

UNIVERSIDADE DE LISBOA
FACULDADE DE LETRAS



O ENTRUDO:
ENSAIO SOBRE AS RAÍZES CLÁSSICAS DO
CARNAVAL

ELEN REGINA DA COSTA

Tese orientada pelo Prof. Doutor Nuno Simões Rodrigues
especialmente elaborada para a obtenção do grau de
Mestre em História e Cultura das Religiões

2022

UNIVERSIDADE DE LISBOA
FACULDADE DE LETRAS



O ENTRUDO:
ENSAIO SOBRE AS RAÍZES CLÁSSICAS DO
CARNAVAL

ELEN REGINA DA COSTA

Tese orientada pelo Prof. Doutor Nuno Simões Rodrigues
especialmente elaborada para a obtenção do grau de
Mestre em História e Cultura das Religiões

2022

Resumo: Através da observação de algumas festas carnavalescas da região nordeste do Brasil, percebemos elementos que remetem para as festas do Entrudo em Portugal, especialmente da região nordeste, e também do Sul da Galiza. De tais elementos emerge o caminho que nos guiará na busca das origens destas festas populares, até a Antiguidade Clássica Europeia. Lá nos defrontamos com o berço de tais festividades e podemos compreender seu contexto e sua origem religiosa. A partir desta trilha podemos refletir sobre as estruturas culturais que mantiveram vivas essas práticas durante um período tão longo de tempo, e como o sentido social e cultural de tais festividades modificou-se profundamente ao longo dos séculos.

Por intermédio dos escritores clássicos, como Ovídio e Eurípides, entre outros, pudemos visitar as principais festividades Greco-Romanas do ciclo do inverno, período em que se celebrava a fertilidade dos solos e dos rebanhos através de práticas purificadoras e de culto a divindades pastoris e agrárias.

Palavras-chave: Carnaval; Entrudo; Festas do Ciclo de Inverno; Antiguidade Clássica; Lupercais; Saturnais; Dionisíacas; Pã; Fauno; Dioniso.

Abstract: Through the observation of some carnival festivals in the northeast region of Brazil, we noticed elements that refer to the Shrove Tuesday festivals in Portugal, especially in the northeast region, and also in southern Galicia. From these elements emerges the path that will guide us in the search for the origins of these popular festivals, up to Classical European Antiquity. There we are faced with the cradle of such festivals and we can understand their context and their religious origin. From this trail, we can reflect on the cultural structures that kept these practices alive for such a long period of time, and how the social and cultural meaning of such festivities has profoundly changed over the centuries.

Through classical writers such as Ovid and Euripides, among others, we were able to visit the main Greco-Roman festivities of the winter cycle, a period in which the fertility of soils and herds was celebrated through purification practices and worship of pastoral and agrarian deities.

Key-words: Carnival; Shrove Tuesday; Winter Cycle Festivals; Classic Antiquity; Lupercalia; Saturnalia; Bacchanalia; Pan; Faun; Dionysus

*“...Mas se Deus é as flores e as árvores
E os montes e sol e o luar,
Então acredito nele,
Então acredito nele a toda a hora,
E a minha vida é toda uma oração e uma missa,
E uma comunhão com os olhos e pelos ouvidos.
Mas se Deus é as árvores e as flores
E os montes e o luar e o sol,
Para que lhe chamo eu Deus?
Chamo-lhe flores e árvores e montes e sol e luar;
Porque, se ele se fez, para eu o ver,
Sol e luar e flores e árvores e montes,
Se ele me aparece como sendo árvores e montes
E luar e sol e flores,
É que ele quer que eu o conheça
Como árvores e montes e flores e luar e sol”*

*Alberto Caeiro (Fernando Pessoa),
em “O Guardador de Rebanhos”*

Índice

Resumo	3
Prefácio	7
Introdução	9
Capítulo 1 - ... De Outros Carnavais	12
Capítulo 2 - As Permanências do Efêmero: Manifestações Festivas Religiosas, O Tempo e o Calendário	23
2.1 Afinal, o que é o Carnaval?	23
2.2 Sobre a Transição do “Paganismo” ao Cristianismo	35
2.3 O Tempo e o Calendário	38
2.4 Ovídio e “Os <i>Fasti</i>”	41
Capítulo 3 – Aspectos da Religiosidade na Antiguidade Grega e Romana: Cultos e Festas de Inverno	42
3.1 Vestígios do Tempo: Impressões Sobre a Religiosidade Antiga	42
3.2 Festas e Festivais do Ciclo de Inverno	45
3.3 Saturno e as Saturnais	46
3.4 Dioniso e as Dionisiacas	48
3.5 As Lupercais	52
3.6 Divindades: Pã, Fauno, Sátiros, Silenos e Silvanos	55
3.6.1 Pã	55
3.6.2 Fauno	61
3.6.3 Sátiros, Silenos e Silvanos	64
Capítulo 4 - As Correspondências Geográficas, Culturais e Históricas	65
4.1 E Sopram os Ventos da Historia	65
Bibliografia	69

Prefácio

A História é feita de tempo. Tempo preenchido de espaço, preenchidos por vidas de mulheres e homens que envolvem-se e entrelaçam-se incessantemente transformando tudo em significado e cultura, formando os tecidos e teias da história.

A História está em tudo, basta questionarmos os fatos e os objetos, e as vezes eles saltam diante de nós. Como ocorreu em meados de 2018, durante obras para instalação de um ecoponto no centro da cidade de Lisboa, quando foi encontrado um cemitério datado dos séculos XIV/XV. Na rua da Madalena, na Baixa lisboeta, transeuntes, carros e autocarros circulavam por cima e ao redor da antiga necrópole que emergia debaixo do chão. Protegidas por uma cerca de arame e redes de nylon jaziam as valas onde viam-se os restos mortais. Quem eram aquelas pessoas? Como viviam? Como morreram? As camadas de história amontoam-se, misturam-se, apagam-se, por entre montes, florestas, vias, muros e moradas, vidas e as mortes.

Nestes últimos anos vivemos uma pandemia mundial e agora uma guerra na Europa, eventos este que estão a desestabilizar ainda mais o conjunto social do planeta, em um momento em que agravam-se os problemas já existentes na sociedade capitalista neo-liberal, e faz-se necessário repensar o mundo em que vivemos. Refletir sobre a História, sobre a Cultura, sobre a escrita deste trabalho, neste contexto, é pensar no sentido da vida humana, no valor e nos propósitos da vida em comunidade e nos modelos socioeconômicos vigentes no mundo, pois não sabemos quais serão os próximos passos, e como será a vida em sociedade daqui em diante.

Voltamos os olhos, portanto, para os movimentos humanos sobre o planeta, e sobre a produção de cultura e de conhecimento, da cultura popular e oral, e como ela foi e ainda é importante para a constituição das nossas vidas.

“...discutir as peculiaridades da nossa sociedade é estudar também essas zonas de encontro e mediação, essas praças e adros dados pelos carnavais, pelas procissões e pelas malandragens, zonas onde o tempo fica suspenso e uma nova rotina deve ser repetida ou inovada, onde os problemas são esquecidos ou enfrentados; pois aqui – suspensos entre a rotina automática e a festa que reconstrói o mundo – tocamos o reino da liberdade e do essencialmente humano.”

(Roberto Damatta, in: “Carnavais, malandros e heróis”)¹

¹ DAMATTA, Roberto (1997) *Carnavais, malandros e heróis*. Rio de Janeiro: Rocco, pp. 18.

Introdução

As sociedades humanas se reúnem para celebrar festas e cerimônias desde os tempos mais remotos, pelos mais variados motivos. Muitas festividades que acontecem hoje em dia são resquícios de celebrações muito antigas, ou reinvenções dessas festas. Muitas destas celebrações sofreram transformações consideráveis ao longo do tempo, seja por motivos religiosos, políticos ou geográficos.

O mote para o início desta pesquisa foi o interesse pelas origens de uma das festividades mais antigas das quais tem-se notícia, e que mantem-se viva até os dias de hoje, sob as mais variadas formas, em diversos locais do mundo: o Carnaval.

A identificação de semelhanças entre elementos das festas de Entrudo no norte de Portugal com algumas manifestações do carnaval no Brasil, especialmente as da região nordeste, guiaram a pesquisa neste caminho. Essas semelhanças não são por acaso, pois essas festas foram levadas pelos europeus, neste caso portugueses e espanhóis, para o outro lado do Atlântico ainda nos tempos coloniais, e amalgamadas com outras culturas, espalharam-se para várias regiões do mundo.

Ao presenciar algumas festividades populares tradicionais que ainda ocorrem em localidades do norte de Portugal e no noroeste da Espanha, nota-se características que remetem a costumes e tempos muito antigos e pode-se identificar alguns elementos que remontam a práticas e cultos ancestrais de tempos imemoriais.

A existência (ou resistência) e permanência destas festividades na atualidade, apesar das adaptações, da “folclorização”, espetacularização e mercantilização, é sinal da potencialidade e da força da cultura popular. Como escreveu Julio Caro Baroja, “efetuar uma análise dos costumes de Carnaval significa adentrar-se na consciência (ou subconsciência) coletiva de muitos séculos, porque semelhantes costumes tem se repetido ano após ano, aqui e lá” (Caro Baroja, 2006, p. 31).

Há muitas teorias sobre a origem do Entrudo, ou Carnaval, mas é certo que na Europa os povos praticam este tipo de celebração desde muito antes da chegada do cristianismo. Em fins do século XIX e princípio do século XX autores pioneiros nestes temas como James Frazer, Emile Durkheim, Georges Dumézil, e Mircea Eliade

formularam teorias que relacionavam tais celebrações a práticas arcaicas, cultos agrários e rituais expurgatórios, relacionados a deuses e divindades da fertilidade e ao “espírito da natureza” (Oliveira, 1984). A maior parte das fontes e informações acerca dessas temáticas chegam-nos através da história e cultura greco-romana, por concentrarem uma grande quantidade de fontes escritas.

Nesta senda os historiadores partem com uma desvantagem ao estudar as tradições populares antigas, que por serem predominantemente orais, trazem mais dificuldades na busca de fontes e referências (Ginzburg, 2006, p. 13). Pode-se concluir, neste sentido, que muitas informações sobre a história e a cultura popular foram perdidas e nunca haverá pleno conhecimento de determinadas questões ou fatos.

O que pretende-se nesta investigação é conduzir os olhos para a cultura popular, feita e vivenciada pelo povo, onde a produção e o compartilhamento dos costumes pode acontecer de forma transversal, criando e recriando significados. Importante lembrar Carlo Ginzburg, quando afirma existir uma “circularidade” entre as culturas das classes dominantes e das classes subalternas, em relacionamentos circulares feitos de influências recíprocas, tanto de cima para baixo, como de baixo para cima (Ginzburg, 2006, p. 10).

O objetivo desta breve investigação, portanto, é entender a origem destas práticas ritualísticas antigas do período do inverno no hemisfério norte, e fazendo um paralelo com as manifestações contemporâneas, identificando as características confluentes, a partir da história, da antropologia e fontes antigas.

Para vislumbrar como eram as religiosidades antigas (não cristãs), utilizaram-se textos escritos por pensadores e poetas da antiguidade, como Ovídio, Estrabão, Eurípides, Macróbio, entre outros, que fazem referência a divindades e práticas rituais, auxiliados pela iconografia do período, esculturas e gravuras. Também é fundamental analisar autores contemporâneos, que adentraram o campo de investigação destes eventos ritualísticos considerados sagrados. Serão verificados e estudados pontos relevantes no que se refere aos cultos e festividades, em análises comparativas, observando as maneiras em que homens e mulheres se relacionavam com a natureza e com as formas de marcar o tempo, percebendo os hábitos, crenças e valores vivenciados e compartilhados naquele período.

Pode-se chegar a algumas conclusões de acordo com o que foi registrado e recolhido, ao comparar-se formas semelhantes de manifestações humanas em diferentes

tempos e lugares (Scullard, 1981, p.11), ao observar costumes praticados ainda hoje, principalmente em determinadas áreas rurais, zonas que ficaram mais isoladas do “progresso”, em pequenas aldeias e cidades onde essas práticas teriam sido mantidas e vivenciadas ao longo dos séculos.

O primeiro capítulo traz um sucinto panorama sobre algumas manifestações do “carnaval”, em tempos mais recentes, e como deu-se este intercâmbio entre os dois lados do atlântico, revelando novas realidades festivas em terras tropicais.

Em seguida, o capítulo segundo faz trazer considerações sobre o que é o Carnaval e sobre os significados da festa. Também procura elucidar pistas históricas das festas do ciclo do inverno, e adentrar nas questões sobre a religião pré-cristã.

Na terceira parte serão abordados aspectos da religiosidade grega e romana, os calendários romanos e as divindades relacionadas com as festividades do ciclo do inverno.

O quarto capítulo faz uma reflexão sobre as correspondências históricas e culturais destes tipos de manifestações culturais e religiosas entre a Antiguidade e o presente, nas investigações sobre a religiosidade da antiguidade e no impacto do império romano na história e cultura ocidentais.

O tempo do Carnaval está carregado de simbolismos e intenções não somente sociais, mas também psicológicas e políticas. É um tempo de inversões de todos os tipos, introjeções, projeções e outros comportamentos dúbios, onde o fato de poder mascarar-se permite ao ser humano, homens ou mulheres, mudar de caráter, de personalidade e até de sexo durante estes dias (Baroja, 2006, p. 32).

Ao mirar para o tema da questão religiosa não podemos deixar de pensar e refletir sobre o mundo ao nosso redor, sobre a sociedade atual, e conseqüentemente pensar acerca do peso hegemônico católico-cristã na cultura ocidental, na sua força política e econômica, e todas as questões que a envolvem até os dias atuais.

“...muitas línguas eram ouvidas no tenso diálogo das diferenças – enquanto se disputava, a cotoveladas, espaço para brincar.”

(*Maria C. P. Cunha, Festa: Cultura e Sociabilidade na América Portuguesa*)²

Capítulo 1 - ... De Outros Carnavais

Começamos esta investigação tentando perceber brevemente o carnaval, esta brincadeira ou jogo organizada pelos homens e mulheres de uma comunidade, e como as trocas e intercâmbios culturais praticados e vivenciados entre estes povos através do tempo e do espaço levaram a mudanças na forma de festejar brincar, e a partir disso pensar a História, e a relação do passado com o presente.

Aqui direcionaremos o olhar para o entrudo, ou o carnaval, que mudou de hemisfério, distanciando-se dos motivos e das formas ancestrais originais, ganhando novas características e identidades. Em várias partes do mundo as festas carnavalescas, de forma geral, tornaram-se um momento de reunião popular para celebrar a alegria e a vida, trazendo um elemento de fantasia na realidade cotidiana (Shafto, 2009, p. 9), mas mantendo um tom satírico e debochado, e também de escárnio e crítica a temas evidentes na sociedade em suas diversas manifestações.

As tradições, assim como todos os elementos das culturas, são parte dos repertórios gestuais e simbólicos disponibilizados para diferentes sujeitos pelo hábito e pelas linguagens conhecidas, e se traduzem a cada momento, adquirindo significados novos em diferentes temporalidades, situações, lugares e valores distintos (Cunha, in: Jancsó, Kantor, 2001, p. 70). É nesta perspectiva em que vamos avistar tais meandros festivos nesta investigação.

² CUNHA, Maria C. Pereira, “Veneza, África, Babel: Leituras Republicanas, Tradições Coloniais e Imagens do Carnaval Carioca”, p. 71, in: JANCÓS, István, e KANTOR, Iris (orgs). *Festa: Cultura e Sociabilidade na América Portuguesa*. Volume I. São Paulo: Hucitec: Ed. Universidade de São Paulo: Fapesp: Imprensa Oficial, 2001.



Figura 1 Luta entre o Carnaval e a Quaresma. Pieter Bruegel, 1559, Óleo sobre Tela, Kunsthistorisches Museum de Viena³

Segundo o historiador Eric Hobsbawm “tradições inventadas” são um conjunto de práticas, reguladas por regras, de natureza ritual ou simbólica, que visam inculcar valores e normas de comportamento através da repetição, visando uma continuidade em relação ao passado (Hobsbawm, Ranger, 2015, p. 8). De acordo com o autor uma tradição inventada ocorre com mais frequência quando acontecem transformações rápidas e amplas na sociedade, debilitando ou destruindo padrões sociais vigentes, produzindo novos padrões com as quais as “velhas” tradições não são compatíveis (Hobsbawm, Ranger, 2015, p. 10-11).

Neste sentido podemos conjecturar que o entrudo, ou o carnaval, principalmente nos seus desdobramentos centro-sul americanos, foi uma tradição inventada, pois representava e legitimava os costumes do colonizador ao mesmo tempo em que

³ Disponível em: <https://arteartistas.com.br/wp-content/uploads/2018/02/Luta-entre-o-Carnaval-e-a-Quaresma-Pieter-Bruegel-1559.jpg>. Acesso em 29/03/2021

incorporava características culturais locais, contribuindo para a normatização de hábitos e para a consolidação do calendário da metrópole na colônia.

