

NELSON DE PAIVA BONDIOLI

**RELIGIÃO ROMANA NAS FRONTEIRAS DA ROMANIDADE: um
estudo sobre a construção e manutenção de identidades romanas durante o
principado Júlio-Claudiano**

Assis

2014

NELSON DE PAIVA BONDIOLI

RELIGIÃO ROMANA NAS FRONTEIRAS DA ROMANIDADE: um estudo sobre a construção e manutenção de identidades romanas durante o principado Júlio-Claudiano.

Tese apresentada à Faculdade de Ciências e Letras de Assis – UNESP – Universidade Estadual Paulista para a obtenção do título de Doutor em História (Área de Conhecimento: História e Sociedade)

Orientadora: Andrea Lúcia Dorini de Oliveira
Carvalho Rossi

ASSIS

2014

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Biblioteca da F.C.L. – Assis – UNESP

B711r	Bondioli, Nelson de Paiva Religião romana nas fronteiras da romanidade: um estudo sobre a construção e manutenção de identidades romanas durante o principado Júlio-Claudiano / Nelson de Paiva Bondioli. - Assis, 2014 148 f. : il. Tese de Doutorado – Faculdade de Ciências e Letras de Assis - Universidade Estadual Paulista. Orientadora: Dr^a.Andrea Lúcia D. de Oliveira Carvalho Rossi 1. Identidade social - Roma. 2. Roma - Religião. 3. Culto - Roma. 4. Roma – História – Império – 30. A.C. – 284 D.C. 5. Imperadores romanos. I. Título. CDD 292.07 937
-------	--

TESE PARA OBTENÇÃO DO GRAU DE DOUTOR

BANCA EXAMINADORA

Dra. Andrea Lúcia Dorini de Oliveira Carvalho Rossi
Orientadora (UNESP)

Dr. Fernando Candido da Silva
Membro Externo (UFSC)

Dr. André Figueiredo Rodrigues
Membro Interno (UNESP)

Dr. Jorge Miklos
Membro Externo (UNIP)

Dr. Rafael da Costa Campos
Membro Externo (UNIPAMPAS)

Dra. Claudia Valéria Penavel Binato
Suplente (UNESP)

Dra. Ana Teresa Marques Gonçalves
Suplente (UFG)

Dr. Carlos Augusto Ribeiro Machado
Suplente (USP)

Fernando:
Y no hay nada mejor
Que vivir con tu amor
En un rio de sueños
Sueños del un mundo mejor

Agradecimentos

A apresentação deste trabalho só foi possível devido a um grande número de pessoas que, a sua própria maneira, me auxiliaram imensamente em diferentes momentos. Trata-se de um auxílio que foi, certamente, além de apenas contribuições acadêmicas. Torna-se agora um momento de grande felicidade, em minha opinião, poder retribuir ao carinho e consideração dessas pessoas ao meu redor ainda que de uma forma simples e que talvez não faça jus a tudo que recebi, mas é o que me encontro em condições de fazer.

Agradeço aos meus pais, em primeiro lugar, porque são as pessoas que – e não me canso de dizer – investiram muito na minha educação e apoiaram todas as minhas decisões, possibilitando que eu pudesse aproveitar todas as oportunidades que surgiram no meu caminho.

Dizer que “agradeço” à professora Andrea Dorini de Oliveira Carvalho Rossi é subestimar bastante o sentimento que tenho por uma pessoa que esteve sempre pronta a me ajudar. Alguém que sempre me incentivou em pesquisar o que achava que devia e jamais colocou qualquer obstáculo nesse sentido. Além de uma orientadora sem igual, a considero como uma amiga e espero que tanto nossa amizade quanto parceria acadêmica dure ainda por longos e longos anos.

Agradeço aos professores presentes na banca por terem aceitado participar deste momento. Sou grato ao Dr. Fernando Candido da Silva com quem pude ter inúmeros debates sobre questões essenciais discutidas neste estudo, ao Dr. Rafael da Costa Campos por sua cordialidade e ter aceito prontamente em compor a banca de defesa.

Agradeço imensamente aos professores André Figueiredo Rodrigues e Jorge Miklos que se prontificaram em participar da banca a nosso convite, e sem os quais não seria possível que ela ocorresse.

Agradeço também à professora Claudia Binato pela sua disposição em participar deste momento.

Faço um agradecimento especial ao professor Carlos Augusto Machado pela sua colaboração para o período – essencial – em que permaneci pesquisando na University of St. Andrews.

Agradeço às professoras Ana Teresa Marques Gonçalves e Margarida Maria de Carvalho que fizeram parte da minha banca de qualificação e trouxeram diversos apontamentos pertinentes ao texto, auxiliando definitivamente na composição final da tese.

I am also deeply thankful to prof. Gregory Woolf (University of St. Andrews) who received me with nothing but kindness and thoughtfulness, going much further than I would have anticipated in his care for my research and thesis, being then, someone without whom I am quite certain this work would have never been accomplished.

Agradeço também à CAPES que financiou integralmente meu estudo através da modalidade de bolsa doutorado CAPES DS, assim como possibilitou meu período de pesquisa na University of Saint Andrews, através da bolsa de doutorado sanduíche (PDSE).

Agradeço a todos os membros do Núcleo de Estudos de História Antiga e Medieval (NEAM) da UNESP de Assis, por todas as terças feiras agradáveis que passamos juntos discutindo textos, conversando sobre temas variados e nos divertindo muito: Giovanna Terranova, Heverton Francisco, Thiago Sampaio, Abner Nogueira, Ariane Peinado. Meus colegas de pós-graduação: Benedito Inácio, Danieli Mennitti, Isadora Bueno, Renata Cintra e Rafael Virgílio de Carvalho. Faço um agradecimento especial dedicado à Amanda G. Parra, com quem, apesar de possuir uma intensa rivalidade pelo amor e favor da *domina*, gosto muito de falar bobagens e por quem tenho muito carinho. Ps: me convide para sua banca!

Faço também um agradecimento especial à Dra. Flavia Amaral que sempre colaborou com minha formação acadêmica com seu criticismo e recomendações. Seus apontamentos foram muito importantes para discussões apresentadas.

Cabe ainda agradecer a todos os amigos e amigas que estiveram do meu lado: Andressa Parisi, Caroline Mendes, Hiromi Fujiyama, Luana Neres, Dominique Santos, Pedro Demenech, Germano Esteves, Jamilly Nicolete, Duende e Pandora Chesini, e tantos outros que chegaram recentemente, ou que se foram, mas estão em meus pensamentos.

Por último, mas certamente não menos importante, agradeço a Fernando Coura Assis, obrigado meu amor por estar sempre ao meu lado, não há mais nada que eu possa querer.

A todos vocês, de verdade, muito obrigado!

BONDIOLI, Nelson de Paiva. **Religião Romana Nas Fronteiras Da Romanidade: um estudo sobre a construção e manutenção de identidades romanas durante o principado Júlio-Claudiano**. 2014. 148f. Tese (Doutorado em História). – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Assis, 2014.

RESUMO

O presente trabalho é um estudo que busca analisar as relações entre religião, política e identidade no mundo romano durante o principado Júlio-Claudiano. Para tanto, propomos, de um lado, uma reflexão acerca dos *sacra publica* realizados na cidade de Roma e o papel do *Princeps* na construção e manutenção de comportamentos religiosos ideais. Por outro lado, refletimos sobre o desenvolvimento dos cultos imperiais nas províncias, com especial atenção ao culto ao *Princeps* vivo. Para alcançar os objetivos propostos em nosso trabalho utilizamos da teoria pós-colonial e a visão que essa crítica traz à compreensão dos processos de identificação, de dominação e manipulação de símbolos do poder, considerando sua viabilidade e importância para o estudo da Antiguidade. Com a análise da documentação, através da análise dos discursos que a constitui, tanto no que tange o textual quanto o advindo da cultura material que são apresentados, e considerado nosso marco teórico, o papel desempenhado pela religião e o *Princeps*, que defendemos que podemos encontrar *visões paralelas da romanidade*. Romanidades em Paralelo são essas construções que ocorrem simultaneamente em Roma e nas Províncias sobre o “ser romano”. Torna-se, portanto, necessário deslocarmos de uma posição tradicionalmente pensada enquanto central, a visão das elites da cidade de Roma sobre o que consiste esse “ser romano” e refletirmos sobre essa(s) construção(ões) para além da *urbs*.

Palavras-Chave: Religião Romana, Identidades, Principado, Romanidades em Paralelo

BONDIOLI, Nelson de Paiva. **Roman Religion on the Frontiers of Romanness: a study on the construction and maintenance of roman identities during the Julio-Claudian Principate**. 2014. 148f. Tese (Doutorado em História). – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Assis, 2014.

ABSTRACT

This thesis is a study that aims at analyzing the relations between religion, politics and identity in the Roman world during the Julio-Claudian Principate. To that end we propose an assessment of the *sacra publica* in the city of Rome and the development of the imperial cults in the provinces, paying special attention to the worship of the living *Princeps*. To achieve the aims proposed by this study, we turn ourselves to the postcolonial theory and the vision that this critique brings to the comprehension of processes of identification, domination and manipulation of the symbols of power, considering its viability and importance to studies of Antiquity. Through an analysis of both the written and material sources concerning the period, we assert that it is possible to find *parallel visions of Romanness*, becoming necessary to displace Rome from its traditional perspective, that the Romanness as seen by the elites of the city takes a central, hierarchical and imposing position to the entire Empire. Hence, we aim at understanding how Romanness was constructed and operated outside the *urbs*.

Keywords: Roman Religion, Identities, Principate, Parallel Romanness

Sumário

INTRODUÇÃO.....	12
I.1 – Religião, Política e Identidades	12
I.2 – Conceitos: Elites em Roma e no Império Romano.....	14
I.3 – <i>Corpus</i> Documental	18
Capítulo 1 – <i>Religio</i> : Religião e Poder	21
1.1 – <i>Religio</i>	21
1.2 – Religião Romana: Religiões em Roma	23
1.3 – Religião e Poder: Religião da <i>Urbs</i> e o <i>Mos Maiorum</i>	30
1.3.1 – O Modelo de Religião da <i>Polis</i>	30
1.3.2 – A Religião Politizada da <i>Urbs</i>	33
1.3.2.1 – Augusto e a restauração do <i>Mos Maiorum</i>	37
1.3.3 – Júlio-Claudianos: Uma Política Religiosa?.....	40
Capítulo 2 – <i>Superstitio</i> : Discursos e Fronteiras da Romanidade	43
2.1 – <i>Superstitio</i>	43
2.2 – Identidades, Romanidade e Fronteiras	45
2.3 – A <i>História Natural</i> e o Discurso Imperial	51
2.4 – Religião e Romanidade: A criação do Outro	57
2.4.1 – A Questão da Alteridade na <i>História Natural</i>	57
2.4.2 – Religião e a Criação do Outro na <i>História Natural</i>	60
Capítulo 3 – <i>Princeps</i> : Tradição, Perseguição e Desvios.....	66
3.1 – <i>Princeps</i>	66
3.1.2 – <i>Princeps et Pater Patriae</i>	68
3.2 – <i>Principes</i> : <i>Guardiões da Religião e Tradição</i>	71
3.2.1 – Considerações sobre a Documentação	71
3.2.2 – <i>Guardiões da Tradição</i> : Augusto, Tibério e Cláudio.....	73
3.2.2.1 – Tradição e a imagem de Augusto	74
3.2.2.2 – Segregação, Perseguição e Poder Simbólico	79
3.2.3 – Desviantes <i>Impius</i> : Calígula e Nero.....	85
3.3 – Romanidade, <i>Superstitio</i> e <i>Princeps</i>	89
Capítulo 4 – Cultos Imperiais no Principado de Augusto	91
4.1 – O(s) Culto(s) Imperial(ais):.....	91

4.1.1 – <i>Divus Iulius</i> e Augusto	93
4.1.2 – Um Culto ou Cultos Imperiais?	100
4.1.3 – Ocidente e Oriente: uma divisão necessária?	101
Capítulo 5 – Romanidades em Paralelo: O <i>Princeps</i> e as Honras Divinas	110
5.1 – Cultos aos <i>Principes</i> Vivos	110
5.1.1 – Documentação em Roma: Recusas e Proibições	111
5.1.2 – Cultura Material: Honras nas Províncias	115
5.2 – Construindo Romanidades	125
5.2.1 – Negociando Símbolos de Poder	127
5.2.2 – Romanidades em Paralelo	130
CONSIDERAÇÕES FINAIS	132
REFERÊNCIAS	136

FIGURAS

Figura 1: Pirâmide Social Romana.....	p. 16
Figura 2: César e Augusto: <i>Divi Filius</i>	p. 96
Figura 3: Augusto e Vitória.....	p. 97
Figura 4: Honras a Augusto.....	p. 98
Figura 5: Augusto e o Templo em Pérgamo.....	p. 106
Figura 6: Augusto e o Altar das Três Gálias.....	p. 106
Figura 7: Tibério e o Altar das Três Gálias.....	p. 118
Figura 8: Tibério e Augusto: Theos Sebastos.....	p. 121
Figura 9: Tibério e Lúvia: Theos/Thea.....	p. 124

INTRODUÇÃO

I.1 – Religião, Política e Identidades

O estudo da relação entre religião e política em toda a Antiguidade, especialmente no recorte referente à Antiguidade Clássica, encontra-se como um tema consolidado nas pesquisas das últimas décadas, principalmente, no que tange a sociedade Romana – embora certamente não limitado aos – nos trabalhos de John Scheid (2003a) e Mary Beard (1990).

Esses autores demonstraram, como será abordado no primeiro capítulo de nosso estudo, que há uma ligação intrínseca entre essas esferas no mundo romano, da Monarquia ao Império. Em nossas análises, devemos pesar com esmero o papel desempenhado pela religião nas atitudes políticas dos magistrados, e em contraparte, da política nos assuntos que tangem o mundo do sagrado e do divino.

É verdade que não apenas na Antiguidade Clássica verificamos essa relação. De fato, a questão que levou-nos a escrita deste estudo, teve seu início na dissertação de mestrado defendida no campo de Estudos Celtas, a respeito do papel e da relação de um sacerdócio celta – os druidas – com o poder romano pós-conquista da Gália.

O problema inicial da presente pesquisa partiu de uma observação decorrente do mestrado: Após a conquista da Gália por Júlio César, e a subsequente anexação de suas províncias, encontrávamos em alguns autores antigos breves passagens a respeito dos druidas, em que afirmavam a proibição de seus cultos e perseguição a essa religião por parte dos príncipes Júlio-Claudianos.

O problema assim colocado, inicialmente, envolvia justamente a relação da política e da religião: Questionávamo-nos a respeito dessas proibições e perseguições por parte dos *Príncipes* à determinada religião na Gália.

Ao passo que avançamos em nossa pesquisa, entretanto, passamos a perceber que esta não era uma situação exclusiva com os gauleses, mas que outras religiões e cultos, como por exemplo, o culto de Isis, enfrentavam obstáculos e perseguições por parte desses *Príncipes* Júlio-Claudianos. Esse fato tornou o problema ainda mais complexo – e interessante – para nós, pois através das fontes encontrávamos também neste mesmo período uma intensa atividade de reformas religiosas em diversos níveis, desde o novo posto alçado

pelo *Princeps* no topo da hierarquia político-social e religiosa romana, mas também com a adoção e criação de cultos – inclusive os cultos imperiais –, construção e reforma de templos, festividades e sacerdócios.

Em outras palavras, no início do Principado romano, nesse período segundo Woolf (1998), entendido como formativo de uma cultura imperial, encontramos uma efervescência religiosa que se articula de maneira crucial com a formação e manutenção de identidades. Questionamo-nos, portanto, por que alguns cultos e religiões eram proibidos, enquanto outros eram aceitos pelos *Principes*. Ainda, de uma maneira mais sofisticada, como a religião articula-se com as ações do *Princeps* para a formação e manutenção de ideais de romanidade durante este período formativo de identidades.

Os três primeiros capítulos de nossa análise são dedicados a responder a essas questões, em que analisamos, consecutivamente, o papel da(s) religião(ões) em Roma, sua relação com o poder e o discurso imperial/ista e, finalmente, as próprias ações dos *Principes* Júlio-Claudianos no que tange as reformas religiosas e ideais de romanidade.

Entendemos, entretanto, que um estudo pautado apenas nesse questionamento não estaria completo, pois Roma apareceria como “o” centro irradiador da cultura e de identidade e a elite romana como “a” formadora da romanidade. Uma abordagem essa que embora tenha sido abandonada nos discursos historiográficos atuais, ainda é corrente em trabalhos de pesquisa. Em outras palavras, é necessária uma análise que saia desse padrão que começa e termina na cidade de Roma.

Ao nosso entender, a ideia de Roma como detentora da romanidade assemelha-se às ideias de Plínio, o Velho que, em sua obra, cria uma “Roma para os Romanos”, tal qual veremos no segundo capítulo.

Acreditamos, assim, que se fazia inteiramente necessário realizar um contraponto a essa ideia da religião e de identidade pertencente à cidade de Roma, a partir de uma perspectiva paralela, provinciana. Esse contraponto ocupa os dois últimos capítulos, principalmente através da análise dos cultos imperiais e o seu papel na construção de romanidades paralelas àquela criada em Roma. Isto é, pesando de que forma a religião e os cultos são usados para integrar os membros da elite provinciana dentro ideais de romanidade que são clamados, exigidos e, principalmente, exercidos de uma maneira diferente daquela construída dentro da cidade.

I.2 – Conceitos: Elites em Roma e no Império Romano

Vários conceitos são trabalhados em nosso estudo, ao longo dos capítulos que se seguem. Há um em especial que devemos expor mesmo em nossa introdução, pois se refere a um termo central de nossa análise, permeando todo este estudo que é o conceito de elites em três articulações: elite romana; elite da cidade de Roma; elite romana provincial.

Trabalhar com a ideia de elite, certamente, impõe-nos algumas ideias e concepções que podem ser traçadas aos projetos dos dois principais precursores do conceito: Vilfredo Pareto (1984) e Gaetano Mosca (1966).

Sem adentrarmos a fundo na concepção de Pareto e sua teoria da “circulação das elites”, podemos notar que Pareto (1984, p. 73) separa a sociedade em dois estratos. O primeiro, inferior, ou não-elite, e o segundo, ao qual dedica sua atenção, o estrato superior que ele divide em dois grupos: a) elite governante e b) elite não-governante, sendo que atribuía a esse estrato superior praticamente o monopólio do que denomina de ação racional – enquanto que ao estrato inferior cabiam as ações irracionais, sendo as massas, para Pareto, levadas a agir por impulsos e sentimentos.

Em sintonia com a concepção paretiana, Mosca (1966) articula o conceito de elite dentro do conceito de “classe política”: para o autor, em todas as sociedades existem duas classes, uma que dirige – menos numerosa, exercendo todas as funções políticas, monopolizando o poder e gozando das vantagens que ele traz – e outra que é dirigida, mais numerosa e controlada pela primeira.

Pareto e Mosca foram posteriormente amplamente criticados, especialmente pela corrente filosófica marxista, devido ao esvaziamento da ideia de luta de classes que permeia essas teorias da elite, assim como o fato de que ela justificaria e apontasse como insuperável a desigualdade social, além, é claro, de ter uma visão bastante limitada do poder e da dinâmica social em que ele aparece sempre irradiando de cima para baixo (cf. BARNABÉ 1999).

Apesar das críticas, como nos mostra Bobbio (1983), a ideia de elites continua sendo um importante conceito para o pensamento político alcançando sucesso de grau variável de acordo com os diversos pensadores que a articula. Ainda que não tenhamos de fato uma visão da sociedade como apontariam esses modelos fundadores, podemos dizer que na atualidade há um grupo de características com os quais concordamos e que podem nos auxiliar a utilizar o conceito para o período de nosso recorte:

1) em toda sociedade organizada, as relações entre indivíduos ou grupos que a caracterizam são relações de desigualdades; 2) a causa principal da desigualdade está na distribuição desigual do poder, ou seja, no fato de que o poder tende a ficar concentrado nas mãos de um grupo restrito de pessoas, (...) 4) aqueles que detêm o poder, especialmente o poder político, ou seja, a classe política propriamente dita, são sempre uma minoria; 5) uma das causas principais por que uma minoria consegue dominar um número bem maior de pessoas está no fato de que os membros da classe política, sendo poucos e tendo interesses comuns, têm ligames entre si e são solidários pelo menos na manutenção das regras do jogo, que permitem, ora a uns, ora a outros, o exercício alternativo do poder (BOBBIO 1983, p. 391).

Em primeiro lugar, podemos, de maneira muito segura, afirmar que a sociedade romana – independentemente se considerarmos a comunidade na cidade em Roma ou nas várias outras espalhadas pela extensão do Império – era baseada em relações de desigualdade entre seus membros, a partir dos diferentes *status* existentes, fossem eles de natureza jurídica (ex: cidadãos, colonos, latinos), social (ex: libertos, mulheres, prostitutas) ou mesmo religiosa (ex: privilégios e direitos especiais a sacerdotes como *flamen dialis*, pontífices e augures).

O poder, de mesma sorte, era certamente exercido de maneira rotineira e eficaz por uma parcela pequena da sociedade, seja o poder político propriamente dito, encontrado com as famílias de magistrados e senadores em geral, ou ainda o poder econômico compartilhado entre esse primeiro grupo e os equestres. Sabemos, é verdade, que identificar uma pirâmide social com base em Roma é uma tarefa bastante complexa, tendo em vista, não apenas os diferentes status sociais e jurídicos que os indivíduos poderiam possuir – por vezes ao mesmo tempo – mas também pelo caráter, individualista/interpessoal que as relações sociais assumiam. Como demonstrou Valerie Hope (2000, p.135), visível na **Figura 1**, certos libertos exerceram grande influência frente a diversos *Princeps*, causando mesmo um grande mal estar para o grupo senatorial.

Apesar de mostrar uma parte importante da problemática ligada às relações sociais na sociedade romana, Hope mostra, e concordamos com a autora, que podemos sim separá-la em ao menos dois estratos horizontais: um menor, onde no topo encontraremos o *Princeps*, e um maior constituindo a base da pirâmide.

