000, p. 161). Há de se considerar, também, que o cenotáfio ou túmulo vazio era sempre um expediente válido para os desaparecidos cujos restos mortais não puderam ser identificados e devidamente sepultados.

⁴¹ VIRGÍLIO, *Eneida*, XI, 03-04. Tradução de José Maria da Costa e Silva.

sentido de devoção permeia as palavras do pius Enéias para quem depositar na Terra o corpo dos companheiros é a 'única honra' – *solus honos* – que os mesmos esperam no profundo Aqueronte⁴².⁴³ Diz o varão troiano aos presentes:

*Ide (prossegue)
As honrarias consagrar supremas
A essas egrégias almas, que esta praia
A preço do seu sangue nos compraram*⁴⁴

Na passagem supracitada, o Lácio e a Península Itálica já aparecem como pátria; o sangue derramado e os corpos sepultados sob a terra fidelizam esse vínculo com o solo. No campo semântico vinculado à palavra *munus*, podemos encontrar uma plêiade de significados: na esfera militar, *munus* pode referir-se a uma tarefa específica; um dever confiado a um cidadão pela República; ofício ou dever para com os imortais ou os mortos. Neste último caso, aparece como sinônimo de rito (Glare, 1968, p. 1446). Por fim, *munus* remete a espetáculo público ou jogo gladiatorial, provavelmente um desdobramento do sentido anterior, na medida em que lutas de gladiadores eram comumente oferecidas por ocasião dos funerais da nobilitas (Cumont, 1959, p. 51). Por um lado, o adjetivo *supremus* pode conotar aquilo que está 'mais alto', como também referir-se ao que é 'decisivo' ou 'último', no que tange a uma duração ou existência, como *supremus dies*, 'dia da morte'. Quando vinculado a 'obséquio' ou 'ofício' passa a ter a conotação de 'rito funerário' (Glare, 1968, p. 1886). Em outro hexâmetro mais à frente, o adjetivo aparece vinculado a *honor*, com o sentido de 'tributo mórtuário' – *honorem sumpremum* – reportando-se ao gesto de Enéias que atira um manto sobre o corpo do mancebo árcade.⁴⁵ A premência de prestar aos mortos as honras extremas condensa-se, muitas vezes, na palavra *funus*, simples sinônimo de 'funeral' ou 'exéquias'. Por exemplo, na fala de Enéias em menção a Evandro: ' _ Ó infortunado, verás o penoso funeral de teu filho! ' – *Infelix, nati funus crudele uidebis!*⁴⁶

Enéias lamenta enviar o cadáver de Palante, seu protegido, à 'desolada cidade' – *maestam urbem* – do pai e aliado Evandro. Na presença do cadáver, desfere golpes no peito e altos clamores remete aos céus.⁴⁷ A morte do guerreiro é traduzida como golpe da Fortuna, reviravolta desconcertante para um pai que aguardava seu retorno feliz, em marcha triunfal.⁴⁸ O jovem é "arreatado por um negro dia e submerso numa morte áspera" – *abstulit ara dies et funere mersit acerbo*.⁴⁹ A ênfase no sobressalto é depositada no símile do cadáver com a flor de jacinto, tolhida por um golpe violento: ainda que não mais o vigor da Terra a sustente, conserva a instantaneidade do brilho e formosura.⁵⁰

⁴² Um dos rios que delimitam a fronteira do mundo dos mortos.

⁴³ VIRGÍLIO, *Eneida*, XI, 23-24. Tradução de José Maria da Costa e Silva.

⁴⁴ Idem, XI, 25-26: *egregias animas, quae sanguine nobis; hanc patriam peperere suo, decorate supremis; muneribus*. Tradução de José Maria da Costa e Silva.

⁴⁵ Idem, XI, 76.

⁴⁶ Idem, XI, 53.

⁴⁷ Idem, XI, 36-39.

⁴⁸ Idem, XI, 54.

⁴⁹ Idem, XI, 28.

⁵⁰ Idem, XI, 69-72.

