

História Antiga: Relações Interdisciplinares.

Fontes, Artes, Filosofia,
Política, Religião e Recepção

Carmen Soares, José Luís Brandão &
Pedro C. Carvalho (coords.)

**A PALAVRA DITA NA CULTURA RELIGIOSA ROMANA:
O PAPEL DA TRADIÇÃO ORAL NA PERSPECTIVA ESPECÍFICA DE UMA
HISTÓRIA COMPARADA DAS RELIGIÕES**

(The spoken word in Roman religious culture: the role of orality in the
perspective of a comparative study of religion)

PEDRO BRAGA FALCÃO (pedrobragafalcao@hotmail.com)
Universidade Católica Portuguesa, Faculdade de Teologia / CEC

RESUMO - Numa cultura em que não existe propriamente um texto sagrado, o papel da palavra e da oralidade na transmissão da cultura religiosa adquire um significado particular, quando comparado com outras tradições, como a cristã, a muçulmana ou mesmo hindu. Neste texto abordamos o papel da palavra dita naquilo a que se convencionou chamar “Religião Romana”. Depois de teorizar o conceito de “oralidade” no contexto religioso romano, procura-se fazer um paralelismo com outras culturas religiosas em que a palavra dita e “herdada” ocupa um lugar cimeiro, como é caso da religião tradicional japonesa, o xintoísmo. Desenhando um breve esquema dos vários pontos em comum entre as duas tradições religiosas, tecemos algumas breves reflexões sobre o papel da oralidade na religião “pessoal” do homem comum romano. Estuda-se igualmente, sob a perspectiva específica de uma história comparada das religiões, em que medida a palavra proferida com recurso a uma tradição ancestral e predominantemente oral caracteriza a relação que o homem estabelece com o divino, particularmente naquilo a que Ninian Smart apelida de “dimensão experiencial” da religião.

PALAVRAS-CHAVE - religião romana; história comparada das religiões; xintoísmo; oralidade; palavra dita

ABSTRACT - In a culture where there is no such thing as a holy book, spoken word and orality play a special role in the transmission of religious culture, when compared with other traditions, such as the Christian, Muslim, or even Hindu. In this text we study the role of the spoken word in the so-called “Roman Religion”. We characterise the concept of “orality” in Roman religious context and we try to draw a parallel with other religious cultures in which the spoken or “inherited” word is a main feature. We take a particular look at the Japanese traditional religion, *Shinto* and set up a short scheme of the many contact points between the two religious traditions. We propose a reflection on the role orality may have played in the “personal” religion of the common Roman. We also study, from the specific perspective of a comparative history of religions, to what extent the spoken word characterizes the relationship man establishes with the divine, particularly in what Ninian Smart calls the “experiential dimension” of religion.

KEYWORDS - Roman religion; comparative history of religions; *Shinto*; orality; spoken word

O facto de aquilo a que podemos chamar “religião romana”, ou com mais rigor, “as religiões de Roma” nos terem chegado, em larga medida, quer através da escrita (seja em testemunhos de cariz literário, sejam em inscrições), quer do silêncio dos documentos que a Arqueologia revela, é um primeiro motivo óbvio para que o tema da oralidade ou da palavra pronunciada seja aparentemente negligenciado no tratamento que tem vindo a ser dado sobre o fenómeno religioso romano. Por exemplo, Beard, North e Price, no livro de referência *Religions of Rome: A History*¹ o termo “oralidade” ou “oral” não é referido uma única vez, assim como em *A Companion to Roman Religion*, editado por Jörg Rüpke, outro nome importante na investigação actual sobre religião romana, o termo “oralidade” nunca assoma, e apenas um dos seus contribuidores refere pontualmente o termo “oral”². Um volume recente dedicado ao tema - pelo menos a julgar pelo seu título *Sacred words: orality, literacy and religion*³ - é particularmente decepcionante, quando atentamos no facto de o tema da oralidade ser centrado quase exclusivamente no ambiente grego, em particular na tradição épica, e os artigos sobre temas exclusivamente romanos fugirem na sua larga maioria do tema da “oralidade”, exceptuando talvez um artigo sobre Tito Lívio de Vanessa Berger⁴.

Paradoxalmente, é várias vezes apontado e referido o facto de à cultura clássica - quer a romana, quer a grega - faltar um livro sagrado de referência, como os Judeus têm uma Torá, os Cristãos uma Bíblia, as tradições religiosas indianas os Vedas, ou a tradição budista os seus Tripitaka, para citar apenas aquelas que se costumam apontar como as grandes religiões do mundo. Tentativas há de estabelecer os poemas homéricos como o mais próximo que temos no mundo antigo de um livro sagrado⁵, mas devemos sempre fazer as devidas ressalvas para as dificuldades de se tentar estabelecer uma teologia a partir de um poema que não é religioso na sua essência, mas épico. No contexto romano, talvez possamos referir os *Livros Sibílicos* ou os *Annales Maximi* (sobre os quais, na realidade, pouco sabemos⁶) como o mais próximo que teremos de um texto

¹ Beard, North, and Price 1998.

² Numa referência ainda assim ao facto de os poetas augustanos confiarem no futuro brilhante de Roma tendo em conta as profecias orais da Sibila (Egelhaaf-Gaiser, 2011, 217).

³ Lardinoi, Josine, and Van der Poel 2011.

⁴ Berger 2011: 311–327. A autora, no entanto, acaba por nos oferecer um panorama da importância do discurso falado na obra do historiador, particularmente no contexto religioso, pois não é, nem pretende ser, um texto sobre o papel da oralidade na tradição religiosa romana, tendo em conta o testemunho do autor romano.

⁵ Aquilo que Burkert considera ser “the spell of Homer”: “only an authority could create order amid such a confusion of traditions. The authority to whom the Greeks appealed was the poetry of Hesiod and, above all, of Homer. The spiritual unity of the Greeks was founded and upheld by poetry” (Burkert 1985, 119 e ss.).

⁶ Cf. Rodriguez-Mayorgas (2011, 235–254).

sagrado; a sua importância, porém, não é comparável ao peso e autoridade que os textos sagrados assumem em outras culturas religiosas, particularmente na esfera do individual, e não do social, que é a principal preocupação deste estudo. Isto deve-se à natureza predominantemente oracular ou factual destes textos; não são de carácter narrativo ou teologal, nem equiparáveis à noção de *śruti*, se atentarmos nas tradições religiosas hindus. Por outro lado, não parecem ser uma referência quotidiana na experiência religiosa romana; por exemplo, o *Mahabharata*, sendo ainda assim uma epopeia, em particular o seu *Bagavagbīta*, tem uma presença fundamental no quotidiano do *sanātana dharma*⁷, algo que atesta a sua centralidade na vivência desta cultura.