Pirâmide Social Romana

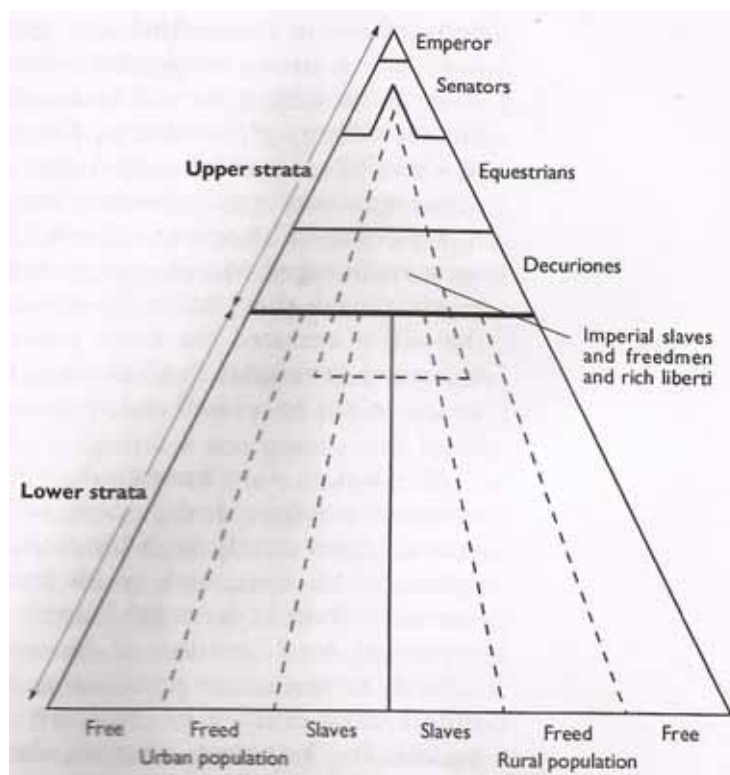


Fig. 1 Imagem retirada de HOPE, 2000, p. 135

Ademais, é notório que os membros desse estrato superior, com grande frequência e já amplamente estudado em nossa historiografia, mantinham fortes laços de solidariedade, sendo esses reforçados especialmente através dos casamentos (RAWSON, 2010, p. 334-338).

Não deixamos, contudo, de considerar nesse quesito as tensões que existiam dentro do estrato mais alto, que se representavam de diversas formas, por exemplo, como a própria resistência das famílias mais antigas com antepassados que chegaram ao posto de Consul – conhecidas como *nobiles* – e o chamado *homo novus*, isto é aqueles homens que, como Cícero, eram os primeiros, em sua família a ocupar uma posição na hierarquia política romana oficial (ROSENBERGER 2007).

De fato, não devemos nos deixar enganar por uma suposta homogeneidade a ser encontrada nesse estrato mais alto, ao qual nos referimos como elite, uma vez que havia mesmo dentro dela diferentes grupos de interesse e visões divergentes, como veremos neste trabalho.

Há ainda, um último aspecto que devemos abordar e que está implícito na pirâmide da **fig. 1**, a saber, que esse estrato superior corresponde ainda há uma elite intelectual que possui, quase que exclusivamente, a escrita e a leitura.

Compreendemos que é justamente proveniente dessa elite intelectual que recebemos, praticamente, a totalidade de nossa documentação. Portanto, como abordaremos a seguir, ela é profundamente enviesada em favor desse grupo, de tal modo que uma leitura que não levasse em conta os aspectos retóricos e, diríamos, pedagógicos-normativos presentes nela seria de pouca validade para o trabalho historiográfico.

Assim sendo, acreditamos que o conceito de elite pode ser operacionalizado em nosso estudo, significando, que esse grupo exercia o poder político, econômico e intelectual sem, contudo, buscarmos transformá-lo em uma massa uniforme e de interesses sempre em comum, percebendo a diversidade que existia dentro dele. Não atribuímos a ele o monopólio da ação social ou do poder da sociedade, de mesma sorte não observamos as massas enquanto destituídos de poder e carentes (ou desejosos) de proteção ou da ação dessa elite, mas indicamos apenas que o exercício desses poderes se dava com maior visibilidade e abrangência pelos membros dessa elite.

Neste sentido, clarificamos que quando falarmos de elite romana, quase sempre isto poderá ser tomado enquanto um sinônimo para o grupo que formava a elite dentro da cidade de Roma. Por outro lado, no capítulo quatro, reconhecemos, como mencionamos anteriormente, a diversidade nas visões e interesses dentro deste estrato mais alto da sociedade, especialmente aquele que não reside na *urbs*, mas nas províncias. As elites romanas provinciais não deixam de ter características similares em relação à apropriação dos poderes políticos, econômico e intelectual em suas comunidades, porém como pretendemos demonstrar em nosso estudo, o seu projeto de “romanidade” (Cap. 2 e 5) possui uma leitura própria e muitas vezes diverge daquele apresentado pelas elites da cidade.

I.3 – Corpus Documental

O último item que trataremos em nossa introdução, e certamente não menos importante, diz respeito às fontes documentais e materiais que são utilizadas em nosso estudo. Durante os três primeiros capítulos usamos um conjunto documental que atravessa quatro períodos distintos, mas que se referem todos ao século I E.C., sendo eles compostos de: autores do próprio período em que estamos trabalhando como Tito Lívio, Virgílio e Valerius Maximus, autores que escrevem sob os Flavianos como Flávio Josefo e Plínio, o Velho; um terceiro grupo composto pelo que conhecemos como autores da literatura trajânica Suetônio, Tácito e Plínio, o Jovem; e por fim um quarto autor de um período posterior que é Dion Cássio.

A necessidade de utilizarmos autores de períodos distintos justifica-se plenamente quando observamos que os registros de temas e eventos por autores contemporâneos são, por diversas vezes incompletos/lacunares, de modo que tratar de um período relativamente extenso, como fazemos, quase um século entre Augusto e a morte de Nero, temos de contar com as observações de variados autores.

Certamente, e como indicamos no capítulo três, não tomamos como medida de “verdade” aproximação temporal com os eventos narrados, mas trabalhamos com a análise de discursos, buscando compreender a articulação entre texto e contexto, e assim, situar os diferentes comentários – tanto em natureza como objetivo – frente ao tema que estamos discutindo.

Por outro lado, nos capítulos quatro e cinco utilizamo-nos amplamente de fontes materiais, recorrendo à numismática e a epigrafia para o desenvolvimento de nossa análise e argumentação.

Na numismática, como mostra Carlan (2008, p. 68), podemos entender a moeda enquanto um “documento, [que] pode informar sobre os mais variados aspectos de uma sociedade. Tanto político e estatal, como jurídico, religioso, mitológico, estético”. Em nossa análise, é particularmente importante os aspectos religiosos que podem ser observados, em especial devido ao tratamento que é dado ao *Princeps* e a família Imperial.

Além disso, a moeda é de grande relevância em nosso estudo no que ela nos diz a respeito da relação entre povos distantes, ou melhor, entre o *Princeps* e as elites provinciais, pois:

ela unificava todo um território, que estava submetido a um mesmo poder político. O metal, e suas imagens de anverso e reverso, ultrapassavam os limites geográficos do poder que o emitia, definindo ideologicamente não só um povo, mas também a civilização a que esse pertencia (CARLAN, 2011, p.11).

A moeda, e a análises que seguem dela, nos leva a considerar aspectos do imperialismo romano: da relação entre sujeitos dominados e seu lugar no Império (lugar esse imposto, conquistado ou almejado). Voltaremos à questão da utilização de moedas e sua importância ao nosso estudo no capítulo quatro e cinco.

A epigrafia, assim como a numismática, é um campo de grande importância para o estudo da Antiguidade, sendo particularmente amplo o número de inscrições sobre as mais variadas formas – de grafites, inscrições em bronze, madeiras às inscrições em pedra – em uma quantidade que pode parecer intimidadora para os que começam a pesquisar sobre elas.

Conforme indica Scheid (2012, p.32), a verdade é que as inscrições às quais temos acesso são somente a “ponta do iceberg” significando que uma porção pequena – aquelas em pedra principalmente – chegam aos nossos dias. As inscrições que são particularmente importantes para o nosso estudo possuem relação com a religião e, novamente, como aponta o autor, não podemos reclamar da grande quantidade dessas que sobreviveram ao tempo.

Embora, seja verdade, nem sempre podemos identificar com precisão a data em que uma inscrição foi realizada, esses testemunhos permanecem importantes por diversos motivos: desde o conteúdo que trazem – como, por exemplo, prescrições de determinados rituais ou ainda decretos dos *Principes* – até mesmo enquanto um fator significativo da difusão da língua latina nas províncias, inclusive naquelas onde o Grego era tradicionalmente utilizado, o que, como nos mostra Cooley (2002), é um aspecto importante de determinados ideais de romanidade.

Em nossa análise voltamo-nos às inscrições que podem ser datadas durante o período do século I E.C., e que tenham relação com a expansão, construção e manutenção de cultos imperais nas províncias, especialmente no que atestam a respeito da existência de sacerdócios dirigidos aos *Principes*.

Diante destes pressupostos, apresenta-se a seguir o texto da pesquisa realizada em que aprofundamos nossa análise a respeito do papel desempenhado pela religião e as práticas religiosas romanas na construção e manutenção de identidades, considerando não apenas a

visão da elite letrada da *urbs*, mas nos atentando também aos movimentos que ocorrem na extensão do Império.

Capítulo 1 – *Religio*: Religião e Poder

No presente capítulo apresentamos uma discussão conceitual a respeito da religião romana, como compreendê-la e, dentro desse campo, qual o recorte que fazemos para nossa análise: os *sacra publica*. Realizamos uma discussão a respeito da terminologia apropriada ao nosso estudo e adentramos na questão do *mos maiorum* e as reformas religiosas de Augusto. Ao final do capítulo apresentamos um resumo das ações realizadas pelos *Principes* Júlio-Claudianos no campo religioso com as quais trabalharemos no decorrer da tese.

1.1 – *Religio*

Em um recente estudo a respeito da religião em Roma no período Republicano, Eric Orlin (2010) demonstrou a ênfase dada pelos romanos à religião, destacando o papel que ela ocupava no discurso, nas práticas sociais e, especialmente, enquanto um marcador das fronteiras da romanidade.

Encontramos em Roma, ao final do século I a.E.C., uma série de pensadores, dentre os quais destacaram-se Cícero e Varrão, que se ocuparam em escrever tratados sobre temas ligados à religião e que, de forma geral, transmitiam a mesma ideia básica: A *religio* é a “esfera da qual os romanos mais se orgulhavam” e aquela que os distinguia do resto da humanidade (ORLIN, 2010, p. 24), sendo que o sucesso que vivenciaram – seja de caráter militar, social ou econômico – era apenas um reflexo das “boas” práticas religiosas em Roma.

Se a religião aparece como um elemento importante de análise para um maior conhecimento acerca da sociedade romana, devemos não cometer o anacronismo de tratar dessa religião nos mesmos termos em que a tratamos atualmente. É fundamental perguntarmos-nos logo de início o que é a *religião* para os romanos, quais os conceitos e características que estavam envolvidos na concepção desse termo no passado.

O termo em latim *religio* podia apresentar duas acepções, dependendo do autor que o utilizava, uma conectando-o ao termo *religare*, no sentido da existente ligação entre os homens e os deuses, e outra ao termo *relegere*, enfatizando a necessidade da devida observação das obrigações religiosas. De forma geral, a ideia transmitida pelo conceito de

religio aos romanos era de que a religião “consistia em *cultivar* a forma correta de relações *sociais* com os deuses, essencialmente pela celebração de rituais implícitos nas ligações existentes entre os deuses e os homens” (SCHEID, 2003a, p. 22-23).

A religião, nesses termos, apresenta-se como um sistema de obrigações dentro de uma relação que, embora entre desiguais – homens e deuses –, visa o equilíbrio: aos deuses, os homens celebram os devidos rituais e, aos homens, os deuses mantêm o bem estar da comunidade.

A ênfase dada na “forma correta” de se agir aparece ainda em outro termo de grande importância para o mundo romano: *Pietas*. Embora Scheid (2003a, p.26) argumente que *pietas* cobrisse uma esfera maior do que assuntos religiosos significando, realmente, todas as formas de relações sociais corretas, como por exemplo entre pais e filhos, cidadãos, amigos e clientes, ele também demonstra a atitude correta que se deve ter perante os deuses. Warrior (2006, p. 56) leva o conceito mais adiante e o explica como a devida e correta performance e atitudes na adoração dos deuses, tomando como um exemplo claro o papel que *pietas* desempenhava na conduta dos romanos durante as guerras, em que para cada estágio eram observados uma gama de rituais a serem devidamente realizados.

Religio e *pietas* juntas definem muito bem o caráter essencialmente formulista dos rituais e sacrifícios públicos em Roma em que, como veremos, a ação e observação ritual são mais importantes do que a fé ou a crença nos deuses e em seus poderes.

Devemos notar, porém, que essa percepção da religião enquanto relação entre bem estar da comunidade e a celebração correta de rituais, embora central em nossa análise – uma vez que nela encontraremos a principal ligação da religião com o poder político e a manutenção/construção de identidades –, é ainda uma visão apenas parcial do fenômeno plural e diversificado que é a religião em Roma, elemento esse que procuraremos demonstrar ao longo deste capítulo.

Notemos também que não é um mero acaso que utilizamos no decorrer deste capítulo os termos “religião em Roma” ao invés de sua denominação comum “religião romana”, uma vez que essa última acepção pode levar-nos a uma interpretação equivocada desse fenômeno. Passaremos assim a realizar uma análise pormenorizada dos diferentes aspectos da(s) religião(ões) em Roma com o intuito de entender de que formas ela era pensada e vivida pelos romanos, com atenção especial à sua ligação com o poder político.

1.2 – Religião Romana: Religiões em Roma

Quando usamos o termo “religião romana” em nosso estudo, a primeira medida que devemos tomar é alertar o leitor de que o seu uso é um tanto quanto falacioso se não for bem definido, pois pode indicar a existência de duas características: a primeira, decorrente de seu uso gramatical no singular, pode nos levar a acreditar que houve em Roma um único fenômeno religioso, uma única forma de vida religiosa vivida por todos seus habitantes. Enquanto que a segunda, principalmente devido ao êxito do cristianismo no Ocidente, sugere que seja possível observar um corpo teológico de preceitos bem estruturados – ou canônicos –, uma doutrina ensinada e seguida pelos romanos. Nada, porém, poderia ser mais distante ou equivocado em relação ao tema que aqui tratamos.

Em primeiro lugar, como mostram Beard, North & Price (1998) no próprio título de seu livro, não deveríamos pensar em termos de *uma* religião romana, mas sim de *Religiões de Roma*. Como sabemos durante toda a história de Roma, cultos e religiões de origens variadas fizeram-se presentes na cidade. Alguns desses chegaram inclusive a ter seus elementos cooptados para dentro dos cultos oficiais – isto é, aqueles cultos organizados e supervisionados pelo Senado, sustentados com o dinheiro público e cuja celebração era prescrita pelo calendário oficial – como o caso da Vênus Ericina e a *Magna Mater*.

Observemos, entretanto, que mesmo dentre aqueles que não obtiveram o benefício de serem cooptados para dentro do culto oficial, alguns mantiveram-se duradouramente ativos dentro da cidade, encontrando entre seus praticantes homens e mulheres pertencentes a diversos grupos sociais. Devemos perceber, portanto, como mostra Orlin (2010), que uma das principais características que encontramos no estudo histórico de Roma e seu desenvolvimento religioso é a sua proximidade/convivência com elementos estrangeiros, embora essa convivência não seja necessariamente pacífica.

Poderíamos supor, dessa forma, que a problemática relativa ao termo religião romana poderia ser resolvida realizando apenas uma separação entre religiões e cultos que chegaram a Roma – independentemente de sua origem – da religião própria da cidade. Essa separação, porém é resultante de uma falsa interpretação sobre as relações de identidade e trocas culturais que foi desenvolvida especialmente na historiografia produzida por acadêmicos durante os séculos XVIII e XIX (SCHEID, 2005, p.10-17; ROSA, 2006, p.139).

Esses acadêmicos partiam do princípio promovido pela formação das nações e identidades nacionais de que um povo devia ser visto em conjunto com seu “pacote cultural” (WOOLF, 1998, p.11), compreendido na reunião de características essenciais (língua, território, cultura) que não apenas o distingue, mas constituem o âmago de seu ser e, portanto, apresentam uma consistência e coerência que o torna praticamente imutável e identificável. Obviamente, como já mostraram Poutignat e Streiff-Fenart (1997, p.87-92), esse tipo de discussão que se resume a argumentos essencialistas ou do primordialismo a respeito da identidade há muito tempo foi abandonado e não podemos recair no erro de pensar sobre a religião romana sob essa perspectiva. Uma perspectiva que, por centrar-se no purismo e imutabilidade, ignora não apenas as transformações dos fenômenos religiosos em Roma devido ao seu contato com outras culturas, mas também fecha os olhos às próprias transformações endógenas da sociedade.

Percebemos, assim, que o oposto é verdadeiro em relação a um conceito de “religião romana” imutável e quintessencial: que o adjetivo “romana” pressupõe, na verdade, uma abrangência espaço-temporal que é substancial e que não deve, nem pode, ser tratada de maneira homogênea. Os homens do século IV a.E.C. que habitavam Roma não podem ser analisados nos mesmos termos com que faríamos com a elite provinciana gaulesa ou grega do século III E.C., embora todos esses estejam incluídos sob o termo “romano”.

Nesse contexto, lembramo-nos ainda da primeira lição que a história das religiões, vista como uma ciência histórica, ensina: questionar os fenômenos religiosos sempre em relação “ao contexto do qual provêm e aos quais intimamente pertencem” (SANZI, 2006, p.29). Fica claro que é necessário delimitar, tanto no espaço quanto no tempo – frente à maneira diversificada com a qual os fenômenos religiosos e sociais se desenvolveram no decorrer dos séculos –, a qual forma de vida religiosa romana nos referimos.

Como apresentamos na introdução, o fio condutor dos capítulos desse estudo é a relação da religião com a identidade, ou expressando-nos melhor, a forma com que a religião romana é utilizada enquanto um marcador de fronteiras da romanidade e enquanto suporte na ação dos *Principes* Júlio-Claudianos, sendo também uma poderosa ferramenta do discurso imperialista do século I E.C.. Centremo-nos, portanto, na cidade de Roma, no período referente ao Principado.

Por um lado, a escolha de Roma como nosso foco indica a opção por observar o exercício de um discurso imperialista e identitário no local onde ele está sendo debatido justamente pelos indivíduos que se autoimaginam os únicos capazes – ou autorizados à – de

criar e definir os limites da romanidade (cf. cap. 2). Como pretendemos demonstrar neste primeiro capítulo, a relação entre a religião e o poder – e, por fim, com a identidade – torna-se visível especialmente através da análise que se segue de uma das faces da religião, que é aquela ligada aos cultos públicos e a administração política, ou seja, elementos que fazem parte da religião da cidade e a atuação da elite cívica que a habita.

Nossa escolha temporal, por outro lado, indica a preocupação com as transformações que circundam a nova posição alcançada pelo *Princeps*. Transformações estas que não se limitaram à esfera política, mas atingiram todos os campos da sociedade, inclusive, de maneira sem precedentes, a vida religiosa. Procuraremos analisar as formas com as quais a dinastia Júlio-Claudiana articulou a questão da religião, identidade e o político.

Podemos, finalmente, indicar com exatidão que ao longo deste estudo denotaremos por “religião romana” ou dos romanos um fenômeno bem específico: o sistema religioso de uma cidade (Roma) em sua face que corresponde aos cultos oficiais públicos, tendo por finalidade o bem estar da comunidade (ORLIN, 2007, p.58), através da manutenção da *pax deorum*, restando, por fim, na figura do *Princeps* seu pilar central.

Torna-se necessário, porém, antes de analisarmos essa face *pública* da religião romana, entendermos onde ela se situa e qual seu relacionamento com as outras formas de vivência do divino em Roma.

A segunda característica que chamamos à atenção no começo deste capítulo relaciona-se com a ideia da presença de uma doutrina ou um corpo coerente de ensinamentos a respeito da religião em Roma. Como mostrou Rüpke (2007, p.86), tendemos a associar o termo religião com essas características embora elas não possam ser aplicadas ao sistema politeísta apresentado pelos romanos, principalmente pelo fato desse sistema não sentir necessidade de integrar ou excluir interpretações diferentes sobre o divino. Em um primeiro nível, essa afirmação indica que havia uma ampla margem de liberdade nas concepções particulares a respeito dos deuses enquanto que, em um segundo nível, relaciona-se com os discursos que aparecem em meados do século I a.E.C., a respeito de três vias de acesso ao sagrado que conhecemos por teologia tripartite.

De acordo com Jean Pepin (1956, p.288), o conceito de uma *tria genera theologiae*, não era uma novidade do século I a.E.C., ao contrário os elementos que constituem esse modo de pensar provém da filosofia grega, especialmente do estoicismo. É Varrão¹, quem o articula

¹ A obra de Varrão, embora não esteja disponível, ainda chega até nós através das citações – extensas – de dois autores cristãos: Tertuliano (séc. II d.C.) e sua obra *Ad Nationes* e Agostinho de Hipona (séc. V d.C.) com sua

no ambiente da religião em Roma, afirmando existir três gêneros de abordagem ao divino: *genus mythicum*, *genus physicum* e *genus civile* (Apud: *Civ. Dei* VI.5).

A primeira abordagem refere-se principalmente ao campo de ocupação dos poetas, consistindo na visão a respeito dos deuses que é exposta pelos mitos. Devemos aqui entender por mitos as narrativas que se passam em um período remoto e que utilizando “figuras, tópicos e eventos, repassam o sistema de valores de uma sociedade, legitimam certas instituições e valores e, ao mesmo tempo, carregam certas visões de mundo” (RÜPKE, 2007, p.128).

Como nos mostra Rives (2007, p.32), a abordagem mítica está intimamente ligada à produção artística. Observamos nas convenções visuais da representação dos deuses – seja em pinturas, em objetos, estátuas e etc. – uma familiaridade com eventos e características que a mitologia fornece sendo, portanto, um dos principais canais de inserção e difusão dos mitos dentro de todos os setores da sociedade romana, especialmente para as camadas populares. A popularidade dos mitos, expressa tanto na literatura quanto na arte, e o apelo que representa para grande parte da população, esses não devem ser superestimados.

Como aponta Momigliano (1984, p.202), a visão dos deuses exposta através dos mitos era considerada inadequada por alguns grupos dentro da elite romana, sobretudo por atribuir aos deuses, amiúde, características e ações negativas: injustiça, roubo, adultério, fraude. Essa atitude está ligada à herança deixada por toda uma tradição crítica a respeito dos mitos presente na Grécia desde o século VI a.E.C., dentro da qual destacam-se o filósofo Xenófanes e mesmo Platão. Em Roma, embora não encontremos um repúdio aos mitos como expresso por essa tradição grega, havia escritores, como por exemplo, Sêneca e Apuleio, que ironizavam o sentido das narrativas mitológicas.

A segunda abordagem ou discurso a respeito dos deuses, o *genus physicum*, a teologia física, tem este nome devido à palavra grega *physis* que reflete o interesse sobre a *natureza* das coisas, no caso, dos deuses e do sagrado. A teologia física é a esfera onde encontramos os debates filosóficos, especialmente dentro da elite romana, sobre temas como, por exemplo, as visões do estoicismo, epicurismo, platonismo e de outras doutrinas sobre a relação entre os deuses e os homens (RIVES, 2007, p.38).

obra *Civitate Dei*. Ressaltamos que para este estudo não interessa-nos realizar uma análise da escrita destes autores, especialmente no que tange suas construções retóricas e o uso de Varrão na sua argumentação; a apresentação destas teologias e a argumentação que se sucede são de pouca consequência para nós, já que é somente a própria ideia da existência e viabilidade de acesso ao divino por três formas diferentes que está sob análise.