Considerando que as festividades cíclicas acontecem ano após ano desde dezenas de séculos e que sofreram alterações de acordo com as transformações sociais, o que chamamos hoje ‘carnaval’ ou ‘entrudo’, possivelmente foi uma festividade religiosa na antiguidade, tornada profana nos primórdios da cristianização, tendo resistido durante toda a Idade Média, sendo posteriormente levada às Américas pelos colonizadores no século XVI.



Figura 2 Caretas de Triunfo, no interior do estado do Pernambuco, assemelham os peliqueiros da Galiza, em Espanha⁴

Como escreveu Mario de Andrade, importante intelectual brasileiro, “as Maias, as Janeiras, o São João, o Dia de Todos os Santos, apesar de toda a luta que o Cristianismo empenhou contra isso na Europa, continuam profundamente paganizados até agora. O meio mais hábil de que a Igreja se serviu para destruir os cortejos e cerimônias pagãs

⁴ Disponível em: <https://www.brasildefatope.com.br/2017/01/27/os-caretas-sao-os-protagonistas-do-carnaval-no-sertao-pernambucano>. Acesso em 30/03/2021

destas datas, foi convertê-los a elementos do próprio cristianismo, como é sabido” (Andrade, 2002, p. 38).

Partiremos, então, da América portuguesa, onde iniciamos nossa reflexão.

No Brasil, desde o século XVI, as festividades portuguesas, assim como muitos outros costumes e hábitos, foram fundidas a elementos culturais nativos e africanos configurando novas formas de expressão e vivência. Entre as diversas manifestações populares e folguedos que existiam desde o período colonial (e existem ainda), que contavam com a participação de vasto conjunto da população, estão o Entrudo, a Serração da Velha, as Congadas, os Reisados, o Domingo de Ramos, a Quinta-Feira de Trevas ou de Cinzas, o Sábado de Aleluia, entre outras (Priore, in: Jancsó, Kantor, 2001, p. 282-283).



Figura 3 Carnaval em Salvador na Bahia (1965-67)⁵

Evidentemente cada território das novas colônias sofreu influências culturais diferentes, de acordo com a origem do colonizador e a composição social dos povos nativos e dos povos trazidos de África, e também questões econômicas, políticas e geográficas.

⁵ Fotografia de Marcel Gautherot. Acervo Instituto Moreira Salles. Disponível em: <https://www.scielo.br/img/revistas/anaismp/v13n2/a04fig03.jpg>. Acesso em 30/03/2021

Nas festas públicas organizadas pelos governos locais todos deviam prestar honras a coroa, mesmo contando com a participação ativa de pessoas de todos os estratos sociais (Cunha, in: Jancsó, Kantor, 2001, p. 65). A partir deste contexto podemos imaginar um ambiente social permeado de tensões e conflitos, onde a festa surgia como um momento de aparente apaziguamento e relaxamento das hierarquias.

Como a colonização e os primeiros núcleos de povoamento ocorreram na região nordeste do que é hoje o território brasileiro, é notório que esta região tenha guardado maior influência da cultura portuguesa dos séculos XVI e XVII, conservando nas suas tradições tais características, diferentemente de outras zonas do país que foram colonizadas posteriormente adquirindo influências culturais diversas.



Figura 4 Cena de Carnaval. Jean Baptiste Debret. Aquarela sobre papel, 1823⁶

Portanto desde o período colonial, as festas tiveram um papel muito importante para a manutenção da sociabilidade entre as camadas sociais, regulando a instável vida cotidiana, transfigurando simbolicamente a violência dos contatos em processos de

⁶ Disponível em: <https://arteeartistas.com.br/wp-content/uploads/2018/02/Cena-de-Carnaval.-Jean-Baptiste-Debret..jpg>. Acesso em: 28/03/2021

tradução e interação cultural entre o Velho e o Novo Mundo, constituindo-se em estratégias de resistência dos envolvidos diante do peso dos modelos europeus (Jancsó, Kantor, 2001, p. 10).

A partir da introdução do calendário festivo metropolitano na colônia, as festividades luso-americanas procuravam impor uma ordenação formal a um mundo instável, constituindo assim, um empreendimento de sucesso, dotado de enorme capacidade de adequação de meios a objetivos, resultando em complexas novas formas de sociabilidade (Jancsó, Kantor, 2001, p. 11).



Figura 5 Máscaras de Potengi, no interior do Estado do Ceará, Brasil⁷

Por conta da inversão do tempo astronômico no hemisfério sul o Entrudo, que era uma festa de passagem do inverno para a primavera, de morte e renovação, passa a valer mais pelo seu estatuto formal, que se impõe (é o tempo sagrado dos colonizadores), criando-se a possibilidade de absorver outros significados. Atentemos ainda que o europeu nas américas nesta altura não é só o membro das elites dominantes, mais sensível aos aspetos da religiosidade formal, mas também é o popular, o humilde, o analfabeto, o inculto. Esta complexidade das camadas colonizadoras, associadas aos elementos autóctones e alógenos (a cultura africana) interagiram ao nível da cultura popular (Barata

⁷ Disponível em: <https://i2.wp.com/www.digitalmundomiraira.com.br/wp-content/uploads/11-M%C3%A1scaras-Potengi2.jpg?fit=750%2C563>. Acesso em 28/03/2021.

Dias, 2022).

Segundo o antropólogo brasileiro Luís da Câmara Cascudo, até meados do século XIX o carnaval no Brasil era mais semelhante aos moldes do Entrudo português (Cascudo, 2005, p. 247).

O entrudo consistia em uma festa que ocupava as ruas das cidades, mas também os espaços rurais e mesmo dentro das casas, onde a população realizava brincadeiras nas quais atiravam-se água, farinhas e fuligem, além de outros líquidos como os denominados limões de cheiro, café, tinta, groselha, lama e até urina atingindo a todos que estavam por perto. O jogo do entrudo era considerado também violento e ofensivo, um momento de manifestar o que ficou reprimido durante o ano todo e extravasar durante os três dias que antecediam a quaresma. Por ser considerado perigoso e subversivo foi proibido e reprimido pelo governo brasileiro a partir do século XIX (Giron, 2002).



Figura 6 Bloco do Zé Pereira, em São Bento do Sapucaí, interior de São Paulo⁸

Há diversos personagens, como o Papangu, o Fofão, o La Ursa, presentes em folguedos da região nordeste, que possivelmente tem origem no Farricoco ou Careto português. No dicionário de Folclore Brasileiro, Câmara Cascudo descreve os papangus

⁸ Disponível em:

[https://s2.glbimg.com/fRrfun0jfYkIKW7WASGJqM5b7mU=/0x0:3264x2448/984x0/smart/filters:strip_icc\(\)/i.s3.glbimg.com/v1/AUTH_59edd422c0c84a879bd37670ae4f538a/internal_photos/bs/2018/0/1/DcArKDTeq858JKSJRbkQ/ze-pereira.jpg](https://s2.glbimg.com/fRrfun0jfYkIKW7WASGJqM5b7mU=/0x0:3264x2448/984x0/smart/filters:strip_icc()/i.s3.glbimg.com/v1/AUTH_59edd422c0c84a879bd37670ae4f538a/internal_photos/bs/2018/0/1/DcArKDTeq858JKSJRbkQ/ze-pereira.jpg). Acesso em 29/03/2021.

como “mascarados que enchem as ruas principais, enrolados em lençóis, cobertos de dominós, ou disfarçados de todas as maneiras. O povo chama os três dias de folia de o Tempo dos Papangus. Segundo Cascudo o termo vem de uma espécie grosseira, assim apelidada, e que, à espécie de farricoco, tomava parte nas extintas procissões de cinzas, caminhando à sua frente, armado de um comprido relho, com que ia fustigando o pessoal que impedia a sua marcha” (Cascudo, 2005, p. 671).

Outra manifestação importante de origem portuguesa existente no carnaval da região Nordeste e também em pequenas cidades pelo interior do Brasil, é o Zé Pereira.

Consiste em um cortejo de tocadores de bombo e de fanfarra, como uma charanga, acompanhados de bonecos gigantes, chamados em Portugal de gigantones ou cabeçudos. Na cidade de Olinda, em Pernambuco são muito famosos e saem em grande número, com bonecos que imitam celebridades e outros personagens tradicionais.

No Rio de Janeiro, a partir das proibições das brincadeiras do entrudo, começaram a realizar-se bailes de carnaval em locais fechados, que favoreciam as elites, e a organizar desfiles de agremiações carnavalescas com influência dos carnavais de Paris e Veneza.

Com o passar do tempo, os desfiles de escolas de samba tornaram-se grandiosos, com elaboradas produções artísticas, tornando-se conhecido mundialmente, transformando-se em marca identitária do país a partir de meados do século XX. Por consequência desta espetacularização e divulgação em massa do carnaval do Rio de Janeiro, outras modalidades festivas populares importantes por todo o Brasil tiveram menos evidência, e apenas mais recentemente voltaram a ter mais atenção da imprensa e de historiadores, antropólogos e investigadores da cultura.

Um registro publicado numa revista de 1881 no Rio de Janeiro deflagra uma grande festa organizada por sociedades carnavalescas ou clubes, compostas por jovens aristocratas acadêmicos e homens da elite. Nesta descrição, o cortejo de carnaval era composto por carros alegóricos com temas satíricos e de crítica político-social, alegorias montadas sobre carroças, bandas marciais e charangas. Influenciados pelos ideais iluministas e progressistas em suas críticas, reivindicavam o fim da monarquia, e tentavam sustentar a aparência de uma festa igualitária e popular, reversa ao mundo desigual da escravidão, que perdurava no Brasil de então. Almejando a democracia e também a criação de uma identidade para o jovem país, buscavam enraizar a festa na história, recorrendo a origens capazes de torná-la legítima e superior, desvinculando-a da imagem atrasada e inculta atribuída ao país (Janicsó, Kantor, 2001, p. 57).

Certamente o carnaval recebeu maior destaque e grandes proporções no Rio de Janeiro por ter sido a capital do império português e brasileiro, tendo acolhido a corte portuguesa durante o reinado de D. João VI, o que trouxe grande desenvolvimento para a cidade, que continuou a ser capital do país após a independência, em 1822. Foi a partir deste período que surgiram as primeiras sociedades carnavalescas e clubes, que futuramente formariam as primeiras escolas de samba. O “samba”, como gênero musical popular urbano, nasceu no início do século XX, da fusão de ritmos de origem africana, como o lundu, com a música popular de origem europeia, como a polca, entre outras.

No contexto brasileiro as primeiras pesquisas sobre festas populares realizaram-se a partir do fim do século XIX, e tinham cunho folclorista e etnográfico. Estas investigações foram motivadas pela busca da definição de uma identidade nacional brasileira, e eram muito influenciadas pelas teorias evolucionistas e racialistas vigentes na altura. Posteriormente, influenciadas pela historiografia, sociologia e antropologia francesa e norte-americana, as pesquisas aprofundaram-se, expandindo o horizonte de investigação sobre a importância da vida cotidiana para a História e para a Sociologia, deflagrando com mais atenção os aspectos sócio-políticos destas expressões culturais (Jancsó, Kantor, 2001, p. 4-5).

Em Portugal no século XX, Ernesto Veiga de Oliveira e Benjamim Pereira estão entre os principais investigadores da cultura popular tradicional, e atualmente podemos contar com importantes trabalhos antropológicos de António Pinelo Tiza e Paula Godinho sobre as festividades populares portuguesas, especialmente as do ciclo de inverno na região norte. Outra referência imprescindível nesta investigação é o trabalho do historiador espanhol Julio Caro Baroja, pedra fundamental para a compreensão da origem e desdobramentos no carnaval, tanto na Espanha como na Europa.

As festas tradicionais populares do ciclo do inverno acontecem há muitos séculos por toda a Europa, e ainda atualmente são muito importantes em algumas regiões, pois, como enfatiza Paula Godinho “as práticas festivas servem para celebrar, comemorar e regular os ritmos que permanecem e as concomitantes modificações na sociedade, tornando visíveis as emoções e as paixões que perpassam os quotidianos e os momentos de exceção, as mudanças de estatuto e os ciclos vitais, entre o nascimento e a morte, as estações do ano, os trabalhos e os ócios” (Godinho, 2010, p. 19).

Apesar de chamarmos estas festas de “tradicionais”, sabemos que os contextos e as conjunturas a que são produzidas e vivenciadas transformaram-se profundamente.

Neste sentido podemos afirmar que “as festas tradicionais são também contemporâneas, feitas por pessoas com quem cruzamos na universidade, nas ruas, nas lojas ou nos cinemas” (Godinho, 2010, p. 29).

Em relação às origens antigas e rústicas em que surgiram tais celebrações, podemos contrapor o contexto contemporâneo, onde não só o rural se dissociou da reprodução social, como a produção rural se dissociou da vida rural, onde as modalidades festivas remetem menos para o sagrado e mais para o lúdico e para o estético (Rodrigues *apud* Godinho, 2010, p. 29 e 33). Neste sentido podemos considerar que em alguns casos houve uma retraditionalização destas festas, ou seja, reinvenções ou réplicas de formatos cristalizados, e também a exportação de elementos da performance festiva para fora do contexto originário, sob a forma de espectáculo, como em desfiles e festivais “folclóricos”, deslocados do tempo e do espaço onde surgiram. (Godinho, 2010, p. 32).

Neste sentido sobre as festas em Portugal na atualidade, Paula Godinho coloca em questão dois tipos de conexão com tais festividades, sendo uma o “valor de uso”, relacionado à sociedade rural articulada com a produção, e outra o “valor de troca”, associada ao consumo, e enfatiza a necessidade de encarar tais festas como intrínsecas a uma realidade, e não como meras representações ou formas de “cultura expressiva”, submersas no conceito de “patrimônio imaterial” (Godinho, 2010, p. 19-20).

Em relação ao carnaval no Brasil o debate sobre formas de uso e apropriação cultural torna-se muito mais complexo, como foi brevemente exposto anteriormente, pois a profusão de culturas é maior, adentrando questões de origem colonial, de cunho étnico-racial e de classe.

Atualmente vê-se um ressurgimento das festas populares de carnaval de rua no Brasil, com a presença de diversos “blocos” carnavalescos, em sua maioria temáticos, compostos por charangas, grupos de percussão, ou mesmo “trios elétricos”, que são caminhões transformados em palco, com participação de muitos músicos, que deslocam-se pelas ruas das cidades arrastando milhares de pessoas que divertem-se com seus fatos coloridos.

Em Portugal recentemente também há um aumento da popularidade destas festas, por consequência do crescimento do turismo e da exposição nos meios de comunicação a divulgarem os efeitos performativos das festas. A partir de uma crescente “mercadorização da diferença”, direcionado também para o turismo cultural, notamos um

esforço para conservar e retomar as antigas tradições do carnaval, ou entrudo, principalmente em aldeias da região norte, notadamente em Lazarim, Bemposta, Salsas, Varge, Grijó, Ousilhão, entre outras, com destaque para Podence, que em 2019 recebeu o reconhecimento de Patrimônio Cultural Imaterial da Humanidade pela UNESCO.

No sul da Galiza, em diversas aldeias da província de Ourense, que também sofreram com a desruralização e desertificação demográfica, as tradições do *Entroido* mantem-se vivas até hoje, e também tiveram um crescimento da popularidade, comercial e turística, e um reavivamento de festas que haviam sido esquecidas. No caso galego, após o fim da ditadura franquista e das conseqüentes proibições, há uma espécie de institucionalização das festividades, com investimentos por parte do governo, contribuindo para a formação das identidades culturais locais e a emblematização (Godinho, 2020).



Figura 7 Caretos de Podence, aldeia do nordeste trasmontano⁹

Em meados do século XX, Julio Caro Baroja ponderou sobre o tema da “sobrevivência” dessas festas e sua origem na antiguidade, e também sobre o debate entre a teoria da sobrevivência e a teoria da mudança de significação, e as formas de abordar tais temas, e questionou *¿hasta qué punto es supervivencia algo que se hace por costumbre y hasta qué punto puede decirse que cuando este costumbre se mantiene en un medio distinto al que le dio ser es que ha sufrido un “cambio de significación?”* De acordo

⁹ Disponível em: https://www.cm-alfandegadafe.pt/thumbs/cmalfandegadafe/uploads/event/image/462/caretos_1_1024_2500.jpg. Acesso em 31/03/2021

com o autor não faria sentido chamar “sobrevivência” algo que vive por tantos séculos, e além disso batizar tais práticas como pagãs, e julgar serem profanas ou religiosas, pode ser um equívoco, uma visão etnocêntrica e preconceituosa (Caro Baroja, 2006, p. 328).

Capítulo 2 - As Permanências do Efêmero: Manifestações Festivas Religiosas, O Tempo e o Calendário

2.1 Afinal, o que é o Carnaval?

Neste capítulo, observaremos as tramas e fios deste colorido tecido que compõe o Carnaval. Iniciaremos também uma submersão nas camadas profundas do tempo, aquelas que muitas vezes ficam encobertas de poeira e nevoeiro. Seguiremos as possíveis rotas que nossos ancestrais trilharam, e miraremos também as mesmas estrelas no céu noturno.