Da mesma forma que se há-de admitir que a nível social, material, social, político, enfim, a todos os níveis, a religião permeava a *Vrbs*⁸, não há grande discussão em torno da premissa de que a religião em Roma não assentava primordialmente num conjunto de textos de carácter religioso que a orientasse, conduzisse ou legitimasse, mas sim numa ortopraxis, numa correcção ritual. Se não é uma cultura religiosa baseada num texto escrito, é de supor que ela se baseie num outro meio, num outro veículo. Esse outro veículo não pode ser senão a palavra dita, a tradição entregue de geração em geração, por um lado, e a imitação e repetição de gestos de significado numinoso, por outro. Mesmo um dos poucos relatos religiosos escritos que nos chegaram de Roma, o dos *Fratres Arvales*, prova como os próprios rituais praticados por este *collegium* variaram extraordinariamente ao longo dos tempos, mas mais importantemente, como ressalva Rodriguez-Mayorgas⁹, sublinhe-se que o facto de terem sido passados a escrito não obrigava a uma fossilização do ritual; por outras palavras, a palavra escrita não tinha legitimidade absoluta sobre o próprio rito, e parece que a passagem a escrito do relato das hierofanias era um rito em si, concebido para dar força ao que fora realizado na esfera do sagrado¹⁰.

Discutir, porém, o papel da oralidade nas tradições religiosas romanas não é tarefa fácil, e envolve uma teorização acerca do próprio conceito de oralidade no contexto religioso, assim como uma atenção diligente a outras tradições religiosas que partilham algumas das suas características. O método comparativo poderá levar a equívocos - muitas vezes um mesmo gesto em duas religiões pode ter interpretações completamente distintas ou mesmo antagónicas - mas como

⁷ Sobre o tema, cf. Brockington (2003, 126 e s.).

⁸ Como resume Rüpke, “religious practices formed part of the cultural practices of nearly every realm of daily life. Banqueting usually followed sacrifice (...) and building a house or starting a journey implied small sacrifices and prayers, as did meetings of the senate, parades, or warfare. Religion, hence, was not confined to temples and festivals; it permeated, to repeat this point, all areas of society” (Rüpke 2011, 5).

⁹ Rodriguez-Mayorgas 2011, 246 e s.

¹⁰ Cf. igualmente o artigo de M. Beard (1985, 114–162).

Paul Roscoe¹¹ muito bem sublinha, a questão é seguramente metodológica, e não se prende tanto com a pertinência de uma análise desta natureza, mas sim com a forma e o rigor com que se comparam elementos comuns ou contrastantes nas diversas tradições religiosas.

Dada a complexidade da questão e o carácter necessariamente breve desta reflexão, não podemos aqui lançar senão as premissas do que seria um estudo desta natureza centrado na questão romana¹². Primeiro que tudo, uma questão se coloca: até que ponto a cultura romana é aquilo a que podemos chamar uma cultura oral? Aqui, teremos necessariamente de estabelecer um período temporal em análise, e centraremos as nossas reflexões em torno do período que data entre os tempos finais da República e o início do principado, procurando assim evitar ao máximo o tema do “culto imperial”, algo que tornaria ainda mais complexo o debate em torno daquilo que está mais dentro da esfera experiencial ou individual, como procuramos fazer neste texto, por oposição a uma dimensão mais social ou política da religião, isto se optarmos por falar em termos de “dimensões do religioso” em detrimento de uma impossível definição de “religião”¹³, como foi proposto, por exemplo, por Ninian Smart¹⁴.

¹¹ Roscoe 2009: 25–46.

¹² No domínio da antropologia da Roma antiga, um notável trabalho sobre a oralidade tem vindo a ser feito, particularmente por Maurizio Bettini. Por exemplo, em *Voci. Antropologia sonora del mondo antico* (2008a), o autor descreve de forma consistente e documentalmente sustentada a “paisagem sonora” de Roma, sublinhando até que ponto esta diferia do nosso moderno ambiente acústico; a discussão, porém, é centrada mais especificamente na relação entre as vozes dos animais e os homens. No decurso da sua investigação aliás, o estudioso aborda por vezes de forma mais ou menos focada a questão religiosa (2008b, 2013), e o seu trabalho é, com certeza, uma base inestimável para uma futura discussão orientada exclusivamente para as religiões de Roma, que nos parece ainda por encetar, particularmente em relação àquilo que neste texto designamos por “religião pessoal”.

¹³ O próprio termo *religio*, como se sabe, é extremamente ambíguo. Em Roma, um historiador das religiões arriscar-se-ia a ouvir uma frase como “é “religião” que o sacerdote (*flamen*) de Júpiter seja levado a cavalo” (Gel. 10.15.3) ou “Mário não teve a “religião” (*religio*) de não matar Glúcia” (Cic. *Cat.* 3, 15), ou “pensa-se que essas árvores inférteis/infelizes foram condenadas pela não observância de uma “religião” (*religio*), e nunca florescem nem dão fruto” (Plin. *Nat.* 16.108), ou “uma manifestação divina (*religio*) indicou-me um caminho favorável” (Verg. *Aen.* 3.363), ou ainda “é desejo amar a mulher enquanto viva, quando morta é “religião” (*religio*)” (Stat. *Silv.* 5, pr.). Nem a etimologia é segura; tanto poderá provir de *relegere* (cf. Cic. *De nat. deor.* II.72) ou de *religare* (Lactâncio, *Div.* 4. 28).

¹⁴ Smart 1996: 1971. Embora outros autores, e mais recentes, tenham optado por esta estratégia, a hipótese de Ninian Smart, que data da década de sessenta do século passado, continua a ser sedutora não só pela sua simplicidade, como pela sua versatilidade. De facto, acentuando uma ou outra dimensão, é bastante improvável encontrar uma religião que não tenha senão todas, pelo menos várias destas dimensões, de que o autor nos fala no seu *The Religious Experience of Mankind* (1971): a dimensão ritual, a mítica ou narrativa, a doutrinal, a ética ou moral, a social e a experiencial. A estas dimensões, numa obra posterior dedicada exclusivamente ao tema, *Dimensions of the Sacred: An Anatomy of the World's Beliefs* (1996), o estudioso acrescentou uma última, a material.