Nessa esfera encontramos uma das maiores provas a respeito da liberdade existente em relação à crença sobre os deuses, uma vez que as várias correntes filosóficas traziam consigo visões, por vezes, contraditórias, sem que, contudo, qualquer uma tenha sido banida ou proibida em termos oficiais. Observemos, por exemplo, que em contraste com o estoicismo, para a corrente epicurista, apresentada por Lucrécio (*De Rerum Natura*, V.146-55), ficava clara a ideia de que os deuses, por serem perfeitos e sem preocupações, não se interessavam pelo o que os homens faziam ou deixavam de fazer, colocando em questão a própria necessidade dos cultos e rituais que eram praticados em Roma.

O terceiro gênero de acesso ao divino, o *genus civile*, normalmente é entendido como referente a todo o aparato cívico ligado ao culto aos deuses e que tem por fim à manutenção da *pax deorum*. Devemos notar, entretanto, como demonstra Rüpke (2007, p.130), que a teologia civil abarca os *sacra* como um todo e que os *sacra publica*, isto é, os cultos e rituais públicos, é apenas uma de suas faces, ainda que a mais visível e sobre a qual possuímos maior entendimento.

Faz-se necessário que elaboremos uma breve definição daquilo que chamamos de público e, por consequência, privado no que tange à religião. Rüpke (2007, p.21) aponta para o elemento financeiro, isto é, quem arca com as despesas do culto como o critério mais importante para esta separação, entretanto, não concordamos com esta observação. Embora certamente esse fosse um fator importante, parece-nos que, principalmente, devemos considerar em nome de quem o culto era praticado para diferenciá-los. De acordo com Dionísio de Halicarnasso (*Antiquitates Romanae* II.65), o culto público consistia naquele realizado em prol do bem estar de todos os cidadãos da comunidade onde era realizado, enquanto que o culto privado visava ao bem dos indivíduos e suas famílias.

A questão de quem participava dos cultos públicos também é importante uma vez que, como mostram Beard, North & Price (1998, p.48), os magistrados e sacerdotes eram os responsáveis pela condução dos festivais e sacrifícios e a única obrigação que recaía sobre os indivíduos era de “se abster de trabalhar enquanto ocorriam as cerimônias”, embora não seja claro até que ponto isso era realmente obedecido.

A relação entre as magistraturas, sacerdócios e essa religião que observa o bem da comunidade será discutida a fundo na próxima seção deste capítulo, restando neste momento ressaltar alguns aspectos importantes da relação entre os três gêneros de teologia que foram abordados.

O primeiro elemento que emerge desta análise, como já apontou Momigliano (1984, p.202), é a percepção de que “deveria-se separar as opiniões religiosas e filosóficas do papel que se era esperado desempenhar dentro da própria sociedade”. Como vimos, era possível possuir visões contrastantes a respeito dos deuses, sua natureza ou preocupação com a sociedade humana e, ainda assim, ocupar-se dos *sacra publica*. Cícero é um bom exemplo disso, pois embora em seu *De Divinatione* apresente uma visão consideravelmente cética a respeito dos processos de adivinhação, ela não parece influenciar na sua posição ou autoridade enquanto *augure*. Como mostra Rives (2007, p.40), para Cícero “ceticismo filosófico e conservadorismo institucional podiam coexistir sem fricção”.

Entendemos também que esses três discursos sobre o divino constituem-se, de fato, em esferas autônomas que apenas eventualmente podem ser tomadas em conjunto, embora, definitivamente, isso não fosse visto como algo necessário. Certos mitos, por exemplo, podem interagir com determinados rituais provendo etiologias, isto é, “histórias que expliquem a origem de um rito em particular conectando-o com algum feito da divindade em questão”, porém, essas etiologias raramente são uma parte fundamental do culto (RIVES, 2007, p.29). Por outro lado, não devemos esperar encontrar para todos os rituais um mito que os explique ou os justifique, havendo diversos elementos obscuros – inclusive aos próprios romanos que os praticavam – em certos cultos como, por exemplo, do *Equus October*, em que um cavalo era esquartejado e ocorria uma disputa entre dois grupos para colocar sua cabeça e rabo em diferentes locais da cidade (PASCAL, 1981).

O que podemos compreender desses três gêneros, portanto, é que cada um deles era considerado, em si mesmo, como uma via legítima de acesso ao divino, permitindo aos romanos uma grande liberdade sobre as maneiras de se chegar aos deuses. Não havia uma forma institucionalizada de controle, ou que visasse a uma uniformidade nas maneiras como os romanos abordavam os deuses. Embora, verdade seja dita, algumas concepções fossem mais bem aceitas do que outras dentro de determinados grupos sociais. Percebemos também que, como aponta Rüpke (2007, p.67), a maior parcela da população de Roma não possuía educação filosófica e tampouco por ela se interessava. Enquanto que para a elite, em geral, veremos que a preocupação com a visão filosófica sobre os deuses e o mundo apresentava-se como um critério mais importante do que uma abordagem mítica aos deuses.

Momigliano (1984, p.210) apresenta ainda uma questão importante em sua análise. Segundo o autor, perceberemos uma diferença curiosa entre o momento do final da República e início do Principado, quando os membros da elite que assessoram Augusto na questão

religiosa não são mais filósofos e acadêmicos como Cícero ou Varrão, mas sim poetas como Virgílio e Ovídio. Embora não caiba aqui realizarmos uma análise a respeito desta diferença, ela serve-nos bem ao demonstrar que não devemos uniformizar ou generalizar as formas como os romanos pensavam os deuses.

Há ainda um elemento que deve ser abordado a respeito dos romanos e sua relação com os deuses. Não devemos concluir que, pela grande quantidade de opções disponíveis aos indivíduos, este conjunto que denominamos de religião romana não possuía nenhuma estruturação. Essa existia sim, mas não na forma de um conjunto de preceitos ou crenças sobre os deuses, um *savoir-penser*, mas sim como um *savoir-faire* (ANDO, 2008, p.13), um conjunto de práticas que deveriam ser desempenhadas especialmente no âmbito da teologia civil.

A teologia civil não representa uma *doxa*, uma única crença a respeito dos deuses e sua relação com homens. Aquilo que os romanos possuíam era, na verdade, um conhecimento sobre a forma certa de como *agir* em relação aos deuses, uma *praxis*. Em outras palavras, encontramos um tipo de religiosidade que é estranha ao mundo ocidental moderno, pois os conceitos de “crença” ou “fé” não são os elementos de maior importância, nem mesmo são os que dão sustentação a essa religião, em seu lugar encontramos o saber sobre o que fazer, o “conhecimento de dar aos deuses aquilo que lhes é devido” (ANDO, 2008, p.13).

A forma correta de agir que nos referimos é o resultado da experiência acumulada dos antepassados, refletindo assim a importância do *mos maiorum* e a necessidade de se seguir as tradições, os modos de ação ancestral, na manutenção da *pax deorum*. Retomaremos essa questão ainda neste capítulo, passando agora a analisar com maior profundidade a ligação entre a religião e o político.

1.3 – Religião e Poder: Religião da *Urbs* e o *Mos Maiorum*

1.3.1 – O Modelo de Religião da *Polis*

Existia assim, como observamos, uma abordagem à religião romana que se concentrava nos rituais e cultos públicos aos deuses, posteriormente também prolongado ao *Princeps* e sua família, referente à teologia civil, mais precisamente aos *sacra publica*. Essa face da religião vem sendo analisada nos últimos anos através do modelo denominado “religião da *polis*”, sobre o qual realizaremos uma avaliação crítica considerando sua adequação e formulação em relação ao nosso tema.

Como indicado em seu próprio nome, este conceito foi formulado como instrumento de análise de fenômenos ligados à religião na Grécia – especialmente para os períodos Arcaico e Clássico – inicialmente por Fustel de Coulanges (1864), mas devendo aos trabalhos de Christiane Sourvinou-Inwood (1988; 1990) sua maior e mais importante articulação no meio acadêmico atual. O modelo da religião da *polis*, posteriormente, passou a ser adotado como um paradigma nos estudos da religião romana – ainda que com modificações – nas análises de estudiosos como John Scheid (2003a), Mary Beard e John North (1990) e Jörg Rüpke (2007) que, com suas obras, redefiniram nossa compreensão acerca da religião em Roma.

Voltemos neste momento, no entanto, aos trabalhos de Sourvinou-Inwood em que encontramos duas importantes características a respeito da operação desse modelo que devem ser observadas: em primeiro lugar, de acordo com a autora, a *polis* “era a estrutura fundamental na qual a religião grega operava” (1990, p.295); e, em segundo lugar, a “*polis* ancorava, legitimava e mediava todas as atividades religiosas” (grifo nosso – 1990, p.297).

A proposta de Sourvinou-Inwood coloca assim, a *polis* como a unidade básica da vida religiosa grega, sendo que ela incorporava completamente a vivência religiosa de modo que deve ser entendida como uma entidade político-religiosa, na medida em que a “*polis* possuía a autoridade máxima em, e controle sobre, todos os cultos e a religião da *polis* englobava todos os discursos religiosos dentro dela” (1990, p.307).

A visão da autora conjuga assim, a religião com as instituições políticas e sociais da *polis*, de modo em que esse nível hierárquico tem domínio e primazia sobre todos os demais.

Os vários discursos religiosos presentes na *polis* – como os de particulares, do *oikos*, da *deme*, e etc. – sob essa ótica, devem ser vistos sempre dentro dessa relação hierárquica.

Julia Kindt (2009), em uma visão crítica desse modelo, explora as fraquezas e falhas que nele estão presentes, a começar pela proposta de interação social que ele representa. Em última instância, diz Kindt (2009, p.11/17), o modelo de Sourvinou-Inwood baseia-se numa visão durkheimiana da sociedade, em que a divergência de discursos conflitantes é apagada em prol de uma homogeneização e padronização da vida religiosa. Como consequência, o modelo de religião da *polis*, que por ser centrado na *polis*, não explica ou compreende expressões religiosas que estão fora ou abaixo dela como, por exemplo, as consultas de indivíduos com questões pessoais aos oráculos.

Com base nessa breve exposição sobre o modelo de religião da *polis* devemos realizar dois questionamentos: o primeiro em relação à validade de tratarmos da religião romana através desse modelo e, o segundo, se perante suas inconsistências deveríamos ainda continuar a operá-lo.

Por um lado, há algo inevitavelmente equivocado sobre falarmos de religião da *polis* em Roma. Como sabemos, Roma não é uma *polis* como as cidades gregas cujas quais esse conceito se refere. Clifford Ando é claro quando expõe que a forma como os gregos entendiam a *polis* era fundamentalmente diferente da maneira como os romanos viam sua relação com Roma e a cidadania. Quando os gregos falam de Roma como *polis* devemos entender que isso se dá por necessidade de construir um sentido sobre este outro – romano – através dos instrumentos disponíveis dentro da própria cultura grega, mas o que o uso desse termo reflete realmente são as disjunções conceituais entre essas duas tradições políticas (1999, p.13-14).

Não basta, entretanto, que refutemos o modelo de religião da *polis* simplesmente em vias terminológicas, sendo necessário observarmos a sua operação nos estudos a respeito da religião romana. Se tomarmos a formulação de Sourvinou-Inwood, tal qual apresentada, perceberemos que, de início, já há uma inadequação em sua aplicação ao mundo romano.

Como demonstramos na seção anterior, o divino pode ser abordado pelos romanos através de três vias diferenciadas e autônomas, não havendo primazia de uma sobre as outras sendo, portanto, impraticável afirmarmos, como faz Sourvinou-Inwood, que todos os discursos e ações religiosas podem ser englobados e mediados pela sua face ligada ao político, no caso de Roma, à teologia civil. Acompanha esse raciocínio notarmos que Sourvinou-Inwood limita

a religião à *polis* e vice-versa, enquanto que para os romanos é possível distanciar o político do religioso.

Se a formulação de Sourvinou-Inwood não se apresenta apta ao estudo da religião em Roma – e esclarecemos de pronto que essa também não era, absolutamente, a intenção da autora – passamos ao próximo passo, que é buscar entender esse conceito na forma como ele foi cooptado para dentro de nosso campo. Atualmente, para a maioria dos estudiosos da religião romana, a ideia de religião da *polis* significa, em termos simples, a absorção ou incorporação da religião nas instituições políticas da cidade, ou seja, uma face da religião vista como homóloga à estruturação sócio-política de Roma (WOOLF, 2003, p.40-41).

Rüpke é paradigmático ao afirmar que: “existe no latim, um termo que corresponde ao termo de *polis-religion*, denominado *sacra publica*, os cultos públicos” (2007, p.21). A equação de *sacra publica* e religião da *polis*, entretanto, é possível apenas porque, como notamos, constituiu-se efetivamente uma construção conceitual que tem pouco em comum com aquela utilizada na análise das cidades gregas.

Vista assim, sob esse aspecto e como mostra Woolf em seu estudo (2003, p.42), a ideia de “religião da *polis*” foi uma importante ferramenta de análise por ter permitido avanços significativos na nossa compreensão desse aspecto-chave da religião antiga que é sua ligação com a política, afastando as ideias de hipocrisia e manipulação que rondavam as análises dos historiadores nos séculos passados. Woolf, entretanto, percebe também que há limitações em se trabalhar com o modelo e, de fato, a mesma crítica de Kindt (2009) é entoada em seu trabalho: o modelo de religião da *polis* é incapaz de lidar com os discursos em outros níveis que não o oficial. Porém ao invés de abandonar o modelo, o autor busca complementá-lo retomando as alternativas que existiam à expressão religiosa fora do nível oficial, como as peregrinações.

Torna-se possível ensaiar uma resposta aos nossos questionamentos a respeito da adequação e operação desse modelo ao estudo da religião romana. A utilização do conceito de religião da *polis* para nosso estudo parece-nos inadequado não apenas pela ideia equivocada que a terminologia utilizada sustenta, mas pelo fato de que sua formulação passou por uma transformação conceitual que, sem resolver os problemas e críticas pontuados originalmente, não demonstra um aperfeiçoamento em seu poder de análise. Notamos que houve uma redução desse modelo teórico a uma constatação: a religião está incorporada nas instituições políticas de Roma. Assim, ainda que estejamos cientes da importância do conceito para chegarmos a esse entendimento, sua manutenção se apresenta insustentável.

Não pretendemos, certamente, com essa observação negar a historicidade ou as etapas de construção do conhecimento que nos levaram a entender o que confirmamos como “aspecto-chave” da religião que é sua ligação com a política. Acreditamos, entretanto, ser mais adequado compreender esse aspecto da religião romana dentro de suas próprias referências, isto é, enquanto uma religião politizada – no que tange a sua face ligada à teologia civil, com ênfase nos *sacra publica* – de uma cidade que não é *polis*, mas *urbs*.

1.3.2 – A Religião Politizada da *Urbs*

Como observamos, tornou-se um ponto axiomático nos estudos sobre a religião romana apontar a sua relação com o poder, expresso em sua forma mais visível, o poder político, afirmando-se que a “religião e política em Roma estão intrinsecamente ligadas” (ORLIN 2010, p. 4). Na subseção anterior discutimos como se tornou um paradigma a observação que a religião romana está incorporada nas instituições políticas da cidade e devemos agora demonstrar como se articula essa relação.

Apontamos no início deste capítulo que em nossa análise interessa-nos principalmente a face da religião romana ligada aos cultos públicos e atos oficiais cuja preocupação principal era com o bem estar da comunidade através da manutenção da *pax deorum*. Em Roma, ao final do período republicano, o principal órgão gestor da comunidade, como sabemos, era o Senado e, de mesma sorte, não devemos nos surpreender ao perceber que o principal foco mediador entre os deuses e os homens também era essa instituição, pertencendo a sua esfera de ação “O poder de resolver os problemas que surgiam na relação entre os homens e os deuses e restabelecer as devidas relações entre a esfera divina e a humana se elas fossem temporariamente interrompidas” (BEARD, 1990, p.32).

Cabia ao Senado dar a palavra final sobre todos os assuntos religiosos como, por exemplo, aceitar ou não um acontecimento como um prodígio (NORTH, 1990, p.54), introduzir novos cultos públicos em Roma (BEARD, 1990, p.31) – como no caso da *Magna Mater* –, e suas decisões prevaleciam mesmo se e em sentido contrário às decisões tomadas pelos colégios sacerdotais.

Se, em um nível institucional, o Senado aparece como o principal foco de mediação entre o divino e o humano, ao considerarmos os agentes religiosos ao nível dos indivíduos,

observaremos que a autoridade religiosa recaía, sobretudo, sobre os magistrados. Cabia a eles executar uma série de atividades públicas que considerariamos como pertencentes ao campo religioso, tais como realizar sacrifícios e tomar auspícios (WARRIOR, 2006, p.42). Encontramos assim, ocupando o mesmo espaço que a elite política da cidade, a elite religiosa.

Finley (1983, p.50-70), em sua análise acerca da questão política durante o período Republicano em Roma, já havia percebido essa ligação intrínseca entre as esferas política e religiosa que se estabelece na figura dos magistrados, deixando claro que não é possível separarmos a elite cívica(social/econômica) da elite religiosa em Roma.

John Scheid é, também, esclarecedor a respeito deste envolvimento do Senado e da elite cívica/religiosa, ao observar que a religião pública romana “era em sua essência política e politizada” (2003b, p.118), sendo possível observarmos diversos fatores que sustentam esta afirmação.

Em um primeiro ponto, existe um problema de definição a respeito do sacerdócio em Roma. Como mostramos, os magistrados executavam várias atividades cultuais dentro de sua comunidade e, entretanto, não eram *sacerdos*. Se, entretanto, considerarmos o grupo de indivíduos que eram chamados por esse título, encontraremos uma situação interessante: O sacerdócio romano, longe de uma vocação era, essencialmente, um estatuto social (SCHEID, 1991, p.53) assim como os cargos políticos. Notemos que os sacerdotes romanos, inclusive os membros dos mais importantes colégios como os pontífices e áugures, até o fim do período Republicano chegavam aos seus cargos por votação pública. O mesmo ocorria com os magistrados, com a diferença de que o termo de seus cargos era anual e dos sacerdotes vitalício.

Chamamos a atenção neste quesito para dois elementos: primeiro, como mostra Beard (1990, p.40), tanto o colégio pontifical quanto augural – para citar dois dos quatro mais importantes colégios sacerdotais, embora todos os demais estivessem na mesma condição – eram vistos como órgãos acessórios ao Senado, isto é subcomitês que entravam em ação quando, e somente quando, solicitado. Segundo, não devemos conceber a relação Senado/ Colégios Sacerdotais, como uma relação de forças em oposição ou em atrito, mas sim quase sempre em harmonia uma vez que, em geral, os membros desses colégios já eram ou estavam prestes a se tornarem senadores (TAYLOR, 1942). Dado esse último elemento, encontraremos como uma situação típica da vida político-religiosa romana: homens que ocupam tanto uma magistratura como um sacerdócio como, por exemplo, Júlio César e Augusto que à época em que foram cônsules já eram também pontífices.

Um segundo ponto pode ser observado através da organização de alguns dos sacerdócios existentes em Roma: a partir de Júlio César os pontífices contavam quinze membros; as vestais seis; três *flâmines maiores* e doze *minores*; dezesseis áugures; dezenove *quindecimviri*; e assim por diante. O que notamos rapidamente é que, de maneira similar ao poder político, a autoridade religiosa era diluída em vários sacerdócios diferentes e, assim como nas magistraturas, coexercida por pequenos grupos de pessoas, buscando-se manter um equilíbrio que evitasse um homem de se sobressair aos demais – embora, a situação mude, como veremos, a partir do principado de Augusto.

Dessas observações percebemos que é consideravelmente difícil traçarmos com nitidez uma separação entre o político e religioso e que, de fato, configura-se aquilo que foi denominado como o “compromisso cívico” em Roma, isto é, a “falta de uma distinção clara entre magistratura e sacerdócio”, que culminará, *pari passu*, com o desenvolvimento político de Roma, na figura do *Princeps* (GORDON, 1990, p.197).

A ascensão de Augusto ao poder traz importantes transformações ao sistema religioso romano na mesma medida em que transforma o sistema político. Uma vez que o *Princeps* congrega os poderes de várias magistraturas, o mesmo é verdade sobre sua posição em relação aos diversos colégios sacerdotais. Outrora, era vedada a participação a um cidadão em mais de um deles, mas ao final do I século a.E.C., Augusto ocupa o lugar de *pontifex maximus* (12 a.E.C.), assim como é membro de todos outros maiores colégios: dos áugures desde 42 a.E.C., *quindecimviri* desde 37 a.E.C., e possivelmente *septemviri* desde 16 a.E.C. (GORDON, 1990, p.183).

Devemos também observar a atenção especial que Augusto devotou à composição dos quadros desses colégios, tendo ele “sistematicamente controlado as eleições para pontífices” (SCHEID, 2005, p.180) a fim de neutralizar a posição de Lépido, seu adversário político e à época *pontifex maximus*, assim como eleito seus apoiadores para os outros sacerdócios.

Além disso, segundo Scheid (2005, p.187), encontramos nas ações de Augusto uma consistência e coerência que devem ser vistas como parte de um programa religioso de longo prazo, do qual dois elementos devem ser melhor analisados: as honras divinas ao soberano e o interesse/restauração das antigas tradições.

De um lado, notamos que desde a morte de Júlio César, Augusto – que à época ainda usava o nome de Otaviano – se mostrou insistente em fazer com que o culto do *Divus Iulius* fosse implementado em Roma, assim como as devidas honras fossem prestadas conforme o

estabelecido em 45 e 44 a.E.C, pelo próprio César. Note-se também que em 35 a.E.C., ele aceitou que privilégios de cunho religioso e político fossem outorgados tanto à sua esposa, Lúvia, quanto à sua irmã Otávia, como a caráter sacrossanto que era dado ao tribuno e a emancipação da *tutela*, conforme praticado com as virgens vestais, buscando, dessa forma, construir um papel público para as mulheres da família imperial (SCHEID, 2005, p. 179).

O culto do *Divus Iulius*, bem como as honras dadas a membros da família imperial, forneceu o modelo e os caminhos pelos quais foi sendo construído o que viria a ser chamado de *culto imperial*. Embora não pretendemos neste momento tratar a respeito deste(s) culto(s), sendo tema dos últimos capítulos de nosso estudo, é importante que façamos de imediato uma observação: apesar de seu nome, não havia – assim como nos demais elementos da religião romana – uma unidade que pudesse defini-lo e sintetizá-lo. Na verdade, encontramos apenas

Uma série de cultos diferentes que dividem um foco em comum na adoração do imperador e sua família ou predecessores, mas (...) operando de maneira consideravelmente diferente de acordo com uma variedade de circunstâncias locais (Beard, North & Price, 1998, p.318).