O que hoje conhecemos apenas como uma grande e extasiante festa, pode ter sido mais que isso no passado. Assim, exploraremos o significado desta festa, a partir de análises de intelectuais que pensaram sobre as origens e composição desta manifestação humana. Podemos começar a trilhar esse caminho com questões como: O que motiva a humanidade a movimentar-se e agir de determinadas formas? Qual seria o sentido da vida e da morte? Há perguntas sem respostas, mas sabemos que homens e mulheres lançavam mão de ritos e práticas místicas para tentar regular e equilibrar o cotidiano em consonância com os ciclos da natureza, equalizando a morte e a vida, a noite e o dia, o inverno e o verão, o feminino e o masculino, a juventude e a velhice, a abundância e a escassez.

Nos diz Caro Baroja que estes trânsitos vitais compõem certa estrutura que se repete e que, por outra parte, sugerem a ideia de conflitos onde entram também em jogo a ansiedade própria do ser humano. Afirmo ainda que “entre a natureza e a história não há aquela separação que estabeleceram os filósofos de uma época, porque a natureza não é uma realidade objetiva, um objeto de especulação científica, senão uma parte do próprio e dramático devir humano, que se interpreta e explica mediante mitos também dramáticos e se procura ajustar mediante ritos igualmente dramáticos” (Caro Baroja, 2006, p. 20-21).

Aquilo a que chamamos “Carnaval” é uma festa que acontece há muitos séculos, comum entre vários povos da Europa, e que se inscrevia num conjunto do largo ciclo festivo de Inverno, no hemisfério norte, em um momento de agitação e inversão da ordem social, de forte carga sagrada, e que ajudava a definir os ritmos do ciclo anual. Esta

festividade fazia parte, portanto, de um conjunto de ritos sagrados integrados às práticas religiosas pré-cristãs, ou “pagãs”.

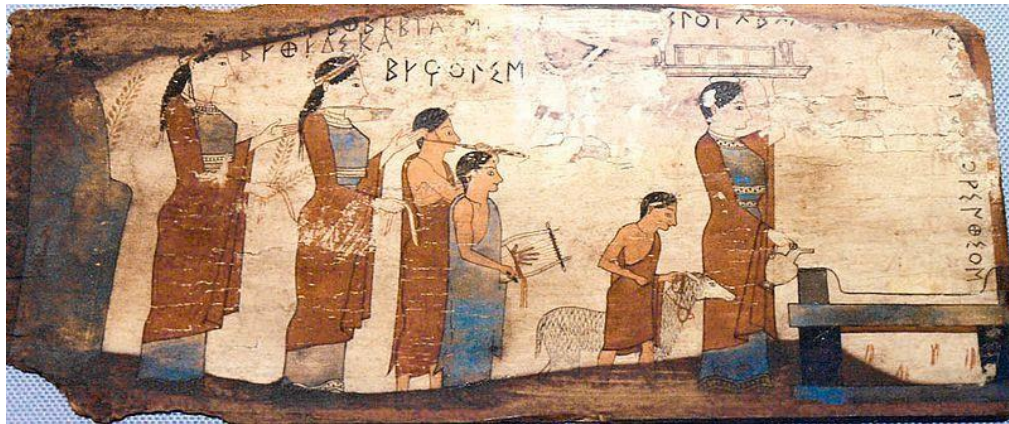


Figura 8 Representação de culto com sacrifício de animais em painel, encontrado em uma caverna em Pitsa, Coríntia, 540-530 a.C. Museu Nacional de Arqueologia de Atenas.

Há séculos que estudiosos discutem sobre a etimologia da palavra Carnaval. Os linguistas e historiadores do século XIX acreditavam que a palavra Carnaval derivava de *currus navalis*, uma referência a procissão composta por uma espécie de barco sobre carroça e pessoas disfarçadas, que acompanhava as festividades romanas que ocorriam a 5 de março, em homenagem a deusa Isis, e por tal motivo a festa também era chamada de *Isidis Navigium* (Caro Baroja, 2016, p. 36). Posteriormente esta hipótese entrou em descrédito, e passou-se a pensar o termo em função da ideia cristã do jejum e da quaresma, e que é derivada do italiano *Carnevale*, “adeus à carne”. Caro Baroja fez um excelente estudo sobre a origem da palavra em língua espanhola, e segundo ele o termo Carnaval aparece pela primeira vez no dicionário de Antonio de Nebrija, em 1492, e posteriormente é incluído no dicionário escrito pelo lexicógrafo Sebastián de Covarrubias em 1611, que dava uma etimologia partindo do latim *carne vale*, porque seria o tempo em que se despede da carne. Escritores clássicos do Renascimento espanhol também usavam com frequência as palavras “Carnestolendas” ou “Antruejo” (Caro Baroja, 2016, p. 39).



Figura 9 Peliqueiros do Entroido de Laza, Ourense, Galiza.¹⁰

Os dicionários em língua portuguesa e também Caro Baroja apontam que a palavra Entrudo ou Antruejo descendem do latim *Introitus*, com variações como Entroydo, Entroido, Entruido, Entrudio, Entrudo, entre outras. No noroeste da Espanha e em Portugal, as máscaras também podem ser denominadas “entroidos” ou “entrudos”, assim como as pessoas malvestidas ou maltrapilhas (Caro Baroja, 2016, p. 43).

Os termos Entrudo ou Entroido expressam de forma mais visível o sentido da festa, nos termos que utilizaremos aqui, como celebrações da entrada no novo ano agrícola e da chegada da primavera. No entanto este termo também é uma designação em relação à entrada na quaresma. Sendo o carnaval determinado pelo dia da Páscoa, as designações carnaval e entrudo relacionam-se com a leitura cristã de uma narrativa mítica (a história de Cristo) que sem dúvida se “cola” à vivência de mitos sacralizadores dos ciclos astronômicos anteriores.

Trataremos aqui o Carnaval, portanto, como uma manifestação ou forma religiosa, abordando o conceito de religião em um sentido bastante amplo do termo, bastante maior do que o sentido moderno, pois este conceito foi formulado muito posteriormente a algumas práticas e festas que mencionaremos. Elementos como mitologia, folclore e magia podem ser contemplados dentro do que percebemos como religioso aqui neste

¹⁰ Disponível em: <https://www.ferias-espanha.pt/Ourense/artigos/os-peliqueiros-de-laza-e-outras-cenas-do-carnaval-galego>; https://sh-assets.holidu.com/imagecache/blog-photos/12790_Fill_670_0.jpg. Acesso em 01/03/2022.

trabalho. Como afirmou Claude Gaignebet “o Carnaval constitui o ciclo litúrgico central de uma religião. Uma religião sem escrituras, que foi transmitida através da tradição oral e de festividades” (Gaignebet, 1974).

O etnólogo francês Claude Gaignebet e o antropólogo espanhol Julio Caro Baroja fizeram análises exaustivas sobre as festividades e práticas culturais e rituais do período carnavalesco na Europa, especialmente em França e Espanha, respectivamente. Estes autores compararam os ritos antigos “pagãos” e cristãos do ciclo de inverno e do mês de fevereiro relacionando-as com as festas populares do Carnaval, e concluíram que estão interligadas, e que estas são herdeiras daquelas. Ainda que permaneçam sendo vivenciadas de uma forma lúdica ritual e já não possuem “cunho religioso” e devocional, no sentido estrito do termo.

Em sua obra *El Carnaval – Análisis histórico-cultural* publicada em 1965, Caro Baroja busca através de textos antigos, medievais e posteriores, entender tais festas carnavalescas através das descrições de tais autores antigos, associando-as com às festas da Antiguidade. Sustentado por semelhanças e paralelismos dos calendários festivos, principalmente relacionados aos *Saturnalia*, aos *Lupercalia* e as *Dionisias*, refere práticas semelhantes do período do inverno, como a troca de presentes, a alimentação específica e abundante, o uso de máscaras e disfarces e a troca de papéis sociais durante aqueles dias, entre outras. No entanto Caro Baroja deixa claro que apenas tais semelhanças não são suficientes para afirmarmos tais heranças como “sobrevivências”, e prefere referi-las como “fenômenos de sincretismo”, de fusão, de transformação ou de câmbios (Caro Baroja, 2006, p. 25).

Ao declarar seu posicionamento dentro deste debate nas ciências sociais Caro Baroja faz uma crítica à antiga escola tradicional de estudos folclóricos, que enfatiza acentuadamente o aspecto social, em detrimento dos aspectos individuais ou pessoais, questionando aquela argumentação onde afirmam que a religião é uma mera projeção da sociedade, e que as formas religiosas e estéticas são meras manifestações da vontade coletiva. O posicionamento de Caro Baroja é contrário a este no sentido em que ele insiste ser importante considerar integrados em um todo, a natureza, o humano como indivíduo, e também a sociedade (Caro Baroja, 2006, p. 24-25).

Segundo Caro Baroja o Carnaval (como conhecemos hoje) é “consequência” do Cristianismo, e não existiria na forma concreta em que existe, e existiu desde datas obscuras da Idade Média europeia, sem a ideia da Quaresma, que fixou suas

características. Este autor enfatiza a ideia de que, ao falarmos de Carnaval, o tempo tem um valor preciso, e que a partir do momento em que se fixou a ordem do ano cristão, se estabeleceu também um período com um conteúdo social e religiosamente definido, frente a outro imediato, que um acha-se caracterizado por um comportamento individual e coletivo contrário justamente ao que caracteriza ou deve caracterizar o outro (Caro Baroja, 2006, p. 31-32).

Em seu livro Caro Baroja enfatiza o papel da Quaresma e o que ela representou para o Carnaval, e afirma que os limites impostos pela Quaresma parecem se colocar de maneira a interromper o descomedimento carnavalesco, mas por muita força que tenha tido o Cristianismo em tempos passados, o cumprimento quaresmal era observado com relutância e reservas pela população (Caro Baroja, 2006, p. 33).

De acordo com a ideia de “carnalidade” que tinham os homens da Igreja, a mesma oposição entre o jejum e a abstinência é a que dava seu significado essencial a este período na vida dos povos cristãos europeus: *carnalitas* é a noção oposta a *spiritualitas*, como podemos ver neste trecho escrito pelo frei espanhol Luis de Granada no século XVI: “En esto se difenrencian los hombres carnales de los espirituales: que los unos, a manera de bestias brutas, se mueven por estos afectos (los de carne y sangre), y los otros, por el espíritu de Dios y por razón” (*apud* Caro Baroja, 2006, p. 52). O homem carnal era o que não via a deus. De acordo com textos antigos analisados por Baroja, fica evidente que para aqueles homens, o velho paganismo, ou o paganismo em geral, implicava carnalidade, e carnalidade não implica somente realizar atos opostos ao espírito cristão, senão também atos irracionais, ou melhor, loucos (Caro Baroja, 2006, p. 52).

Um costume clássico do Carnaval, que também tem paralelos na Antiguidade, é o disfarce e a inversão de papéis durante os dias de festa, sendo a mais clássica o homem se disfarçar de mulher e a mulher de homem. Desde a Idade Média esta prática foi criticada pelo Cristianismo, mas nem as admoestações dos padres da Igreja, nem as advertências dos prelados durante séculos conseguiram suprimir este hábito carnavalesco. Caro Baroja relata que no ano de 1847 em Espanha, diante de desordens sociais causadas pelas festividades carnavalescas, a Igreja católica tentou tomar medidas de controle nestes dias, criando lendas para impor medo aos participantes, com exorcistas a pronunciar orações para expulsar a multidão de demônios que corriam pelos povoados. Segundo Baroja, tais “demônios” eram as personalidades ocultas das coletividades reprimidas em seus atos que se libertavam nos dias de Carnaval (Caro Baroja, 2006, p. 104).

Em sua obra *Le Carnaval – Essais de Mythologie Populaire* publicada em 1974, Claude Gaignebet procura através da investigação de festivais, lendas cristãs (ou cristianizadas) e pagãs do período do carnaval correlacionar tais fatos e manifestações populares aparentemente díspares. Assim como Caro Baroja, Gaignebet compara o calendário das festividades do ciclo do inverno. O enfoque da sua investigação não se prende tanto com explicações históricas ou psicológicas, mas estuda “em si e para si” os costumes (disfarces, danças, fogos) e textos orais (contos, lendas, provérbios), pelo método comparativo, reconhecendo os ritos, e uma liturgia dos mitos (Gaignebet, 1974).

Acerca do debate sobre as origens do Carnaval, Gaignebet também faz críticas as escolas folclóricas tradicionais, e se posiciona contra a tese do antropólogo alemão Van Gennep, que via o Carnaval na Europa apenas como um reflexo da dramatização de um período de alegria, que antecede a Quaresma, e uma reação popular ao período de abstinência e continência que vem em seguida. Segundo Gaignebet, um dos erros de Van Gennep foi isolar os fatos que ele acredita estarem correlacionados (Gaignebet, 1974, p. 9).

Tanto Caro Baroja como Gaignebet notam semelhanças entre os calendários folclóricos, cristão e pagão. Segundo Caro Baroja o ritmo festivo de meados de dezembro à começos de março é bastante parecido ao calendário pagão dos últimos tempos do Império Romano e ao cristão posteriormente, pois “os interesses dominantes da sociedade que celebrava estas festas se ajustaram a um esquema muito parecido ao que manteve uma sociedade que mudou de credo, mas que seguiu trabalhando, amando, crescendo e multiplicando-se de modo igual”. Para Caro Baroja o grande fato histórico e social que supõe a ordenação do Carnaval é o de que todos os velhos rituais pagãos ficaram, se não anexados a ele de modo fixo, sim em um período determinado e foram ajustados aos santos católicos de um modo geral, homogeneamente em todo o Ocidente cristão pelo menos” (Caro Baroja, 2006, p. 161).

Caro Baroja consegue ultrapassar as análises simplistas que reduzem o Carnaval a uma simples sobrevivência de festas pagãs e ritos de fertilidade, e afirma que a festa é quase a representação do paganismo em si frente ao Cristianismo, criada em uma época talvez mais pagã que a nossa, mas também mais religiosa (Caro Baroja, 2006, p. 164). Ainda segundo o autor, o fato de que tais práticas carnavalescas ultrapassarem o âmbito histórico, ou o ciclo social, parece indicar a existência de alguns traços muito permanentes dos grupos humanos, com vontade de expressar certos interesses essenciais com formas

parecidas: disfarçar-se, inverter a ordem das coisas, insultar ou queixar-se, comer e beber em excesso, etc (Caro Baroja, 2006, p. 167).

Como já foi notado anteriormente, o Carnaval se insere no ciclo das estações do ano, e segundo Gaignebet, se afirma como uma festa de primavera, ou de entrada à primavera. Este autor escreve que o Carnaval vai muito além do mundo cristão e que se insere a todo um universo indo-europeu. Antigamente os povos camponeses da Europa dividiam o tempo em períodos sucessivos de quarenta dias (Gaignebet, 1974, p. 17). Em algumas regiões da França e Espanha havia a antiga crença de que no dia 2 de fevereiro o urso saía de sua toca para examinar o clima. O fim da hibernação do urso, que só poderia sair de sua toca na lua nova, definiria o fim do inverno. Nesta altura homens disfarçavam-se de urso e saíam a sujar de fuligem preta quem se aproximasse, e esta condição proclamava a chegada da primavera (Gaignebet, 1974, p. 18).

Quarenta dias após o solstício de inverno, é dia 2 de fevereiro, dia da Candelária e também da purificação da Virgem Maria, que seriam festas substitutas dos *Lupercalia*. Nesta festa Roma assistia confrarias de homens a correr pela cidade segurando correias de couro de cabra, sacrificadas no ritual, e golpeavam as mulheres com elas para lhes trazer fecundidade (Gaignebet, 1974, p. 19). Este é um dos ritos carnavalescos ainda presentes atualmente em festividades carnavalescas em algumas regiões da Europa, como a utilização do chicote ou da bexiga para atingir os participantes. Nos *Fastos*, Ovídio descreve claramente o intuito purificador dos rituais de fevereiro, explicando inclusive a origem do próprio termo *februa*, que eram instrumentos de purificação. Os antigos acreditavam que todo mal poderia ser eliminado por ritos de purga (Ovid, *Fasti*, II, 19-40).

Gaignebet dedica um capítulo inteiro ao calendário popular e às festas romanas de fevereiro, segundo os relatos de Ovídio. De acordo com Gaignebet, para os romanos, fevereiro não era apenas o mês de purificação, mas também o mês em que os mortos deveriam vagar, em forma de chamas, pela cidade. A descrição de Ovídio é muito clara e não nos permite ignorar que é isso que vamos encontrar no Carnaval: a presença de espíritos do além que devem ser apaziguados e enviados de volta para casa (Gaignebet, 1974, p. 21). Abordaremos mais adiante Ovídio e os *Fastos*.

Ao mencionar a origem arcadiana do ritual dos *Lupercalia*, relacionando-o à origem grega, a Pã e a rituais com rapazes nus, Gaignebet faz paralelos com mitos e figuras lendárias europeias antigas relacionadas ao lobo e ao urso (animais muito

presentes nas festividades deste período do ano), à lua, seus significados e suas variações cíclicas (Gaignebet, 1974, p. 22).