Na narrativa, dois elementos são mencionados como anestésicos do infortúnio que é trazido pela morte. Primeiro, a memória de um trespasse valoroso, cujas marcas de bravura são as feridas abertas no peito do herói. Evandro não verá o filho morto a impulso de golpes infamantes – *puvendis ulneribus* – (nesse sentido, abatido pelas costas) nem o receberá em casa salvo, porém desonrado (como alguém que se põe em fuga do inimigo).⁵¹ Nesse sentido, o rei árcade poderá crivá-lo de honras e, na fala de Enéias, o cadáver de Palante já aparece como uma memória benéfica em potencial, digna de ser cultivada. Toda a exuberância emprestada ao cortejo visa abrandar o infortúnio que a visão desconcertante do corpo inanimado provocaria em Evandro. Manda conduzir com grande reverência o corpo do jovem abatido pelas mãos de Turno:

*Pranteando, manda o cadáver levantar e escolhe
Guerreiros mil, que as honras extremas
E que do pai às lágrimas assistam
Pequeno alívio de tão grande luto,
Mas que ao mísero ancião era devido*⁵²

Levantar o cadáver – *tolli miserabile corpus* – é, segundo nota de um dos tradutores da Eneida, José Maria da Costa e Silva, um termo técnico que significa tirá-lo de onde está para conduzi-lo no saimento (Costa e Silva, 2004, p. 437). O corpo do jovem é coberto com duas aparatosas ‘vestimentas púrpuras, fiadas a ouro’ – *uestis auroque ostroque rigentis* – pela rainha Dido, um presente dado a Enéias.⁵³ Dádivas póstumadas que, destinadas às chamas, acompanharão Palante no outro mundo. O chefe troiano ordena que generosa presa de cavalos e armas despojados dos inimigos acompanhassem o cortejo.⁵⁴ Virgílio descreve o féretro à maneira de um baldaquino, confeccionado de ramos de carvalho e varas de medronheiro, cujo teto era tecido de folhas e a cama de flores de jacinto.⁵⁵

De armas em punho, seguem os chefes dos troianos e arcádios. Uma passagem polêmica da Eneida consiste na referência às vítimas humanas enviadas por Enéias para regar, com o sangue, a fogueira de Palante.⁵⁶ Os mesmos oito jovens que recolhe no campo de batalha para imolar aos manes do guerreiro árcade.⁵⁷ Para R. J. Tarrant, no texto ‘Poetry and Power: Virgil’s poetry in contemporary context’, podemos sentir nessas linhas o eco do sacrifício perpetrado por Otávio nas aras do Diuus Iulius (Tarrant, 2003, p. 179). Segundo informações fornecidas por Suetônio, na Vida de Augusto, 300 senadores e cavaleiros que tomaram o partido de Lúcio Antônio foram conduzidos a Roma durante os Idos de Março para o sacrifício no altar de

⁵¹ Idem, XI, 54-56.

⁵² Idem, XI, 57- 61. *Haec ubi defleuit, tolli miserabile corpus; imperat, et toto lectos ex agmine mittit; mille uiros qui supremum comitentur honorem; intersintque patris lacrimis, solacia luctus; exigua ingentis, misero sed debita patri.* Tradução de José Maria da Costa e Silva. Idem, XI, 59-63.

⁵³ Idem, XI, 72-75.

⁵⁴ Idem, XI, 75-80.

⁵⁵ Idem, XI, 62-69.

⁵⁶ Idem, XI, 81-84.

⁵⁷ Idem, X, 517-20.

César.⁵⁸ R. J. Tarrant enxerga nesta passagem uma expressão de brutalidade que contradiz o espírito da clemência romana propagandeada em outras passagens do poema e, por fim, um sinal de repúdio do poeta à Guerra (Tarrant, 2003, p. 177). Cabe lembrar também que sacrifícios humanos não eram estranhos à tradição romana, como é o caso dos prisioneiros gregos e gauleses que foram sepultados vivos no Forum Boarium, em 228, 216 e 113 a.C. (Beard, North e Price, 2005, p. 158). Por sua vez, podemos atentar para a presença do topos homérico: o sacrifício de doze prisioneiros de Guerra que, na *Iliada*, Aquiles manda imolar sobre a pira funerária de Pátroclo.⁵⁹