Augusto buscou também apresentar-se como o grande restaurador das tradições religiosas romanas em diferentes níveis, sendo de fundamental importância entendermos essa característica para que possamos analisar sua relação com as questões de identidade e demarcação de fronteiras que estão no cerne de nosso estudo.

Sabemos que Augusto revitalizou determinados sacerdócios que foram negligenciados durante o período de turbulência civil, como o do *flamen dialis* que havia permanecido vago nos últimos setenta e seis anos, assim como também se empenhou em reestruturar outros, lhes dando novos poderes e privilégios, como no caso da fraternidade Arval e das virgens vestais (SCHEID, 2005, p.181).

Acompanhando essa revitalização da estrutura sacerdotal, Augusto buscou restaurar templos, não apenas em Roma, mas pela própria península Itálica: em sua obra *Res Gestae* (19-21), ele afirma ter restaurado não menos do que oitenta e dois, assim como também teria construído diversos outros, como o templo de Apolo no Palatino e de Marte Ultor no *Forum Augustum*, esse último em comemoração à vingança executada sobre os assassinos de César e a vitória sobre os partas.

Ao mesmo tempo, encontramos a preocupação de Augusto com a restauração de festividades religiosas: primeiro corrigindo o calendário romano de acordo com a reforma de

Júlio César (HANNAH, 2005, p.116-7) e revivendo os festivais do *Lupercalia* e os *Ludi saeculares* conforme as narrativas das fontes sobre o período que investigamos (ex. SUETÔNIO, *Augustus* 31).

Galinsky (2007, p.74) mostra-nos, entretanto, que não devemos observar essas ações apenas do ponto de vista religioso. Existe um aspecto político que circunda essa revitalização de elementos religiosos. Se considerarmos especialmente a reconstrução de templos, observamos que ela tinha por intenção mostrar, sobretudo, o retorno da estabilidade, uma vez que “a religião romana não era uma religião de salvação, mas estava intimamente conectada com a ordem civil do Estado”, isto é, com o bem estar da comunidade a partir da *pax deorum*. Nessa mesma linha de raciocínio, Thornton & Thornton (2008, p.41), demonstram que a restauração dos oitenta e dois templos por Augusto teria representado pouco, na verdade, em termos de carga de trabalho. Entretanto, teve um grande impacto em sua imagem pessoal ao estabelecê-lo como um arauto e guardião “dos valores antigos e nos costumes do *mos maiorum*”.

A atenção de Augusto à questão religiosa e, em especial, à observação do *mos maiorum*, foi essencial na formação de sua imagem como restaurador da paz e da estabilidade, características que culminam no título que recebeu em 2 a.E.C: *pater patriae* (FAVRO, 2005, p.246). Devemos perceber porém, que as ações do *Princeps* somente foram eficazes por que o conceito de *mos maiorum* já se mostrava presente no cotidiano romano e, assim, cabe analisarmos com maior profundidade a forma como ele foi utilizado por Augusto.

1.3.2.1 – Augusto e a restauração do *Mos Maiorum*

Um dos principais conceitos para a compreensão das ações políticas e religiosas de Augusto é o de *mos maiorum* que, em uma definição simples, representa a conservação dos costumes dos antepassados ou aquilo que podemos chamar de tradição (SCARPI, 2004, p.142). Os romanos, como mostra North (2000, p.13), apresentavam-se de maneira bastante conservadora, colocando uma grande ênfase nos “costumes e maneiras ancestrais do povo romano”.

Não devemos, contudo, acreditar que não havia espaço para mudanças ou inovações na vida romana, seja no aspecto religioso ou político. Ao contrário, existia um espaço

considerável para mudanças. Entretanto, a articulação entre o conservadorismo e a inovação ocorria – de maneira aparentemente contraditória – dentro da própria tradição. Na realidade, não há contradição se percebermos as formas como as inovações eram incorporadas em relação ao passado. Vejamos um exemplo disso com a entrada do culto da *Magna Mater* em Roma ao final da Segunda Guerra Púnica.

De acordo com Tito Lívio (*Ab Urbe Cond.* 94-95), em 204 a.E.C, os livros sibílinos foram consultados devido as recorrentes chuvas de pedras. Neles havia uma predição de que qualquer inimigo poderia ser expulso da península itálica se a “Mãe do Ida de Pessinunte” fosse transportada para Roma. Como sabemos, tal ação foi executada e a deusa Cibele, juntamente com seus sacerdotes, foi trazida para Roma e incorporada aos cultos oficiais, tendo o seu templo sido construído no Palatino.

Os livros sibílinos eram uma coleção de oráculos em grego, provenientes do período monárquico, que serviam, de acordo com Beard, North & Price (1998, p.62), para “iniciar mudanças e prover legitimação para aquilo que poderia, de outra forma, ser visto como desvios da tradição ancestral”. A legitimação que os livros proviam se dava, principalmente, devido à sua antiguidade colocando em sintonia profunda com o passado os eventos recentes neles consultados.

A obra de Tito Lívio sobre a história de Roma é sintomática dessa construção conceitual que articula a observação das tradições com a prosperidade da cidade – ou ainda, da incapacidade de observá-las e a degeneração que isso acarreta

Aqui estão as questões às quais os leitores deveriam se ater com atenção: como eram a vida e a moral; através de quais homens e quais políticas, interna ou de guerra, nosso domínio se estabeleceu e aumentou; e então, notemos como que, com o declínio gradual da disciplina, a moral decaía cada vez mais, finalmente afundando em uma ruína que chega até ao nosso tempo em que já não é mais possível aguentar nossos vícios ou seus remédios. (I. *Prefácio*, 9).

É importante para nossa análise considerarmos certos elementos a respeito de Lívio e o contexto no qual escreve sua obra. O autor mostra-nos sua visão do estado de devastação e corrupção decorrente dos últimos anos de guerra civil, mas, principalmente, deixa claro que a causa desses tumultos, desses vícios de seu tempo, é o distanciamento com a tradição.

A obra de Lívio pode ser vista, de acordo com Beck (2007, p.265), como a realização monumental de uma abordagem do passado, na qual ficam marcados o compromisso com o

mos maiorum e a utilização dos *exempla virtuti*, segundo o modelo ciceroniano para uma abordagem do passado como modelo ao presente e futuro

O que principalmente faz do estudo do passado uma atividade benéfica e proveitosa, é que você observa exemplos de todos os tipos; desses você pode selecionar para si mesmo e ao teu Estado o que imitar, assim como, aquilo que sendo danoso em sua concepção e desastroso em execução, você deve evitar (I. *Prefácio*, 10).

Embora o autor escreva entre 27 e 25 a.E.C., e em sua obra encontramos temas em sinergia com imagem criada pela propaganda de Augusto – da restauração do passado –, não devemos considerar Lívio, necessariamente, como seu propagandista. De certa forma, como mostra Walsh (1967, p.11), embora Lívio, assim como Horácio e Virgílio, desfrutasse de uma boa relação com as elites políticas, existia uma animosidade entre ele e Augusto. Dessa forma, mais do que um folheto propagandístico, deveríamos ver a *Ab Urbe Condita* como a opinião do autor a respeito do período em que vivia, assim como suas expectativas para o futuro – o que, por sua vez, acreditamos estar em sintonia com a visão geral, ao menos das elites, sobre a situação de Roma após as guerras civis.

Encontramos também na literatura esta visão sobre a importância da tradição e o *mos maiorum*, apresentada pelo poeta Virgílio. Em sua *Eneida*, o autor apresenta-nos uma narrativa etiológica mostrando como Eneias, ao deixar Tróia acaba tornando-se um ancestral de Roma. Escrita também sob o principado de Augusto, a *Eneida* é entendida, pela maioria de seus comentadores, como uma obra essencialmente política, mesclando em sua narrativa elementos ligados a acontecimentos contemporâneos e colaborando ativamente com a agenda política do *Princeps* (BELL, 2008, p.11).

Virgílio utiliza-se amplamente de augúrios e presságios em sua narrativa, isto é, avisos e deslumbres do futuro, que colocam em perspectiva não apenas a grandiosidade de Roma, mas como o próprio lugar de Augusto frente aos romanos: “Augusto César, filho de um deus, que irá novamente estabelecer uma idade de ouro no Lácio dentre campos que antes foram governados por Saturno” (*Eneida* 6.792-4).

O trecho acima se refere a um momento em que Anquises, pai de Eneias, vislumbra o futuro de Roma, comentando sobre os grandes homens que farão parte de sua história. Por um lado, o recurso aos presságios, possibilita colocar Augusto dentro da tradição, isto é, sua chegada ao poder era algo que os ancestrais romanos já esperavam, por outro, assim como faz

Lívio, atribui aos homens do passado uma moral, *pietas* e outras qualidades que são desejadas para os homens do presente.

Percebemos que Augusto, ao se apresentar como *o* grande restaurador das tradições romanas e, portanto, maior defensor do *mos maiorum*, busca, de fato, legitimar sua posição e seu poder. Esse apelo ao passado só é eficiente porque, como aponta Rüpke (2010, p.230), os antepassados já se faziam “permanentemente presentes” em Roma, através de “estátuas, rituais, exemplos retóricos e na literatura”, ou seja, é uma ideia viva no cotidiano daquela sociedade e, principalmente, vista como elemento inequivocamente positivo pelos cidadãos.

1.3.3 – Júlio-Claudianos: Uma Política Religiosa?

Embora trabalharemos com profundidade na questão das ações religiosas dos Júlio-Claudianos apenas no terceiro capítulo de nosso estudo, adiantamos nesta última seção o objeto de nossa análise, a fim de considerarmos dois pontos importantes: Se houve uma política unitária em Roma a respeito da religião ou, se houve um programa religioso continuado que possa ser observado entre os primeiros *Principes*.

A resposta é duplamente negativa. Em primeiro lugar devemos deixar claro que não há uma *ação-padrão*, ou uma única política por parte de Roma em relação à religião. Orlin (2010, p. 4) em seu estudo sobre a religião no período Republicano demonstra não ser possível traçar uma política unitária a esse respeito, evidenciando, na verdade, duas das suas características. A primeira em relação ao *ethos* romano – aplicável não apenas ao que tange o universo religioso – que conduz à realização de “decisões conscientes de como agir em casos específicos”, traduzido, normalmente, em decisões caso a caso de acordo com o problema apresentado. A segunda, de como a questão da romanidade e suas fronteiras influi e permeia esses processos decisórios (ORLIN, 2010, p.18).

Essas características podem ser observadas também durante o principado Júlio-Claudio, visto que não é possível realizarmos uma formulação geral a respeito das atitudes dos *Principes* em relação à(s) religião(ões), embora, como observaram Beard, North & Price (1998, p.210), possamos perceber um movimento de “evidente transgressão e reafirmação das normas de Augusto” que se repete ao longo do século I E.C.

Tibério, o primeiro ao poder após Augusto, é um exemplo dessa reafirmação das normas estipuladas por seu pai adotivo: Construiu o templo de Augusto assim como instituiu o novo colégio sacerdotal que se ocuparia de seu culto, *sodales Augustales* (TÁCITO, *An.* I.54). Em continuação às ações de Augusto, reforma e reconstrói diversos templos tradicionais em Roma (THORNTON & THORNTON, 2008, p.137), assim como é enfático em negar honras divinas a si mesmo enquanto ainda vivo (SEAGER, 2005, p.121).

Durante o principado de Tibério são ordenadas também a destruição do templo de Isis e a crucificação de seus sacerdotes (BEARD, NORTH & PRICE, 1998, p.231) – que no principado de Augusto já tiveram seus altares destruídos e banidos de dentro do *pomerium* –, assim como a deportação de quatro mil judeus para a Sardenia (TURCAN, 1992, p.88) e a expulsão de astrólogos e magos da cidade.

Calígula, que sucede Tibério, é apresentado como o modelo de transgressão às atitudes de seus antecessores: reconstrói o Iseum destruído por Tibério no *Campus Martius* (RÜPKE, 2007, p.244). A documentação a seu respeito apresenta-o como um indivíduo que buscou, em vida, as honras divinas. Observemos a seguinte passagem de Suetônio

“O que resta a dizer sobre ele, sugere, mais um monstro do que um homem. (...) Ele ordenou que todas as imagens dos deuses que eram famosas por sua beleza ou por sua veneração, dentre as quais a de *Olympii Iouis*, fossem trazidas da Grécia, para que ele pudesse cortar suas cabeças e colocar a sua no lugar. (...) Transformou o templo de Castor e Pollux em um vestibulo e frequentemente se posicionava entre os gêmeos e assim se apresentava para ser venerado por todos que entrassem (...)” (SUET., *Calígula* 22).

A narrativa de Suetônio sobre Calígula prossegue nesse mesmo tom, visando claramente passar uma imagem negativa sobre o *Princeps*, como o maior exemplo do afastamento de Augusto e degeneração que isso representa.

Cláudio, sucessor de Calígula, tendo em vista a situação em Roma com sua chegada ao poder, retorna ao modelo de Augusto: reviveu sacerdócios tradicionais, tais como o dos *haruspices* – de origem etrusca, mas presentes em Roma desde o período monárquico, reorganizando-os em um colégio e trazendo-os para o “escrutínio oficial”.

Neste mesmo sentido realizou, assim como Augusto, o *Augurium Salutis*, forma de augúrio visando à segurança da cidade e que não era realizado nos últimos setenta e cinco anos (LEVICK, 1990, p.87) e os *Ludi Saeculares* (FEENEY, 2003, p.108), tendo também aumentado o *pomerium*, que agora incorporava inclusive o Aventino, em uma referência a

uma antiga tradição que, segundo Tácito, permitia a aqueles que aumentaram a extensão do domínio romano também expandi-lo (TAC. *An.* XII.23-4).

O *Princeps* teria também tentado, sem sucesso, trazer os Mistérios de Elêusis para a cidade de Roma (SUET., *Claudius* 25), assim como teria dedicado atenção especial aos cultos da *Magna Mater* e Átis (TURCAN, 1992, p.63).

Nero, por fim, é constantemente representado como um indivíduo que buscou na magia uma alternativa à verdadeira religião (cf. capítulo 2 e 3). Seu afastamento dos costumes romanos e seu apetite pelo exótico são, segundo a literatura produzida por Suetônio, características marcantes de sua degeneração – tal qual Calígula – e, consequentemente, de sua inaptidão para governar.

Este resumo das ações dos membros da dinastia Júlio-Claudianiana evidencia assim, a primeira característica que mencionamos a respeito das atitudes oficiais romanas no que tange à religião, isto é, de que as decisões são tomadas caso a caso ou ainda *Princeps* a *Princeps*, sendo impossível traçar uma política unitária. Se, entretanto, não podemos observar de fato uma coerência ao nível político destas ações, se tomarmos como ponto de referência a construção identitária romana e imperial para o período, estas ações podem ganhar um novo significado que buscaremos esclarecer em nosso terceiro capítulo.

Torna-se necessário, porém, que façamos no próximo capítulo desta tese uma análise aprofundada das formas com as quais a religião se articula com esse discurso identitário e imperial, dos mecanismos que são utilizados pelos romanos na separação entre o eu e o outro, para enfim, apreciarmos essas ações dos *Principes* Júlio-Claudianos sob essa perspectiva.

Capítulo 2 – Superstitio: Discursos e Fronteiras da Romanidade

No presente capítulo realizamos uma discussão a respeito da *superstitio* e a compreensão dos comportamentos encarados como supersticiosos no período de nossa Análise. Em seguida, passamos a discussão de nosso marco teórico que é a crítica pós-colonial e expomos de que forma compreendemos as questões relativas às identidades e fronteiras no mundo romano. Por fim, passamos a uma análise da obra de Plínio, o Velho demonstrando como a teoria pós-colonial pode ser aplicada e como através dessa aplicação podemos compreender as relações entre discursos, religião e identidade.

2.1 – Superstitio

Como vimos no capítulo anterior, existia – ao menos no âmbito dos *sacra publica* – uma forma vista como *correta* de se cultuar os deuses, uma *praxis* que, com base no conhecimento ancestral, garantia a manutenção da *pax deorum*. Devemos notar, porém que ao se afirmar a existência de uma forma correta de se agir em relação aos deuses, logicamente implica-se a existência de, ao menos, uma forma que seria equivocada para manutenção dessa relação, a esses “equivocos” não-oficiais os romanos possuíam um termo: *superstitio*.

Como mostra Scheid (2003a, p. 23), *superstitio* “referia-se a um grande grupo de atitudes religiosas em termos bem abrangentes”, das quais podemos destacar três concepções diferentes. Em primeiro plano encontramos um grupo de “pessoas supersticiosas [que] pensavam que os deuses eram maus, invejosos e tirânicos”.

Dessas qualidades negativas atribuídas aos deuses surge um dos principais elementos que caracterizam a relação do homem supersticioso com o divino: o medo. Cícero, uma das principais fontes acerca do pensamento religioso em Roma ao final do período Republicano, mostra em sua obra *De Natura Deorum* que a superstição é este medo “infundado” em relação aos deuses (I.117), tendo em vista que os deuses são sempre bons. O supersticioso, sob esse aspecto, é aquele homem ou mulher que cumpre com suas obrigações para com os deuses motivados, especialmente, pelo medo de uma retribuição divina negativa.

Um segundo grupo de pessoas recebia a qualificação de supersticiosas não porque, necessariamente, agiam por medo ou por atribuir uma qualidade negativa aos deuses, mas justamente, tendo em vista sua devoção, porque acabavam por viver a religião em *excesso*. Tanto Plínio, o Jovem (*Ep.* VI.2.2) quanto Tito Lívio (*Ab Urb. Cond.* VII.2.3), apontam para o excesso nas práticas religiosas como o fator que leva a superstição, inclusive tendo Plínio utilizado o termo sob esta acepção especificamente para classificar um inimigo político.

Ainda um dos problemas apontados desse excessivo entusiasmo com a religião – expresso em *superstitio* pelo prefixo *super* que significa acima/além – é visto como a ação motivada por um “desejo inapropriado por conhecimento” (BEARD, NORTH & PRICE, 1998, p.217) a respeito dos deuses e o mundo sagrado, ou mesmo um desejo por um poder maior que os outros mortais, como será exposto em relação a Calígula em nosso próximo capítulo.

Essas duas primeiras formas de superstição, portanto, contrapõem-se aos dois conceitos presentes na vida religiosa romana que apresentamos no capítulo anterior: *religio* e *pietas*. Se, como vimos, *religio* é a capacidade de dar aos deuses aquilo que lhes é devido, a *superstitio* não se enquadra nesse quesito quando, ao agir em excesso, afasta-se do caminho correto de adoração aos deuses. Ao mesmo passo que, se *pietas* implica em uma relação baseada em atitudes corretas, encontramos um vício de origem na atitude do homem ou da mulher que cultua os deuses por medo.

É importante notarmos também que esses dois aspectos sobre o comportamento supersticioso são especialmente aplicados dentro da própria sociedade romana. Quando um cidadão romano é denominado supersticioso – como no caso de Plínio, o Jovem e seu rival político –, quer-se afirmar que tal sujeito apresenta um comportamento incompatível com o esperado por membros da elite romana referente à sua relação com os deuses. Não por acaso, percebemos que o termo é utilizado de forma *pejorativa* indicando a incompreensão do sujeito acerca da verdadeira *religio* e, conseqüentemente, da cultura romana como um todo.

Existe também um terceiro grupo de pessoas que eram intituladas como supersticiosas que correspondia, principalmente a partir do final do período Republicano, a todos os grupos étnicos estrangeiros que não compartilhavam das práticas religiosas romanas, recebendo essas práticas o título de *externa superstitio*, entre eles: Judeus, Gauleses, Egípcios, etc. (BEARD, NORTH & PRICE, 1998, p.221).

A *religio*, dessa forma, vista enquanto a relação apropriada entre os deuses e os homens, assim como os meios de mantê-la, aparece – não acidentalmente – para os romanos

enquanto uma exclusividade sua, colocando-os em posição superior a todas as demais civilizações espalhadas pelo mundo tanto no tempo, quanto no espaço.

Há ainda um último elemento relacionado à *superstitio* que deve ser analisado neste momento: a magia. Magia pode ser vista como a forma quintessencial de *externa superstitio*, ou ainda como a definição de *superstitio*, pois de acordo com Beard, North & Price, ela consistia em um “sistema cujos princípios eram paródicos e em oposição à *religio*” (1998, p.219).

A crença e a utilização da magia, portanto, passam a ser uma característica padrão atribuída aos povos estrangeiros, qualificando-os negativamente ao mesmo tempo em que subordina a um ideal da elite em Roma todos os comportamentos ou práticas que dele se desviam.

Podemos perceber assim que *superstitio* é tudo aquilo que, apesar de qualificado como equivocado, deve ser lido apenas como o conjunto de comportamentos ou práticas desviantes do padrão romano, do lado de fora das fronteiras da romanidade. *Superstitio* e *religio* tornam-se, portanto, dois atributos de diferenciação identitária, categorias de inclusão e exclusão, que funcionam assim como marcadores entre o “eu” e o “outro”, ou ainda, em última instância, romanidade *vs* barbárie.

Dessa percepção passaremos para uma análise a respeito da construção desse “eu” e da romanidade em nossas fontes, assim como dos discursos e da utilização da *religio* e a *superstitio* enquanto ferramentas para a manutenção de fronteiras.

2.2 – Identidades, Romanidade e Fronteiras

Existem três conceitos-chave em nossa tese, a saber, identidade, fronteiras e romanidade, que carecem de uma análise aprofundada, de modo que fique claro como serão pensados e utilizados no decorrer deste trabalho.

Como vimos no capítulo anterior, não é mais possível pensar um povo ou uma identidade enquanto um “pacote cultural”: a reunião de características essenciais que dão materialidade a uma existência coletiva, transformando-a em uma entidade una, imutável, coesa e atemporal. As identidades, a bem dizer, e como demonstraremos, estão no espectro

oposto dessa visão, pois são múltiplas, em constante mutação e especificamente ligadas ao tempo e ao espaço.

Nosso principal ponto teórico será relativo à crítica pós-colonial que vem sendo realizada na atualidade a respeito da identidade. O pós-colonialismo, ou ainda a teoria pós-colonial, aparece inicialmente enquanto um desenvolvimento da reflexão e expressão da “tensão resultante desta problemática e contestada, mas eventualmente vibrante e poderosa, combinação da linguagem imperial e da experiência local” (ASHCROFT, GRIFFITHS, TIFFIN, 1995, p.1). A partir dessa vaga noção, percebemos que o pós-colonialismo, como mostra Slemon (1995, p.45), pode descrever uma grandiosa variedade de “posições subjetivas, campos profissionais e projetos críticos” que, principalmente, designam a contestação e crítica às “teorias ocidentais de subalternização”.