Partindo de Walter J. Ong, no seu influente *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word* (1982) não podemos naturalmente classificar a cultura romana como exclusivamente oral; não estamos perante aquilo a que o estudioso denomina de “primary orality”, mas sim perante uma cultura em que a escrita é conhecida, mas a larga maioria é iletrada – a que o autor chama “residual orality”. Mas pensemos em que consistia esta “oralidade residual”: segundo as estimativas de Harris¹⁵, apenas entre 1% a 2% dos habitantes no final do séc. III a.C. sabia ler e escrever, seguramente abaixo dos 10%, e cerca de dois séculos depois, um cidadão romano normal poderia perfeitamente cumprir as suas obrigações e gozar dos seus privilégios sem saber ler ou escrever¹⁶. Mesmo tendo em conta as rápidas transformações culturais do período médio e final da República, sabemos que a literacia era um privilégio das classes mais ricas, necessariamente minoritárias, sendo a larguíssima maioria da população analfabeta. Basta, aliás, considerar o facto de muito raramente nos terem chegado notícias de as mulheres saberem ler ou escrever – mesmo nas classes mais altas – para de uma penada eliminarmos praticamente metade da população, e se atentarmos nas comunidades rurais e mais afastadas da civilização e sofisticação de uma *Vrbs*, teremos uma ideia mais definida sobre quem se dirigia, na esmagadora maioria, aos deuses.

Não nos podemos, pois, esquecer de que se aquilo que nos chegou da religião romana foi fundamentalmente o que as elites fizeram e disseram, ritualmente falando, e da mesma forma que não podemos estudar as tradições religiosas hindus exclusivamente a partir dos *Upanisades* e temos de ter atenção a formas mais populares de *bhakti*, assim também não podemos obliterar e esquecer a religiosidade da quase totalidade da população romana, por mais difícil que seja esse estudo, dada a escassez de documentos. Seria o mesmo que afirmar, a partir de formas mais filosóficas e meditativas de Budismo Mahayana, cujos ecos mais facilmente chegam ao Ocidente, que no “Budismo” não há formas mais populares de devoção – como o *Jingtu* (Budismo da Terra Pura).

Aplicado ao campo da religião, e tendo em atenção o facto de, ainda para mais, não haver algo a que pudéssemos chamar de Vedas romanos, este não é um mero pormenor. Se hoje pensamos no mundo clássico, particularmente do ponto de vista teológico, a partir de um *Timeu* de Platão, de um “motor imóvel” de Aristóteles ou dos ensinamentos estoicos, epicuristas ou académicos compilados por Cícero num *De natura deorum*, a verdade é que essa especulação ou teorização simplesmente não tinha poder ritual, quer porque estamos perante uma civilização em que em cada dez pessoas, na melhor das estimativas, apenas uma ou duas sabiam ler, quer porque – talvez pela essência predominantemente ritual desta tradição religiosa – tal especulação não parece ter tido consequências

¹⁵ Harris 1991: 158.

¹⁶ Harris 1991: 164.

“litúrgicas”, ao contrário do que aconteceu nas tradições hindus. E embora saibamos que a política pode influenciar e até controlar a religião, esta não deixa de ser, fundamentalmente, propriedade de quem a pratica, e da maioria que a pratica. Só assim se explica a dificuldade ou impossibilidade de, ao longo dos tempos, extinguir por decreto tradições religiosas: mesmo que elas sejam sinceramente incorporadas nas religiões que as pretendem substituir, acabarão por sobreviver, e esta é aliás uma tendência particularmente comum e universal nas religiões do mundo.

Mas qual a importância de sublinhar a oralidade no contexto religioso romano? Já Marshall McLuhan no seu *The Medium is the Massage: An Inventory of Effects* (1967) sublinha que aquilo que se comunica está intimamente ligado aos meios com se comunica. Por outras palavras, o facto de o sentimento religioso romano ser transmitido pela palavra dita¹⁷, de pais a filhos, de geração e geração, ou pela imitação dos gestos repetidos ao longo de centenas de anos, coloca a ênfase num outro tipo de cultura religiosa, radicalmente distinta da nossa; como Ong afirma¹⁸: “without writing, words as such have no visual presence, even when the objects they represent are visual. They are sounds. You might ‘call’ them back—‘recall’ them. But there is nowhere to ‘look’ for them. They have no focus and no trace (a visual metaphor, showing dependency on writing), not even a trajectory. They are occurrences, events”. Embora Ong se refira aqui a culturas primariamente orais, o que aqui diz pode ser aplicado ao contexto religioso romano: a psicodinâmica da religião romana tem contornos bastante diferentes das religiões preponderantes no mundo, precisamente porque a palavra religiosa não tem um eco numa escritura, não há um “sítio” onde a procurar - ela é em si mesmo um “evento”, “uma ocorrência”, tal como define Ong. Essas diferenças têm sido explicados pelo peso do ritual, ou mesmo do ritualismo¹⁹, que encontramos no *cultus deorum*; ou seja, recuperando as dimensões do religioso de Ninian Smart, a dimensão ritual estaria a tal ponto desenvolvida em Roma, que silenciava ou mesmo tornava inútil uma dimensão mais doutrinal. Embora seja verdade este aspecto, há que sublinhar também o facto de ser uma tradição

¹⁷ “We should recognize that in an oral culture such as Rome was, systems of belief and cultural representation are constructed primarily on the basis of verbal communication—in other words, hearsay. But “hearsay” is not simply gossip; rather, it is a source of knowledge for the formulation of shared rules. “Hearsay” defines what is *fandus*, that which is at the same time both “sayable” and “just.” (Bettini 2008b, 351).

¹⁸ Ong 1982: 31

¹⁹ Ressalvando ainda assim o facto de, como defende Nicole Belayche, “ritualism does not go necessarily with a utilitarian, cynical relationship, as the comic author Plautus depicted that of some devotees in order to make the audience laugh. Nor does it imply a “cold” or “blasé” relationship, as dominant historiography portrayed it for long, because it was influenced by a spiritualistic experience. Ritualism is *the* relational procedure that goes coherently with the way Romans conceived the respective places of men and gods within the world” (Belayche 2011, 291).

religiosa baseada na oralidade, e não na escrita. Mas como estudar este aspecto se não podemos conduzir um estudo sociológico em Roma antiga?

Aqui entra a relevância do método comparativo. Não faltam textos que debatem a interacção entre o mundo pagão e o cristão, quer vindas de teólogos ou historiadores cristãos, quer de classicistas²⁰; julgamos, porém, que embora seja de facto fundamental para a história do cristianismo saber como esta religião interagiu com os gentios, *ta ethné*, como designado por S. Paulo, julgamos que há outras religiões no mundo que poderão ser importantes para compreender o fenómeno religioso romano. Ou seja, tentar uma compreensão do *cultus deorum* a partir da sua interacção com a religião cristã poderá desviar-nos de outro tipo de religiões que poderão ser igualmente importantes. Propomos aqui um exemplo de uma relação que parece pouco evidente. De todas as religiões ainda praticadas no mundo, a religião tradicional japonesa, conhecida como xintoísmo ou *shinto*, parece-nos um excelente termo de comparação, apesar da distância geográfica e cultural que a separa da tradição romana²¹, a começar pelo facto de não ter um fundador, não ter nenhum cânone de escrituras sagradas, nem nenhum código estipulado moral ou ético explícito nos seus rituais.