Munidos com ânforas de azeite, os latinos pedem autorização a Enéias para recolher os mortos no campo de batalha.⁶⁰ Estabelecida a trégua entre troianos e rútuos, as partes cuidam de seus mortos. No funeral dos guerreiros, Virgílio descreve uma cerimônia semelhante à *decursio funebris*,⁶¹ manobra executada em torno das fogueiras dos chefes militares e Imperadores. Três vezes decorrendo

*A infantaria, em fulgurantes armas,
A rogal chama fúnebre circula;
Três a cavalaria; e ululam todos.*⁶²

O azeite acima é empregado, juntamente com unguentos, na toaleta dos cadáveres. Fogueiras são erigidas na praia e espólios atirados ao fogo (elmos, lanças, freios e arreios), bois e porcos sacrificados aos deuses ctônicos.⁶³ Como nos funerais de Miseno, os ossos são recolhidos por entre as cinzas e sobre eles um monte de terra eleva na forma de um túmulo.

O Retorno ao Túmulo e o Culto aos Manes de Anquises

Como é possível inferir das passagens citadas da Eneida, só podiam ingressar e 'sobreviver' no mundo dos mortos aqueles que minimamente receberam um cuidado para a conservação da memória na forma de um marco funerário, um túmulo ou uma estela. O túmulo era por vezes compreendido como a morada do morto ou um dos poucos suportes de memória que ainda ligavam-no à existência dos homens. Para Franz Cumont, o culto funerário celebrado junto à tumba permanece a partir da crença de que o morto, ou o que dele sobrevive, retém parte de suas necessidades e sentimentos no outro mundo, assim como da própria concepção de um pós-vida que prevalece na sepultura. Cabe então assegurar ao

⁵⁸ SUETONIUS. 'Life of Augustus' In: SUETONIUS. *Lives of the Caesars*. Translated by J. C. Rolfe. London: William Heinemann, 1914 (The Loeb Classical Library), 15.

⁵⁹ HOMERO, XVIII, 333-337.

⁶⁰ VIRGÍLIO, *Eneida*, XI, 100-101. Tradução de José Maria da Costa e Silva.

⁶¹ Sobre o assunto, conferir o artigo de Stephane Benoist 'Images du Prince et représentations de la société romaine d'Empire à l'occasion des funérailles publiques des Empereurs' e o livro de Javier Arce *Funus imperatorum: Los funerales de los emperadores romanos*.

⁶² VIRGÍLIO, *Eneida*, XI, 183-186: *ter circum accensos cincti fulgentibus armis; decurrere rogos, ter maestum funeris ignem; lustrauere in equis ululatusque ore dedere*. Tradução de Odorico Mendes.

⁶³ Idem, XI, 190-195.

falecido uma existência suportável. As oferendas levadas regularmente ao túmulo decorrem tanto da piedade -*pietas* - dos parentes quanto do receio de vingança do morto (Cumont, 1959, p. 47). Aqueles que foram negligenciados voltam para reclamar dos vivos os devidos cuidados ou tornam-se 'lêmures' ou 'larvas', espíritos vingativos e perigosos que atormentam os lares romanos.

Segundo Valerie Hope (2007), no livro *Death in ancient Rome*, muitos romanos deixavam um legado pecuniário e disposições testamentárias aos herdeiros, muitas vezes com sérias sanções legais, para que cuidassem de seus túmulos e protegessem seus sepulcros de qualquer forma de profanação. Membros da nobilitas romana, como os Cipiões, transformaram seus túmulos em verdadeiros santuários de memória (Wallace-Hadrill, 2008, p. 52-60). O foco das preocupações do moribundo parecia recair mais sobre as precauções para ser lembrado nesse mundo do que sobre os preparativos para uma transição ou viagem para o outro mundo (Hope, 2007, p. 71). Desejo e ideal que nem sempre correspondiam à dinâmica dos cemitérios romanos - com reapropriação de tumbas e construção de novos sepulcros sobre os velhos. O avanço do tecido urbano e a própria especulação com as terras forçavam a realocação desses jazigos. Além do mais, como suporte de memória, o túmulo era alvo potencial das investidas políticas. Os que sofriam a *Damnatio Memoriae* além dos bustos, efígies, moedas e inscrições podiam ter seus túmulos arrasados.