Parte dos problemas em se tratar do pós-colonialismo está na dificuldade de se definir de maneira segura no que consistiria o próprio *colonialismo*, ou ainda, o campo de estudos dedicado ao chamado *discurso colonial*. David Spurr (1993, p.1-2) mostra que o

discurso colonial não é um sistema monolítico, nem mesmo um conjunto finito de textos; ele pode ser mais acuradamente descrito como o nome para uma série de discursos colonialistas, cada um adaptado para uma situação histórica específica havendo em comum, entretanto, certos elementos um com os outros.

A variedade de textos e contextos em que se situam as práticas coloniais ainda faz com que Spurr (1993, p.2-3) assuma que sua própria discussão seguirá “dentro de uma área de tensões entre definição e a falta do poder de definir” o discurso colonial. Sua indagação aos textos que trabalha é clara: “De que forma o escritor ocidental constrói uma representação coerente das estranhas (para o escritor) e, frequentemente, incompreensíveis realidades confrontadas no mundo não-Occidental”?

De muitas maneiras, a pergunta elaborada por Spurr é significativa para nosso próprio trabalho, especialmente se considerarmos Roma dentro um paradigma Imperial-Colonialista, de forma que, ainda que dentro dessa tensão apresentada por Spurr e Slemon, a utilização dos conceitos de colonialismo e pós-colonialismo tornam-se significantes neste estudo.

Compreender Roma enquanto uma potência imperial, certamente não causa nenhum problema em nossa escrita (WOOLF, 1998, p. 24-29). Entretanto, devemos considerar por um momento o que chamaremos de práticas coloniais, ou ainda, discursos coloniais em Roma durante o período de nosso recorte.

Não estaremos nos referindo aqui, especificamente, às relações entre Roma e as colônias fundadas por ela pelo mundo mediterrâneo. Serão analisados, de uma maneira mais abrangente, os processos pelos quais a cultura romana (vista aqui enquanto a cultura das elites em Roma) tenta subordinar ou subordina a ela as diversas outras culturas ao seu redor, resultando naquilo que Derrida (1976) chamou de guerra antropológica, que inclui todo o “sistema através do qual uma cultura vem a interpretar, representar, e finalmente dominar outra” (SPURR, 1993, p.4).

Em nosso estudo, focaremos principalmente nas produções textuais da antiguidade, nos discursos produzidos por membros dessa elite e que chegam a nós – por vezes em fragmentos. Estamos cientes que as práticas e discursos coloniais romanos não se limitam a eles, existindo uma gama de outros tipos de fontes, especialmente na cultura material.

Podemos então, finalmente, começar nossa análise a respeito do conceito de identidades e, assim, descartarmos de pronto, aquela ideia essencialista a qual nos referimos no começo deste capítulo. Propomos que, em seu lugar, devemos entendê-la, primariamente, enquanto uma característica relacional (POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 1997, p.124), isto é, ela depende sempre de uma relação entre um “eu” e o “outro”. Homi Bhabha, um dos maiores pensadores a respeito dos temas da identidade e pós-colonialismo na atualidade, aponta para esta característica presente nos processos de identificação/criação de identidades

Existir é ser chamado à existência em relação a uma alteridade, seu olhar ou *locus*. É uma demanda que se estende em direção a um objeto externo como escreve Jacqueline Rose, “É a relação dessa demanda com o lugar do objeto que ela reivindica que se torna a base da identificação” (BHABHA, 1994, p. 63).

Bhabha (1994, p.64) ainda observa outra importante característica desses processos de identificação em que “a questão da identificação nunca é a afirmação de uma identidade pré-dada, nunca uma profecia autocumpridora - é sempre a produção de uma imagem de identidade e a transformação do sujeito ao assumir aquela imagem”. Podemos dizer com isso, que a identidade, e por consequência a diferença, devem ser sempre “ativamente produzidas. Elas não são criaturas do mundo natural ou de um mundo transcendente, mas do mundo cultural e social. Somos nós que as fazemos, no contexto de relações culturais e sociais”. (SILVA, 2007, p.76).

Considerada nessa incessante produção a que estão submetidas as identidades, podemos realizar uma investigação histórica a seu respeito, percebendo como estão sujeitas a

constantes transformações no tempo – e no espaço – e, especialmente, nos discursos. Como aponta Stuart Hall:

É precisamente porque as identidades são construídas dentro e não fora do discurso que nós precisamos compreendê-las como produzidas em locais históricos e institucionais específicos, no interior de formações e práticas discursivas específicas, por estratégias e iniciativas específicas (2007, p.109).

A questão da identidade, desta forma, está sempre vinculada às relações de poder que se exercem dentro do discurso de formas variadas. A identificação, neste sentido, e conforme veremos nos discursos produzidos pelos escritores romanos, torna-se uma ferramenta para a subalternização do Outro, especialmente, através da criação de estereótipos sobre os povos não-romanos, como aponta Gruen (2011a, p.2): “imagens negativas, deturpações e estereótipos, permitiram aos antigos inventar o “outro” e assim, justificar a marginalização, subordinação e exclusão”.

A questão da criação de estereótipos é cara ao discurso colonial/imperial romano e, conforme mostra Bhabha (1994, p.101): “produz o colonizado como uma realidade social que é, ao mesmo tempo, um “outro” e ainda assim inteiramente conhecível e visível”.

Conforme veremos na seção que se segue com a análise da obra de Plínio, o Velho, é justamente a criação e utilização de estereótipos sobre os diversos povos aos quais Plínio se refere, que oferece aos romanos (em Roma) a possibilidade de *conhecer* este Outro das províncias. Assim como também possibilita a organização do mundo frente um paradigma romano que se utiliza plenamente da dupla função do Outro enquanto “objeto de desejo e desprezo” (BHABHA, 1994, p.96) para assegurar sua hegemonia.

Encontraremos nessa tensão em relação à organização do mundo e o discurso das elites romanas, a problemática relativa aos conceitos de fronteira e romanidade. Começamos tomando a questão da romanidade. Esse conceito liga-se a dois termos que operavam de maneira bastante similar no mundo romano: *Romanitas* e *Humanitas*. Eles são similares em sua tentativa de se apresentarem enquanto qualidades quintessenciais do povo romano embora sejam consideravelmente vagos e enviesados.

De um lado, como já mostrou Paul Veyne (1991, p.283), *Humanitas* “palavra vaga e elogiosa ao mesmo tempo, que designa os seres humanos que são dignos do nome de homem por não serem bárbaros, nem inumanos e nem incultos”, representa assim, um ideal de civilização que na visão da elite, serve para separar os romanos do resto do mundo conhecido,

sendo certamente “mais um mérito do que uma característica universal”, especialmente pela sua capacidade de ser alcançada com o devido trabalho e atitude. A humanidade dos romanos resumia assim, um conjunto de características tais como a instrução (filosófica/retórica) e as construções/organização da cidade (termas, ruas, fórum), que justificavam (e eram pensados enquanto justificativas) para a conquista e dominação romana (HINGLEY, 2005, p.25-28).

Por outro lado, *Romanitas*, como aponta Lindsay Hall (1998, p.11), corresponde a “um (...) termo vago que abarca as atitudes e posturas morais que sustentavam a própria autodefinição romana e coesão social. Para a aristocracia da República, ela significava acima de tudo ‘*honos, fama vitrusque gloria atque ingenium*’”, além é claro de uma série de elementos vistos enquanto romanos como a celebração de determinados rituais e as maneiras *corretas* de celebrá-los.

Não por acaso parece existir uma equiparação entre *Romanitas* e *Humanitas*, ou ainda, que a primeira seja uma forma de expressão, talvez genuinamente romana, da segunda. *Romanitas* é o ideal humanista ao qual todos os povos devem aspirar.

Dessa correlação entre *Romanitas* e *Humanitas* podemos entender a romanidade então, enquanto uma visão do “jeito romano de ser” que nos autores antigos essencializa a cultura e identidade romana em torno de um conjunto de características, “pacote cultural” pronto para ser exportado e consumido.

Mas espere, se acabamos de observar, que não podemos mais operar com esta visão essencialista das identidades, como deveríamos entender a Romanidade, tal qual ela é trabalhada na antiguidade?

A romanidade deve ser vista então, acima de tudo, enquanto uma prática discursiva que abrange um projeto político-pedagógico que pretende firmar uma ideia, ou ainda uma visão, na sociedade, proveniente e sustentada pelo seu grupo social mais alto, a respeito de como é, o que é, e como *deve ser* o comportamento intitulado “romano”.

Para a compreensão desses discursos, projetos político-pedagógicos e normativos, é importante que voltemo-nos neste instante à questão das fronteiras. As fronteiras romanas são consideradas, em vias gerais, dentro do paradigma apontado por Derks (2009, p.242)

Fronteiras são um contexto geográfico e sócio-político onde a etnicidade pode ser particularmente relevante. Localizada na periferia dos estados nacionais ou impérios, fronteiras são melhor descritas como grandes zonas de interação entre um poder intrusivo e as tribos indígenas dentro de sua esfera de influência. Fronteiras não são estáveis, mas movem-se com a expansão dos impérios.

Peter Wells (1999, p.126) também nesse sentido, expõe que as

fronteiras não são linhas limítrofes, que podem ser definidas claramente por muralhas ou elementos naturais tais como rios. Fronteiras são, ao contrário, zonas de inteiração, grandes áreas de terra nas quais pessoas que vivem dentro do território imperial interagem com pessoas vivendo fora dele.

As fronteiras aparecem enquanto espaços não de separação, mas de conjunção, espaços de inteiração para os atores sociais de dentro e fora do “território imperial”. Perspectivas mais recentes, como as apresentadas por Gruen (2011a e 2011b), mostram que, de fato, é mais proveitoso pensarmos esse mundo mediterrâneo sob dominação romana, de uma forma mais integrada, em que ao invés de focar a separação, distanciamento e rejeição, as relações entre romanos e não-romanos são melhor descritas enquanto fundamentadas na apropriação, nas formas em que o Outro é trazido para dentro do mundo romano.

Nossa visão a respeito das fronteiras mantém, de certa forma, a perspectiva apresentada por Gruen, assim como é também um pouco distinta das de Wells e Derks, uma vez que nosso foco não está na diferenciação do espaço geográfico entre o “dentro e fora” do espaço imperial. Embora as fronteiras possam ter suas contrapartidas territoriais, como mostrou Fredrik Barth (1997, p.195), interessa-nos principalmente para este trabalho as fronteiras sociais, e os critérios que tornam manifestas a pertença, exclusão e apropriação.

Se a romanidade é, como mostramos, a prática discursiva das elites romanas, propomos que o espaço privilegiado para tratarmos das fronteiras esteja no local dessa prática, isto é, em Roma. A cidade de Roma aparece para nós, enquanto a fronteira, *par excellence*, como o local onde ocorrem intensas negociações identitárias (e estritamente heterogênea), como sugere a ideia de Wallace-Hadrill (2011a, p.416) – ainda que se referindo sobre Pompéia – sobre a sobreposição de várias camadas culturais no mesmo espaço, espaço esse dentro do qual um grupo (a elite econômica/social/religiosa) esforça-se, ao seu máximo, para criar categorias tendo por finalidade não outra do que a subalternização do Outro e a manutenção de sua hegemonia. Emprega para esse fim, como instrumentos de dominação as duas ferramentas que são, praticamente, suas exclusividades: a escrita e a leitura – ou ainda, como aponta Said (1978, p.32), poder e conhecimento.

Os textos que encontramos desses autores clássicos que falam do Outro, assim como de si mesmos, não devem ser tomados enquanto uma prova da unidade cultural romana ou

qualquer outra espécie de regime de verdade, mas sim como o indício desta luta pelo controle das relações sociais e da apropriação do outro, e que, através da análise retórica, torna-se possível observarmos seu caráter pedagógico e normativo. É assim justamente porque a comunidade em que esses discursos são criados *necessita* ser transformada e imaginada de acordo com os ideais da elite que a sociedade não pode, portanto, ser um reflexo do que está nos textos por ela produzidos.

A romanidade entendida como uma nomenclatura de uma identidade romana proposta pelas elites, enquanto uma construção retórico-discursiva que atribui características ao “ser romano”, nunca encontrará nessas características – constantemente sujeitas a alterações no tempo, espaço e discursos – sua afirmação, como numa “profecia autocumpridora”, mas inversamente, situa-se dentro deste grupo social que as determina. Como mostra Woolf (1998, p.11), adquirir a identidade romana se trata menos de agir de maneira romana quintessencial do que de adentrar como *insider* no debate sobre no que consiste essa maneira.

Propomos assim, diante o exposto, que tratar da romanidade e suas fronteiras é uma atividade a ser efetuada através da análise de elementos que estão ligados à construção retórico-discursiva que é realizada no período de nosso recorte – Principado Júlio-Claudiano – em dois níveis: O primeiro em que trataremos da romanidade em relação a esse “debate” sobre o que ela consiste na visão da elite em Roma. O segundo nível em que analisaremos as formas pelas quais esta romanidade é articulada, buscando explicitar não quais as “características do momento”, mas como se dá o policiamento entre o romano e não-romano dentro de Roma.

2.3 – A *História Natural* e o Discurso Imperial

Elegemos para esta seção trabalhar com o autor Plínio, o Velho e a sua obra *História Natural*, tendo em vista as novas leituras que são realizadas a seu respeito. Para a historiografia tradicional, especialmente entre os séculos XIX e começo do XX, a *História Natural* representava uma pobre produção da Antiguidade, um aglomerado de fatos – muitas vezes desconexos – que, em virtude do desenvolvimento científico, sequer poderiam mais ser utilizados de maneira prática. O fato de conter diversas histórias incríveis – *mirabilia* – ou de

conteúdo duvidoso, fez com que fosse senão inteiramente descartada, ao menos relegada ao segundo plano (WALLACE-HADRILL, 1990).

Atualmente, entretanto, a visão a respeito da obra mudou consideravelmente e podemos colocá-la como uma fonte especialmente importante para os estudos a respeito da construção de um discurso identitário imperial, assim como o seu valor enquanto um artefato cultural romano (MURPHY, 2004).

Diante esse novo posicionamento sobre a obra, acreditamos que a *Historia Natural* atende plenamente aos anseios de nossa pesquisa, pois encontramos em seu interior a discussão por parte de Plínio, o Velho de elementos que estão no cerne de nosso estudo: questões e comentários que dizem diretamente respeito à sustentação e visão de identidades (romanas e não-romanas), assim como o lugar da *religio* e *superstitio* nesse mundo imperial.

Começamos apresentando o seu autor: Plínio, o Velho. Nascido em c. 23 E.C., durante o principado de Tibério, Plínio pode ser considerado como um membro típico da elite em Roma tanto em suas aspirações quanto realizações. No campo político, ocupou diversos cargos nos exércitos da Germania, tornou-se *procurator* em várias províncias romanas, como na *Hispania* e Gália. Com o tempo, voltou para a Península Itálica onde serviu ao *Princeps* Vespasiano e também assumiu o controle da frota marítima romana em Misenum (MURPHY, 2004, p.3).

No campo literário, Plínio destacou-se por escrever obras em diversos temas: sobre o Latim, oratória, história militar, porém – infelizmente – todas essas perdidas para nós na atualidade (PLÍNIO, o Jovem. *Ep.* 3.5).

Sobre a vida pessoal do autor, a maior parte de nossas informações chega graças a seu sobrinho, Plínio o Jovem, em carta enviada para Baebius Macer, na qual descreve o cotidiano de seu tio e seus afazeres

Começava a trabalhar na hora do festim de Vulcano, não para tomar os auspícios, mas para estudar e passava a noite toda assim, no inverno a partir da sétima hora, ou no mais tardar a oitava, mas frequentemente, a partir da sexta. Era fácilimo para pegar no sono, frequentemente dormindo e acordando enquanto trabalhava. Ao raiar do sol atendia ao imperador Vespasiano – que também utilizava suas noites para o trabalho – e então cumpria com as tarefas que lhe eram confiadas. Quando voltava a casa, dedicava o tempo que lhe restava para o estudo. (*Ep.* 3.5.8-9).

Ao longo de toda essa carta, a imagem que observamos de Plínio, o Velho é, sem dúvidas, de um grande intelectual, comprometido com seu trabalho, mas principalmente com

seus estudos, suas leituras e suas obras. Certamente, tal qual apontou Henderson (2002), devemos entender os comentários de Plínio, o Jovem, dentro de um conjunto maior de ações por parte desse autor, visando enaltecer e mitificar a imagem de seu tio – afinal, não se espera que Plínio, o Velho tenha sido esta máquina incansável e insaciável de conhecimento que a todo o momento se dedicava aos estudos, parando apenas para o banho. Entretanto, ela ainda é uma boa imagem para pensarmos a respeito do ideal da elite romana em relação ao trabalho intelectual. Esse elemento, como será mostrado, é bastante significativo para compreendermos a importância da *História Natural* para nosso estudo, passando-se agora a analisá-la pormenorizadamente.

Composta de 37 livros, a *Historia Natural* é dedicada a Tito, filho do Imperador Vespasiano, apresentada em 77 E.C., e corresponde a um intenso trabalho de montagem por parte de Plínio, o Velho, das diferentes fontes disponíveis assim como de suas próprias observações

Incluí 20,000 tópicos de coisas que são dignas de se conhecer [...] a partir do uso de 2.000 volumes, dos quais poucos estão sob as mãos de estudiosos devido à obscuridade de seus assuntos, e procurados através do uso de 100 seletos autores. A esses fiz consideráveis adições que eram desconhecidas de meus predecessores, ou somente agora descobertas (*Hist. Nat., Pref. 4*).

Como mostra Doody (2010), entretanto, a *História Natural* foi no passado e continua sendo aos dias de hoje uma obra que é muito mais usada do que lida. O próprio Plínio, em seu prefácio, se mostra atento a esse elemento

E porque o bem público requer que você [Tito] seja poupado de todo o trabalho, juntei a essa epístola o conteúdo de cada um dos livros, me dedicando a isto para que você não tenha que ler a todos eles. E tendo feito isto em seu benefício servirá também aos outros, de modo em que qualquer um que procure pelo que deseja saiba onde encontrar. (*Hist. Nat., Pref. 7*).

Notemos na historiografia tradicional que os usos da obra de Plínio eram sempre pontuais, extratos e excertos retirados do texto – por vezes fora de contexto – visando-se provar alguma coisa, nem que fosse apenas a própria ignorância do autor (CAREY, 2003).

A possibilidade de tratar da *História Natural* de forma fragmentada, certamente tem seu apelo, uma vez que sua leitura linear pode ser, no termo de Trevor Murphy, “vertiginosa” (2004, p.49), devido às extensas digressões realizadas por Plínio. Acreditamos, porém que justamente a partir de uma leitura holística da obra é que emerge o significado real de sua

fragmentação, pois podemos percebê-la enquanto um instrumento de demarcação de espaços (geográficos e sociais), e por consequência, de definição identitária.

Como Said mostrou, a demarcação de espaços é cara ao imperialismo uma vez que

Assim como nenhum de nós está fora ou além da geografia, nenhum de nós está completamente livre da luta sobre a geografia. Esta luta é complexa e interessante porque ela não é apenas sobre soldados e canhões, mas também sobre ideias, sobre formas, sobre imagens e imaginar (1993, p.7).

A fragmentação da obra, ou melhor, essa visão da *História Natural* enquanto um manual a ser consultado, propõe – ainda nessa visão de uma luta sobre ideias, formas e etc – nada menos do que uma sistematização do conhecimento sobre o mundo tendo como eixo central Roma. Significa dizer que o conhecimento contido na obra é organizado para o público romano e a ser consumido e utilizado de “forma romana”, ou como estamos entendendo, da forma como Plínio acredita ser romana.

Como mostra Doody (2010, p.63), o Império e tudo aquilo dentro dele é descrito, sempre, de acordo com sua *utilidade* para Roma e os romanos, não se trata assim, de uma objetivação de dados da natureza, mas de uma construção cultural: “Na *História Natural*, pode se ler sobre um peixe como um prodígio, mercadoria, comida, como remédio – não os peixes como eles são, mas, em suma, peixes na sua importância para os romanos” (DOODY, 2010, p.7).

A *História Natural*, assim, não pode ser desvinculada de uma história cultural

O mundo natural fica em contraste com e em relação com o mundo humano. A história da Natureza é assim, simultaneamente, a história da Cultura. A história natural da Terra é por inversão a história não-natural do homem. (WALLACE-HADRILL, 1990, p.80).

Percebemos que existe na *História Natural* uma construção discursiva e cultural, que é impositiva e normativa – imperialista no que, a princípio, seriam apenas despretensiosas afirmações/descrições sobre a natureza, fazendo-se necessário que compreendamos melhor tanto sua escrita quanto o momento em que é apresentada.

Se por um lado, Plínio é o autor da obra, por outro ela corresponde muito mais, como mencionamos anteriormente, a um processo de “montagem” do que “escrita” (MURPHY, 2004, p.9), tendo em vista que, ao utilizar os seus “cem seletos autores”, é difícil – senão

inteiramente impossível – por diversas vezes distinguirmos as opiniões de Plínio das de suas fontes.

Se nos desprendermos, entretanto, da noção do autor-criador e concentrarmos-nos no discurso que é produzido, reconhecendo em Plínio preocupações a respeito de estrutura e apresentação das diferentes vozes por ele organizadas, perceberemos que a *História Natural* é, principalmente, fruto da consolidação política, militar e cultural realizada durante o Principado Júlio-Claudiano

A História Natural só poderia ter sido escrita na intersecção entre o acúmulo do aprendizado do passado com o vasto e hierárquico poder do *imperium* romano. Somente onde esses se cruzavam alguém poderia coletar o mundo em suas particularidades, antigas e presentes, e classificá-las dando um centro à sua imensidão. A enciclopédia de Plínio só pôde ter sido escrita por que o poder romano já havia organizado o mundo para ela. (grifo nosso – MURPHY, 2004, p. 49).

A obra de Plínio corresponde a um momento em que a construção do conhecimento e a sua organização realizam-se através de uma formulação que une Roma à extensão do Império não apenas enquanto seu pilar central, mas como o único elemento que pode dar significado ao mundo. Tudo isso por que o mundo já fora anteriormente organizado pelo poder romano, isto é, pela conquista destes territórios e sua inclusão social e econômica no mundo romano

Que a planta Cita seja trazida do Mar de Azov², e que pelo mesmo limite da natureza, a eufóbia deva ser levada do monte Atlante para além das colunas de Hércules, e que de outra parte a erva britânica provenha das ilhas do oceano localizadas fora do continente, e também que a etíope chegue de uma região queimada pelas estrelas, e que ainda agora de outros lugares venham outras que, em benefício humano, são transportadas de todo o mundo, graças à imensa majestade da paz romana, que não conduz somente a recíproca presença de homens de lugares e ocupações distintas, mas montanhas e picos que superam as nuvens, suas plantas e suas várias produções. Peço que seja eterna esta dádiva dos deuses, que parecem ter doado aos humanos os Romanos como uma segunda luz. (*Hist. Nat.*, XXVII.1.2-3)

A questão da romanidade e a articulação dos conceitos de *humanitas* e *romanitas* com o discurso imperialista é bem visível nessa questão e, na fala de Plínio, sendo novamente Said quem nos auxilia a percebê-la:

² *Paludibus Maestis*

Havia um compromisso em constante circulação e recirculação de que, de um lado, permitia a homens e mulheres decentes aceitar a noção de territórios distantes e seus povos nativos *deveriam* ser subjugados e, de outro lado, reabastecia as energias metropolitanas para que estas pessoas decentes pudessem pensar o *imperium* como uma grande extensão, quase uma obrigação metafísica de dominar pessoas subjugadas, inferiores ou menos avançadas. (SAID, 1993, p.10).