De acordo com esta abordagem notamos que os disfarces carnavalescos relacionados a ritos pagãos representam as almas dos mortos e também dos animais, e que esta altura do ano seria um período de peregrinação de almas, regulada em função dos ritmos lunares. A lua, portanto, seria uma porta, ou um trampolim de almas, e desta forma os ritos carnavalescos visariam possibilitar aos espíritos este acesso ao mundo celeste e a Via Lactea (caminho das almas) (Gaignebet, 1974, p. 31-35).

A partir do século IV A.D. o dia 25 de dezembro, data próxima ao solstício de inverno, foi designado como Natal pela igreja católica, associado ao nascimento de Cristo, afim de recobrir as festas pagãs em honra ao renascimento do Sol (*Sol Invictus*) e o próprio Saturnália. O Natal, portanto, seria o momento em que o mundo está começando a sair da sua grande noite, que é o solstício, momento em que se inicia um período de celebrações, e em um sentido mais amplo, é nesta altura que começam as festas do Carnaval.

Uma das manifestações desta época é a Festa dos Tolos (ou loucos), que iniciava no Natal e ia até os primeiros dias de janeiro, onde na Idade Média, era organizada dentro das próprias igrejas por padres, diáconos e jovens do coro, e faziam brincadeiras jocosas, invertendo a hierarquia habitual. Há uma teoria sobre a origem da festa, existente desde a Idade Média, que via neste rito festivo uma tentativa de a igreja cristã incluir ritos pagãos em uma estrutura litúrgica (Gaignebet, 1974, p. 41-43). Segundo São Paulo e os Estoicos, este tipo de loucura não seria vista como demência, mas como uma forma de inocência, como um delírio sagrado, onde estar louco é ter a cabeça livre de preocupações e julgamentos, criando um vazio que provoca um apelo de espírito que permite uma comunicação direta com ele (Gaignebet, 1974, p. 52).

Para Gaignebet toda a coerência das datas e ritos carnavalescos se adapta claramente aos ritos litúrgicos, e mostra-se evidente que a liturgia cristã preservou e marcou toda uma série de elementos que a precedeu, pois a igreja deveria preencher o calendário cristão, progressivamente substituindo as celebrações e os santos (Gaignebet, 1974, p. 55-56).

Segundo Heers a filiação do Carnaval e da Festa dos Loucos com os *Saturnalia* parece impor-se quase à evidência, tanto no que se refere a data como pela natureza das festas, e ainda enfatiza que a permanência desta herança de tradições populares

fundamentais, ao longo de mais de um milênio, só surpreende quem se agarra à ideia - ultrapassada - de que existem fronteiras bem nítidas entre o mundo Antigo e a Idade Média (Heers, 1987, p. 23-24). O autor ainda afirma que no campo religioso, é sabido que vários cultos de santos, heróis da fé, recuperaram os lugares e até algumas práticas antiquíssimas, pagãs, se se quiser, profundamente enraizadas em especial quando eram consagradas ao culto das estações e que, portanto, se inscrevem diretamente em tradições muito anteriores à evangelização do ocidente (Heers, 1987, p. 24).

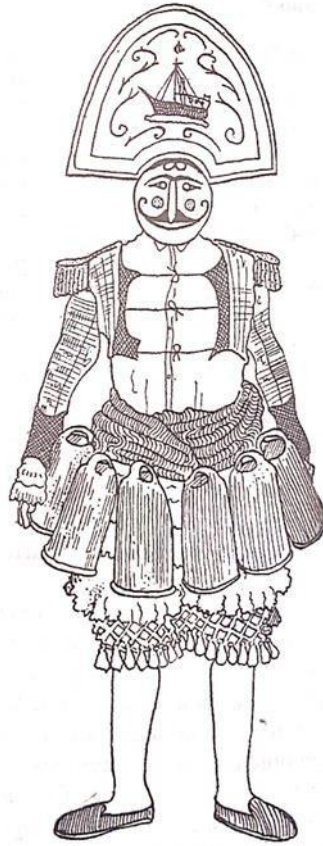
Podemos notar que há muito mais fontes históricas e historiográficas sobre essas festas a partir da Idade Média, mas como notou Heers, não há fronteiras nítidas, nem homogêneas em relação ao tempo e espaço, entre a Antiguidade e a Idade Média, trataremos de alinhar as informações disponíveis afim de conseguirmos visualizar tais cenários.

As mascaradas de inverno que se celebram em vários países da Europa até hoje fazem parte destes rituais, que, como nos mostra Julio Caro Baroja, apresentam traços bastante similares em lugares distintos, indicando que em todo o calendário festivo tradicional, podem encontrar-se rituais e costumes com formas semelhantes, ainda que tenham sofrido diversas alterações no curso dos séculos no que se refere a “invocação” e aos fundamentos dogmáticos que os justificam (Caro Baroja, 2006, p. 325).

Há diversos deuses, divindades, cultos e festividades de alguma forma relacionados com o riso e a fertilidade por toda a Europa e também no Próximo e Médio Oriente (Minois, 2003, p. 14). Segundo Georges Minois “o riso faz parte das respostas fundamentais do homem confrontado com sua existência” (Minois, 2003, p. 13). A história do riso no seu aspecto coletivo converge para a história da festa, como acontecia, e.g., nas Dionísias, nas Saturnais, na Festa dos Loucos, e no Carnaval, em que, admite-se, que a festa, como o riso, rompia o curso ordinário das coisas, considerando-se seus vínculos essenciais por abrirem uma janela sobre outra realidade, talvez sobre a utopia (Minois, 2003, p. 13).



«Guirrio» de Pola de Siero
(Asturias).



Máscara gallega.

11

Unimo-nos a Minois na pergunta: “por que tem o grupo social necessidade de organizar essas ocasiões de riso, como a festa?” De acordo com o autor, todas as festas do Mundo Antigo, como as Dionísias, as Bacanais, as Leneias, as Tesmofórias ou as Panateneias, eram essencialmente religiosas e eram patrocinadas pelos deuses. Em todas elas, sempre encontramos quatro elementos marcantes: a representação de mitos; a mascarada; a prática da inversão, em que se invertem as hierarquias e as convenções sociais; e a fase de exaltação, em que predominam o excesso e o transbordamento (Minois, 2003, p. 20).

Para Minois, tais festas têm a função de reforçar a coesão social na comunidade, e assegurar a perpetuação da ordem (*taxis* e *kosmos*) humana, renovando e estabelecendo o contato com o mundo divino através do riso, que, é um estado de origem, comparável, em certos casos, ao transe (Minois, 2003, p. 20).

Na Roma Antiga a festa em honra a Saturno, ligado à fertilidade dos campos e à

¹¹ Imagem retirada do livro *El Carnaval* de Julio Caro Baroja, p. 240.

prosperidade, era marcada por banquetes, bebedeiras, brincadeiras, trocas de presentes, e pela inversão de papéis sociais. Esta ganhava forma através de mascaradas, em que se trocavam identidades, nomeadamente, os senhores que serviam então os escravos (Furtado, 2016, p. 13). Abordaremos Saturno e os *Saturnalia* mais detalhadamente no capítulo a seguir. Através das fontes, Furtado nota que apesar do aparente desejo de eliminar as diferenças sociais, os *Saturnalia* funcionavam como estabilizadores sociais, como válvula de escape, pois o escravo servido pelo senhor não passava a ser o senhor; era apenas o escravo a ser momentaneamente servido pelo senhor, para que todos ganhassem consciência dos seus papéis e funções sociais. Após a festa, as estruturas sociais voltavam ao que eram antes (Furtado, 2016, p. 16-17).

No passado romano, os festivais religiosos ocupavam um lugar muito significativo na sociedade, embora não seja claro para os investigadores o que significavam individualmente para os romanos, em termos religiosos ou sociais (Scullard, 1981, p. 12-15). Muitos dos cultos e festivais de Estado eram de origem familiar e doméstica, e eram realizados para garantir as necessidades da comunidade, como segurança, bem-estar, prosperidade e saúde das famílias e das comunidades. Tinham assim uma função apotropaica, agindo contra poderes sobrenaturais (Scullard, 1981, p. 17).

Depois, as celebrações passaram a ser responsabilidade do Estado e, no período republicano, a maioria das cerimônias e festas públicas era religiosa. Mesmo os cidadãos romanos mais céticos, ou seja, menos religiosos, mantinham velhas práticas religiosas, porque acreditavam que era para o bem do Estado, e também porque naquela altura não havia a distinção entre Estado e religião, como aconteceu posteriormente. Algumas técnicas de magia sobreviveram em cerimônias públicas, sendo os ritos dos *Lupercalia* algumas delas. Nas áreas rurais, as práticas antigas continuaram a ser mais presentes. Os principais métodos para garantir e manter a boa vontade dos deuses eram os sacrifícios, as oferendas, as orações, a purificação e os votos (Scullard, 1981, p. 11-12, 22).

De acordo com Macróbio “the celebration of a religious festival consists of the offering of sacrifices to the gods or the marking of the day by a ritual feast or the holding of games in honour of the gods or the observance of holidays. There are four kinds of public holidays: either 'fixed', 'movable', extraordinary' or 'market days'. In the fixed holidays all the people share; they are held on days in set and appointed months; they are noted in the calendar, and have fixed observances. The chief examples of fixed holidays

are the Agonalia, the Carmentalia and the Lupercalia” (Macróbio, *Saturnalia*, I.16.4-5, in: Beard, North, Price, 1998, p. 61).



Figura 10 Mamuthone, personagem da Mamoiada, Carnaval da Sardenha, Itália¹²

Apesar de em sua principal obra¹³ se referir à Cultura Popular e aos ritos cômicos da Idade Média e do Renascimento, Mikhail Bakhtin nos ajuda a entender a genealogia do Carnaval, e segundo o autor esta festa se insere no “mundo infinito das formas e manifestações do riso”. Através da análise da obra do escritor François Rabelais, Bakhtin debruça-se sobre o contexto da Cultura Popular e cômica medieval para desvendar a linguagem não oficial e tão rica daquele período. O autor afirma que os festejos cômicos e carnavalescos ocupavam um lugar muito importante na vida da sociedade medieval, e que no passado quase todas as festas religiosas possuíam um aspecto cômico popular e público, que também era consagrado pelas tradições (Bakhtin, 1987, p. 3-4). Segundo Bakhtin as festividades sempre tiveram uma relação marcada com o tempo, uma concepção determinada e concreta do tempo natural (cósmico), biológico e histórico, onde a morte e a ressurreição, a alternância e a renovação são aspectos sempre presentes (Bakhtin, 1987, p. 8).

Como mencionamos acima, e observamos nesta investigação, ao tratar das

¹² Disponível em: <https://www.lensculture.com/projects/498088-mamoiada>. Acesso em 07/03/2022.

¹³ BAKHTIN, Mikhail (1987) *A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento*. São Paulo: HUCITEC, Editora Universidade de Brasília.

religiosidades antigas não podemos utilizar as premissas e conceitos contemporâneos, e não pretendemos estabelecer qualquer definição e conceptualização de tais religiões antigas. Assim como os historiadores Mary Beard, John North e Simon Price, aqui almeja-se compreender o que pode ser considerado como “religião” na Antiguidade europeia, como ela funcionava e como isso pode fazer diferença em nossa própria compreensão do mundo religioso (Beard, North, Price, 1996).

As celebrações e práticas rituais existem desde os primórdios das sociedades, com intuítos e razões diversas, e muitas delas permaneceram e têm permanecido durante os séculos, mesmo que modificadas. Algumas continuaram a existir, mas perderam o cunho religioso, apesar de manter o ritual festivo, como no caso do Carnaval. Pretendemos então identificar algumas razões ou motivos de cultos e festividades que podem ter correspondência histórica com o que conhecemos atualmente como Carnaval, e para isso investigaremos alguns aspectos culturais da Antiguidade Clássica, especificamente alguns cultos e celebrações religiosas que possivelmente estão nas raízes desta festa.

2.2 Sobre a Transição do “Paganismo” ao Cristianismo

Como trataremos aqui de heranças e elementos culturais remanescentes de práticas rituais religiosas pré-cristãs, consideramos importante mencionar brevemente aqui como ocorreu a transição do “paganismo” ao cristianismo no Império Romano.

O termo “paganus”, na Antiguidade Latina, se referia aos habitantes do campo e das pequenas aldeias, que não se integravam ao exército romano. E após a cristianização o termo se referia a essa população tanto do campo como das cidades que resistiu à conversão, e continuou a realizar as práticas religiosas tradicionais (Cameron, 2011).

O processo de cristianização do Império Romano foi lento e gradual, e não aconteceu no mesmo momento e da mesma maneira em todo o território. Nos primeiros séculos após a cristianização havia uma certa convivência pacífica entre as crenças e práticas cristãs e pagãs, tendo como consequência um processo de sincretismo destas crenças.

A religião romana se transformou fundamentalmente a partir do século IV A.D.,

quando a cidade de Roma deixou de ser a residência principal do imperador e também deixou de ser principal centro do governo desde fins do século III A.D., transferindo o poder militar para o norte por conta das ameaças ao império representadas pelos “bárbaros” (Beard, North, Price, 1996, p. 364).

Os cristãos deixaram de ser perseguidos no ano 311 A.D., e em 312 A.D. o imperador Constantino passa a permitir a liberdade de culto aos cristãos, concedendo uma série de favores e benefícios aos cristãos e construindo igrejas fora dos muros da cidade, mantendo os templos pagãos e permitindo a continuidade dos cultos tradicionais. Constantino e os imperadores que o sucederam passaram a penalizar e a perseguir os setores “heréticos”, entre eles os judeus, e a banir os locais de encontro (Beard, North, Price, 1996, p. 371).

Também foram tomadas medidas contra as práticas não-cristãs, e cultos tradicionais passaram a ser classificados como *superstitio*, com ameaças de punição a quem praticasse sacrifícios, adivinhações e “arte mágica”. No entanto, apesar da repressão a tudo que era considerado *superstitio*, o termo era ambíguo, e uma série de cultos e elementos das religiões tradicionais pagãs, permaneceram intocados por décadas (Beard, North, Price, 1996, p. 371).

Com a liberação de práticas e cultos realizada por Constantino, a crença e os cultos tradicionais passaram a ser a opção e questão de escolha (Beard, North, Price, 1996, p. 375). O imperador Constantino, seus sucessores e a elite romana passaram a investir na construção de muitas igrejas ao redor do centro monumental de Roma, em zonas residenciais e já no início do século V A.D. haviam mais de vinte e cinco centros de adoração. As grandiosas construções das igrejas de Constantino e da basílica de São Pedro são reflexos sintomáticos do poder eclesiástico neste período, transformando Roma em um centro de peregrinação desde o final do século IV A.D.. A adesão da população à igreja cristã trouxe problemas de identidade e status, pois as celebrações de antigos festivais e jogos populares associados as religiões tradicionais continuaram a ser realizados atraindo grandes multidões (Beard, North, Price, 1996, p. 376-377).

No século IV A.D. portanto, havia uma diversidade de cultos cristãos, pagãos e judaicos. Um fato curioso é que as práticas religiosas tradicionais romanas não incorporaram elementos do cristianismo ou do judaísmo, diferentemente do cristianismo que assimilou elementos do simbolismo pagão. O cronógrafo, uma espécie de calendário, escrito por Filocalo no ano de 354 A.D. descreve muitos festivais, e cultos a divindades

de diversas origens, revelando evidências destas incorporações, mudanças e do sincretismo ocorridos na religiosidade romana no quarto século (Beard, North, Price, 1996, p. 382).

Em 394 A.D. após a queda do imperador Eugênio, o último que mesmo sendo cristão tolerou as religiões tradicionais, seu sucessor Teodósio tornou o cristianismo a religião oficial, proibiu os rituais sacrificiais e fez alterações no calendário, privilegiando os festivais e feriados cristãos, e marginalizando os feriados pagãos. A partir do final do século IV A.D. cristãos começaram a destruir santuários pagãos (Beard, North, Price, 1996, p. 387).

As religiões e cultos tradicionais pagãos continuaram a ser realizados em Roma e em todo o território compreendido pelo extinto imperio romano, como mostram relatos de escritores e viajantes durante os séculos V e VI A.D.. Quase dois séculos depois de Constantino ter reconhecido e aprovado o cristianismo como religião, uma carta escrita pelo bispo de Roma, Gelasio, em 495 A.D., advertia os cristãos sobre a permanência de práticas pagãs e denunciava quem ainda continuava a celebrar o antigo ritual dos *Lupercalia*. O festival era celebrado tanto por pagãos quanto por cristãos, que acreditavam que a realização deste ritual festivo repetidamente há séculos, era vital para a segurança e prosperidade de Roma, e que uma adoração apropriada aos deuses tradicionais (pagãos) de Roma, asseguraria a prosperidade e o sucesso da terra (Beard, North, Price, 1996, p. 9).

Estas tradições e práticas pagãs não foram abolidas tão facilmente, e assim como Beard, North and Price, nos perguntamos então como devemos interpretar o significado destes rituais pagãos e seus mais de mil anos de história, e o que significou sua sobrevivência diante das opressões cristãs. O que é bastante claro é que a ação dos bispos e da Igreja, não conseguiu eliminá-las, nem em Roma nem em qualquer parte do Império. E não há razão para supor que aqueles que continuavam a participar destas festividades pagãs, como os *Lupercalia*, pensavam em si próprios como não-cristãos. As fronteiras entre paganismo e cristianismo eram muito mais fluidas do que esta simples dicotomia poderia sugerir, e traz questões e reflexões de interpretação, e sobre uma cultura histórica que está intrinsecamente ligada ao que era ser romano, cristão ou não.