Não é aleatória a aglomeração de tumbas romanas em locais de frequente circulação de pessoas. Segundo Hope, as necrópoles romanas eram espaços ao mesmo tempo limítrofes (por situarem-se fora das muralhas) e de sociabilidade, nos quais vivos interagiam com os mortos e com outros vivos (Hope, 2007, p. 128-129). O viajante mal cruzava os portões da cidade e se via interpelado pelos avisos dos mortos grafados nos epitáfios. Algumas sepulturas e mausoléus chegavam a ter jardins associados e uma espécie de campo de repouso, com bancos destinados à comodidade do visitante (Curl, 1980, p. 42).

Para além da documentação literária, o registro arqueológico sugere a manutenção de uma memória vinculada à praxis do culto mortuário. Os altares funerários, juntamente com os sarcófagos, estão entre os artefatos mais abundantes nas galerias de Antiguidade Romana dos museus. Construídos em formato retangular, sobre eles eram vertidas as libações em honra dos mortos e alguns continham nichos para as urnas cinerárias e eram providos com orifícios e concavidades por onde o líquido pudesse escorrer (Toynbee, 1996, p. 253; Kleiner, 1987, p. 22). Representativo deste complexo aparato voltado à celebração dos mortos preserva-se na galeria subterrânea dos Museus Capitolinos o tampo uma mesa funerária, com cavidade para libações, dedicada a Quinto Canuleio Alexander e sua mulher, Clarina, e ao filho Alexander de três anos:

Aos Deuses Manes / Alexander viveu três anos / quatro meses, dezoito dias / Quinto Canuleio Alexander / pai e Clarina / mãe fizeram [este sepulcro] ao caríssimo/ devotíssimo e benemérito filho/ Aqui foi sepultado! Te rogo, quando passares [por aqui] diga: que a terra te seja

leve.⁶⁴

Figura 1: Mesa Sepulcral de Alexander – NCE 748 – Museus Capitolinos – Roma



FONTE: Fotografia tirada pelo autor em 31/07/2014

Datado do séc. II d.C, este tampo de mesa foi encontrado no Sepolcreto da Via Ostiense em 1918. Grafado em *capitalis quadrata* (escrita convencional dos monumentos de pedra, arcos comemorativos, arquitraves de templos, pedestais de estátuas, entre outros), o epitáfio corresponde ao esquema formular básico das inscrições funerárias, contendo informações sobre quem financiou e dedicou o sepulcro ou marco funerário, o nome e a idade do falecido, alguns predicados genéricos do morto (*caríssimo*, *benemérito*) e sua filiação.⁶⁵ O acrônimo T.R.P.D.S.T.T.L. - *t(e) r(ogo) p(raeteriens) d(icas): s(it) t(ibi) t(erra) l(evis)* - é comum em vários epitáfios latinos e dirige-se ao transeunte, visto que estes monumentos encontravam-se próximos às estradas, convidando-o a pronunciar em voz alta ao defunto: que a terra te seja leve!

Em geral, na cultura romana, o nome do indivíduo aparecia associado à invocação genérica dos Manes. Nos túmulos, altares funerários e nos sarcófagos romanos é frequente encontrarmos a abreviação *D. M.*, *dis manibus*, 'para os deuses Manes', seguido pelo nome do morto. Sob essa fórmula os mortos eram imortalizados nos epitáfios tumulares, honrados pela

⁶⁴ *D(is) M(anibus). / Alexander vixit annis III/ mensibus IV, diebus XIX/ Q(uitus) Canuleius Alexander / pater et Clarina / mater filio carissimo/ pientissimo benem(erenti) fecerunt/ H(ic) c(onditus) e(st) t(e) r(ogo); p(raeteriens) d(icas): s(it) t(ibi) t(erra) l(evis).*