O discurso encontrado em Plínio e o poder imperial alimentam-se assim um do outro, e funcionam conjuntamente na sedimentação e consolidação das conquistas militares, inclusive naturalizando o domínio romano: mais de uma vez encontramos os nomes e descrições de unidades administrativas romanas (como províncias, cidades, construções) sendo apresentadas nos mesmos termos que elementos físicos da natureza, tais como rios, lagos e montanhas (*Hist. Nat.*, III.6).

O sucesso da *História Natural* entre os romanos é também uma importante medida do pensamento e imaginário social de sua época. Encontrando grande aceitação entre seus pares, a obra de Plínio faz parte de uma sociedade que se encontra, em sua própria visão, no centro do mundo – e com direito a estar nesse centro. Portanto, não é difícil compreender porque o mundo deva estar à disposição de suas necessidades, assim como aspirar aos ideais sustentados por ela.

A *História Natural* é assim, criatura e criadora de sua época, em que entende Roma enquanto centro do universo, *urbis et orbis*, sendo sua escrita possibilitada através da dominação e expansão imperial e mantenedora desse *status quo*, com seu discurso que ampara e sustenta tal dominação.

Podemos após essas reflexões passarmos a entender de qual forma uma identidade romana é construída e sustentada discursivamente na *História Natural* e, em seguida, observarmos como a esfera religiosa torna-se parte dessa construção e distinção.

2.4 – Religião e Romanidade: A criação do Outro

2.4.1 – A Questão da Alteridade na *História Natural*

De acordo com Murphy (2004, p.29), e com o quem concordamos em nossa análise, o principal recurso discursivo utilizado por Plínio, o Velho na *História Natural* é a construção e a apresentação de contrastes e antíteses durante a exposição de seus argumentos. Através de exemplos, Plínio constrói a normalidade pelo seu oposto, por aqueles elementos que fogem ao cotidiano sendo ainda que os de valor negativo são atribuídos aos estrangeiros e os positivos aos romanos.

Considerando o objetivo de nosso trabalho e deste capítulo, escolhemos para esta seção uma análise do livro VII da *História Natural* no qual Plínio faz um levantamento etnográfico sobre os diferentes povos que habitam o mundo. Notemos, entretanto, que existem digressões nesse sentido por todos os livros da obra, mas como o próprio sumário provido pelo autor sugere, existe uma concentração desses dados nesse livro em específico, e por isso ele será utilizado.

Notemos como Plínio começa sua apresentação dos povos estrangeiros

Já foi indicado que entre os povos Citas, e na verdade muitos deles, alimentam-se de corpos humanos – Algo que pode parecer incrível se não soubéssemos que povos com esse caráter existiam na região central do Mundo, chamados Ciclopes e *Lastrygonas* (*sic*), e que até bem recentemente as tribos de além dos Alpes praticavam habitualmente sacrifícios humanos, o que não está longe da ingestão dessa carne (*Hist. Nat.*, VII.2).

Parece-nos interessante que a primeira informação escolhida por Plínio sobre os povos não-romanos seja justamente um dos maiores, senão o maior, tabus alimentares que se conhece até os dias de hoje, indicando em seguida uma realidade mítica sobre “ciclopes” e por fim reiterando um tabu religioso importantíssimo para os romanos que é a não execução de sacrifícios humanos.

O contraste que é realizado pelo autor, entre o canibalismo cita e a execução de sacrifícios com vítimas humanas, coloca-se claramente como a antítese da vida civilizada e

moral romana (*humanitas*), voltando-nos assim ao aspecto relacional mencionado anteriormente a respeito da construção e manutenção de identidades.

Para Plínio, o Velho, existe uma compreensão visível daquilo que difere os romanos dos demais povos. São os atributos morais, sociais e legais, que representam essa alteridade, como podemos ver na citação abaixo

Não longe da cidade de Roma na região dos Faliscos, existem algumas famílias chamadas de Hirpi que, no sacrifício anual a Apolo no Monte Soracte, andam sobre pilhas de madeira em brasa e não se queimam e consequentemente gozam de isenção perpétua, através de *Senatus Consulto*, de serviço militar e todos os outros encargos. (*Hist. Nat.*, VII.2.19)

Devemos notar, também, que a proximidade geográfica com Roma é um fator significativo na quantidade – e qualidade – de elementos incríveis das histórias de Plínio. Em vias de regra, quanto mais afastado desse centro do mundo, mais fantástica a descrição, sendo essas especialmente notáveis em relação à Índia

Na extrema fronteira leste da Índia, próximo a nascente do Ganges, ele [Megasthenes] coloca a tribo dos Astomi, que não possuem bocas e pelos por todo o corpo. Eles se vestem com algodão e vivem apenas do ar que respiram, e dos odores que inalam através de suas narinas. (*Hist. Nat.*, VII.2.25)

Ao longo do sétimo livro, Plínio passa a abordar a humanidade através de casos excepcionais, construindo pelo excesso e pelo Outro a sua “normalidade” e “romanidade”: comenta sobre Mudanças de Sexo (VII. 4), Gravidez (VII. 5-11), Características físicas como altura, memória, visão e força (VII. 16-24). O livro torna-se ainda particularmente notável para nosso estudo no momento em que Plínio dedica-se as personalidades que considera realmente excepcionais, todas elas romanas, a começar com Júlio César, Pompeu e Catão

O exemplo mais notável de vigor mental em qualquer homem que já nasceu, julgo que seja o de César, ditador. Não me refiro à suas virtudes ou constância, nem de sua excelência que era capaz de conter todas as coisas sob o céu, mas falo de seu inato vigor e rapidez mental que eram como um pássaro de fogo. (*Hist. Nat.*, VII. 25).

Mas agora, uma vez que pertence tanto à glória do Império Romano, quanto à carreira de um único homem, começarei a listar todas as vitórias e triunfos de Pompeu, o Grande, cujo esplendor de suas conquistas equipara-se não

apenas às de Alexandre, O Grande, mas também das de Hércules e quase as de Pai Liber. (*Hist. Nat.*, VII. 26).

Existiram também vários e numerosos outros casos de eminência em outros tipos de excelência. Catão, o primeiro da gente Pórcia, é considerado como exemplo dos três maiores dons do homem, a saber: ótimo orador, ótimo general e ótimo senador. (*Hist. Nat.*, VII. 27).

Não nos surpreende que entre os maiores e melhores homens do mundo, Plínio tenha escolhido dois que expandiram consideravelmente a dominação romana pelo Mediterrâneo enquanto generais, e um terceiro que é tido, tradicionalmente, como exemplo – inclusive pelas suas condutas e postura estoica – de vida para a elite romana.

Plínio prossegue ainda levantando alguns outros nomes de romanos importantes do passado, porém quando ele se volta para áreas do conhecimento, como a poesia (VII.29) e a filosofia (VII. 30), são os gregos que aparecem como seus exemplos. Isso faz com que o autor, reconhecendo a excelência entre os gregos, sinta necessidade de realizar um pequeno excursus para trazer de volta o foco aos próprios romanos

Mas revisemos agora as Glórias de nossos próprios homens. (...) Existem incontáveis séries de exemplos romanos, se decidirmos buscá-los, uma vez que esta única gente produziu mais homens de distinção em todos os campos do que o conjunto de todos os outros povos da terra. (*Hist. Nat.*, VII. 30.114-16).

De todos os povos do mundo, os romanos, sem dúvida, sobressaíram-se a todos os outros na demonstração da virtude (*Hist. Nat.*, VII. 40).

A mudança na atitude de Plínio – que até então vinha através de contrastes construindo o limite da “normalidade” lida enquanto romanidade – é significativa após a introdução de histórias envolvendo gregos, passando agora à exaltação do povo romano. Como sabemos, a relação entre a identidade romana e grega não se dá de maneira similar como em relação aos outros povos “bárbaros” que habitam o mundo mediterrânico e além, uma vez que há uma grande proximidade cultural entre as duas. Talvez, por esse motivo, sugerimos que os contrastes e histórias fantásticas utilizadas até então não sejam mais suficientes para distinguir romanos e gregos. Talvez por isso, Plínio opte por demonstrar de outras maneiras a superioridade cultural romana e como ela pode ser observada. Tal questão será retomada em nossa análise da relação entre as identidades romana e grega no campo religioso, no próximo capítulo.

Percebemos que a identidade romana em Plínio é a de maior qualidade dentre todas as outras: entre os romanos estão os maiores exemplos em todo e qualquer ramo, assim como as virtudes – todas – a eles pertencem. Os estrangeiros são bárbaros, cuja barbárie se reflete em sua natureza física bem como cultural, sendo apenas os gregos realmente dignos de nota, mas nem mesmo eles páreos para superioridade romana.

Propomos agora perceber como essas construções – a utilização de exemplos, dos contrastes, do comum pelo extraordinário, do eu pelo outro – aplicam-se também às questões ligadas à religião.

2.4.2 – Religião e a Criação do Outro na *História Natural*

Como expusemos anteriormente, nessa atividade de construção e manutenção de identidades, a religião possui um papel importante e esse papel pode ser observado em Plínio, o Velho em dois momentos diferentes.

No segundo livro da *História Natural*, Plínio expõe sua concepção a respeito da natureza e do divino de uma maneira bastante peculiar

Considero assim uma indicação da fraqueza humana se perguntar a respeito da forma e figura de deus. O que quer que deus seja, considerando que exista um, e onde quer que ele esteja, ele é todo sentido, todo visão, todo audição, todo vida e *animus*, e todo de si próprio. Acreditar que existam inúmeros deuses, que correspondam aos vícios e virtudes dos homens, como a Castidade, Concórdia, Compreensão, Esperança, Honra, Clemência e Fé – ou, como Demócrito pensa, somente dois Punição e Benesse, parece ainda mais louco. (*Hist. Nat.*, II. 5).

Assim, encontramos diferentes nomes usados por diferentes povos, as divindades inferiores arranjadas em grupos, e doenças e pragas deificadas em consequência de nossa ansiedade em apaziguá-las. (*Hist. Nat.*, II. 5. 15).

Assim podemos entender como pode existir uma população maior de seres celestiais do que seres humanos, uma vez que cada indivíduo cria um deus próprio para si mesmo, adotando sua própria Juno ou seu próprio Gênio. (*Hist. Nat.*, II. 5.16).

Como podemos observar dessas assertivas, assim como das que se seguem por todo o capítulo dedicado aos deuses no segundo livro, Plínio encontra-se pouco inclinado em dar

crédito à pluralidade de entidades divinas e seus poderes, mas entende apenas a Natureza, como apontou Wallace-Hadrill (1990, p.82-83), enquanto elemento divino.

Podemos notar neste momento seu desdém ainda maior pelas crenças estrangeiras: “Há outros povos que fazem dos animais seus deuses e até mesmo coisas obscenas, sobre as quais não deve ser falado, jurando por carnes fétidas e coisas similares” (*Hist. Nat.*, II.5.16).

Plínio aponta ainda que acredita ser improvável que uma entidade superior se preocupe com os problemas dos homens (*Hist. Nat.*, II.5.20), lembrando-nos bastante o pensamento de Lucrécio a esse respeito, embora sua deificação da Natureza não possa ser explicada por uma perspectiva epicurista.

De fato, o autor parece seguir uma fórmula simples em sua concepção a respeito do divino: o auxílio/benesses dados aos humanos. A natureza existe, segundo Plínio, para servir ao homem provendo a ele todas as coisas boas – e somente coisas boas, pois até mesmo os venenos servem, segundo ele, apenas para propiciar uma morte rápida e indolor (*Hist. Nat.*, II. 63).

Em oposição aos bárbaros, os romanos possuem o maior apelo ao que realmente se espera dos deuses, e de fato, nessa mesma ótica podemos compreender melhor os pensamentos que Plínio nos apresenta a respeito do culto Imperial

Deus é mortal ajudar mortal. Este é o caminho para a glória eterna. Este foi o caminho seguido pelos nobres romanos, e é o caminho agora seguido pelo maior governante de nossa era, Vespasiano Augusto, ele que veio para salvar um Império exaurido, juntamente com seus filhos. (*Hist. Nat.*, II. 5.18)

A teologia pliniana, tendo em vista a ênfase que é retirada dos deuses do panteão tradicional e colocada na Natureza, suscita pouco espanto ou problemas em sua leitura. Como visto existiam em Roma diversas maneiras de se ver e entender o sagrado e o divino sem, contudo, refletir em prejuízo no que se espera de um cidadão com relação às suas obrigações com o bem maior (i.e. na execução de rituais, sacrifícios e etc.). Assim, ainda que Plínio critique a existência de um panteão de deuses, seu papel civil – e o sucesso encontrado nele, inclusive em sua assistência ao *Princeps* – implica necessariamente que tenha seguido a risca com suas obrigações rituais conforme todos os homens públicos.

O segundo momento, e com maior profundidade, em que Plínio dedica-se a questão religiosa está no livro XXX no qual aborda a questão da magia e remédios/curas mágicas

Em partes anteriores deste trabalho, tive a oportunidade de mais de uma vez, quando o assunto assim o requeria, de refutar a fraude das artes mágicas, e agora é minha intenção de continuar ainda mais com minha exposição sobre o assunto. De fato, poucos temas merecem mais receber um tratamento tão completo, tão somente por ser a mais enganosa das artes e ter exercido sua influência em todos os lugares do mundo, durante muitos séculos. (*Hist. Nat.*, XXX.1).

Plínio, claramente, deseja demonstrar aos seus leitores romanos que eles devem se afastar dessa *fraude* que é a magia. Ao longo de todo o livro XXX ele passará a elencar curas e utilizações de elementos da natureza – plantas, animais – de acordo com o conhecimento dos magos.

Um primeiro aspecto, diga-se formal, que podemos perceber a respeito desse capítulo, conforme Jones (1963) apontou em sua tradução. Gramaticalmente, Plínio utiliza-se quase que integralmente do discurso indireto, evidenciando com isso seu ceticismo a respeito do material que relata. Encontramos assim, continuamente no livro construções do tipo: “eles dizem que...” (ex. *Hist. Nat.*, XXX. 8.27; 12.35), “relata-se sobre...” (ex. *Hist. Nat.*, XXX.8; 20.61).

Esse ceticismo de Plínio fica inclusive mais evidente em alguns momentos nos quais decide intervir diretamente sobre o assunto: “Dores nos tendões devem ser tratadas com aplicações de gordura (...) se acreditarmos nos magos.” (grifo nosso - *Hist. Nat.*, XXX.36); “Algo maravilhoso, se for verdade, também é contado a respeito das cinzas do lagarto (...)” (grifo nosso - *Hist. Nat.*, XXX.49).

A importância das longas descrições que Plínio faz nesse livro, de um lado, foi apresentada pelo próprio autor: demonstrar a fraude que é a “arte mágica” a fim de alertar seus leitores – romanos – sobre o assunto. Mas, por outro lado, possui também um caráter importante para nosso estudo: ressalta a atividade de catalogação e organização do mundo que é desenvolvida pelo autor. Atividade essa que mais uma vez, Plínio se mostra ciente: “É quase impossível manter a seriedade em descrever alguns destes remédios, mas uma vez que eles tenham sido relatados a nós, não posso omiti-los” (*Hist. Nat.*, XXX.47).

Apesar de sua descrença a respeito da validade de tais métodos mágicos, Plínio insiste em relatá-los não somente para alertar seus contemporâneos, mas também pela obrigação que sente em não deixar de transmitir o conhecimento, retomando assim seu próprio ideal a respeito do divino: do homem que ajuda ao homem, proporcionando o conhecimento a todos – ainda que a título de mau exemplo.

Se até o momento observamos apenas aspectos ligados ao ceticismo de Plínio, cabe agora realizarmos uma avaliação sobre a forma como ele trata os diferentes povos e a sua relação com a magia. Nesse quesito Plínio não poupa críticas ou comentários ácidos a qualquer nação estrangeira, sendo especialmente ríspido em relação ao papel desempenhado pelos gregos na difusão da magia pelo mundo

A coisa mais surpreendente nisso tudo é o silêncio de Homero sobre a magia em seu relato sobre a guerra de Tróia, enquanto que no conto sobre as aventuras de Ulisses ocupa-se tanto do assunto que podemos concluir que poema é baseado em nada senão isso. (*Hist. Nat.*, XXX.2).

O primeiro homem, até onde descobri, a escrever um tratado ainda existente sobre a magia foi Ostanos, que acompanhou o rei persa Xerxes em sua invasão da Grécia, e semeou as sementes dessa arte monstruosa, infectando o mundo inteiro através dos caminhos de suas viagens. (...) Que este Ostanos é o mesmo que inspirou nos gregos, não apenas um apetite, mas um verdadeiro furor por sua ciência é um fato do qual não restam dúvidas (...). É certo que Pitágoras, Empédocles, Demócrito e Platão atravessaram o mar, em mais um exílio do que uma viagem, para obter esse conhecimento e, na sua volta, dissertaram sobre essa arte, considerando-a um de seus maiores segredos. (*Hist. Nat.*, XXX. 2.10).

Fica claro para Plínio e seus leitores que, apesar da magia ter se originado na Pérsia, os gregos foram seu principal difusor para o resto do mundo, inclusive o próprio Homero sendo criticado pela atenção e extensão que o tema toma em sua obra. Em contraste com o envolvimento dos gregos, Plínio toca rapidamente na questão magia entre os romanos, deixando claro, entretanto, que o verdadeiro papel dos romanos é acabar com as práticas mágicas

Não se pode estimar quão grande é o débito devido aos romanos, que acabaram com estes rituais monstruosos, nos quais matar um ser humano era a mais alta obrigação religiosa e comer a sua carne extremamente saudável. (*Hist. Nat.*, XXX. 4).

O excerto acima se refere à ação de Tibério contra os sacrifícios humanos realizados nas províncias das Gálias, tornando-se assim não apenas uma justificativa, mas uma verdadeira obrigação moral romana conquistar novos territórios e livrá-los de práticas bárbaras, em outras palavras, retomando a ideia de Roma enquanto a “segunda luz” dada ao mundo.

Não podemos deixar de notar também, embora aprofundaremos sobre o tema somente em nosso próximo capítulo, que Plínio utiliza-se enfaticamente da figura de Nero enquanto um perseguidor de segredos mágicos (*Hist. Nat.*, XXX.5-7), deixando claro, as qualidades negativas que o tornaram o pior, ou o segundo pior, *Princeps* dentre os Júlio-Claudianos, perdendo apenas para Calígula.

Além de suas acusações aos persas e aos gregos, sua crítica aos gauleses e exaltação do povo romano, Plínio também encontra tempo para expressar seu descontentamento com os egípcios pela sua devoção ao escaravelho (*Hist. Nat.*, XXX.30). Ao longo de todo o livro é capaz de elencar em praticamente todo o mundo conhecido as – ineficientes e fraudulentas – práticas mágicas que nele ocorrem.

O mundo está todo infectado pela magia, exceto, obviamente, por Roma que já desvinculada dessas práticas há quase dois séculos (*Hist. Nat.*, XXX.4), e vem cumprindo com sua obrigação de dar fim à essa arte onde lhe é possível.

Em suma, o que encontramos no livro XXX, sobre a magia é, realmente, um dos maiores discursos identitários e imperialistas elaborados por Plínio que não apenas justifica a dominação romana, mas constrói a identidade romana através daquilo que, inclusive por motivos religiosos, são colocados do lado de fora da romanidade e, podemos acrescentar, busca-se banir da própria cidade de Roma.

Os remédios e práticas dos magos e destes povos estrangeiros – e bárbaros – são, portanto, esse exterior constitutivo, que dão forma a identidade romana pelo lado de fora, possibilitando tanto a criação quanto a manutenção de um “eu” e o “outro” através desse mecanismo de exclusão que se tornou a *religio* e, consequentemente, a *superstitio* (GORDON, 2008).

Plínio determina, seguindo toda uma tradição, dado seu papel como *insider* no debate feito entre as elites romanas sobre os elementos que constituem a romanidade, que magia não é *religio*, mas sim, faz parte dos comportamentos supersticiosos que devem ser rechaçados e, se possível, extintos. Como consequência dessa visão, os grupos étnicos ou indivíduos que praticam magia ou *superstitio* em geral, não podem ser considerados como detentores de uma identidade romana – aquela que é mantida por essas elites.

Infelizmente para Plínio, a situação complica-se consideravelmente quando observamos que formas de identidade romana, paralelas a aquela sustentada pela elite em Roma, ao longo do I século E.C. e em diante, aparecem e são *exercidas* por grupos étnicos que ao tentar se adequarem à *religio* proporcionam uma releitura dos comportamentos que são

vistos como padrão/desviantes, sendo que um dos melhores exemplos que temos a esse respeito reside no do culto imperial nas províncias.

A discussão entre *religio* e *superstitio*, leituras e releituras de elementos da religião romana ligados ao culto imperial, será trabalhada em nosso quarto capítulo, sendo que agora passaremos a uma análise aprofundada acerca dos *Principes* Júlio-Claudianos, suas posições e imposições, no que tange à religião: as construções discursivas em nossas fontes sobre o tema e as operações identitárias que podemos formular a partir delas.

Capítulo 3 – *Princeps*: Tradição, Perseguição e Desvios

No presente capítulo realizamos uma análise a respeito do *Princeps* e sua posição na hierarquia social e religiosa de Roma durante o século I E.C. Apresentamos em nossa análise uma separação temática a respeito dos *Principes* Júlio-Claudianos em dois grupos: aquele que pode ser encarado como guardiões da tradição e o segundo grupo formado pelos seus transgressores. Essa divisão acompanha as relações entre *religio* e *superstitio* que construímos nos capítulos anteriores.

3.1 – *Princeps*

Como observamos em nosso primeiro capítulo, o Principado constitui-se em uma significativa alteração na ordem sócio-política romana. Embora não seja escopo de nosso trabalho realizar uma análise da posição do *Princeps* em si, é importante que tenhamos algumas considerações a esse respeito a fim de demonstrar a importância e o significado de suas ações no que tange a intersecção da religião, política e identidade.

Em primeiro lugar é necessário explicarmos que o Principado durante o período de nossa análise não era uma “instituição” romana (MENDES, 2006, p.37). A figura do *Princeps* não se constituiu em uma posição oficial da *res publica* – como uma magistratura ou sacerdócio – que pudesse ser disputada por votos, favores ou mesmo herdada: os *Principes* Júlio-Claudianos enfrentaram, eles todos, problemas relativos à sua sucessão e chegada ao poder.