Após a cristianização, tais costumes e celebrações, que passaram a ser entendidos como “pagãos”, foram duramente reprimidos pela Igreja, pois eles não foram abandonados pelas massas populares, sendo incorporados e adaptados pela Igreja, como

forma de integrá-los no calendário religioso cristão instituído (Barbosa, 2016, p.16). Assim, Caro Baroja afirma que “muchos de aquellos ritos e creencias han subsistido hasta nuestros dias: unos se han convertido, al final, em símbolos, otros se han reducido a juegos. Lo que podían ter de pagano, en el sentido más profundo de la palabra queda muy diluído, y hoy aun como símbolos y como juegos dejan de ofrecer interés para el sector de la sociedad que más los había conservado” (Caro Baroja, 2006, p. 16-17).

2.3 O Tempo e o Calendário

*“The order of the calendar throughout the Latin year,
its causes, and the starry signs that set beneath
the earth and rise again, of these I’ll sing”*

Ovidio, *Fasti* 1.1-3

As festividades, cultos e divindades que estão a ser tratados aqui fazem parte de ciclos naturais, e das formas com as quais as comunidades marcam e organizam o cotidiano. A marcação ou contagem do tempo tem sido feita pelas sociedades há milênios, e era inicialmente (e ainda é), como sabemos, baseada nos eventos da natureza, nos movimentos da Terra, do Sol e da Lua, nos elementos climáticos e geográficos. Posteriormente, o calendário também sofreu influências de eventos políticos.

Julio Caro Baroja alerta para o cuidado que os investigadores devem ter, ao realizar investigações em sociedades antigas, para que não se equivoquem ao determinar quais concepções de tempo que serviam para as pessoas que os viviam. Caro Baroja diz que Henri Frankfort, em seus estudos sobre a ideia de tempo e espaço nas civilizações do Antigo Oriente, explica que a concepção mitológica do tempo, própria dos Egípcios, Babilônios, Hebreus, era qualitativa e concreta, não quantitativa e abstrata, e que nada tinha que ver com a usada posteriormente por físicos e matemáticos. Esse tipo de concepção nunca se abstrai da experiência vital (Caro Baroja, 2006, p. 19), porque, como já mencionamos anteriormente, segundo o autor não há a separação entre natureza e história, porque aquela é uma parte do próprio devir humano.

Há quantidade significativa de evidências para os períodos mais remotos da religiosidade romana, mas podemos deparar com problemas interpretativos, pois a maioria dos escritores que deixou relatos sobre o tema viveu no século I a.C. ou depois,

mais de 600 anos depois dos primeiros indícios da fundação das religiões locais (Beard, North, Price, 1996, p. 26).

Há um conjunto importante de documentos para a reconstrução da antiga religião de Roma, conhecido como “o calendário”. São aproximadamente quarenta documentos, alguns muito fragmentados, contendo preciosas informações sobre os festivais religiosos, na sua maioria escritos no período do imperador Augusto (31 a.C. a 14 A.D.) ou mais tarde. Um pormenor importante sobre o calendário é que alguns festivais eram escritos com letras maiúsculas, enquanto outros escritos com letras minúsculas. Notou-se que os festivais escritos em letras maiúsculas eram os mais importantes, e provavelmente os mais antigos, como por exemplo os *Parilia*, os *Consualia*, os *Saturnalia* e os *Lupercalia* (Beard, North, Price, 1996, p. 27-28). Em sua obra *Saturnalia* Macrobio explica o calendário Romano: “Numa divided the year into months and then divided each month into days, calling each day either 'festival', 'working day' or 'half-festival'. The festivals are days dedicated to the gods; on the working days people may transact private and public business; and the half-festivals are shared between gods and humans. Thus on the festival days there are sacrifices, religious banquets, games and holidays. The working days include 'lawcourt days', 'assembly days', 'adjournment days, appointed days' and 'battle days’” (Macrobio, *Sat.* I.16.2-3, in: Beard, North, Price, 1998, p. 61).

A mais importante fonte para o estudo deste calendário, porém, são os *Fasti* do poeta Ovídio. Escritos em versos, os *Fasti* relatam os rituais e características dos seis primeiros meses do ano, visto o poeta ter composto apenas metade do poema (Beard, North, Price, 1996, p. 28). Os *Fasti* foram escritos em 8 A.D., e iniciam-se com o livro *Janus*. Segundo J. G. Frazer, a partir das pesquisas sobre o nome dos meses, a palavra *Janus*, deriva de *ianua*, “a porta”. O deus Jano era representado com duas cabeças, cada uma voltada para um lado, uma voltada para o passado e outra para o futuro. Era um deus guardião, sentinela. Na Roma Antiga, esculturas e símbolos que o representavam eram posicionados nas portas e nos portões, com a função de vigiar e guardar ambos os lados da passagem. Tratava-se, portanto, de um deus de *limes*. Jano representava também a passagem de duas fases do ano, período em que se deveria expurgar e purificar todos os males, com rituais e festividades, finalizando o ano anterior e comemorando a entrada para um novo ciclo agrícola (Frazer, 1989, p. 388-389).

O calendário romano antigo era lunar, ou seja, era regulado pelas fases da lua e com as estações do ano alinhadas com os ciclos da agricultura e com os rituais agrários.

Inicialmente o ano era composto de dez meses. O período de Março a Dezembro era relacionado às estações mais quentes do ano, portanto, ao período de trabalho. Os dois meses adicionais, no período mais frio, quando se trabalhava menos, não eram contabilizados no calendário: “According to Roman tradition, Romulus instituted a year of ten months, with a total of 304 days; the months began with march and ended with december. Afterwards two months, January and February, were added, making a total of 355 days, approximately a lunar year” (Frazer, 1989, p. 385-386).

A palavra *annus* significava, entre outras coisas, estação. Segundo a tradição, a primeira reforma do calendário romano teria sido feita por Numa Pompílio, rei eventualmente lendário de Roma, por volta de 713 a.C. Teria sido nessa ocasião que foram incluídos os meses de Janeiro e Fevereiro no calendário romano (Frazer, 1989, p. 385-386).

Foi em 153 a.C., por razões político-administrativas, que o início do ano foi transferido de 1 de Março para 1 de Janeiro, período em que os magistrados recém eleitos assumiam seus postos de trabalho. Mas, para os trabalhadores do campo, essa mudança não foi muito significativa, inicialmente, pois a ruptura real do ano agrícola se dava em Fevereiro/Março (Scullard, 1981, p. 41-42).

O calendário era organizado de forma complexa. Os dias do mês não eram contados de forma numeral em sequência. Havia três pontos fixos a partir dos quais as datas eram contadas retroativamente. O primeiro dia era chamado *kalendae*. Depois, as *nonae*, assim chamadas por serem nove dias antes das *idus*, que correspondiam à lua cheia. Nos meses longos (Março, Maio, Julho e Outubro) as *nonae* correspondiam ao sétimo dia do mês e os *idos* ao décimo quinto; enquanto nos outros meses caíam no quinto e décimo terceiro dias, respectivamente (Scullard, 1981, p 42).

O calendário atualmente em vigor nas sociedades ocidentais cristãs é o gregoriano, instituído pelo papa Gregório XIII, em 1582, em substituição ao calendário juliano, implantado por Júlio César, em 46 a.C.. Entretanto, o nascimento de Jesus como marco para o ano um da Era cristã já havia sido proposto pelo monge romeno Dionísio Exíguo, no ano 532 A.D. Mas aqui permaneceremos em um tempo mais recuado da história ocidental.

2.4 Ovídio e os *Fasti*

Publio Ovídio Naso, conhecido como Ovídio, é um dos escritores mais proeminentes da Antiguidade. Ele nasceu em 43 a.C., em Sulmona, Abruzzo, região central da atual Itália. É de uma família de cavaleiros, e desde cedo escrevia poesia. No ano 8 d.C. foi banido de Roma pelo imperador Augusto, e exilado em Tomis (Romenia), e faleceu no ano de 17 ou 18 d.C., aos 60 anos. Muito da sua biografia se encontra na sua própria obra.

Os Fastos é a obra mais importante de Ovídio depois de *Metamorfoses*. *Os Fastos* é um tratado poético sobre o calendário romano, que discursa em ordem cronológica, começando pelo mês de Janeiro e terminando pelo mês de Junho, sendo um livro para cada mês. Há indícios que o autor tenha escrito ou pretendia escrever os outros seis livros, e talvez tenham se perdido. O livro que mais nos interessa aqui é o segundo, sobre *februa*, ou Fevereiro.

A obra tem três características principais, a histórica, a astronômica e a religiosa, sendo esta última de suma importância pois contém informações valiosas para nosso conhecimento dos deuses, dos rituais e dos cultos daquele período.

Capítulo 3 – Aspectos da Religiosidade na Antiguidade Grega e Romana: Cultos e Festas de Inverno

3.1 Vestígios do Tempo: Impressões Sobre a Religiosidade Antiga

*“Pequeno é o esforço de ver
que aí reside a força,
aí, no divino, seja ele qual for,
no que ao longo do tempo é tido
por lei perene, na natureza fundada”*

Eurípides, *As Bacantes*

O que se sabe atualmente sobre a religiosidade europeia antiga (não cristã) é baseado no que escreveram pensadores e poetas da antiguidade (e também por textos eclesiásticos condenatórios da antiguidade tardia) auxiliados por vestígios e evidências arqueológicas.

Há um debate sobre as diferenças entre a mitologia e a cultura religiosa grega e romana, e apesar da nítida influência grega sobre a cultura romana, alguns escritores explicam as origens destas diferenças. Os mitos romanos eram, em essência, mitos relacionados à lugares, e não tinham um contexto amplo. Os mitos gregos também eram relacionados à cidades e territórios, mas ao mesmo tempo mais abrangentes, ligados à uma mitologia grega mais ampla, ou pan-helénica (Beard, North, Price, 1996, p. 173).

As culturas gregas e romanas estão intimamente relacionadas, mas privilegiaremos aqui aspectos da história e cultura romana por esta ter tido um impacto mais influente na formação da Europa Ocidental.

De maneira geral não há como definir e ter uma conclusão clara de como eram exatamente as manifestações e práticas religiosas na antiguidade, pois o material e as fontes existentes são insuficientes, os métodos são discutíveis, e não há textos religiosos no sentido estrito de textos sagrados (Burkert, 1993, p. 29).

No entanto, há canções, poemas, hinos cultuais, monumentos, templos, estátuas, objetos devocionais e pinturas (Burkert, 1993, p. 31), mas tudo está delimitado pela esfera da língua e da literatura, e a partir de todos esses elementos podemos criar um panorama com ajuda da nossa imaginação.

Nas religiões grega e romana arcaicas não há fundadores ou textos de revelação e também não há organizações hierárquicas de clero e monges.

Eram baseadas na cultura oral, constituída de práticas, valores e crenças passadas de geração para geração. E além disso também não é possível nos referirmos a “religião” romana ou grega, pois cada região, cada tribo, cada aldeia possuía formas diferentes de culto, divindades, rituais e devoção (Burkert, 1993, p. 35).

Os rituais eram realizados em diversos locais, como em santuários em picos de montanhas, cavernas, grutas, árvores, florestas, santuários domésticos e templos, onde eram construídos altares, que podiam ser compostos de pedra, e continham diversas imagens de divindades, símbolos e outros objetos devocionais. Tais rituais eram compostos de oferendas, canto, dança, sacrifícios de animais e refeições coletivas.

Nos cultos haviam práticas estabelecidas de acordo com o tipo de execução, em função da divindade, do lugar e da cultura, e que eram consideradas “sagradas”, sendo ao mesmo tempo comunicação e vínculo com os deuses e o sobrenatural, assegurando a solidariedade do grupo fechado. No ritual “sagrado” é incluída a invocação de forças invisíveis que são vivenciadas como algo pessoal que se encontram perante o homem. Nos textos antigos existentes essas forças são denominadas “deuses”, *theoi* (Burkert, 1993, p. 35-36). Para cada divindade havia locais e práticas rituais devocionais específicas.

Os deuses gregos têm características antropomórficas, ou seja, aspectos, sentimentos e hábitos humanos, como raiva e amor. Os deuses itálicos primitivos, pelo contrário, são figuras vagas e com menos características humanas. Se o Zeus grego é um pai, casado com Hera, com uma infinidade de amores e aventuras extraconjugais, o Júpiter romano é tão-somente o discreto marido de Juno e nada mais. Nuno Rodrigues aponta que quando os mitos começaram a aparecer na literatura dos Romanos e nos autores latinos, fá-lo-ão por influência grega (Rodrigues, 2012, p. 14).

Há um aspecto particularmente valorizado pelos romanos na concepção divina: o mundo agrário, onde estão inseridas as ninfas, silvanos e sátiros. Essas divindades e temas

agrários predominam nas tradições mitológicas romanas (Rodrigues, 2012, p. 17).

Ao analisar os nomes dos deuses gregos, Walter Burkert observa que a maior parte dos nomes não possui um significado, uma etimologia, concluindo que “os deuses gregos são pessoas, não abstrações, ideias ou conceitos. (...) Essas pessoas, tal como os poetas os representam, são humanas quase até as últimas consequências” (Burkert, 1992, p. 357). Não são oniscientes e nem onipresentes, e se relacionam com humanos, possuindo vida sexual ativa, e todo ato sexual com humanos produz resultados, gerando então semideuses. E possuíam características antropomórficas, ou seja, aspectos, sentimentos e hábitos humanos, como raiva e amor.

A partir do século VI a.C. os romanos sofreram grande influência dos etruscos, o que acelerou o desenvolvimento, tornando Roma uma poderosa cidade. Foi a partir deste período que o Estado passou a assumir a responsabilidade pelos principais cultos e celebrações religiosas, e quando se formou um corpo sacerdotal, com funcionários do Estado. Contudo, tanto romanos, quanto etruscos, tiveram influência da cultura e das ideias gregas (Scullard, 1981, p. 19).

Os sacerdotes romanos eram responsáveis por realizar as cerimônias e mediavam as relações entre os habitantes divinos e os humanos, e além disso também eram responsáveis por salvaguardar o Estado através da interpretação da religião, contribuindo para a manutenção do poder do Estado e pela segurança das fronteiras (Scullard, 1981, p. 27-28). Os sacerdotes constituíam um Colégio de Pontífices, formado pelas Vestais, os *Flamines* e o *Rex Sacrorum* (Scullard, 1981, p. 29). Abordaremos aqui apenas os grupos sacerdotais relacionados com as celebrações religiosas de inverno.

Os *Flamines* eram sacerdotes ligados a deuses individuais e era seu dever cuidar de seus respectivos templos. Os três *Flamines* principais eram: *Flamen Dialis* (Júpiter), *Flamen Martialis* (Marte) e *Flamen Quirinalis* (Quirino) (Scullard, 1981, p. 29). Havia outros Colégios menores, cada um responsável por uma atividade distinta. O Colégio dos *Epulones*, era responsável pela organização de festas, e era composto por grupos menores de sacerdotes, sendo os *Luperci* um deles. Os *Luperci* eram divididos em dois grupos, o *Quinctialis* e os *Fabiani*, e organizavam as festas dos *Lupercalia*, que abordaremos mais adiante (Scullard, 1981, p. 30).

3.2 Festas e Festivais do Ciclo de Inverno

Como já referimos anteriormente, para os romanos o aspecto religioso era muito importante no mundo agrário. As entidades e divindades agrárias, como as ninfas, os silvanos e os sátiros eram fundamentais para a proteção dos rebanhos e das colheitas, e para garantir a fertilidade e a abundância. Os principais métodos para garantir e manter a boa vontade dos deuses eram o sacrifício, a oração, a expiação, a purificação, os votos e as oferendas (Scullard, 1981, p. 22).

Para os romanos, dezembro era o período de adubação das vinhas, semeadura do feijão e apanha da azeitona, e da diminuição dos trabalhos no campo. Era uma altura de descanso, de celebrações e festas. Scullard nos conta que Horácio em uma das suas mais famosas Odes convida Fauno para passear e abençoar suas fazendas, e em troca a divindade receberá oferta de vinho e um cabrito (Scullard, 1981, p. 201).

Na antiguidade grega, as festas do ciclo de inverno eram dedicadas ao deus Dioniso, e iniciavam no fim de outubro. São festas e rituais que acontecem ao ar livre, nas ruas e nas praças públicas, e nas povoações rurais. Diferente de outros deuses, Dioniso dispõe de um tipo particular de ídolos: uma simples máscara, em madeira ou pedra. Ele é o deus da máscara no panteão grego (Vernant, 1991, p. 163-164). Podemos pensar que essas celebrações e cultos consagram a união entre a comunidade e os deuses e a integração destas potências divinas na ordem religiosa colectiva.