⁶⁵ Sobre epigrafia mortuária romana e especificamente sobre epitáfios de crianças, conferir o artigo de Margaret King 'Commemoration of Infants on Roman Funerary Inscription' da coletânea *The Epigraphy of Death. Studies in the History and Society of Greece and Rome*. Esta autora destaca as dificuldades metodológicas de captar expressões emocionais dos familiares a respeito da morte antecipada, uma vez que a linguagem dos epitáfios se rende às convenções de linguagem e fórmulas até nos epitáfios redigidos em versos. Assim como na iconografia mortuária, a escolha dos motivos poéticos que devem figurar nos versos está reduzida a certa quantidade de temas e ideias. King menciona alguns destes motivos como a criança convidando os pais a não lamentarem sua morte, o tema da crueldade do *Fatum*, lamentos sobre a morte extemporânea (King, 2000, p. 131-132).

família no aniversário do passamento ou em festividades reguladas pelo calendário romano. A aparente antiguidade e obscuridade do termo inviabilizam qualquer tentativa de precisão conceitual ou etimológica. Para Bayet, a fórmula *dis manibus* aparece como resquício de uma concepção arcaica quase imemorial de além, em que o morto individual era aprisionado numa coletividade anônima e suspeita da hipótese de uma pluralidade de almas encerradas numa mesma pessoa (Bayet, 1986, p. 85). A Eneida de Virgílio contém uma diversidade maior de usos e sentidos. Os Manes tanto podem remeter ao espectro ou alma do falecido, como na invocação aos Manes de Anquises, mas também podem, poeticamente, ilustrar a morte de alguém ou referir-se ao mundo das sombras.⁶⁶ Os romanos acreditavam que os espectros abandonavam temporariamente a morada inferior para assistir aos sacrifícios e libações celebrados em sua honra.

Cabia à família a manutenção das diligências para com o morto em seu sepulcro, por meio de libações e oferendas regulares. Passados nove dias do sepultamento e dos ritos de purificação impostos à família do morto, um sacrifício e uma refeição (cena *novendialis*) eram realizados junto à tumba. O finado se tornava o beneficiário de oferendas, na medida em que se encontrava inserido na coletividade dos mortos, os Manes.

Para além das obrigações esperadas da família, o calendário estipulava celebrações regulares, como a novena (dos dias treze aos vinte e um), que no mês de fevereiro se consagra aos parentes defuntos, denominada *Parentalia* ou *Dies Parentales*. No livro concernente ao mês de Fevereiro no poema *Fastos*, Ovídio fornece uma detalhada descrição dos usos e interditos deste período, que começa com o sacrifício da grande vestal e termina com a *Feralia*, “o último dia para se apaziguar os Manes” – *ultima placandis Manibus illa dies*.⁶⁷ O poeta adverte que os Manes pedem por pouco – *parua petunt Manes* – e valorizam mais a devoção – *pietas* – do que oferendas dispendiosas.⁶⁸ Guirlandas votivas, um punhado de cereais com grãos de sal, pão encharcado de vinho e algumas violetas dispersas, tudo isso, abrigado dentro de um jarro, era suficiente como dádiva para os mortos.⁶⁹ Quanto aos interditos da *Parentalia*: as portas dos templos deveriam permanecer fechadas e os himeneus adiados.⁷⁰

Importante testemunho deste culto mortuário, Virgílio descreve em pormenores os ritos e jogos que são celebrados diante da tumba de Anquises. Depois de abandonarem Cartago, chegam os troianos à região do Monte Erix, situada no extremo noroeste da Sicília e desembarcam nas terras de Acestes. O local é muito benquisto para Enéias, pois tanto oferece abrigo para os fatigados companheiros quanto encerra as relíquias do pai Anquises, morto há exato um ano, quando galgavam pela primeira vez essas paragens.⁷¹ Sobre os sicanos desse território, governa o aliado Acestes, filho de mãe troiana e do rio Crimiso. Na Sicília, o herói cuida de celebrar o ancestral: defronte para o túmulo com a cabeça coberta e cercado por enorme multidão de guerreiros, dá início aos procedimentos rituais com cuidadoso zelo. Verte

⁶⁶ VIRGÍLIO, *Eneida*, III, 565. Tradução de José Victorino Barreto Feio.

⁶⁷ OVIDIO, *I Fasti*, II, 570. Versão utilizada: OVIDIO. *I Fasti*. Trad. Luca Canali. Note di Marco Fucecchi. Milano: BUR, 2011.