Observemos que, a princípio, o título *Princeps* era usado no período Republicano como uma designação para pessoas de grande estima e autoridade, sendo assim comum em sua utilização dentro da tradição republicana romana (GRUEN, 2005, p.34). A posição do *Princeps* em relação ao poder é uma questão complexa que não deve ser tomada pelo seu fim: a instituição dos imperadores. Deve ser entendida enquanto um longo processo em que se deu forma a relações políticas e sociais inteiramente novas.

Theodor Mommsen (1996) e Ronald Syme (1939) foram os primeiros autores que tentaram entender esse momento da vida pública em Roma sem tentar diminuir a novidade em

que resultou a posição alçada por Augusto às concepções de uma ditadura ou monarquia – formas de governo conhecidas pelos romanos. Desde então outros pesquisadores vem tentando compreender a dinâmica entre *Princeps* e Senado, respeitando as especificidades de cada um dos *Principes* e sua contribuição a esse processo.

Devemos notar que entre os Júlio-Claudianos, até Calígula, o poder do *Princeps* foi uma conquista lenta e, especialmente, individual. Augusto recebeu ao longo do tempo diversos títulos e poderes, entretanto, interessa-nos observar o período final de sua vida. A partir de 19 a.E.C., é possível observamos todas as contradições de sua posição: Augusto era um cidadão privado, significando dizer que não exercia nenhum papel dentro da hierarquia romana oficial do exercício do poder, não exercendo nenhuma magistratura. Estavam, entretanto, sob seu comando direto quase a totalidade do exército romano (*maius imperium*), assim como também possuía diversas prerrogativas como invocar reuniões do Senado, vetar e propor leis (*tribunicia potestas*). Em outras palavras, como explicou Gruen (2005, p.40), Augusto possuía poder sem cargos (ou encargos) – algo nunca antes visto em Roma – embora, note-se que ele ainda constava na lista de senadores assim como ocupava um lugar nos diferentes colégios sacerdotais, inclusive como *pontifex maximus*.

A questão que se coloca era que o grosso do poder exercido por Augusto estava ligado diretamente à sua pessoa, em outras palavras, ligado diretamente à sua *auctoritas*. Notemos que é de extrema complexidade a questão da manutenção, após a sua morte, desse novo papel que ele construíra no mundo político romano.

Sem entrarmos em uma narrativa histórica sobre os acontecimentos, devemos perceber que a ascensão de Tibério ao poder foi gradual. Tibério já dividia com Augusto – frente ao período de serviço que prestara a Roma – ambos os poderes anteriormente mencionados (*maius imperium* e *tribunicia potestas*). Embora esses fossem, naquele momento, temporários e devessem ser renovados em dados períodos de tempo, colocando-o em uma posição vantajosa para ocupar o lugar de Augusto (SEAGER, 1972, p.40-7).

Notamos que Augusto, já sem herdeiros diretos, adotou Tibério, mas que o Principado não se constitui em uma herança deixada de pai para filho no sentido dinástico que estamos acostumados. A chegada de Tibério ao poder com a morte de Augusto, revela-se mais como a manutenção de uma posição em virtude de uma realidade de fato – seu exercício conjunto dos poderes de Augusto – e, certamente, apenas prosperou porque manteve o equilíbrio de poder naquele momento entre o Senado e o novo *Princeps*.

Barbara Levick (1990, p.41) aponta para o fato que somente com Calígula, ao contrário de seus dois antecessores, todos os poderes foram dados praticamente de uma vez só, o mesmo ocorreu com Cláudio.

3.1.2 – *Princeps et Pater Patriae*

Dentre os poderes e títulos recebidos e oferecidos aos *Principes* Júlio-Claudianos, existe um que mencionamos em nosso primeiro capítulo e que agora deve ser retomado em maior atenção, pois exerce um grande papel na construção da imagem (e autoimagem) do *Princeps* com sua relação ao povo romano: *Pater Patriae*.

Augusto foi o primeiro a receber esse título sendo seguido por todos os outros Júlio-Claudianos – à exceção de Tibério. Embora o título em si não trouxesse consigo nenhum tipo de poder legal, seu papel no imaginário social foi consideravelmente explorado (WARDLE, 2000, p.485). É bastante significativo, nesse sentido, para nossa análise que Augusto tenha terminado seu *Res Gestae* (35), apontando para o fato de que o ponto alto dentre todas as suas realizações tenha sido receber o título em 2 a.E.C.. Esse elemento é significativo para nós nem tanto por acreditar ou não nessas palavras de Augusto, mas sim pela construção retórica dessa imagem diante do povo romano.

Eder (2005, p.31-32) é quem aponta para o fato de que uma vez recebido o título de “pai da pátria”, Augusto foi capaz de equiparar ao nível simbólico a sua vontade com a da *urbs*. Sua luta tornou-se a luta de todos os romanos, assim como uma ofensa à sua pessoa é uma ofensa à própria Roma; criticar o *Princeps* é criticar o próprio *Populus Romanus*.

Por outro lado, é uma obrigação de um pai cuidar de seus filhos, e no que tange ao comportamento de Augusto, isso se refere a prover uma moral baseada na tradição, no *mos maiorum*. Como já mencionamos no primeiro capítulo, existe uma relação intrínseca entre as atitudes de Augusto e a tradição, sendo que o título de *Pater Patriae* reforça – e é reforçado – por essas atitudes.

Assim, a imagem criada por Augusto e propagada por seus apoiadores, torna-se efetiva de tal modo que pode ser observada, por exemplo, em uma passagem de Valerius Maximus que justifica a decisão desse *Princeps* em um caso de herança entre pai e filho,

como “*patris patriae animo usus*” (*Fact. et Dict. Mem.* VII.7.3-4), ou seja, sua decisão tomada devido a sua qualidade – ou pensamento – de Pai da Pátria.

Nesse sentido, é importante observamos as circunstâncias e momentos em que o restante dos membros da dinastia Júlio-Claudiana recebeu e utilizou-se deste papel de guardião da tradição.

Como já apontamos, Tibério negou-se a receber o título de *Pater Patriae* (SUET., *Tiberius* 67) durante toda a sua vida e, ao negar essa e outras honras que outrora pertenceram a Augusto, acreditamos entender que sua intenção era colocar-se no campo simbólico, como “o” filho de Augusto, e com alguma modéstia, mostrar-se apenas como quem continua o trabalho do pai.

De fato, como mostraremos neste capítulo, uma das grandes características do principado de Tibério, no que tange à religião, foi dar continuidade aos trabalhos e ideias iniciados por Augusto, vinculando fortemente a ideia de continuação.

Calígula, por sua vez, aparece de uma forma bastante diferente. Em suas atitudes enxergamos uma refutação clara a praticamente todas as ações de Tibério, conforme exploraremos ao final do capítulo. Entretanto, podemos notar como nos mostra Dion Cássio (*Hist. Rom.* LIX.3), que Calígula teria se mostrado aberto e disposto a dividir o poder com o Senado. Rapidamente assumiu todos os títulos de Augusto tendo à semelhança de Tibério, provavelmente postergado brevemente o de *Pater Patriae*, até o fim daquele ano (BARRETT, 1989, p.70).

É importante atentarmos que o uso de Dion Cássio, o autor mais distante no tempo ao período de nossa análise, não se faz sem seus próprios problemas. Entretanto, não encontramos em outros autores menção sobre Calígula e o título de *Pater Patriae*. Em nosso estudo essa é uma questão importante e, portanto, entre deixarmos uma lacuna ou produzirmos uma análise a esse respeito, preferimos a segunda opção. Na próxima sessão problematizaremos melhor a questão da utilização da documentação disponível sobre o tema, restando agora, apenas deixar claro que entendemos haver uma problemática sobre as relações que fazemos entre os autores trabalhados.

Voltemo-nos a questão de Calígula e o título de *Pater Patriae*. É possível que, em um primeiro momento, a ideia de aceitar aos 25 anos o título de Pai da Pátria parecesse ao *Princeps* um ato precipitado. Porém, como insinua Dion Cássio, a progressiva “loucura” de Calígula teria possibilitado a ele assumir esse papel. Assim, e conforme ficará demonstrado, percebemos que Calígula está constantemente sendo retratado e colocado às margens de um

ideal de atitude romana, seguindo já o modelo apresentado entre os autores antigos por Suetônio.

Cláudio, como já mostramos, recebe do Senado em 41 E.C. todos os títulos ligados à figura do *Princeps* de uma vez, entretanto, tal qual Calígula, teria recusado inicialmente o de *Pater Patriae*, assumindo-o apenas em 42 E.C. (LEVICK, 1990, p.41). Seu uso do título, entretanto, assemelha-se muito ao trabalho realizado por Augusto, sendo que, acreditamos poder notar uma tentativa por parte desse *Princeps* de mostrar sua retomada aos valores da época de Augusto.

Nero, por fim, como todos seus antecessores, recusou em um primeiro momento o título de *Pater Patriae*, justificando sua negativa devido à sua pouca idade (SUET. *Nero* 8) quando assumiu o poder. Embora tenha em 56 E.C., recebido o título (SHOTTER, 2005, p.23). Os primeiros anos do principado de Nero foram vistos positivamente por autores como Tácito e Suetônio. É notório que sua imagem acabe sendo cada vez mais obscurecida por atitudes que não condizem com o comportamento romano tido como adequado, em suas narrativas.

O que podemos observar é que se tornou, após Augusto, um protocolo negar-se o título de *Pater Patriae* pelo novo *Princeps*. Novamente, à exceção de Tibério, quando o papel do novo *Princeps* já estivesse um pouco mais consolidado na hierarquia política, esse finalmente o aceitava. Fica claro, portanto, que havia grande importância no valor simbólico ligado a tal título.

A importância desses elementos para nossa análise resta em que grande parte das ações dos *Principes* que são ligadas à religião não são tomadas tanto devido a sua posição enquanto *Pontifex Maximus*. Embora a autoridade do cargo não seja subestimada, a autoridade religiosa do *Principes* parece-nos mais ligada à sua posição enquanto guardiões da tradição, defensores do *mos maiorum* e *Patres Patriae*.

3.2 – *Principes: Guardiões da Religião e Tradição*

3.2.1 – Considerações sobre a Documentação

Existe uma problemática no estudo histórico acerca do Principado Júlio-Claudiano e nossa proposta de estudo. Como sabemos os principais documentos disponíveis sobre o período são os trabalhos como de Suetônio e Tácito, escritos cerca de 60 anos após o fim daquela dinastia. O problema, entretanto, não está apenas nesse afastamento temporal entre sujeitos e objetos de análise, mas encontra-se na dificuldade de debatermos com a imagem que é construída e transmitida.

Suetônio, por exemplo, tem poucas palavras positivas sobre qualquer um daqueles primeiros *Principes* – à exceção, talvez, de Augusto. Tácito, não menos incisivo, aponta sempre para os vícios e injustiças realizadas por aqueles governantes. Dessa forma, a imagem que obtemos do período, e em especial dos *Principes*, é de uma decadência generalizada em todos os níveis: moral, intelectual, social etc.

Por outro lado, nos poucos textos do próprio período como, por exemplo, o de Valerius Maximus do Principado de Tibério, constrói-se uma imagem absolutamente diferente, de forma que não encontramos ali em Tibério o dissimulador apresentado por Tácito (*Ann.* IV. 71), mas quase que uma verdadeira divindade (*Fact. et Dic. Mem.*, Prefácio). Consideremos também como que Plínio, o Velho, que nasceu durante o período, realiza esparsos comentários a respeito de Cláudio em sua *História Natural*, e nunca o apresenta sobre o ponto de vista negativo, ou como o “estúpido” insensato, constante na obra de Suetônio e Sêneca.

Devemos frisar, entretanto, que não é a aproximação ou afastamento temporal que está sendo analisado enquanto medida de *verdade* – conceito esse que abandonamos de antemão – pois compreendemos que em todos os casos encontramos apenas representações sobre o passado (ou presente). Os textos analisados exercem diversas funções, dentre as quais poderíamos destacar o papel propagandístico, adulator, assim como crítico e moralizante. Em outras palavras, o documento não é isento e passível de uma leitura “ingênua” – o que até aqui não é nenhuma novidade em nossa historiografia – mas devem ser entendidos enquanto discursos.

O discurso, nessa perspectiva, é indissociável do contexto em que foi produzido, um contexto que possibilita ou proíbe sua realização. As práticas discursivas, desse modo, são fundamentalmente dependentes do contexto que lhe dá significado e é importante para nosso objetivo que percebamos nessas práticas como o enunciador:

lança mão de estratégias argumentativas e de outros procedimentos da sintaxe discursiva para criar efeitos de sentido de verdade ou de realidade com vistas a convencer seu interlocutor. (...) organiza sua estratégia discursiva em função de um jogo de imagens: a imagem que ele faz do interlocutor, a que ele pensa que o interlocutor tem dele, a que ele deseja transmitir ao interlocutor etc. É em razão desse complexo jogo de imagens que o falante usa certos procedimentos argumentativos e não outros (FIORIN, 2004, p.18).

Retomamos assim, o que já expomos anteriormente em relação à documentação, compreendendo-as como práticas discursivas, retóricas, pedagógicas e normativas, e propondo entender as estratégias de persuasão dos autores com os textos e imagens com os quais trabalhamos, assim como buscamos compreender os objetivos desses discursos, os resultados almejados – se possível, alcançados – dessas práticas discursivas.

Como mencionamos, sabemos que os autores da literatura trajânica são, em geral, bastante críticos do passado Júlio-Claudio, devido à sua própria dinâmica na relação entre o *Princeps* e o Senado, entre outros fatores. Assim como era de se esperar que autores vivendo sob aqueles primeiros *Principes* dificilmente lhes fariam críticas diretas. O texto, entretanto, não pode ser explicado apenas pelo que está fora dele, como uma elaboração ideológica que lhe prende. Da mesma forma que, no outro espectro, não podemos tomá-los em análises psicologizantes, na apologia ao autor absoluto que não deve nada do que pensa ou sente ao mundo em que vive (ALBUQUERQUE JR., 2009, p. 237).

Faz-se necessário afirmarmos – ainda que praticamente um truísmo – que nossa análise das ações dos *Principes* Júlio-Claudianos na esfera religiosa, não se dá propriamente pela análise das “ações”, enquanto fatos dados ao observador, mas das construções e articulações realizadas dentro desses diferentes discursos: realidades que não são tomadas pela sua veracidade ou verossimilhança com acontecimentos “reais”, mas sim pela sua capacidade significativa/interpretativa.

Não interessa-nos assim, debater com esses documentos se determinado *Princeps* agiu “realmente” de tal maneira, mas estamos interessados em uma das possíveis interpretações que estão em aberto dessa leitura da documentação (ECO, 1993), e da qual podemos articular a religião e a ideia de romanidade que construímos no capítulo anterior.

Nosso estudo sobre os *Principes* e suas ações é, portanto, organizado através da leitura e discussão de excertos das obras destes vários autores romanos: Valerius Maximus, Plínio, o Velho, Suetônio e Tácito, entre outros – tal qual apresentamos em nossa introdução. Não havendo prejuízo à nossa análise que alguns desses autores apresentem os governantes menos favoravelmente sendo, na verdade, profícuo que em determinados momentos resolvam fazê-lo, pois apontam para elementos que estamos trabalhando: a importância dada nesses discursos da elite à tradição, o revés que ocorre com seu distanciamento, as formas “romanas” de um alguns *Principes* governar e os vícios não-romanos de outros.

Realizaremos também, neste capítulo, uma análise que não será cronológica, mas sim temática. Ao invés de trabalhar cada *Princeps* e suas ações – como abordamos no primeiro capítulo – parece-nos mais proveitoso que os agrupemos em dois conjuntos distintos. O primeiro formado daqueles que em suas atitudes podem ser vistos enquanto guardiões do *mos maiorum* (Augusto, Tibério e Cláudio) e o segundo visto enquanto seus transgressores (Calígula e Nero). De outra forma, é possível encararmos essa relação tendo como pano de fundo os conceitos de *religio* e *superstitio*, sendo especialmente importante para nossa análise a relação que é criada entre *superstitio* e os *Principes* transgressores.

Observamos e enfatizamos a atenção que será direcionada para esse elemento no que se segue em nossa separação, o movimento de um grupo que busca afastar as práticas religiosas estrangeiras, com a finalidade de reforçar a tradição romana. Enquanto que, em sua oposição, encontramos um grupo que – ao menos como foi retratado – assume para si, as práticas “não-romanas” dos estrangeiros, sendo esse um sinal quase que absoluto de sua inadequação para governar.

3.2.2 – Guardiões da Tradição: Augusto, Tibério e Cláudio.

No primeiro capítulo, começamos nossa análise a respeito de Augusto e sua relação com o *mos maiorum*, das maneiras como que suas “reformas” e implementações na esfera religiosa estavam ligadas com sua visão/projeto a respeito da adequação de condutas ao passado e à manutenção de uma identidade romana (aquela que, como apontamos no capítulo anterior, é articulada pela elite da cidade).

Augusto tornou-se um modelo fundador – não apenas no quesito religioso – de conduta do *Princeps* e, os temas e ideias que ele apresentou são notadamente reencenadas durante os governos de Tibério e Cláudio. No primeiro existe uma ideia clara de continuação, enquanto que, no segundo, o significado de suas ações aproxima-se de um ideal de retomada /reaproximação.

Dentro desse grupo, como pretendemos demonstrar na análise que se segue, encontramos principalmente dois tipos de ações na esfera religiosa: a primeira que visa consolidar a tradição, isto é, ações que reiteram a valorização do passado e os elementos ligados ao *mos maiorum*, e um segundo tipo de ação que visa a expulsar/afastar a influência estrangeira da vida romana.

3.2.2.1 – Tradição e a imagem de Augusto

Começando pela análise desse primeiro tipo de ação que reforça a tradição, perceberemos como em Augusto, Tibério e Cláudio, o papel do *mos maiorum* articula-se em, principalmente, três maneiras diferentes: a recuperação, construção e dedicação de templos, a recuperação e encenação de festividades e jogos e a atenção aos sacerdócios e rituais.

a) Templos

A construção de templos é uma das características mais reconhecíveis e também das mais bem documentadas ações religiosas ao longo da História Romana. Vista dentro de uma categoria maior de ações evergetistas, a construção de edifícios públicos era uma das ações mais caras e, portanto, de alto perfil que os membros da elite romana poderiam executar (LOMAS, 2003, p.28). O evergetismo e a tradição unem-se na construção de templos de uma maneira muito singular, pois não apenas o “benfeitor” está fazendo algo pela comunidade, mas diferentemente de outras obras públicas – como, por exemplo, um aqueduto – está também em ligação direta com o mundo divino, sendo assim uma maneira ideal para a acumulação de capital simbólico na comunidade em que está inserido (GORDON, 1990b).

Diversos foram os templos construídos com os recursos de homens poderosos, gerais vitoriosos, como César e Pompeu que, em algum momento, juraram fazê-lo para

receber o apoio de determinada divindade ou em sua gratidão. Outros foram construídos em comemorações especiais ou, observando o quadro maior das disputas políticas da elite romana e as formas de demonstração de poder, como golpes a inimigos políticos como visível no caso da construção do templo à Liberdade, no lugar onde fora a casa de Cícero (*Pro Domo Sua*).

Durante o Principado, o *Princeps* ocupa, certamente, o papel do principal benfeitor da comunidade (GORDON, 1990b) – e também o de principal intermediador com os deuses e mantenedor da *pax deorum*. Como mostraram Thornton & Thornton (2008), o grande programa de construções e reformas de edifícios públicos começado por Augusto foi continuado durante toda dinastia Júlio-Claudiana, sendo que a construção dos templos merecem ainda mais algumas considerações.

Já apontamos para o fato de Augusto em sua obra *Res Gestae* ter dado ênfase a sua ação em que teria restaurado mais de oitenta templos. Podemos perceber a continuação expressa nesse quesito no principado de Tibério. Tácito (*Ann.* II.49), aponta para a preocupação de Tibério em consagrar e dar prosseguimento aos trabalhos nos templos que haviam sido reformados ou construídos por Augusto: *Liber, Libera, Ceres, Janus, Flora e Spes*.

Da mesma forma, foi Tibério quem começou com a construção do templo dedicado a seu pai adotivo, *Divus Augustus* (DION CÁSSIO, *Hist. Rom.* LVII.10.2), embora ele só seria terminado mais tarde. Além disso, Tibério também teria dedicado os templos a Concórdia e Castor e Pollux (SUET. *Tib.* 20), e um templo à *Fors Fortuna* (TÁC. *Ann.* II.41).

Devemos ainda a nos atentar ao que mostra Thornton & Thornton (2008, p.138) acerca dessas atividades: todas essas dedicações a templos, construções e restaurações ocorrem nos primeiros anos de seu Principado, entre 14 e 17 E.C. Podemos sugerir que elas correspondam às tentativas de Tibério de vincular seu nome e seu projeto ao de seu pai – tal qual fez Augusto no começo de sua carreira política – enfatizando uma ideia de continuação para a população.

Cláudio, ao começo de seu principado (41 E.C.), também prestou atenção a um tradicional templo da cidade, o de *Jupiter Fulgur* (CIL 6.3772), embora ele não apareça na documentação enquanto um reformador ou construtor de templos como os seus outros dois antecessores. De qualquer forma, sugerimos que suas atividades com relação à manutenção da tradição aparecem mais em relação às duas outras categorias, as quais passamos agora à análise.

b) Festividades

Tibério é o primeiro a instituir o *Ludos Augustales*, constituindo no que Tácito chama de uma das novidades cerimoniais implementadas pelo novo *Princeps* (*Ann.* I.54). A introdução desses jogos conta com dois fatores importantes que já observamos: prestar as devidas honras às divindades e, especialmente para Tibério, a associação de sua imagem à de Augusto.

Barbara Levick (1990, p.87) afirma que uma das características principais da política de Cláudio em relação à religião é a sua preocupação com a estabilidade da sociedade romana. Considerando-se especialmente a situação política que o levou a assumir a posição de *Princeps*, é notável que ele tenha tentado retomar a tradição – quebrada com Calígula –, voltando-se assim para o principal exemplo que possuía: Augusto.

A retomada do ideal de Augusto pode ser observada, pela realização por Cláudio em 47 E.C. dos *Ludi Saeculares*, ocorridos, pela última vez em 17 a.E.C.. Os *Ludi Saeculares* de Cláudio marcavam o octingentésimo aniversário da cidade de Roma (*TÁC. Ann.* XI.11) e, apesar da forma como foram retratados por Suetônio, não há nenhum motivo para considerá-los de pouca importância no imaginário coletivo romano.

Na verdade, talvez este seja o momento propício para realizarmos uma análise sobre essa documentação: Em *Claudius* 21, Suetônio discorre sobre esse acontecimento e, em harmonia com os demais episódios por ele narrados, projeta a imagem de Cláudio como um verdadeiro idiota e exposto ao ridículo.