Aliás, à semelhança de termos como “paganismo” ou “religião romana”, só houve a necessidade de cunhar o termo “xintoísmo”, de *shinto*, versão filtrada pelo chinês *kami no michi* (o caminho dos *kami*, isto é, dos espíritos, dos deuses) quando surgiram no Japão outras religiões, como o Budismo, Taoísmo ou Confucionismo. Atentemos aliás no quadro das principais diferenças que George Williams²² estabelece entre a tradição religiosa japonesa e as tradições religiosas que ele predica de “ocidentais”, que aqui traduzimos:

²⁰ Da imensa literatura sobre o assunto, veja-se a ainda influente obra de Benko (1985), *Pagan Rome and the early Christians*, que explora em particular as acusações feitas às primeiras comunidades cristãs, perspectiva que serve também de base à excelente monografia de Wilken (2003²), *The Christians as the Romans saw them*, centrada em autores como Plínio, Galeno, Celso, Porfírio e o imperador Juliano. Naturalmente, estes textos servem para entender melhor a antiguidade cristã e não tanto a religiosidade clássica, embora sejam instrumentos úteis nesse sentido. No nosso entender, está ainda por escrever uma obra de fundo sobre a religião do mundo clássico, que procure fazer a ponte entre as questões históricas e as filosóficas e teológicas; embora diversos autores abordem questões teológicas em autores como Platão ou Aristóteles, e exista uma bibliografia considerável sobre religião grega e romana, falta-nos ainda uma verdadeira teologia da religiosidade antiga.

²¹ Não será certamente por acaso que seja precisamente uma classicista em contexto japonês, Keiko Kobori (2002, 15–32), a autora de uma interessante comparação entre religião japonesa e religião romana, trabalho a que chegámos no decurso da nossa investigação. Embora o tema da oralidade não seja directamente abordado, não deixa de ter uma perspectiva bastante idêntica à nossa.

²² Williams 2005: 10 e s.

Mundividência shinto	Mundividência da teologia moderna ocidental
Experiencial	Doutrinal, confessional
Mítica, mitológica	Histórica, centrada na escrita
Imanente (o sagrado dentro do mundo)	Transcendente (o sagrado fora do mundo)
Verdade relativa	Verdade absoluta
Pessoalidade e ética de comunidade	Pessoalidade e ética individuais
Nativa, étnica, tribal	Universal
Identidade no clã ou na nação	Identidade no “eu”
Centrada na acção	Centrada na crença
Tempo sagrado: cíclico	Tempo sagrado: escatológico
Comunidade sagrada: nação ou líder imanente	Comunidade sagrada: símbolo transcendente de graça ou redenção.

Embora este tipo de esquemas seja sempre algo redutor, ainda assim tudo o que Williams diz sobre Xintoísmo parece aplicar-se também ao fenómeno religioso antigo; exploremos aqui cada um destes tópicos:

a) uma religião mais experiencial e não confessional ou doutrinal; de facto, o *cultus deorum* faz-se fundamentalmente no acto, na prática, no gesto, e não parte de uma confissão de fé ou de uma doutrina pré-existente;

b) o mítico e o mitológico por oposição ao histórico e escritural: embora seja sempre problemática a relação entre mito, mitologia e rito²³, é evidente que a religião romana se estabelece em diálogo com um universo mitológico em permanente evolução, de tal forma dinâmico que nenhum texto literário que aborde temas mitológicos, como as *Metamorfoses* de Ovídio²⁴, tem o poder de fossilizar o mito e o ritual a ele adscrito; algo assaz diferente de uma Torá, um relato que tem uma perspectiva eminentemente histórica, centrado no povo judeu, e que oferece ao Judaísmo uma perspectiva completamente distinta da cultura religiosa clássica;

c) a ideia de que o imanente (o sagrado dentro do mundo) é mais preponderante do que o transcendente (que procura o sagrado fora do mundo): para o culto romano, a divindade não está acima da natureza ou separada dela, pelo contrário, ela actua directamente e influencia o mundo natural, e daí a

²³ Sobre o tema, sugerimos como texto introdutório o capítulo que Bremmer dedica à Mitologia, no seu livro sobre religião grega (Bremmer 1994, 55–65). Para uma visão mais profunda sobre o tema, cf. Bremmer (ed.), *Interpretations of Greek mythology* (1988).

²⁴ Interessantemente, o mais próximo que temos de uma “escritura sagrada” no xintoísmo são precisamente histórias e mitos compilados em livros como o *Kojiki* e o *Nihonshoki*, de uma importância decisiva na cultura japonesa.

necessidade de aplacar a sua ira ou de “ganhar” a sua confiança mediante o ritual;

d) verdade relativa; não havendo uma revelação última e absoluta de Deus, a noção religiosa de verdade tende a centrar-se no pragmático, no litúrgico, no ritual;

e) ética e pessoalidade comunitária e não tanto individual: embora a questão seja difícil de colocar exclusivamente no espaço religioso, o conceito de *pietas* romano ilustra particularmente bem esta perspectiva²⁵: a *pietas* incluía a justiça e o respeito para com os deuses e a família, numa perspectiva naturalmente comunitária. O homem *pius* honrava os deuses e não falhava uma promessa, cumpria os seus deveres perante os deuses e a sua família, o que significava que seguia escrupulosamente os ritos dos seus antepassados, numa lógica de comunidade. Repare-se no exemplo máximo e mitológico de um homem *pius*: Eneias, como Vergílio o retratou. Quando abandonou a princesa Dido em Cartago, sacrificando-se a si e à sua amada para cumprir a vontade dos deuses, fê-lo de maneira a fundar a cidade que haveria de se tornar Roma. A própria evolução etimológica de *pietas*, do universo pagão para o cristão, ajuda-nos a entender a diferença entre ética comunitária e ética individual; entre os cristãos, o conceito antigo de *pietas* foi usado para traduzir o de “piedade”, aproveitando um sentido já tardio de “compaixão, misericórdia”; tal como na evolução semântica de *fides* para fé, a ênfase foi dada agora não na relação comunitária, mas com Deus e o outro, uma dialéctica fundamentalmente individual ou dialógica;

f) uma religião étnica, tribal e não universalizante; o *cultus deorum* é centrado em Roma; embora seja inegável o diálogo com outras culturas religiosas, em particular a grega, e o sincretismo que sempre permeou a “religião romana”²⁶, a verdade é que os cultos romanos são precisamente isso: romanos, com heróis romanos como o seu fundador Rómulo, e com deuses romanos cujas características fundamentais, embora enriquecidas, transformadas, e até alteradas por contacto com outros povos, são parte da identidade romana. Uma tendência geral deste tipo de religiões, como o xintoísmo, o judaísmo, ou o próprio “hinduísmo”, é o facto de não procurarem converter pessoas estranhas à sua religião: *nascitur, non fit*;

g) A religião romana de facto marca a identidade de uma nação; como afirma Ando, “it is among communities of citizens that we should expect Roman cults to have spread first, both because Roman religion was first and foremost a religion of and for a juridically defined community of citizens (...), and because,

²⁵ Para a centralidade do conceito no contexto romano e a importância deste numa comparação com os outros povos, leia-se Cícero, *Har. resp.*, “quam volumus licet, patres conscripti, ipsi nos amemus, tamen nec numero Hispanos nec robore Gallos nec calliditate Poenos nec artibus Graecos nec denique hoc ipso huius gentis ac terrae domestico nativoque sensu Italos ipsos ac Latinos, sed pietate ac religione atque hac una sapientia, quod deorum numine omnia regi gubernarique perspeximus, omnis gentis nationesque superavimus” (19).