⁶⁸ Idem, II, 535-536.

⁶⁹ Idem, II, 537-539.

⁷⁰ Idem, II, 557-564.

⁷¹ VIRGÍLIO, *Eneida*, V, 20-34. Tradução de José Victorino Barreto Feio.

as libações, enche duas taças de vinho, mistura ao líquido flores purpúreas, derramando a bebida ao chão.

*Salve, divino pai, outra vez salve!
Cinzas que em vão tirei d'entre as ruínas,
Alma e sombra paterna*⁷²

Mal acaba de pronunciar tais palavras e um portentoso ocorre: irrompe do fundo do sepulcro incomum áspide, de cor cerúlea, matizada de ouro, que rodeia as copas de vinho e os manjares trazidos ao sepulcro. Incerto de ser essa serpente o gênio do local ou uma mensageira do pai, o troiano renova os sacrifícios.

*A alma do grande Anquises invocava,
E os manes do Aqueronte removidos.
Os sócios, cada qual como podia,
Oferecem também seus donativos;
E as aras acumulam, touros matam.*⁷³

O submundo encontra-se representado no trecho acima pela menção ao Aqueronte, na Eneida, as águas desse rio possuem um aspecto turvo, com lodo e vários redemoinhos, representam uma espécie de fronteira das regiões infernais.⁷⁴ Assim como o episódio da fuga de Tróia, o trecho que transcrevemos acima é evocativo da pietas do herói, e Ovídio faz alusão ao mesmo na já referida descrição da Parentalia.⁷⁵ Referindo-se a esta passagem da Eneida, Ovídio ressalta que foi com Eneias que os povos latinos aprenderam o costume de honrar os mortos.⁷⁶

Ao organizar com o companheiro Acestes o traçado da Ílion siciliana, Enéias destina ao sepulcro de Anquises um sacerdote e um extenso bosque sagrado - tumulto que sacerdos ac lucus late sacer additus Anchiseo.⁷⁷ James Stevens Curl, no livro *The Celebration of Death*, explica que exuberantes jardins sepulcrais, por volta do século I a.C, tornaram-se parte do complexo arquitetônico de algumas tumbas romanas, um elemento incorporado da Grécia Helenística que simulava o túmulo dos heróis do passado e prefigurava "a ideal paisagem de um Elísio desfrutado na terra" (Curl, 1980, p.42). Cabe lembrar que o Mausoléu da Domus Iulia, no tempo de Virgílio, ganhava existência no Campo de Marte e, igualmente, estava rodeado por um bosque – lucus – sagrado (Arce, 1990). Assegura o troiano que, mesmo submetido às agruras do cativo, não deixaria de cumprir os anuais votos.⁷⁸

⁷² Idem, V, 80-81: *salve, sancte parens, iterum; saluete, recepti/ nequiquam cineres animaeque umbraeque paternae*. Tradução de José Victorino Barreto Feio.

⁷³ Idem, V, 98-102: *pateris animamque uocabat/ Anchisae magni manisque Acheronte remissos. nec non et socii, quae cuique est copia, laeti/ dona ferunt, onerant aras mactantque iuuenos; ordine aena locant alii fusique per herbam*. Tradução de José Victorino Barreto Feio.

⁷⁴ VIRGÍLIO, *Eneida*, VI, 323-324. Tradução de José Victorino Barreto Feio.

⁷⁵ OVÍDIO, II, 543-546.

⁷⁶ Idem, II, 546.

⁷⁷ VIRGÍLIO, *Eneida*, V, 763. Tradução de José Victorino Barreto Feio.

⁷⁸ Idem, V, 51-54.