No calendário romano antigo, Fevereiro era o último mês do ano, consagrado ao deus Fébruo, ou *Februus*, encerrando o ciclo do inverno. Na época tardia Fébruo era identificado com *Dis Pater*, o Plutão latino, o deus do reino dos Mortos. (Grimal, 2020). O nome *Februarius* deriva de *februa*, que significava “meios” ou “instrumentos” de purificação. Para os antigos Romanos a primavera tinha seu início em cinco de fevereiro e este era um período em que os campos precisavam de especial atenção. Toda a comunidade, “viva e morta”, deveria estar pronta para o novo começo (Scullard, 1981, p. 69). Segundo Ovídio, “o mês era chamado assim porque os *Luperci* purificavam todo o terreno com tiras de couro que eram seus instrumentos de limpeza, ou porque a estação é pura quando as oferendas de paz foram feitas nas sepulturas e os dias dedicados aos mortos passaram” (Ovidio, 1989, p. 59).

Os festivais de Fevereiro eram atos de purificação, e tinham a intenção de evitar influências malignas, e “acertar as contas” com os deuses para garantir o bem-estar futuro e o mundo natural seguir seu curso. O mês iniciava com cultos a deusa Juno Sópita, ligada a fertilidade, em seguida os *Fornacalia*, festa dos fornos, do início do mês até dia 17, os *Parentalia*, em homenagem aos mortos, do dia 13 ao 21, os *Lupercalia*, em honra a Fauno, dia 15 e os *Quirinalia*, em honra a Quirino, dia 17, os *Feralia* dia 21, que era a celebração do último dia da festa dos mortos, os *Terminalia* dia 23, que celebrava Término, o deus dos limites agrários, os *Equirria* de 27 de fevereiro à 14 de março, que eram corridas de cavalos em honra a Marte (Rodrigues, 2012, p. 18; Scullard, 1981, p. 72).

Como já foi dito anteriormente, em cada aldeia ou região os cultos e costumes devocionais podiam ser bastante diversos mesmo que dirigidos a uma mesma divindade. Os rituais eram um conjunto de ações e práticas fixadas e realizadas em função do lugar e da cultura, passados de geração a geração, sendo ao mesmo tempo comunicação e vínculo (Burkert, 1992, p. 35). Portanto possivelmente havia cultos e rituais dedicados à Fauno e Pã em outras regiões mas há pouca informação concreta sobre eles.

3.3 Saturno e as Saturnais

O principal festival romano em Dezembro, e talvez o mais popular do ano, eram os *Saturnalia*, que acontecia entre os dias 17 a 23, altura do solstício de inverno (Scullard, 1981, p. 205).

Saturno (*Saturnus*), divindade a quem prestavam culto, era um deus muito antigo, relacionado à fertilidade dos campos e à sementeira, associado ao Cronos grego. Teria vindo da Grécia para a Itália em tempos muito recuados, quando Júpiter (Zeus), o destronou e o lançou do cimo do Olimpo, quando instalou-se no local da futura Roma, fundando uma povoação. O seu reinado teria sido tão próspero que foi chamado de Idade de Ouro. Foi Saturno que teria introduzido a cultura da terra no *Latium*, e era representado armado com uma foice pequena ou uma serpe (Grimal, 2020, p. 414).

Dia 17 de Dezembro, dia da inauguração do templo de Saturno, era feriado (*dies ferialis*) em Roma, não se trabalhava e tudo encerrava. A celebração iniciava no templo,

com um sacrifício em honra a divindade, seguido de um banquete público (Scullard, 1981, p. 206). Durante os dias da festa não havia diferenças entre pobres e ricos, e todos tinham direito igual de se divertir e comer juntos (Luciano, *Sat.* 69; 2007, p. 1765). Era um período de celebração, de brincadeira, de linguagem desbragada, de embriaguez, de reunir amigos e família, de troca de presentes, principalmente pequenas imagens de cera (sigilaria) e velas, talvez para significar o retorno da luz após o solstício. Também eram permitidos jogos de apostas, proibidos ao longo do ano, como os dados (Furtado, 2016, p. 14-15). Sêneca traduz com vivacidade o ambiente destes dias festivos:

“Estamos em Dezembro: a cidade está coberta de suor! A ostentação desregrada invadiu toda a vida colectiva. Fazem-se estrepitosamente enormes preparativos, como se existisse alguma diferença entre o período das Saturnais e os dias úteis. O facto é que não há qualquer diferença, e por isso mesmo acho que tem toda a razão quem afirma que se Dezembro em tempos foi um mês, agora é um ano inteiro!” (Sêneca, ep.18.1).

Um curioso aspecto da festa, que diz respeito ao tema desta investigação, era a inversão de papéis sociais. Senhores vestiam-se de escravos e escravos de senhores. Durante os dias festivos os indivíduos mascaravam-se, assumindo outras identidades, com as quais brincavam até o fim da festa. O poeta Marcial descreveu em seus versos as livres relações entre os indivíduos nestes dias e intitula o verso de *Apophoreta*, que era o nome dado aos presentes que se trocavam nestes dias: “Enquanto se alegram cavaleiro e senador, nosso amo, em seus trajos de jantar, e enquanto o uso do barrete da liberdade convém ao nosso Júpiter, enquanto o escravo, ao abanar o copo de dados, não teme olhar para o edil, embora veja os gelados charcos tão perto: aceita estas sortes, dons ora de rico, ora de pobre: que cada um, segundo as suas posses, dê ao seu conviva um prêmio” (Marcial, 14.1).

No ambiente doméstico, onde acontecia o banquete, os senhores comiam junto com seus escravos ou então os escravos eram os primeiros a comer, sendo servidos pelos senhores. O estado festivo de inversão e mascaramento podia durar dias, enquanto a durasse a festa (Luciano, *Sat.* 69; 2007, p. 1763). Macrobio, escreveu no século V A.D., em sua obra *Saturnalia*, que “durante este feriado as famílias dão aos seus escravos a honra de permitir que eles jantem primeiro, como se fosse uma refeição preparada pelo seu mestre, com a mesa posta novamente para os chefes de família só após os escravos terem terminado” (Macrobio, *Sat.* 1.24.23; Furtado, 2016, p. 15).

Para os romanos, toda esta celebração representava simbolicamente uma espécie de regresso a Idade do Ouro de Saturno, que teria sido o primeiro rei do Lácio e teria reinado numa época idealmente igualitária, de abundância e prosperidade (Furtado, 2016, p. 17-18), como escreveu Virgílio neste passo da *Eneida*:

“...César Augusto, estirpe de um deus, aquele que restaurará no Lácio a Idade do Ouro, através dos campos onde Saturno reinou outrora” (Virgílio, *Eneida*, IV. 792; 2003, p. 126).

A celebração do nascimento de Cristo em 25 de dezembro, logo após os *Saturnalia* aparece pela primeira vez no calendário de Filocalo em 336 A.D., e o dia pode ter sido escolhido em oposição ao festival realizado naquele dia em homenagem ao Sol Invicto, cujo templo foi dedicado em 274 A.D. por Aureliano. Tudo converge para a ideia de que após a cristianização houve a incorporação das festividades pagãs do período, e cristãos passaram a celebrar esses dias em que famílias e amigos festejavam e trocavam presentes (Scullard, 1981, p. 207).

3.4 Dioniso e as Dionisíacas

Dioniso é uma das divindades mais importantes do panteão das religiões antigas, e sua história é tão rica em aventuras e detalhes que poderia ter uma dissertação exclusiva para ele. Também conhecido como Baco no mundo Itálico, é também identificado com o antigo deus *Liber Pater*, e definido essencialmente como deus da vinha, do vinho e do delírio místico (Grimal, 2020, 121).

Narrando as várias aventuras amorosas de Zeus na formação da genealogia dos deuses gregos em obra sua “Teogonia”, Hesíodo escreve em breves palavras o nascimento de Dioniso:

“E também a cadmeia Sêmele lhe gerou um filho ilustre,
unida a ele [Zeus] com amor, Diónisos que traz muitas alegrias,
um imortal nascido de uma mortal, agora ambos são deuses”

(Hesíodo, *Teogonia* 940-942; 2005, p. 71).

Segundo Apolodoro, Dioniso é filho de Zeus e Sêmele, e pertence à segunda

geração dos deuses Olímpicos:

“Zeus enamorado de Sémele yació com ella a escondidas de Hera. Zeus prometió conceder a Sémele lo que le pediese, y ella, enganada por Hera, pidió que se le presentase tal como había ido al desposorio com la diosa. No pudiendo negarse, Zeus llegó al tálamo em um carro entre relâmpagos y truenos y lanzó el rayo. Sémele murió de terror, y Zeus, arrebatando del fuego el feto de seis meses, lo cosió em su muslo. A su debido tiempo Zeus deshizo el cosido y nació Dioniso, que fue confiado a Hermes. Éste lo llevó a Ino y Atamante y los persuadió para que lo criasen como a uma muchacha. Pero Hera, indignada, los enloqueció. Zeus eludió la cólera de Hera transformando a Dioniso em cabrito, y Hermes se lo llevó a las ninfas que habitavam em Nisa, em Asia” (Apolodoro, *Bibl.* III. 4.3; 1985, p. 141-142).

Já adulto Dioniso descobriu a videira e o seu uso. Mas Hera enlouqueceu-o, e depois o deus vagueou pelo Egito e Síria. Quando atingiu a Frígia, foi acolhido pela deusa Cíbele, que o purificou e iniciou nos ritos do seu culto (Apolodoro, *Bibl.* III. 5.1; Grimal, 2020, p. 122). Da Trácia, o deus dirigiu-se a Índia, numa expedição guerreira de conquista. É então que se situa a origem do cortejo triunfal de que se fazia acompanhar, o carro puxado por panteras e ornamentos com parras e hera, os Silenos e as Bacantes, os Sátiros, e outras divindades menores, tais como Priapo, o deus de Lâmpsaco (Grimal, 2020, p. 122).

O culto a Dioniso é um dos mais antigos, sendo que os progressos na decifração do linear B e outras descobertas arqueológicas demonstraram que as práticas culturais ao deus acontecem pelo menos desde o século XV a.C. (Burkert, 1993, p. 319; Rocha Pereira, 1992, p. 11).

Além de ser o deus do vinho, era primeiramente deus da fertilidade agreste, e tinha como símbolos vegetais a hera e a videira, e também causava êxtase e alterações na consciência dos seus adoradores (Rocha Pereira, 1992, p. 12). A embriaguez provocada pelo vinho, como alteração no estado de consciência, é interpretada como intervenção de algo divino, apesar de a experiência dionisíaca exceder o aspecto alcoólico e ser independente dele. O êxtase dionisíaco não é algo alcançado individualmente, mas é um fenômeno de grupo que se propaga de modo quase contagioso. O sinal exterior e o instrumento da metamorfose provocada pelo deus é a máscara, e a fusão que ocorre entre o deus e seu adorador durante esta metamorfose não tem paralelo no resto da religião grega. *Bacchos* é o nome dado tanto ao deus

como ao seu adorador (Burkert, 1993, p. 318).

Dioniso era cultuado em vastas regiões, do Mar Negro ao Egito, da Ásia Menor à Itália do Sul (Pereira, 1992, p. 12), e por isso recebeu diversas influências nas práticas cultuais. O próprio nome Baco, *thýrsos*, o seu bastão sagrado, *thríambos* e *dithýrambos*, seu hino cultural, todas são palavras manifestamente não gregas (Burkert, 1993, p. 320).

Os festivais dionisíacos gregos também aconteciam na altura do inverno, e são distinguidos pelo menos quatro tipos: a festa das Antestérias na região jónico-ática que está ligada ao saborear do vinho, conjuntamente com a festa das Leneias que a precede; a festa das Agriônias na região dórica e eólica, uma festa de dissolução e inversão com uma rebelião das mulheres, ‘loucura’ e fantasias canibais. As ‘Dionísias’ rurais com o sacrifício de um bode e uma procissão fálica, e finalmente a chegada de Dioniso vindo do mar, Catagógia, as ‘Grandes Dionísias’. O que é comum a todas é o período embriagante de licença (Burkert, 1993, p. 321).

A representação de Dioniso na cerâmica ática tornou-se muito popular no século VI a.C, fornecendo-nos uma rica iconografia. Além da representação da sua forma clássica que já mencionamos anteriormente, com ramos de videira e de hera, está sempre acompanhado da sua comitiva que é constituída pelas ménades femininas e sátiros. As ménades frequentemente vestem uma pele de corça (*nebrís*) sobre os ombros e dançam em transe. A aparência dos sátiros, alguns com feições humanas outros animais, só pode ser entendida como um tipo de máscara, e uma tanga sustenta os falos de couro – frequentemente erecto – e um rabo de cavalo. O falo é um símbolo de excitação sexual (Burkert, 1993, p. 326).

Dioniso era festejado com procissões tumultuosas, nas quais figuravam, evocadas por máscaras, os génios da terra e da fecundidade. Estes cortejos deram origem às representações mais regulares do teatro: a comédia, a tragédia e o drama satírico (Grimal, 2020, p. 122).

A descrição mais influente e sublime do mundo dionisíaco está em ‘As Bacantes’ (*Bacchai*), escrita por Eurípides, representada em 405 a.C. (Burkert, 1993, p. 321). No enredo é apresentado o destino do rei Penteu que quer a todo custo interditar o culto de Dioniso pela força, mas não consegue impedir que as mulheres de Tebas se reúnam em devaneio nas montanhas, entre elas a sua própria mãe com ambas as suas

irmãs. Penteu prende Dioniso, mas o deus liberta-se dos seus grilhões, adquire poder sobre Penteu e incita este a esgueirar-se até ao bosque para espiar as práticas das ménades (Burkert, 1993, p. 324). O diálogo entre Penteu e Dioniso é muito inquietante e permeado de jogos psicológicos, quando o primeiro é persuadido pelo deus a vestir-se de mulher como uma bacante para ser levado como presa até elas na floresta, que o dilaceram com as mãos, cena protagonizada pela própria mãe de Penteu (Eurípides, *Ba. passim*, 1992).



Figura 11 Dioniso, Silenos e Ménade. Pintura em vaso de terracota. Museu Arqueológico Nacional Jatta. Ruvo di Púglia, Itália.¹⁴

Um dos aspectos mais curiosos que envolvem Dioniso é o frenesi e o êxtase vivenciado nos seus cultos, e o enlouquecimento que causava nas pessoas que negavam seu poder, principalmente as mulheres. Segundo Apolodoro as mulheres que se recusavam a adorar Dioniso e não aceitavam seu poder, enlouqueciam, como vemos nesta passagem: “Cuando éstas [filhas de Acrisio] llegaron a la edad núbil enlouquecieron, según Hesíodo, por no aceptar los mistérios de Dioniso.” (Apolodoro, II.2.2, 1985, p. 91).

Na época romana e a partir do século II a.C., os Mistérios de Dioniso, com a sua

¹⁴ Disponível em: <https://www.salsah.org/core/sendlocdata.php?res=2589460&qtype=full&reduce=1>. Acesso em 07/03/2022.

licenciosidade e seu caráter orgiástico, penetraram na Itália, onde se propagaram entre as populações rurais das montanhas da Itália meridional e central. O Senado romano teve de proibir a celebração das Bacanais, em 186 a.C.. No entanto, as seitas místicas conservaram as tradições dionisiacas.

3.5 As Lupercais

No livro dois da obra *Os Fastos*, referente a fevereiro, Ovídio relata que “a terceira manhã depois do Ido contempla os Lupercos nus, e então vem os ritos do Fauno bicorne”, e então o autor questiona a origem do rito, relacionando-o ao deus Pã da Arcádia. Segundo Ovídio, Pã era o deus do gado e dos rebanhos, e recebia presentes para manter as ovelhas a salvo (Ovídio, *Fasti*, II.267, 1989, p. 77).

Os *Lupercalia* era um ritual celebrado em Roma em 15 de fevereiro. Era realizado na caverna do Lupercal no monte Palatino, considerado o local onde Rômulo e Remo foram amamentados pela loba.

Até hoje compartilhamos com Ovídio as dúvidas sobre as origens deste festival, pois não se chegou a um consenso sobre este tema. Segundo Beard, North e Price, há problemas de interpretação, pois os escritores oferecem relatos muito diferentes, e até contraditórios, sobre o significado religioso das cerimônias, apesar dos relatos antigos sobre o que acontecia durante o ritual não variarem muito. Conclui-se, portanto, que não podemos chegar a um único relato oficial sobre o significado do ritual (Beard, North, Price, 1998, p. 120).

Acredita-se que foi possivelmente trazido a Roma pelo rei Evandro da Arcádia, e conservou-se até o séc. V A.D., sendo considerado um dos rituais mais duradouros até sua proibição pelo Papa Gelasius I, que teria o convertido na Festa da Purificação da Virgem Maria em 494 A.D. (Scullard, 1981, p.76).