²⁶ Como aliás é característico também do xintoísmo, em particular na sua convivência com o Confucionismo e o Budismo (Kobori 2002, 27 e s.).

naturally, it is through the movement of adherents that cults must in the first instance themselves move”²⁷. Mesmo durante o império (lembramos que não abordamos aqui a questão do culto imperial, que nos levaria para um tipo de discussão ainda mais complexa), a religião romana continuou a oferecer uma série de princípios e práticas que permitiram sempre aos Romanos um debate sobre a sua própria identidade²⁸. A religião romana é aquilo que os estudiosos costumam apelidar de “uma religião de lugar” (“a religion of place”): um exemplo comumente apontado é aquele que podemos ler em Tito Lívio (V.50 e ss.): depois dos saque dos Gauleses em 390 a.C., propôs-se que Roma fosse refundada em Veios. Camilo opôs-se veementemente: “temos uma cidade fundada em auspícios e augúrios: nela não existe nenhum lugar que não esteja cheio de referências religiosas e aos deuses; os nossos sacrifícios solenes estão estabelecidos não só em dias precisos como em locais determinados. Abandonareis, Romanos, todos estes deuses públicos e privados?”²⁹

h) a religiosidade é centrada na acção e não na crença; é sobejamente sublinhada a perspectiva prática do culto romano - o homem estabelece o contacto com o divino perante o ritual, obtém o que deseja mediante não a crença, mas a pureza ritual (ortopraxis). O princípio mais importante da religiosidade romana não é saber se “acredito nos deuses ou no ritual que executo”, mas saber se o ritual está a ser escrupulosamente cumprido - qualquer erro, qualquer *acção ritual* mal executada poderia provocar a ira dos deuses;

i) a concepção do tempo que transparece da prática religiosa romana não é escatológica, mas mais vocacionada para o ciclo; a perspectiva não é a de que o homem caminha para um dia de juízo final, ou algo semelhante; um ritual que ilustra na perfeição esta perspectiva sobre o tempo são os próprios *Ludi saeculares*, uma longa tradição de sacrifícios e rituais expiatórios, primeiramente celebrados *ad hoc*, e posteriormente associados, não sabemos como nem em que medida, à noção de *saeculum* - um conjunto de cem anos ou de cento e dez anos, segundo as diversas leituras, o tempo que dura uma geração humana, de forma a que quem presenciasse tais jogos, nunca mais o pudesse fazer³⁰. Eram rituais ctónicos, exclusivamente celebrados (até ao tempo de Augusto) durante três noites, em que predominava a cor negra, e onde abundavam os sacrifícios de sangue de carácter expiatório, com um objectivo específico: reiniciar Roma

²⁷ Ando 2011: 429.

²⁸ Beard, North, and Price 1998a: 167.

²⁹ “Urbem auspiciato inauguratoque conditam habemus; nullus locus in ea non religionum deorumque est plenus; sacrificiis sollempnibus non dies magis statim quam loca sunt in quibus fiant. hos omnes deos publicos priuatosque, Quirites, deserturi estis?” (V.52.2).

³⁰ “Romanorum autem saecula quidam ludis saecularibus putant distingui. cui rei fides si certa est, modus Romani saeculi est incertus. temporum enim intervalla, quibus ludi isti debeant referri, non modo quanta fuerint retro ignoratur, sed ne quanta quidem esse debeant scitur” (Censorino, *De die natali*, 7. 7).

num novo *saeculum* de prosperidade e majestade, uma concepção religiosa do tempo que implica um noção de ciclo, como celebra o poeta Horácio no hino que compôs para o último dia dos *Ludi saeculares* de 17 a.C.: “que o constante ciclo de onze décadas / de novo traga o canto e os jogos, / apinhados de gente, durante três claros dias / e outras tantas deleitosas noites”³¹;

j) pode-se também dizer que a comunidade do sagrado assentava, em Roma, na própria *Vrbs* e num líder imanente, por oposição a um símbolo transcendente de graça e redenção. De facto, as práticas religiosas eram institucionais e vividas no contexto da cidadania - lembremo-nos, por exemplo, de que praticamente todos os sacerdotes, harúspices, áugures, entre outras figuras religiosas romanas, acumulavam tal função com a sua profissão quotidiana³², e eram normalmente magistrados ou membros da elite³³. Quanto à questão da liderança, repare-se que, tal como a religião romana, também o xintoísmo evoluiu de uma religião centrada no culto dos *kami* para incluir também um culto do imperador, algo aliás bem evidente até ao fim da Segunda Guerra Mundial; aqui, a comparação poder-nos-á ajudar a compreender que o xintoísmo compreenderá *também* uma divinização do suserano, mas não se esgota nela; bem recentemente na história, aliás, assistimos a uma recuperação da religião centrada mais no culto dos *kami*, despindo-a aliás das conotações políticas que evidentemente, em particular após a Era Meiji (1862-1912), fizeram com que o xintoísmo se tornasse mais propriamente um “xintoísmo de estado”, tal como em Roma muitas vezes o *cultus deorum* se começou a confundir com o chamado “culto imperial”, facto que, ainda hoje, torna muito difícil o estudo de uma face mais experiencial, ou melhor, menos institucional, daquilo que foi a(s) religião(ões) dos Romanos.

Vemos, pois, como apenas a partir de um quadro sucinto sobre a religião *shintō* podemos reflectir sobre a própria religião romana, exercício que se torna muito aliciante dado o facto de, como se sabe, o xintoísmo ser uma religião

³¹ “certus undenos deciens per annos / orbis ut cantus referatque ludos / ter die claro totiensque grata / nocte frequentis” (Hor., *Carm. saec.* 21-24). Para um estudo introdutório sobre estes jogos e o *carmen* de Horácio, cf. Falcão (2010, 187-205).