*Se das Gétulas Sirtes sobre águas,
Ou no Argólico mar, ou em Micenas
Me encontrasse este dia, lá cumpriria
Os ânãos votos com solene pompa.
E co'os devidos dons elevados aos altares.*⁷⁹

Morto, Anquises é caracterizado como *diuinus* - *reliquias diuini que ossa parentis condidimus terra* - 'encerramos na terra as relíquias e ossos do divino pai'.⁸⁰ O termo *diuinus*, segundo as definições apresentadas pelo Dicionário Oxford de Latim tanto pode, ao referir-se a pessoas ou objetos assinalar sua natureza divina, quanto citar alguém que procede sob inspiração divina, é dotado de poderes sobre humanos ou de visão privilegiada, em referência à capacidade divinatória (Glare, 1968, p. 564). No imaginário romano, o morto, alçado à condição de 'venerando ancestral', parece compartilhar com os deuses certos conhecimentos interditos ao comum dos mortais. A alma de Anquises, no Livro VI, aparece revestida de sabedoria profética, desvenda ao filho Enéias os futuros acontecimentos da História de Roma, prenunciando, inclusive, uma nova idade de ouro no Lácio, sob a égide de César Augusto.⁸¹ Na sociedade romana, os que ascendiam à condição de ancestral pareciam levar para o outro mundo parte de suas antigas atribuições. De certa forma, auxiliavam os vivos na condução da *res publica*, brindando com seu exemplo as gerações futuras e velando pela autoridade da lei social.

Segundo Meslin, no livro *L'Homme Romain*, cada família honra seus ancestrais e conserva viva uma memória que não remonta pouco mais que três ou quatro gerações. Memória genealógica, por assim dizer. O culto aos ancestrais é para esse autor a manifestação de uma crença num *ordo rerum*, que dispõe cada coisa ou indivíduo em seu devido lugar. A respeito dessa memória dos ancestrais, Meslin acrescenta que a concepção de tempo não está separada da noção de geração. Apoiado na tradição, ou *mos maiorum* (costume dos maiores ou ancestrais, que não é fixo ou permanente, mas atualizado e reinventado), é que o homem romano busca a justificativa para suas ações no presente. Vivo, o *pater familias* é a 'expressão encarnada' dos ancestrais aos quais se reúne após a morte formando uma corrente *perene* que reduz as diferenças diacrônicas entre as gerações (Meslin, 2001, p. 59).

Buscamos demonstrar, a partir deste recorte no épico virgiliano, como os ritos funerários assumem um propósito ordenador na sociedade romana, visam reverter ou contornar o desajuste que a morte provoca no grupo e esconjurar a ameaça que paira sobre as instituições familiares ou sobre a própria cidade. Esse universo de indomáveis espectros e sombras atormentadas causa uma espécie de estranhamento no leitor moderno. Além do mais, vivos e mortos não se separam em fronteiras estanques. Existe um intercurso e uma relação de dom e contra dom. Bem, o que então os mortos esperam dos vivos? Os mortos não estão aquém nem tão além da condição humana. Não deixam de estar sujeitos ao tempo

⁷⁹ Idem, V, 51-54: *hunc ego Gaetulis agerem si Syrtibus exsul, Argolicoue mari deprensus et urbe Mycenae, annua uota tamen sollemnisque ordine pompas; exsequeretur strueremque suis altaria donis*. Tradução de José Victorino Barreto Feio.

⁸⁰ Idem, V, 47.

⁸¹ VIRGÍLIO, *Eneida*, VI, 791-792. Tradução de Carlos Alberto Nunes.



humano, estão atados aos favores dos vivos e aos dispositivos de memória. Precisam destes para o cumprimento das exéquias funerárias, sem as quais estão destinados a uma vida de tormentosa errância ou ao simples desaparecimento. Esperam a construção de um túmulo, a renovação permanente e a constante rememoração de seus feitos e das pessoas que foram. Por sua vez, dos mortos, os vivos esperam orientação, proteção, honra transmitida e agregada mediante a memória do ancestral. Enquanto expulsamos a morte, os romanos traziam seus mortos para mais perto de sua convivência, ostentavam suas imagens no fórum e se instruíam por intermédio de seus exempla.

Referências Bibliográficas

ARCE, Javier. *Funus imperatorum*: Los funerales de los emperadores romanos. Madrid: Alianza, 1990. 199p.

ARIÈS, Phillipe. *História da Morte no Ocidente*. Da Idade Média aos Nossos Dias. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003. 312p.

BAYET, Jean. *La Religion Romana*. Historia Politica y Psicologia. Madrid: Cristiandad, 1986. 346p.