Para Plutarco, os Lupercais também parecia ser um festival de purificação, pois era celebrada em dias não auspiciosos (marcados com N – *nefastus*, no calendário) do mês de Fevereiro, contudo o nome do festival tem um sentido semelhante ao grego “Lycaea” (festa dos lobos), e assim como Ovidio, o autor também acredita que tem origens muito antigas, remontando aos Arcadianos sob o rei Evandro (Plutarco, *Romul.*, 21.3-5, in: Beard. North, Price, 1998, p.120). Mas também Plutarco acha curioso o fato de sacrificarem cabras, depois explica o andamento do ritual:

“Then two boys of noble family are brought forward - and some touch their foreheads with a bloody knife, and others immediately wipe off the blood using wool soaked in milk. Once they have been wiped, the boys must laugh. After this, they cut the goat skins into strips and run about naked but for a belt around their waist, striking anyone in their path with the thongs. And women of childbearing age do not try to escape the blows, believing that they help towards fertility and easy childbirth. A distinctive feature of the festival is that the luperci sacrifice a dog as well. As for the dog, one might say (if it really is a purificatory sacrifice) that it is sacrificed as a means of purification. But if they perform these rites as a thank offering to the she-wolf, for the saving and nourishing of Romulus, it is not without reason that a dog is sacrificed” (Plutarco, *Romul.*, 21.3-8, in: Beard. North, Price, 1998, p.120).

A origem da palavra *Lupercus* é incerta, mas tem alguma conexão com *lupus* (lobo). A derivação de *lupus* e *arcere*, “aquele que afasta dos lobos”, é uma explicação atraente para um festival pastoral. A derivação *lupus-hircus*, “lobo-bode”, pode ajudar a explicar os dois colégios, cada um correspondente a um animal. Quaisquer que tenham sido as origens, é relevante observar que a cerimônia anual se tornou uma grande festa pública, com jovens a correr pelas ruas, a brincar libertinamente, ajudando a purificar e promovendo a fertilidade (Scullard, 1981, p. 78). Notoriamente, eram rituais de inversão, de dissolução da ordem social, carregados de simbolismo sexual (Rodrigues, 2012, p. 221).

Para a realização do ritual dos *Lupercalia* os participantes se dividiam em dois grupos: *Luperci Quinctiales* (ou *Quintilii*) e *Luperci Fabiani* (ou *Fabii*). No dia da celebração os sacerdotes dos dois colégios se reuniam na gruta Lupercal, a sudoeste do Monte Palatino, local onde supostamente os gêmeos Romulo e Remo foram amamentados pela loba. Como vimos anteriormente, cabras e um cão eram sacrificados em honra a Fauno e bolos sagrados, preparados pelas virgens Vestais, eram oferecidos (Brill's New Pauly, vol. 7, p. 884). Após os sacrifícios e outras práticas rituais, já enunciadas por Plutarco, iniciava uma turbulenta festa. Os Lupercos *seminus*, vestidos apenas com tangas e peles de animais, começavam uma corrida frenética em um circuito ao redor do Palatino, golpeando a tudo e a todos com as tiras de couro, especialmente as mulheres. Em seu poema, Ovídio escreve com humor, que os Lupercos devem correr e estar nus porque o próprio deus ama andar nu e escalar as montanhas e até voar (Ovídio, *Fasti*, II, 282-308, 1989, p. 79).



Figura 12 Duas bacantes dançam e tocam instrumentos junto com o deus caprídeo que toca sua flauta dupla. Vaso encontrado em Lipari, Sicília, Itália. Século IV a.C.. Museu de Arqueologia de Lipari.

Segundo os estudos e as especulações acerca das fontes, a hipótese mais satisfatória é que estes eram rituais de magia para a fertilidade e purificação (Scullard, 1981, p. 77), tendo como representantes deuses pastoris, relacionados à prosperidade agrária, às forças da natureza e à energia sexual.

3.6 Divindades: Pã, Fauno, Sátiros, Silenos e Silvanos

Dentro dos panteões divinos que estamos a visitar, temos uma linhagem de deuses e seres que tem certa afinidade entre si: Saturno, Dioniso, Baco, Fauno, Pã, Silvano, Silenos e Sátiros. Todas essas entidades divinas são relacionadas com a natureza, a prosperidade agrícola, a alegria, ao prazer, ao vinho, a festa, ao amor, a vitalidade e a exuberância, ao erotismo, a mascaradas e ao transe. Vamos agora conhecer melhor essas divindades.

3.6.1 Pã

De acordo com as fontes Pã era um deus dos rebanhos e dos pastores, e é oriundo da Arcádia, na península do Peloponeso na Grécia. Os romanos o identificavam com o deus Faunus Lupercus. Sua origem pode estar relacionada ao deus indiano Pusan.

Sua genealogia diverge de região para região. Uma versão conta que ele é irmão gêmeo de Arcas, filho de Zeus Liceio e a da ninfa Calisto (Brill's New Pauly, vol. 10, p. 420).

Ele não aparece nos poemas Homéricos e não há muitos mitos e lendas a seu respeito, e as mais antigas se referem ao seu nascimento. Há um Hino Homérico em sua homenagem onde consta que ele é filho de Hermes e da filha de Dríope. O Hino conta que quando ele nasceu a mãe teve medo do filho diferente e fugiu, então Hermes o levou ao Olimpo e mostrou aos deuses que ficaram felizes ao vê-lo, sobretudo Dioniso, pela semelhança que ele tinha com os Sátiros. As divindades deram-lhe o nome de Pã, por ele ter trazido alegria ao coração de todos.

“Cante-me, Musa, o filho querido de Hermes,
caprípede, bicorne, amante do humor, que por vales

frondosos vagueia com as Ninfas afeitadas à dança.
Eles calcam cumes impérvios penhascos
invocando Pã, bucólico Nume de fúlgida coma,
hispido, que tem por apanágio as alturas nivasas,
os cimos dos montes e as sendas rochosas.
Por toda parte vagueia, por entre brenhas espessas; ora
é atraído pelas suaves torrentes do rio;
ora, ao inverso, escarpados penedos escala,
no píncaro extremo subindo, atalaia de cabras.
Incessante percorre montanhas de níveo esplendor;
incessante pelos flancos avança e feras abate, com
olhar penetrante. À tarde, tornando sozinho da caça,
ao tanger a siringe, modula meiga melodia;
e não poderia superá-lo em harmonia o pássaro
que entre pétalas da multiflórea primavera
esparge seu lamento, entoando trinado melífluo.
Com ele, Ninfas alpinas, de límpidas vozes,
rápidos pés impelindo, cantam na fonte de água escura;
em torno do píncaro alpestre, eco plangente perdura.
O Deus, de um lado a outro dos coros e ora ao centro
Seguindo, com rápidos pés os conduz; púrpura pele de lince
traz sobre o dorso, e apraz-se-lhe o ânimo com límpidos
cantos, num prado aprazível, onde açafraão e fragrante jacinto
florescem, mesclando-se à relva incontável.
Cantam os Deuses ditosos e o magno Olimpo: exaltam,
por exemplo, o rápido Hermes, acima dos outros,
e como é o célere núncio de todos os Deuses,
e vai a Arcádia rica de fontes, genetriz de rebanhos, onde
cilênio sacrário possui. Lá, inda que Deus ele fosse,
pascia ovelhas de crépido pelo, ao lado de um homem mortal:
floria-lhe ardente desejo (de seu ser então se apossara)
de unir-se à filha de Dríope, Ninfa de tranças formosas.
O flóreo conúbio o Deus consuma e a Ninfa, em seu paço,
o caro filho lhe concebe, que era desde logo, espantoso

de se ver: caprípede, bicorne, ruidoso, e de sorriso suave.
Num salto foge a nutriz e o infante desvale:
assusta-se ao ver-lhe a face ferina, hirsuta de barba.
Súbito, o rápido Hermes em seus braços o toma,
acolhendo-o, e seu íntimo de júbilo exulta.
À morada dos imortais, célere parte, pós tê-lo
envolvido em peles espessas de lebre montesa.
Senta-se do lado de Zeus e de outros imortais,
e lhes apresenta do filho: alegram-se no íntimo
todos os Divos e mais que ninguém o Baqueu Dioniso.
Eles Pã lhe apodaram, por ter alegrado o imo de todos.
Assim te saúdo, soberano, e te abrando com meu canto.
De ti hei de lembrar-me e de uma distinta canção”¹⁵

O hino já inicia com a descrição da estranha divindade: “caprípede, bicorne, amante do humor”, que anda sempre na companhia de ninfas, e mais adiante quando se refere ao seu nascimento qualifica-o como “espantoso de se ver” por ter uma face ferina e peluda. Durante todo o texto é enfatizado seu aspecto instintivo e selvagem relacionado com a natureza e a rusticidade. Segundo este hino Pã está sempre em meio a paisagens bucólicas, florestas, ribeiras, montanhas, flores e animais, a deleitar-se com ninfas, música e dança, e com a primavera.

Seus aspectos sexuais, e suas representações itifálicas (com órgãos viris visíveis) também podem ter relação com seu pai Hermes. A imagem do deus Hermes erguia-se nas encruzilhadas, sob a forma de pilar cuja parte superior estava talhada em forma de busto humano e dotado de órgãos viris proeminentes, como se nota na imagem a seguir.

¹⁵ *Hinos Homéricos*. CABRAL (trad), 2010. pp. 107-109.



Na cena retratada neste vaso, Pã persegue um jovem pastor. É uma das inúmeras representações denominadas “hermas itifálicas”, onde o deus aparece com o pênis ereto. *Hermas* eram esculturas de pedra ou de madeira com formato fálico, com a cabeça do deus Hermes, braços rudimentares e grandes falos esculpidos. Além de sua significância religiosa, que é mal compreendida, muitas vezes serviram para marcar limites territoriais e as interseções das estradas. O cenário rústico desta herma relaciona-o com Priapos, ou algum outro deus da fertilidade.¹⁶

Pã é uma divindade semi-humana, semianimal. Há uma vasta iconografia onde ele é retratado, constituída de esculturas em bronze, cerâmica e mármore, e diversos objetos decorados, como vasos e ânforas. Há uma diversidade de representações onde ele aparece com pernas e pés de bode, torso e cabeça humana, peludo, barbudo e com chifres; e também com cabeça de bode, com corpo humano mas com chifres de bode.

¹⁶ Pan Painter. Bell krater, about 470 b.C. Museum of Fine Arts Boston.
<http://mfas3.s3.amazonaws.com/objects/SC134.jpg>.



Figura 13 Afrodite, Pã e Eros, encontrada em Delos, Ciclades, 100 a.C.. Nesta escultura em mármore vê-se a deusa Afrodite nua a tentar se defender do assédio do deus Pã. Ela segura uma sandália em gesto de ameaça, enquanto o deus alado Eros vem em sua defesa.¹⁷

Como notado no Hino Homérico acima, ele é dotado de muita agilidade, corre e trepa em árvores e rochedos com facilidade, se esconde nas moitas para espreitar as Ninfas. Possui uma considerável atividade sexual, e persegue tanto ninfas como mancebos, mas procura sempre satisfazer seus desejos sexuais e instintivos. Essas representações fálicas podem simbolizar sua relação com a fertilidade e com as forças da natureza (LIMC, vol. VIII, tomo II, p. 613).

Pã também aparece representado tocando uma siringe (flauta feita com pequenos tubos de cana ou bambu) e flautas duplas (*auloi*), um cajado de pastor, uma coroa de pinheiro, uvas ou um ramo na mão. Ele frequentemente aparece com os seguidores do deus Dioniso e é identificado com os Sátiros.

¹⁷ <http://www.namuseum.gr/collections/sculpture/hellenistic/hellenistic16-en.html>

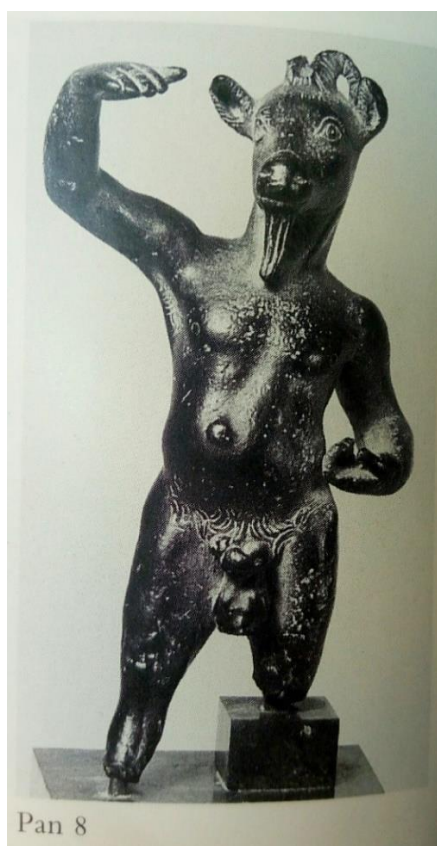


Figura 14 Estatueta de bronze, 450 a.C., encontrada em Lusoí, Grécia. Staatliche Museen, Berlin.

Nos rituais em sua homenagem normalmente eram sacrificados ovelhas e cabras, e ofertados queijo, leite, mel ou bolos, colocados em volta do altar, e feitas libações de vinho. Nesses rituais também cultuavam as ninfas, e mulheres participavam da celebração que continha dança e música. Borgeaud afirma que as celebrações em honra a Pã eram uma mistura entre pânico e possessão, evocando estes sentimentos, para tentar alcançar um controle sobre seus efeitos. A música era composta por pandeiros, flautas, tambores, batidas rítmicas de pés e mãos, danças frenéticas, embriaguez, excitação erótica e gritos, onde prazer e desejo eram a essência do rito (Borgeaud, 1988, p. 163).

3.6.2 Fauno

As origens do deus Fauno se confundem com as origens da fundação de Roma. *Faunus* significa “benfazejo, favorável”, protetor, especialmente dos rebanhos e dos

pastores, por isso também sua identificação com o deus Pã (Grimal, 2019, p. 166). A mitologia o filia a um dos primeiros reis do Lácio, relacionando a migração dos arcadianos para o Palatino, identificando-o também com o rei Evandro. Por vezes é tido como filho de Júpiter e Circe e foi sucessor do rei Pico (ele próprio filho de Saturno) e era um deus benfeitor, protetor dos rebanhos e pastores, assegurando sua fecundidade agrária. Horácio compôs uma Ode em homenagem à divindade, onde nos revela suas características:

“Fauno, amante de fugidias Ninfas, docemente avança pelos meus muros
e ensolarados campos, e ao partir sê benévolo com
as pequenas crias,

se todos os anos um tenro cabrito te sacrifico, se
vinho em abundância não falta
na ânfora companheira de Vénus,
e se muitos incensos ardem no velho altar.

Brinca no ervoso campo todo o gado,
quando as Nonas de Dezembro para ti regressam;
a povoação em festa nos pastos vaga
junto com o ocioso boi,

erra o lobo por entre audazes cordeiros,
a floresta suas agrestes folhas para ti espalha,
e o cavador alegre-se em bater três vezes
com o pé na odiada terra”

(Horácio, Odes. 18.3, p. 228)

Também chamado Luperco, foi adorado pelos Romanos como uma divindade agrária, que curiosamente multiplicava-se em gênios dos campos e das florestas, companheiro dos pastores, equivalentes aos sátiros helênicos (Grimal, 2019, p. 166).

Tinha, também, o dom da profecia e gostava de passear nas montanhas e nas florestas, deleitando-se junto das fontes. Em Roma seu principal santuário, era o Lupercal, situado no Palatino, onde eram realizados os *Lupercalia*. É identificado também com Silvano, que era uma divindade de origem etrusca, que também presidiam os bosques.



Figura 15 Escultura em mármore "Satiro della Valle", original do período Helenístico, séc. II a.C.. Museu do Capitólio, Roma¹⁸

3.6.3 Sátiros, Silenos e Silvanos

¹⁸http://www.museicapitolini.org/en/collezioni/percorsi_per_sale/palazzo_nuovo/cortile/satiro_della_valle

Sátiros, Silenos ou Silvanos são relacionados uns com os outros, e além de serem identificados com Pã e Fauno, estão presentes nas representações de Dioniso, servindo-o, cultuando-o ou celebrando-o. Os sátiros, são seres gênios da natureza, e eram representados de diferentes maneiras, as vezes a parte inferior do corpo era de cavalo, as vezes de bode, e frequentemente dotados de um membro viril ereto. Sileno é um nome genérico dos sátiros envelhecidos, mas na mitologia também é o nome da personagem que teria criado Dioniso. Silvano também é representado com traços de um homem velho, mas era dotado de toda a força de um homem novo. São considerados “espíritos” ou *numina* (Grimal, p. 1999).

Capítulo 4 - As Correspondências Geográficas, Culturais e Históricas

4.1 E Sopram os Ventos da Historia....

Após todo esse percurso, podemos então refletir, em um espectro mais ampliado, sobre a influência Romana na Península Ibérica, e sobre as estratégias de colonização utilizadas pelos Romanos para a concretização da expansão imperial ao redor do Mediterrâneo, como a apropriação de hábitos e costumes das populações locais, e a incorporação de cultos a divindades nativas, com o efeito de integração cultural e inserção política e institucional nos territórios ocupados, como nos aponta Beard, North e Price nesta passagem:

“These specifically Roman celebrations were, however, just one small part of the religious rituals of the Roman empire as a whole and they were not systematically exported to (or imposed on) conquered provincial communities. But generally a visitor to a provincial town in Greece or Gaul would not have found the festivals of the city of Rome reproduced on provincial territory; instead a varied range of local ritual customs were practised even under Roman political control” (Beard, North, Price, 1998, p. 116).