³² “Similarly, in the case of Shinto, the leader of a clan used to preside over the rituals held to honour the clan deity and there was no independent professional clergy in the ancient period until at least the middle of seventh century (...). Another example is that the title of the priesthood, *Tayu*, was originally the title of middle class government officials, not Shinto clerics. (...) Similar to the Roman collegium was the *Kou* (tenth century and later), a guild or college for those sharing the same occupation, which was a religious college at the same time” (Kobori 2002, 19).

³³ “Most of the major state priesthoods were ‘part-time’ posts. They were held by men of the Roman elite, alongside more strictly political offices — although, unlike Roman magistracies, priesthoods were normally held not just for one year but for life (after entry into the priesthood in early adulthood or later). Priesthoods were an integral part of the public, political career of many Roman senators, not (as in some societies - like our own) the monopoly of religious specialists” (Beard, North, and Price 1998b, 197).

viva, e alguns dos seus rituais serem praticados por cerca de 90% da população japonesa³⁴. Mas como uma análise comparada das religiões nos pode ajudar a estudar o papel da oralidade ou da palavra dita na cultura religiosa romana? Ressalvemos de novo que um texto necessariamente breve apenas pode servir como ponto de partida. Partindo do princípio, porém, e tal como argumentado, que a palavra dita era preponderante numa vivência religiosa de um povo sem uma escritura sagrada e em que a literacia era residual, distingamos duas linhas de reflexão quando pensamos em “palavra dita” no contexto religioso romano, que naturalmente se entrecruzam; 1) palavra proferida, vocalizada, com peso ritual; 2) palavra dita no contexto da tradição, da conservação do *mos maiorum*, particularmente na esfera ritual. Uma interrogação de Williams poderá guiá-nos: “how is it possible to project ourselves back into a time when the sounds of sacred words were so rich and powerful that they possessed the authority to convey holiness? Even today, Shinto has no revealed scripture, no writings that were dictated by a supreme being or by many beings. It does, however, have sacred words that are spoken, chanted, and sung”³⁵. Falando embora de xintoísmo, os paralelismos que podemos estabelecer com o *cultus deorum* são evidentes: a palavra dita, entoada e cantada era necessariamente central e estrutural³⁶. No contexto romano, parece-nos que a questão se pode estudar melhor na esfera da prece, a chamada *precatio*. Como afirma Plínio o Velho, “imolar vítimas sem uma prece não parece dizer respeito aos deuses nem os consultar devidamente”³⁷. As imagens que nos chegaram dos rituais romanos raramente descrevem de facto o acto da prece; este aspecto, como sublinha Hahn³⁸, deve-se não tanto ao facto de a palavra ocupar pouco relevo no ritual, mas na dificuldade que há em representar e caracterizar o discurso do ponto de vista visual. Ainda assim, podemos, tal como bem esquematiza Hahn³⁹, elencar alguns tipos de prece: petição, voto, juramento, acção de graças e hinos. Só por aqui se pode

³⁴ “What we can say is that as many as 90 percent of the population of Japan (the population of Japan is approximately 127 million) are involved in some Shinto ritual practice each year; for example, attending the New Year’s ritual or going to a wedding at a Shinto Shrine” (Williams 2005, 5).

³⁵ Shinto 2005: 24.

³⁶ Bettini constrói uma tipologia deste tipo específico de palavra dita no contexto romano, descrito com recurso ao verbo latino *fari*: tal como o próprio autor define, “*fari* represents a way of speaking that far surpasses other normal utterances in terms of its authority, efficacy, and credibility” (2008b, 314). Também na teorização acerca de algo a que o mesmo estudioso denomina de “voz resultante” (Bettini 2013 175-194), o autor chega a importantes reflexões sobre os pressupostos fonéticos e estilísticos que permitiam à palavra com peso numinoso provocar a *delectatio*, “the ability ‘to hold where one wants’ or ‘attract with bait’ that produces the stylistic form” (184).

³⁷ “Victimas caedi sine precatone non videtur referre aut deos rite consuli” (28. 10).

³⁸ Hahn 2011: 235.

³⁹ Hahn 2011: 239 e s.

perceber a extraordinária versatilidade da prece romana, usada para pedir, jurar, comprometer, agradecer, ou para cultuar os deuses. Mas mais importantemente para o tema em análise, sublinhemos que a exacta formulação baseava-se numa tradição oral, e não numa espécie de “missal”, e embora cada prece tivesse uma estrutura-padrão⁴⁰, ela é fundamentalmente plástica e adaptada à circunstância.

Leia-se ainda este parágrafo de Williams⁴¹, sobre o papel da oralidade na religião *shinto*, que julgamos que se pode aplicar perfeitamente ao contexto romano: “some say the words have special powers, that they are magical. They say that if the sacred words are properly pronounced and correctly used, the results are certain. (...) Others may be less sure about any special magic in the words, but they know that the rituals must be done properly for the kami to be pleased and encouraged to bless the worshiper. So the sacred words appear in the invocations (*keihitsu*), prayers (*norito*), and imperial blessings (*yogoto*)—all must be filled with proper form and pronunciation (*yamato-kotoba*), and with the divine power (*kotodama*) of proper ritual chanting.”

As semelhanças com a religião romana são manifestas; numa cultura religiosa predominantemente oral, a palavra dita assume um papel central na experiência ritual⁴², em especial a sua pureza ritual e fonética. Continuar a ler o passo de Plínio que citámos acima pode-nos ajudar nesse sentido - diz ele que “para além de mais, há palavras específicas para os auspícios, outras para desviar o mal, outras para o louvor. Sabemos que os sumos magistrados fazem as suas preces com base em preces certas, e para que nenhuma das palavras seja esquecida ou dita na ordem errada, alguém vai ditando [a fórmula] a partir de um

⁴⁰ Como resume Hahn (2011, 240), a petição, por exemplo, abria normalmente com uma invocação dos deuses, acompanhada de epítetos honoríficos. Depois, uma frase identificava o objectivo da prece, fase que se concluía normalmente com um rogo de carácter geral (do tipo “que sejas favorável e propício(a)”). Outra parte importante era o elencar sistemático dos beneficiários da prece. O ritual terminava com uma justificação acerca do porquê de determinada divindade ser favorável, normalmente fazendo referências a ofertas presentes ou futuras. Compare-se, aliás, com a esquematização de um ritual *shinto*, e as extraordinárias semelhanças, tal como feita por Kobori: “judging from the order of the festival rites, the words of the prayer, *Norito*, seem to be important and it might be wondered if this prayer could be compared with the prayer or preaching in westernised religion. The very contrary is the case. *Norito* has been defined as a religious statement addressed to the deities in *Shinto* rituals. A *Norito* usually contains five elements. The evocation of the name of the deity comes first; this is followed by an explanation of the origin of the deity or the ritual, or the reason for this particular ritual sometimes including the myth; next comes words of praise to the deity; then there are expressions of the gratitude for protection and favour given; finally come prayers for the successful completion of the matter in hand” (Kobori 2002, 24).