BEARD, Mary; NORTH, John; PRICE, Simon. *Religions of Rome*. A Sourcebook. V. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. 556p.

CATROGA, Fernando. *Os passos do homem como restolho do tempo*. Memória e fim do fim da história. Coimbra: Almedina, 2009. 310p.

COSTA E SILVA, José Maria da. Notas In: VIRGÍLIO. *Eneida*. Trad. José Victorino Barreto Feio e José Maria da Costa e Silva (Livros IX – XII). São Paulo: Martins Fontes, 2004. 443p.

CUMONT, Franz. *After Life in Roman Paganism 'Lectures Delivered at Yale University on The Silliman Foundation*. New York: Dover, 1959. 260p.

CURL, James Stevens. *A Celebration of Death*. London: Constable, 1980. 408p.

FELTON, Debbie. The Dead. In: OGDEN, Daniel. *A Companion to Greek Religion*. Oxford: Blackwell, p. 86-100, 2007.

GLARE, Peter (Ed.). *Oxford Latin Dictionary*. Oxford: University Press, 1968. 2126p.

HOPE, Valerie. Contempt and Respect. The Treatment of Corpse in Ancient Rome. In: _____ & MARSHALL, Eireann (Orgs). *Death and Disease in the Ancient City*. London: Routledge, p. 104-127, 2000.

_____. *Death in Ancient Rome*. A Sourcebook. London: Routledge, 2007. 273p.

KING, Margaret. Commemoration of Infants on Roman Funerary Inscriptions. In: OLIVER, Graham. *The Epigraphy of Death: Studies in the History and Society of Greece and Rome*. Liverpool: Liverpool University Press, p. 117–154, 2000.



KLEINER, Diana. *Roman Imperial Funerary Altars with Portraits*. Rome: Giorgio Bretschneider Editore, 1987. 320p.

LINDSAY, Hugh. Death-Pollution and Funerals in the City of Rome. In: _____; HOPE, Valerie & MARSHALL, Eireann (Orgs.). *Death and Disease in the Ancient City*. London: Routledge, p. 152-172, 2004.

MESLIN, Michel. *L'Homme Romain*. Des Origines au 1er Siècle de Notre Ère. Paris: Complexe, 2001. 296p.

MORRIS, Ian. *Death – Ritual and Social Structure in Classical Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. 288p.

MOTA, Thiago Eustáquio Araújo. *Do Descensus à Consecratio: Analisando os Funerais Heróicos na Eneida de Virgílio (Séc. I a.C)*. Dissertação de Mestrado. Goiânia: Departamento de Pós-Graduação em História da UFG, 2012.

PRICE, Simon. From noble funerals to divine cult: the consecration of Roman Emperors. In: CANNADINE, David; PRICE, Simon. (Orgs.). *Rituals of Royalty*. Power and Cerimonial in Traditional Societies. Cambridge: Cambridge University Press, p. 56-105, 2006.

SCHMITT, Jean Claude. *Os Vivos e os Mortos na Sociedade Medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. 300p.

TARRANT, Richard. Poetry and Power: Virgil's Poetry in Contemporary Context. In: MARTINDALE, Charles (Org.). *The Cambridge Companion to Virgil*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 169-188, 2003.

TOYNBEE, J.M.C. *Death and burial in the roman world*. London: Thamer and Hudson, 1996. 336p.

VERNANT, Jean-Pierre. La Belle Mort et Le Cadavre Outragé In:_____. *L'Individu, La Mort, L'Amour*. Soi-Même et L'Autre In Grèce Ancienne. Paris: Gallimard, p. 41-89, 1982.

VOVELLE, Michel. *As Almas do Purgatório ou o Trabalho do Luto*. São Paulo: Ed. Unesp, 2010. 343p.

WALLACE-HADRILL, Andrew. Housing the Dead: The Tomb as House in Roman Italy. In: BRINK, Laurie; GREEN, Deborah. *Commemorating the Dead*. Texts and Artifacts in Context. Studies of Roman Jewish and Christian Burials. Berlin: Walter de Gruyter, p. 39-78, 2008.

Recebido em: 02 de novembro de 2017.

Aprovado em: 20 de novembro de 2017.