Neste sentido, podemos afirmar que os próprios Romanos reinventaram as suas tradições, ao levar consigo hábitos e costumes para outros territórios do império, realizando festas e rituais tradicionais do seu calendário combinados com as tradições e culturas locais.

Os povos paleohispânicos, ou seja, lusitanos, celtas e outros, possuíam uma rica cultura oral, e também possuíam sistemas de escrita, mas há poucos registos. No entanto, com a romanização adopta-se a escrita latina para grafar as línguas ibéricas. Estes povos paleohispânicos conviviam na Península Ibérica antes da ocupação romana, que teve início a partir do século II a.C., adentrando a península durante os séculos seguintes, estabelecendo novas organizações sociopolíticas e culturais.

O historiador e geógrafo grego Estrabão¹⁹, em sua grandiosa obra *Geografia*, ajuda-

¹⁹ Estrabão de Amasia terá nascido por volta de 64/63 a.C. e terá vivido até cerca de 24 d.C. Introdução. In: *Geografia*. DESERTO, Jorge; PEREIRA, Susana H. Marques (trad). Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra; Annablume, 2016.

nos a perceber este contexto. Ele escreve sobre os territórios que circundavam o Mar Mediterrâneo (“toda a terra habitada”), fazendo uma curiosa descrição das características físicas das terras, da história e das culturas dos povos, a começar pela Península Ibérica, revelando e retratando o alcance do império (Estrabão, *Geo. Passim.*).

Através da obra de Estrabão, podemos compreender o impacto do Império Romano nos territórios que o formavam, assim como o choque cultural, sendo possível observar-se uma questão de natureza ideológica, visível na apreciação parcial que o autor faz dos povos submetidos, considerados mais ou menos bárbaros, consoante a sua maior ou menor resistência à cultura e à política romanas, escalonando em diferentes níveis os povos da Ibéria, realçando a sua heterogeneidade (Deserto, Pereira, 2016, p. 28).

Na Antiguidade Ibérica, as diversas tribos que povoavam o território tinham sua religiosidade própria e já cultuavam divindades relacionadas com a fertilidade e a agricultura antes da chegada dos Romanos. Através de registos históricos e arqueológicos, sabemos que as divindades ancestrais locais continuaram a ser cultuadas após a romanização e fundidas com as divindades romanas, e essas práticas religiosas mantiveram-se mesmo após o início da cristianização (Garcia, in: Vasconcelos, 1988), pois há inúmeras placas votivas e lápides funerárias encontradas que demonstram a assimilação cultural dos indígenas pelos romanos.

Não é possível precisar exatamente o impacto da romanização nas várias regiões da Península, e como se deu a introdução do cristianismo no cotidiano das comunidades. Tentamos perceber aqui especialmente o contexto do noroeste peninsular, pois é a região onde mais se conservou tais festas populares, nosso objeto de estudo.

A partir do século V, após o início da cristianização e fim do Império Romano, povos germânicos, como os Visigodos, e especialmente os Suevos, instalam-se no território, ocupando a Galécia durante 150 anos, formando reinos que eram resistentes às negociações e pactos com os romanos (Nascimento, in: Martinho de Braga, 1997, p. 14). Portanto podemos conjecturar quão intenso foi o atravessamento de culturas que caracterizaram estes territórios.

Por todas estas questões pensamos ser fundamental uma abordagem histórica, que nos permite refletir sobre a permanência destas celebrações e alcançar uma visão em plenitude do nosso objeto de pesquisa e suas origens religiosas, ainda que a abordagem antropológica seja predominante neste tema. A partir da elucidativa reflexão de Sofia

Maciel sobre a relação que fazemos entre tais mascaradas e as antigas festas pagãs, gregas e romanas, percebemos que o facto desta relação existir não significa que o sentido das festas se fixe nela, pois em um contexto sócio-cultural e histórico diferente dificilmente justificaríamos a sua persistência, e que precisamos também procurar noutros contextos, psicológicos, existenciais e lógicos, as motivações que justificam o uso da máscara por exemplo (Maciel, 2008 *apud* González-Matellan, 2020, p. 366).

Em fins do século XIX e início do XX, muitos investigadores debruçaram-se sobre o tema das religiões e das práticas tribais não cristãs, consideradas então como “primitivas” e rústicas. Seu esforço para desvendar as culturas e hábitos de povos tão distintos entre si foram importantes para construir uma base de dados, que foi em certa medida fundamental para a construção dos conceitos e ideias que posteriormente foram desenvolvidas sobre tais temas (Caro Baroja, 2006, p. 439-440).

Em Portugal, no mesmo período referido acima, José Leite de Vasconcelos trazia a público sua importante investigação sobre as religiões e divindades do antigo território galaico-português. Em sua principal obra, intitulada *Religiões da Lusitânia*, publicada entre 1897 e 1913, em três volumes, faz um importante levantamento das práticas religiosas antigas, através de rica pesquisa arqueológica e filológica, abrangendo uma imensa quantidade de documentos e conhecimento sobre cultos e divindades ibéricas pré-romanas.

Em 1890, aquando da expedição arqueológica na ermida São Miguel da Mota, no Alendroal (Alentejo), a equipa de Leite de Vasconcelos encontrou valas com muitas esculturas de divindades, placas votivas, e pedaços de altares, que terão sido brutalmente destruídos e enterrados no início da cristianização. Neste sítio havia, já em épocas pré-romanas, um santuário dedicado à divindade indígena Endovélico, onde posteriormente foi construída a ermida católica para São Miguel da Mota. Em sua obra, Leite de Vasconcelos escreve que: “aos Christãos se deve attribuir a multilação das estatuas e de muitas inscripções. Os monumentos grandes escaparam em parte, por causa do seu volume. É notorio o furor com que os primeiros Christãos destruiam os idolos e os monumentos attinentes a elles” (Vasconcelos, 1988 [1905]).

O fato descrito acima revela o quanto a escrita da História pode ser difícil e quantos vestígios históricos, informação e conhecimento foram perdidos durante os séculos, deflagrados por este movimento da humanidade de destruir símbolos e significados, com justificativas “santas”, para legitimar outra cultura e impor poder

religioso e político.

É pertinente refletir, portanto, sobre as sobreposições religiosas e culturais engendradas pela História, e sobre as construções sócio-culturais que derivam dessas simbioses.

Em sua minuciosa investigação sobre as manifestações do período carnavalesco em Espanha, Julio Caro Baroja expõe as semelhanças do calendário festivo romano antigo com o calendário festivo romano tardio, exemplificando através do calendário festivo contemporâneo e das características das festividades populares europeias, em países distantes entre si, o alcance expansivo do Império Romano (Caro Baroja, 2006, p. 16). Neste sentido, Caro Baroja confirma a potência cultural expansionista Romana, e afirma que “la fuerza expansiva imperial romana llevó hasta el Limes nórdico, lo mismo que a los extremos de Oriente y Occidente, costumbres y hábitos que pueden hallarse aún reflejados em los que existen em países cristianos, católicos, ortodoxos, protestantes y em países musulmanes... Por ejemplo, ciertos ritos saturnalícios, ciertas mascaradas de invierno” (Caro Baroja, 2006, p. 441).

A partir destas reflexões, e tendo a disposição este arcabouço teórico e metodológico, vizualizamos estas possibilidades, de acordo com o que também nos aponta Sofia Maciel: “As máscaras que estudamos são exibidas nas festas do Inverno, por isso, são estas que nos interessam, na medida em que elas representam o contexto semântico no interior do qual poderemos descobrir o sentido para a existência das máscaras, senão totalmente, pelo menos enquanto objectos culturais de uma comunidade. As festas do Inverno, para além do carácter religioso, apresentam características que, no entender de alguns autores, oferecem analogias com rituais pagãos, expressos nos «restos de antigos costumes que o tempo e o homem não conseguiram apagar»” (Maciel, 2008 *apud* González-Matellan, 2020, p. 366).

Desde a cristianização na Europa, o Carnaval passou a ser pautado pela ideia da Quaresma, que a partir da Idade Média fixou seus limites e características (Caro Baroja, 2006, p. 31). Durante séculos o tempo da Quaresma era o oposto ao desregramento e aos excessos do período carnavalesco, com sua liberdade e desvario.

O objeto desta investigação e a busca de suas origens históricas o deflagra como patrimônio cultural “porque esa vivencia comunitaria y transmisión generacional ofrecen una cronología paralela a la propia cultura europea”, e “es innegable que las mascaradas

no han sido invención de la cultura europea (tal que los bufones medievales o el teatro renacentista) sino herencia de la anterior etapa histórica, concretamente de la Antigüedad en su etapa final, como ocurrió con las lenguas europeas” (González-Matellan, 2020, p. 367).

González-Matellan contribui ricamente no sentido de reconhecer as origens destas festividades, e assim como Caro Baroja, relaciona-as principalmente às Saturnalia, Kalendae e Lupercalia. Considerando uma grande quantidade de dados, entre eles as importantes menções do retórico Libanio e (críticas) do bispo Asterio de Amasea aos cortejos festivos que ocorriam nesta altura, González-Matellan evidencia um dos dados mais relevantes e decisivos a considerar, que os protagonistas destes cortejos eram soldados (González-Matellan, 2020, p. 368), o que parece ser um dos dados fundamentais para a conclusão das procedências das festas e mascaradas do ciclo de inverno nos dias atuais.

A relação entre tais festividades antigas e sua conexão com as festas carnavalescas do Brasil serão trabalhadas em uma investigação futura, mas satisfaz-nos reconhecer os percursos da cultura e da história e como esses elementos do nosso cotidiano são e serão vivenciados e ressignificados ao longo do tempo de geração em geração. Desta forma, mesmo em hemisférios diferentes as datas das festas continuam a ser respeitadas e esperadas pelas comunidades e povos que celebram e vivenciam tais festividades, e o Carnaval continua a existir vivamente.

Evoé!

Bibliografia Crítica

- ANDRADE, Mario de (2002) *O Turista Aprendiz*. Belo Horizonte, Itatiaia.
- BAKHTIN, Mikhail (1987) *A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento: o Contexto de François Rabelais*. São Paulo: HUCITEC; Brasília: Editora da Universidade de Brasília.
- BARBOSA, Pedro Gomes (2016) *Carnaval e Outras Festas, na Idade Média. Algumas Notas*, in: SILVA, Carlos Guardado da (org) *Carnaval: História e Identidade*, Lisboa: Colibri.
- CARO BAROJA, Julio (2006) [1965] *El Carnaval (Análisis histórico-cultural)*. Madrid: Alianza Editorial.
- BEARD, Mary, NORTH, John, PRICE, Simon (1996) *Religions of Rome. Volume I. A History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BEARD, Mary, NORTH, John, PRICE, Simon (1998) *Religions of Rome. Volume II. A Sourcebook*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BORGEAUD, Philippe (1988) *The Cult of Pan in Ancient Greece*. (translated by Kathleen Adass and James Redfield). Chicago: University of Chicago Press.
- Brill's New Pauly. *Encyclopaedia of the Ancient World. Antiquity*, vol. 7; vol.10.
- BURKERT, Walter (1993) *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- BURKERT, Walter (1996) *A Criação do Sagrado*. Lisboa: Edições 70.
- CASCUDO, Luís da Câmara (2005) *Dicionário de Folclore Brasileiro*. Rio de Janeiro: Ediouro.
- CARDIM RIBEIRO, José. Anotações das aulas da disciplina “*Religiões Ibéricas e Europeias Pré-Romanas*”, ministrada no curso de mestrado na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, de fevereiro a maio de 2018.
- CUNHA, Maria C. Pereira (2001) “*Veneza, África, Babel: Leituras Republicanas, Tradições Coloniais e Imagens do Carnaval Carioca*” in: JANCSÓ, István, e KANTOR,

- Iris (orgs). *Festa: Cultura e Sociabilidade na América Portuguesa*. Volume I. São Paulo: Hucitec: Ed. Universidade de São Paulo: Fapesp: Imprensa Oficial.
- FURTADO, Rodrigo (2016) *Um Mundo (aparentemente) ao Contrário: os Saturnalia*, in: SILVA, Carlos Guardado da (org) *Carnaval: História e Identidade*, Lisboa: Colibri.
- GAIGNEBET, C., FLORENTIN, M-C. (1974) *Le Carnaval. Essais de Mythologie Populaire*. Paris: Payot.
- GARCIA, José Manuel. *Apresentação*. In: VASCONCELOS, José Leite de (1988) [1905] *Religiões da Lusitânia. Vol. II*. Imprensa Nacional Casa da Moeda, Lisboa.
- GIRON, Luís Antônio (2002) O etnógrafo enfarinhado: Gonçalves Dias na guerra contra o entrudo. *Métis: história & cultura*. v. 1, n. 1, p. 185-200. Disponível em: <http://www.ucs.br/etc/revistas/index.php/metis/article/view/1076/729>.
- GODINHO, Paula (2020) *Carnaval no Sul da Galiza: uma proposta processual, entre o riso e o emblema*. Revista Memória em Rede - dossiê "Festa, Memória e Patrimônio" v.12, n. 22: 1-28. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/Memoria/article/view/18077/11050>.
- GONZÁLEZ-MATELLÁN, José Manuel (2020) Os Caretos-Rapazes, o Entrudo-Carnaval, e as Kalendae Januariae. Revista Memória Rural, nº 3. Disponível em: <https://museudamemoriarural.pt/revistamemoriarural/index.php/revista/issue/view/3>.
- GRIMAL, Pierre (2020) *Dicionário da Mitologia Grega e Romana*. Lisboa: Antígona.
- HACQUARD, Georges (1996) *Dicionário de Mitologia Grega e Romana*. Lisboa: Edições ASA.
- HEERS, Jacques (1987) *Festa de Loucos e Carnavais*. Lisboa: Dom Quixote.
- JANCSÓ, István, e KANTOR, Iris (orgs) (2001) *Festa: Cultura e Sociabilidade na América Portuguesa*. Volume I. São Paulo: Hucitec: Ed. Universidade de São Paulo: Fapesp: Imprensa Oficial.
- Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* (LIMC). VIII, 1, 2. (1997) Artemis Verlag Zürich und Düsseldorf.
- OLIVEIRA, Ernesto Veiga de (1984) *Festividades Cíclicas em Portugal*. Lisboa, Publicações D. Quixote.
- PRIORE, Mary Del (2001) *A Serração da Velha: charivari, morte e festa no mundo luso-brasileiro*, in: JANCSÓ, István, KANTOR, Iris (orgs). *Festa: Cultura e Sociabilidade na*

América Portuguesa. Volume I. São Paulo: Hucitec: Ed. Universidade de São Paulo: Fapesp: Imprensa Oficial.

ROCHA PEREIRA, Maria Helena da (1992) *Introdução, tradução e notas*. In: EURÍPIDES. *As Bacantes*. Lisboa: Edições 70.

RODRIGUES, Nuno Simões (2012) *Mitos e Lendas da Roma Antiga*. Lisboa: Clássica Editora.

SCULLARD, Howard Hayes (1981) *Festivals and Ceremonies of the Roman Republic*. London: Thames and Hudson Ed.

SHAFTO, Daniel (2009) *Carnival*. New York, Chelsea House Publishers.

SILVA, Leila Rodrigues, XAVIER, Nathalia A. (2013) *Aspectos da Ortodoxia no Reino Suevo: Considerações sobre o De Correctione Rusticorum*. *Brathair*, São Luís, n.13, p. 116-128.

VASCONCELOS, José Leite de (1988) *Religiões da Lusitânia*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda.

VERNANT, Jean-Pierre (1991) *Figuras, Ídolos, Máscaras*. Lisboa: Teorema.

Fontes

ESTRABÃO. *Geografia, livro III*. Trad: DESERTO, Jorge; PEREIRA, Susana H. Marques (2016) Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra; Annablume.

EURÍPIDES. *As Bacantes*. Trad: PEREIRA, Maria Helena da Rocha (1992) Lisboa: Edições 70.

Hinos Homéricos. Trad: CABRAL, Luiz Alberto Machado (2010) São Paulo: Odysseus Editora.

HORÁCIO. *Odes*. Trad: FALCÃO, Paulo Braga (2008). Lisboa: Cotovia.

LUCIANO DI SAMOSATA. *Tutti Gli Scritti*. Trad: SETTEMBRINI, Luigi (2007) Milano: Bompiani Il Pensiero Occidentale.

MACROBIUS. *Saturnalia*. Books 1-2. Trad: KASTER, Robert A. (2011) London: Harvard University Press.

MARCIAL. *Epigramas*. Vol. IV. Trad: FERREIRA, Paulo S. (2004) Lisboa: Edições 70.

MARTINHO DE BRAGA. *Instrução pastoral sobre superstições populares. De Correctione Rusticorum*. Tradução e comentários: NASCIMENTO, Aires A. (1997) Lisboa: Ed. Cosmos.

OVID. *Fasti*. Trad: FRAZER, James George (1989) London: Harvard University Press.

SENECA, Lúcio Aneu. *Cartas a Lucílio*. Trad: CAMPOS, J. A. Segurado e (1991) Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

VIRGÍLIO. *Eneida*. Trad: GUERREIRO, Cristina A. (2003). Lisboa: Bertrand.