⁴¹ Williams 2005: 26.

⁴² “In other words, *effari* describes a mode of speaking so effective that, simply by uttering a word, the ritual officiant can produce physical effects on space, portioning out privileged sections and changing its very nature” (Bettini 2008b, 335).

escrito⁴³, enquanto outro é designado como um vigia para verificar aquilo que é dito, outro ainda mantém o silêncio entre todos, e um tocador de tábua toca para que nada mais se ouça. Há memória de casos bem conhecidos de ambas as situações: em que ruídos de mau auspício perturbaram a própria prece, assim como formulação da própria prece em si⁷⁴⁴. Este tipo de ritual público, para além de nos fazer lembrar o Sacrifício (*yajna*) do Fogo da época védica⁴⁵, em que quatro sacerdotes eram necessários para que a cerimónia tivesse a pureza necessária, sublinha algo fundamental para entendermos o papel da oralidade na tradição religiosa romana, assim como entendermos a palavra proferida quer enquanto veículo de religiosidade, quer como hierofania quando considerada em si própria, pois a pureza fonética (*certae precesiones*) daquilo que é dito e a sequência correcta da enunciação (*ne quod verborum praetereatur aut praeposterum dicatur*) são tidas como um gesto ritual em si. Sublinhe-se também a questão do silêncio, fundamental para compreender o espaço que a palavra dita ocupa: *favere linguis* é um gesto ritual em si, dimensionando o sagrado no espaço do silêncio, desenhado para ser ocupado pelo som sagrado. Existem abundantes exemplos, aliás, de palavras que acabaram por perder a sua essência “semântica” no espaço religioso romano, ganhando uma força exclusivamente ritual; os hinos dos Sálios são disso exemplo: já Quintiliano se queixava de que nem os sacerdotes deste *collegium* percebiam o que estavam a dizer⁴⁶.

Estamos em crer, porém, que estes aspectos típicos de uma cultural religiosa oral deveriam ser particularmente visíveis na esfera individual, experiencial, algo que só pode ser investigado em comparação com outras tradições religiosas

⁴³ Repare-se que o termo *de scripto* é genérico e não faz referência a qualquer “escritura sagrada”, mas a um registo escrito usado para que ritualmente tudo fosse observado sem “esquecimentos”. A essência dinâmica dos rituais romanos, porém, é inquestionável; cf. o capítulo dedicado ao conservadorismo e inovação em Roma por Beard et al., que reúne um conjunto de textos romanos que ilustram bem este aspecto (Beard, North, and Price 1998b, 129 e s.).

⁴⁴ “praeterea alia sunt verba inpetritis, alia depulsoriis, alia commendationis, videmusque certis precesionibus obsecrasse summos magistratus et, ne quod verborum praetereatur aut praeposterum dicatur, de scripto praeire aliquem rursusque alium custodem dari qui adtendat, alium vero praeponi qui favere linguis iubeat, tibicinem canere, ne quid aliud exaudiat, utraque memoria insigni, quotiens ipsae dirae obstrepentes nocuerint quotiensve precesio erraverit” (28.10).

⁴⁵ Para uma monografia completa sobre o tema, cf. Staal (1983).

⁴⁶ “Sed opus est modo, ut neque crebra sint haec nec manifesta, quia nihil est odiosius adfectione, nec utique ab ultimis et iam oblitteratis repetita temporibus, qualia sunt ‘topper’ et ‘antegerio’ et ‘exanclare’ et ‘prosapia’ et Saliorum carmina uix sacerdotibus suis satis intellecta” (*Inst.* 1.6.40). Como diz Kobori a propósito da religião *shinto* e da romana: “it should be stated that there is a difference between understanding the lyric words and a consciousness of being involved in a religious atmosphere. Even though they may not have understood the meaning, the collective religious atmosphere would have evoked religious feeling in the participants” (Kobori 2002, 22).

ainda “vivas”, como o xintoísmo. Não querendo nós discutir o facto de a “religião romana” ser uma religião fortemente politizada, usada ao longo dos tempos para consolidar e legitimar o estatuto social de cada cidadão, primeiro na *Res publica*, e posteriormente no Império, julgamos ser necessário recordar e enfatizar que a religiosidade romana não era *exclusivamente* política, algo que é evidente no próprio xintoísmo, onde formas como o *shintō* da casa imperial e o *shintō* de estado coexistiram e até foram de certa forma suplantadas por formas de *shintō* de templo, sectário ou xamânico⁴⁷. Mais uma vez recuperando a teorização de Ninian Smart, não há religião sem a dimensão experiencial⁴⁸, isto é, a dimensão do religioso que diz respeito à forma como o indivíduo vive internamente a sua religião com o divino, “what religions mean in personal experience, and how they have been moulded by such experience” (23). O facto de grande parte dos testemunhos sobre a religiosidade romana asseverar uma relação íntima entre estado e religião, acções de culto e rituais colectivos, em detrimento de descrições mais “intimistas”, não demonstra em nada que a religião romana era fundamentalmente uma religião ritualista e estadista, apenas sublinha um aspecto óbvio: não podemos viajar no tempo e entrevistar um dos 90% de Romanos que não sabia nem ler nem escrever, mas que ainda assim evocava os deuses e tinha a sua própria experiência religiosa, que lhe dizia intimamente respeito, uma relação com o divino que assentava fundamentalmente na palavra falada.

Quando se fala em “religião pessoal” não estamos a falar exclusivamente do culto doméstico; ainda assim este é dominado institucionalmente pelo *pater familias*, que se dirigia com frequência aos deuses Lares, aos Penates e ao *Genius*, enquanto o resto da família se mantinha em silêncio⁴⁹, perpetuando uma certa “politização” ou “polarização” da religião no domínio privado. Temos sim de investigar – quer nas fontes escritas, quer nas arqueológicas, quer comparando com religiões ainda “vivas” – como experimentava o homem a sua relação com o divino. Por “o homem” entendemos não um Cícero, um Augusto, um Constantino – mas sim aquele indivíduo, homem ou mulher, anónimo, iletrado, inculto, sem qualquer cargo público, que ainda assim vivia o seu destino e dirigia-se aos deuses em súplica, em prece, ou amaldiçoava os deuses, ou adería a um culto estrangeiro, como o de Cibele ou Magna Mater. Para o fazermos, porém, teremos de abandonar uma certa visão da religião romana como fossilizada e estanque, especialmente tendo em conta o facto de a religiosidade romana se exprimir em grande parte pela oralidade, que vive do tempo presente, do agora: quer na súplica, quer na palavra dita com intenções sobrenaturais, supersticiosas até. Numa cultura religiosa oral, o próprio ritual em si – embora paradoxalmente se aspire a uma regra ou escríptulo de enunciação – é versátil e adapta-se com

⁴⁷ cf. Williams 2005, 17 e ss.

⁴⁸ Smart 1971: 21 e s.

⁴⁹ Hahn 2011: 237.

relativa facilidade a uma nova realidade. Por outro lado, este tipo de dinâmica religiosa é bastante menos rígido, mais tolerante a inovações, uma vez que novas palavras dão origem a novas formas de executar os ritos, novas formas de abordar os deuses, novas formas de experimentar o divino. Por outro lado, naturalmente, culturas religiosas orais estão mais sujeitas a serem “incorporadas” num outro léxico religioso, precisamente pela sua plasticidade – precisamente o que aconteceu com a “religião romana”, que depois de catalogada como “paganismo” acabou por ser assimilada pelo cristianismo, até a um ponto em que perdeu a sua identidade. Uma cultura religiosa oral, tal como a romana, encontra, pois, no tempo da enunciação, no agora, no “hoje do rito” a sua máxima expressão, e é com isto em mente que temos forçosamente de pensar o sentimento religioso antigo, por mais que estejamos ancorados quer numa perspectiva teológica radicalmente diferente, como é a cristã, quer mesmo no ateísmo.

Para percebermos, porém, uma face mais experiencial das religiões de Roma somos forçados a estudá-las tal como a estudaríamos numa cultura religiosa viva – como o xintoísmo – em particular estudando o papel da oralidade ou da palavra dita em contextos religiosos como estes, esforço que pudemos apenas esboçar aqui. Procurando nas entrelinhas da história ecos de um culto vivo e pessoal, tentando entender a forma como o homem comum sentia a sua relação com o transcendente ou com a religião dos seus pais enquanto lia gravada na pedra, quem sabe no túmulo dos seus progenitores, palavras como esta: “(*hic habitamus*): *felices nos dii faciant*” (CIL, IV, 8670) – “(aqui habitamos): que os deuses nos façam felizes”. Sugerimos, pois, uma abordagem diferente da religião romana, mais centrada no indivíduo e em diálogo com outras culturas religiosas, em vez de ancorada na vivência política e institucional da *Vrbs*, uma leitura necessariamente fechada em si mesma (com paralelismos apenas com as culturas religiosas coevas – a grega e a cristã, fundamentalmente), cujos caminhos pensamos que já foram suficientemente explorados.

BIBLIOGRAFIA

- Ando, C. (2011), “Exporting Roman Religion”, in Jörg Rüpke (ed), *A Companion to Roman Religion*, Oxford, 429–45.
- Beard, M. (1985), “Writing and Ritual: A Study of Diversity and Expansion in the Arval Acta”, *Pap.Brit.Sch.Rome* 53: 114–62.
- Beard, M., North, J. and Price, S. (1998a), *Religions of Rome: A History*, Vol. 1., Cambridge.

- Beard, M., North, J. and Price, S. (1998b), *Religions of Rome: A Sourcebook*, Vol. 2, Cambridge.
- Belayche, N.. 2011, “Religious Actors in Daily Life”, in Jörg Rüpke (ed.), *A Companion to Roman Religion*, Oxford, 275–91.
- Benko, S. (1985), *Pagan Rome and the Early Christians*, London.
- Berger, V. (2011), “Orality in Livy’s Representation of the Divine: The Construction of a Polyphonic Narrative”, in André P. M. H. Lardinois, Blok Josine, and M. G. M. Van der Poel (eds), *Sacred Words Orality, Literacy and Religion; Orality and Literacy in the Ancient World*, Leiden, 311-27.
- Bettini, M. (2008a), *Voci. Antropologia sonora del mondo antico*, Torino.
- Bettini, M. (2008b), “Weighty Words, Suspect Speech: *fari* in Roman culture”, *Arethusa* 41: 313 -375
- Bettini, M. (2013), “Authority as ‘Resultant Voice’: Towards a Stylistic and Musical Anthropology of Effective Speech in Archaic Rome”, *Greek and Roman Musical Studies* 1: 175-194.
- Bremmer, J. N. (ed.) (1988), *Interpretations of Greek Mythology*, London.
- Breemer, J. N. (1994), *Greek Religion*, Oxford - New York.
- Brockington, John (2003), “The Sanskrit Epics”, in Gavin D. Flood (ed), *The Blackwell Companion to Hinduism*, Oxford, 116–28.
- Burkert, W. (1985), *Greek Religion*, Harvard.
- Egelhaaf-Gaiser, U. (2011), “Roman Cult Sites”, in Jörg Rüpke (ed), *A Companion to Roman Religion*, Oxford, 205–21.
- Falcão, P. B. (2010), “O Ofício Sagrado do Poeta: A Música de Horácio nos Jogos de Augusto” in Maria Cristina Pimentel e Nuno Simões Rodrigues (eds), *Sociedade e poder no tempo de Ovídio*. Coimbra, 187–205.
- Hahn, F. H. (2011), “Performing the Sacred: Prayers and Hymns” in Jörg Rüpke (ed.), *A Companion to Roman Religion*, Oxford, 235–48.
- Harris, W. V. (1991), *Ancient Literacy*, Cambridge.
- Kobori, Keiko (2002), “Roman Religion and Its Religiosity”, *University of Tokyo Religion Annals*, XIX: 15–32.
- Lardinois, A. P. M. H., Josine, B., and Van der Poel, M. G. M. (eds) (2011), *Sacred Words Orality, Literacy and Religion; Orality and Literacy in the Ancient World*, Leiden.
- McLuhan, M (1967), *The Medium Is the Massage: An Inventory of Effects*, New York.
- Ong, W. J. (1982), *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*, London - New York.

- Rodriguez-Mayorgas, A. (2011), “Annales Maximi: Writing, Memory, and Religious Performance in the Roman Republic”, in André P. M. H. Lardinois, Blok Josine, and M. G. M. Van der Poel (eds), *Sacred Words Orality, Literacy and Religion; Orality and Literacy in the Ancient World*, Leiden, 235-254.
- Roscoe, P. (2009), “The Comparative Method” in Robert A. Segal (ed), *The Blackwell Companion to the Study of Religion*, Oxford, 25–46.
- Rüpke, J. (2011), “Roman Religion - Religions of Rome”, in Jörg Rüpke (ed), *A Companion to Roman Religion*, Oxford, Blackwell, 1–9.
- Smart, N. (1971), *The Religious Experience of Mankind*, London.
- Smart, N (1996), *Dimensions of the Sacred: An Anatomy of the World's Beliefs*, Upper Saddle River.
- Staal, F., (ed) (1983), *AGNI: The Vedic Ritual of the Fire Altar*, 2 vols., Berkeley.
- Wilken, R. L. (2003), *The Christians as the Pagans Saw Them*, New Haven, Yale University Press.
- Williams, G. (2005), *Shinto*. Philadelphia.