De fato, Suetônio vai além e aponta para alguns elementos que podemos analisar com melhor propriedade, na passagem em que afirma sobre a situação precária do anunciador dos jogos que convidava todos aos *Ludi* “jamais vistos antes e que ninguém veria novamente”, enquanto que ainda existiam pessoas que haviam vistos os jogos anteriores e, inclusive, atores que se apresentaram com a mesma peça nos dois.

Acreditamos que Suetônio provavelmente tenha construído seu relato a partir de sua leitura de Plínio, o Velho quando esse último comenta sobre o ator Stephanio que teria dançado em ambos os jogos seculares (*Hist. Nat.*, VII.49). Devemos perceber, porém, que Plínio está nesse ponto, descrevendo casos espetaculares e, portanto, incomuns de longevidade.

Na realidade, considerando-se que o intervalo entre os jogos tenha sido de 63 anos – e mesmo que desconfiemos da média de vida de um romano normalmente estipulada em ~30

anos – seria realmente extraordinário encontrarmos um número tão alto de indivíduos que tenham participado, ou mesmo, assistido a ambos conforme sugere Suetônio.

Voltando-nos aos jogos seculares, como mostrou Poe (1984), eles são momentos de grande importância para a comunidade romana em que deuses são lembrados e os laços de solidariedade reforçados, sendo particularmente significativos para nossa análise do *mos maiorum* enquanto um dos principais símbolos usados e resguardados pelos *Principes*.

c) Rituais e Sacerdócios

A principal via, entretanto, em que os *Principes* parecem articular o *mos maiorum*, a religião e a romanidade, encontra-se na atenção que é dada aos rituais e aos sacerdócios de Roma.

Após iniciar a construção do templo a Augusto, Tibério imediatamente criou seu sacerdócio, fazendo parte desse novo corpo religioso, além dele próprio, os membros de sua família (TÁC. *Ann.* I.54). Em relação a outros sacerdócios de Roma, temos um exemplo em que Tibério teria se mostrado particularmente em favor da tradição: Quando Servius Malugineses, *Flamen Dialis*, requisitou para si o governo da Ásia (TÁC. *Ann.* III.58), o *Princeps* rejeitou o pedido devido as tradicionais imposições ao *flamen*, justificando também que apenas a doença é motivo para que ele possa se abster – por no máximo de duas noites – de suas tarefas (TÁC. *Ann.* III.71).

Certamente, a leitura desse episódio não deve ser realizada apenas sob o aspecto religioso, uma vez que considerações políticas – como mostramos anteriormente – são indissociáveis nesse caráter público dos rituais e sacerdócios em Roma. No entanto, resta significativo que uma proibição religiosa tenha sido suficiente para supostamente terminar com o impasse.

Outro caso em que a observação da tradição foi tomada como justificativa para uma ação sobre sacerdócios ocorreu no principado de Cláudio que, em 47 E.C., trouxe os *haruspices* para o escrutínio oficial, passando-os de um grupo familiar para um colégio sacerdotal sob a autoridade dos *pontifices* (TÁC. *Ann.* XI.15). É importante notarmos que os *haruspices*, apesar de se constituírem em um sacerdócio de origem etrusca, estavam profundamente integrados aos cultos romanos – tanto públicos quanto privados – há séculos sendo, verdadeiramente, vistos como parte da tradição romana. Podemos, com mais atenção, ater-nos às palavras de Tácito sobre a justificativa dada por Cláudio a essa iniciativa

Que a disciplina italiana mais antiga não seja perdida, por negligência: Frequentemente, frente às adversidades a República a ela recorreu, e sob seus cuidados reformamos nossas cerimônias e que depois foram observadas com mais zelo. As primeiras famílias da Etrúria, de sua própria vontade ou instigadas pelo Senado romano, mantiveram esta disciplina e a transmitiu aos seus descendentes; Nós a observamos agora, sem tanto cuidado, devido à indiferença com as boas artes e devido ao crescimento das superstições estrangeiras. Sem dúvida, ao presente momento, tudo vai bem, mas sejamos agradecidos à bondade dos deuses, não nos esquecendo em tempos de prosperidade, os rituais praticados em momentos de dificuldade. (grifo nosso – TÁCITO. *Ann.* XI.15)

A retórica apresentada nesse trecho apresenta o *Princeps* preocupado com não apenas o fortalecimento do *mos maiorum* e o bem estar romano, mas comprometido em combater o avanço dos cultos e práticas estrangeiros – *externae superstitiones* – dentro da comunidade, propiciando uma alternativa tradicional frente às novas práticas presentes na cidade. Notemos que essa parece ser uma característica marcante quando consideramos as ações de Cláudio.

Ainda no ano de 47 E.C., além dos jogos seculares e da restauração (e formação) das práticas divinatórias dos *haruspices*, Cláudio empenhou-se em rearticular uma prática realizada pela última vez no principado de Augusto, tomando o *Augurium Salutis* que em tempos de paz, apelava pela segurança da cidade (TÁC. *Ann.* XII-23).

Podemos perceber que de maneiras parecidas – mas com enfoques diferentes – Tibério e Cláudio buscaram associar suas imagens com as de Augusto e a restauração/manutenção da tradição.

Se, entretanto, por um lado podemos considerar essas ações enquanto um “reforço positivo” dado pelos *Principes* à comunidade, passaremos agora a analisar como eles também utilizaram amplamente de “reforço negativo” – i.e., punições e perseguições – para evitar comportamentos vistos como desviantes e assentar a romanidade frente a outras identidades.

3.2.2.2 – Segregação, Perseguição e Poder Simbólico

Existem dois casos em nossa documentação que pretendemos analisar tendo em vista seu significado para nosso estudo: a relação entre os *Principes* e o Culto de Isis em Roma e com o Druidismo na Gália.

a) O Culto de Isis

Ao início do Principado, o Culto de Isis, certamente, não era uma novidade em Roma. De acordo com Sanzi (2006, p.39), já ao final do período Republicano (desde 52 a.E.C.), o Senado buscava agir para impedir seu crescimento: Valerius Maximus narra o episódio em 50 a.E.C., em que o cônsul L. Aemilius Paullus começou ele próprio, com um machado, a destruição de um templo de Isis (*Fact. et Dict. Mem.* I.3.4).

Augusto enquanto lutava pelo poder com Marco Antônio, tinha um motivo especial para colocar-se contra o culto da deusa, uma vez que seu adversário mostrava-se enquanto o novo Dionísio e Cleópatra assumia para si a imagem da nova Isis. Dessa forma, um confronto com o culto tomava também, de maneira clara, um aspecto de confronto político entre as duas partes.

Notamos, entretanto, já no principado de Augusto, uma característica diferente: em 21 a.E.C., Agrippa teria dado ordens para destruir os templos e altares de Isis na cidade, proibindo seu culto dentro dos limites do *pomerium* (DION C. *Rom. His.* LIV.6.6). A diferença com as proibições usuais, mostra-se que, como aponta Orlin (2010), os altares foram reconstruídos pelo próprio Augusto ao lado de fora do *pomerium*. Essa relação com esse elemento será ainda analisada neste capítulo. Por ora, voltemos a nossa análise das ações dos *Principes*.

Tibério queria mostrar-se em termos religiosos como uma continuação do trabalho iniciado por Augusto e, em seu Principado, o Culto de Isis foi novamente alvo de perseguição. Segundo Suetônio (*Tib.* 36), o *Princeps* suprimiu o culto e os rituais egípcios – assim como dos Judeus – fazendo com que todos que praticavam essa “*superstitione*” queimassem suas roupas e instrumentos sagrados. Flávio Josefo (*Ant. Jud.* XVIII.3-5) vai ainda além, afirmando que nessa ocasião, em 19 E.C., Tibério teria destruído seu templo, ordenado que a imagem da deusa fosse jogada no Tibre e, por fim, crucificado um de seus sacerdotes. É interessante

notarmos que a justificativa dada por Flavio Josefo para essas ações resida no fato de que, devido a embustes e vícios, uma senhora romana teria sido levada a se prostituir a um dos sacerdotes da deusa egípcia em seu templo. Parece-nos, entretanto, que a violência com a qual o *Princeps* reagiu à situação deve-se mais a uma posição ideológica – a de conter as superstições externas – do que simplesmente vindicar uma mulher romana.

Durante o principado de Cláudio não há nenhuma menção a um ataque direto ao Culto de Isis, embora, segundo Turcan (1992, p.44-48), Cláudio empenhou-se em revitalizar o Culto de Cibele – dentro de Roma desde o final da Segunda Guerra Púnica –, permitindo inclusive a participação de cidadãos romanos em seu sacerdócio. Também juntou ao panteão oficial o deus Átis, de modo que podemos sustentar que essas tenham sido medidas que visavam diminuir novamente o avanço do Culto de Isis, privilegiado durante o principado de Calígula, através de uma alternativa “tradicional” (ROLLER, 1999).

b) Druidas e o Druidismo

Encontramos em Plínio, o Velho e Suetônio menções sobre a tentativa dos *Principes* de colocar um fim ao druidismo. Plínio informa-nos primeiro acerca desse sacerdócio até o principado de Tibério: “As Gálias também certamente a possuíam [a magia], até mesmo num período dentro de nossa memória. Pois até o Principado de Tibério existiam esses druidas e sua gente de adivinhos e médicos” (*Hist. Nat.*, XXX.4).

Suetônio, por sua vez, coloca a supressão dos druidas durante o principado de Cláudio: “Os terríveis e cruéis ritos dos druidas entre os gauleses, que sob Augusto foram apenas proibidos aos cidadãos, [agora] foram completamente abolidos” (grifo nosso – SUET. *Claudius* 25).

Colocado frente ao excerto de Plínio, as informações de Suetônio trazem alguns problemas, pois não apenas os atos de Tibério são completamente ignorados por esse último, como também afirma que a proibição ao Druidismo teria partido de Augusto, e o fim deste grupo só teria sido levado a cabo durante o principado de Cláudio.

Há aqui dois elementos passíveis de análise: O primeiro seria considerarmos o porquê dessas diferenças entre as duas passagens, enquanto o segundo consistiria em analisarmos as questões ligadas ao contexto dessas proibições.

Em relação ao primeiro elemento, resta-nos apenas levantar alguns pontos: O fato de Plínio colocar que teria sido no principado de Tibério que os druidas teriam desaparecido não

contradiz que a proibição possa ter partido de Augusto. Já foi observado por nós o caráter de Tibério de se mostrar como continuação da obra de seu pai, ao mesmo tempo em que, se considerarmos outras fontes, como Tácito, aparentemente nem Tibério nem Cláudio teriam colocado fim aos druidas uma vez que esses ainda estariam presentes em distúrbios até mesmo durante as guerras civis de 69 E.C. (WEBSTER, 1999).

Parece-nos mais proveitoso focar nossa atenção tanto para o contexto relativo a essas proibições como para as outras questões ligadas à política e a religião que as circundam.

Começando com o exposto por Suetônio, as ações de Augusto em relação ao Druidismo se parecem bastante com sua ação em relação ao Culto de Isis. O Druidismo teria sido proibido aos *cidadãos romanos*, mas não se buscou o seu extermínio, da mesma forma que Isis foi expulsa de dentro do *pomerium* mas não do mundo romano. Em outras palavras, Augusto parece buscar não a extinção dessas religiões e práticas, mas apenas colocá-las *em seu devido lugar*, isto é, fora do “ser romano”.

A ação de Tibério, por outro lado, carece – a nosso ver – de uma análise um pouco diferente. Sem entrarmos em maiores detalhes neste trabalho, pois é um elemento já bem resolvido na historiografia (cf. PIGGOTT, 1975; CHADWICK, 1997; ALDHOUSE-GREEN, 2010 e BONDIOLI, 2011). Reconhecemos que os druidas, à época da conquista de Júlio César, formavam um grupo que detinha grandes poderes políticos e religiosos em suas comunidades, de forma que a pacificação da Gália passa também, a nosso ver, pela pacificação desse grupo.

Em 21 E.C., houve uma grande revolta nas províncias da Gália, necessitando de intervenção militar para conter os rebeldes e, apesar de não haver registro de participação dos druidas, é possível que a atitude de Tibério em condenar esses sacerdotes tenha partido como uma resposta à participação deles neste levante. Não sendo possível precisarmos cronologicamente o momento dessa determinação de Tibério contra os druidas, permanece como uma hipótese sustentável que esse “fim” dado a eles tenha ocorrido justamente nesse momento.

Cláudio, por sua vez, aparece engajado em manter sua proposta de diminuir os avanços dos rituais e cultos estrangeiros, entendidos como *desvios* à tradição em Roma. Suetônio é taxativo sobre a religião e os ritos dos druidas levando-nos a concluir que a causa própria que levou à extinção do Druidismo por Cláudio tenha sido o caráter “terrível e cruel” dessa religião, incompatível com o ideal romano – ou em outros termos, com a identidade romana que ele defende.

De fato, Plínio, o Velho, traz ainda outro elemento acerca do druidismo no principado de Cláudio. O autor informa sobre a importância do *anguinum* – uma espécie de ovo que é construído a partir da saliva e excreções corporais de serpentes (*Hist. Nat.*, XXIX. 52) – explicando que esse objeto era valorizado entre os druidas, pois eles acreditavam sê-lo de grande ajuda em processos jurídicos, permitindo ao seu portador ganhar a boa vontade do juiz da disputa. Entretanto, Plínio aponta rapidamente para a falsidade de tal suposição ao afirmar que: “Um gaulês da tribo dos Vocontii, pertencente à ordem dos Equestres em Roma, mantinha um [desses ovos] escondido sob seu manto durante um tribunal presidido pelo Imperador Cláudio e fora executado [...] [justamente] por esse mesmo motivo” (*Hist. Nat.*, XXIX.54).

O que nos chama atenção nesse episódio não é realmente a existência ou não de tal artefato, suas propriedades mística, ou ainda se realmente levou-se a cabo a execução de um membro dos equestres por portar consigo um amuleto druídico. Chama-nos a atenção o fato de Plínio afirmar que, para Cláudio, portar um objeto de uma crença estrangeira possa ser passível de punição máxima.

Existe ainda um último fator importante sobre a questão das proibições tanto ao Druidismo quanto ao Culto de Isis que pode iluminar a relação deles com a criação e a manutenção da identidade romana conforme estamos demonstrando-a. Explica-nos Orlin

O fato de o Senado [e podemos incluir aqui os *Principes*] continuarem a periodicamente, emitir decretos de expulsão sugere que eles não encaravam a ineficiência destes decretos como um problema, ou melhor, que o propósito primeiro em emitir esses decretos pode não ter sido simplesmente a remoção física desses grupos da cidade de Roma [ou das províncias no caso dos druidas]. Talvez seja mais vantajoso ver essas ações como simbólicas, de forma como o Senado [e os *Principes*] tentava desenhar fronteiras entre o romano e não-romano (2010, p.184).

Esse *insight* de Orlin, com o qual concordamos, é essencial para entendermos a posição adotada em nosso estudo que observa na religião uma área chave na construção e manutenção de identidades, assim como ressalta o poder simbólico das ações dos *Principes* dentro da sociedade romana.

A partir dessa observação, notamos que ainda existem dois elementos simbólicos que devemos analisar que articulam a religião com a romanidade nas ações dos *Principes*: A utilização do *pomerium* na manutenção da romanidade e a relação dos romanos com elementos religiosos de origem grega.

c) *Pomerium*, Apolo e Elêusis:

Segundo Orlin (2002), uma das principais características notada pela historiografia a respeito da religião romana em relação aos cultos estrangeiros é a construção de templos dedicados a essas divindades do lado de fora do *pomerium*. Por outro lado, como mostra Scheid (2003a, p. 62), o fato de talvez ter existido templos de divindades gregas dentro dele, além é claro do templo a *Magna Mater*, incita debates sobre a possibilidade ou não dele ser uma área dedicada exclusivamente às divindades romanas.

De acordo com os mitos romanos sobre a criação da cidade, foi Rômulo quem institui o *pomerium* tendo, inclusive, assassinado seu irmão devido à infração desse espaço sagrado (BEARD, NORTH & PRICE, 1998, p.177).

O *pomerium* constituía-se em uma significativa linha divisória entre as atividades humanas e a relação com os deuses, sendo que uma de suas mais importantes demarcações relacionava-se com a autoridade civil e o exercício de seu poder dentro de seus limites, além de ser também uma importante divisão para as atividades legislativas – onde ocorria o encontro de assembleias – e militares (BEARD, NORTH & PRICE, 1998, p.178-9).

Do ponto de vista religioso, o *pomerium* impunha um número de regras como a proibição de enterros dentro da área, assim como as divindades que presidiam atividades como morte e destruição não podiam ter templos dentro dele (SCHEID, 2003a, p.62).

Como vimos, Agrippa teria expulsado o Culto de Isis de dentro do *pomerium* e reconhecemos esse fato como uma tentativa de colocá-la, de mesma sorte, do lado de fora da romanidade. Calígula teria reconstruído um templo para deusa no *Campus Martius*, conhecido como Iseum campense, e acreditamos ser importante observar que a ampliação de Cláudio do *pomerium*, como mostra Poe (1984), apesar de incluir o Aventino e partes do Campo de Marte, manteve o Iseum do lado de fora dessa linha.

Ao mesmo tempo em que a atitude de Cláudio aparece como uma afirmação do caráter não-romano do culto de Isis, com a sua permanência às margens da romanidade, é necessário observamos que o Aventino era um palco privilegiado para a construção de templos de divindades gregas e italianas, dentre os quais podemos destacar o templo de Diana e Juno Regina (ORLIN, 2002).

De fato, podemos regredir um momento nesta análise ao principado de Augusto, que construiu no Palatino em 36 a.E.C., – e portanto, dentro do *pomerium* – um templo dedicado

ao deus Apolo. Marco Antônio em seu embate pelo poder com Augusto apresentava-se enquanto o novo Dionísio e, como mostra Eder (2005, p. 20), é possível que o uso da imagem de Apolo por Augusto servisse como uma rejeição ao orientalismo de seu adversário.

Voltando-nos ao principado de Cláudio, Suetônio traz uma estória interessante sobre esse *Princeps*: ele teria tentando trazer os Mistérios de Elêusis para Roma (*Claudius* 25) – o que, porém, nunca foi concretizado. Levick (1990, p.87) aponta para o fato de que os mistérios teriam sido vistos por Cláudio como uma alternativa adequada para os romanos – em relação ao Judaísmo ou Cristianismo – buscando novas experiências religiosas, disponíveis até então apenas dentro dos cultos orientais.

A questão então que colocamos é que de uma maneira peculiar, encontramos em Augusto e Cláudio uma clara noção de que determinadas imagens do mundo religioso grego são apropriadas dentro da romanidade, de modo que são tratadas de maneira especial, devendo ser vistas com um olhar diferenciado em relação aos demais cultos e práticas estrangeiros.

Se para Augusto Apolo era uma imagem apropriada em seu combate ideológico contra Marco Antônio, em Cláudio há uma aceitação ainda maior dos elementos gregos – tendo em vista a própria inclusão do Aventino dentro do *pomerium*. Esses elementos devem ser entendidos como recursos que visam, *em primeiro lugar*, barrar o crescimento de cultos e práticas tidos absolutamente como não-romanos, como é o caso de Isis e os druidas.

A relação entre a cultura grega e romana é assim de um equilíbrio delicado. Huskinson (2000, p.98-101) aponta para esse equilíbrio: de um lado os romanos mostravam-se fascinados com as semelhanças, mas também com as diferenças entre suas culturas. Por outro lado, os romanos se veem enquanto superiores aos gregos mas sua cultura exerce uma influência grande no mundo romano ao ponto de ser considerada como a referência aceitável no que tange os povos não-romanos.

Considerado dessa maneira, parece aos romanos, e especialmente a Cláudio, preferível que, se a tradição romana em si já não está sendo suficiente ao povo, busquem eles nos gregos e não nos orientais as experiências que lhes faltam. Nesse sentido, mostra Rives (2000, p.262-4) que, tendo em vistas as semelhanças presentes entre essas culturas, os romanos podiam aceitá-la enquanto uma tradição “normal” e não alienígena/estrangeira como o restante das expressões religiosas do Império. Ao longo do Principado, os romanos se mostravam propensos em “aceitar as tradições religiosas gregas como virtualmente

equivalentes às deles próprios”, respeitando, obviamente, as diferenças entre elas que não seriam – e não foram – apagadas.

3.2.3 – Desviantes *Impius*: Calígula e Nero

É difícil encontrarmos uma figura histórica que tenha um apelo no imaginário social tão negativo quanto os *Principes* Calígula e Nero. O primeiro, lembrado quase sempre pelo seu apetite sexual e as orgias que realizava, enquanto o segundo, como o eterno incendiário de Roma.

Não faz parte do propósito de nosso estudo tentar redimir suas imagens, de modo que focaremos apenas na forma como suas atitudes no plano religioso foram representadas na documentação. É especialmente interessante para nós o fato de que grande parte do efeito negativo destas imagens resulta de uma inadequação da *religio* e, inevitavelmente, adequação aos comportamentos supersticiosos.

a) *Optimus Maximus Caesar*

Suetônio é a principal fonte que temos a respeito do principado de Calígula. Entretanto, não deve passar despercebido que o autor dedica praticamente dois terços de todo esse livro para nos contar sobre o *monstro* (*Calígula* 22) que fora o *Princeps*. A biografia de Calígula – e não nos passa despercebido – é um desvio do gênero e da escrita de Suetônio, que decide começar mostrando já o lado ruim do *Princeps* em sua obra.

É assim, significativo que Suetônio tenha decidido começar a narrar às monstruosidades de Calígula começando justamente pelas suas atitudes na esfera religiosa, deixando claro ao leitor o fato de que Calígula mais do que ser rei, se via como um deus ou mesmo superior a eles. Eis que então seguem as descrições de como o *Princeps* ordenou que as cabeças de estátuas de divindades fossem removidas e substituídas com as sua; de como não sendo suficiente sentar entre Castor e Pollux dentro de seu templo, o usou também como seu vestíbulo; de como mandou construir um templo dedicado ao seu *numen*, contando com uma estátua sua de ouro dentro dele e recebendo sacrifícios exóticos à sua pessoa (*Cal.* 22). Ainda, a respeito dos trajes e adereços utilizados por Calígula, Suetônio apresenta sua

indignação com o fato de o *Princeps* mostrar-se publicamente portando “um raio, um tridente ou um caduceu” (*Cal.* 52), símbolos das divindades.

C. Simpson, em uma ampla investigação a respeito do culto que teria sido criado por Calígula em Roma, aponta para o fato de existir uma grande disparidade entre fontes mais próximas do período como Sêneca, Philo e Flávio Josefo, e as mais distantes como Suetônio e Dion Cássio. Embora nenhum deles seja particularmente positivo sobre o *Princeps*, nota-se que a hostilidade aumenta significativamente nesses dois autores mais afastados (1981, p.504).

O estudo de Simpson sobre Calígula é de grande importância para nosso trabalho, pois propõe uma nova visão sobre o comportamento do *Princeps* em relação aos deuses, e especialmente a Júpiter *Optimus Maximus*, que era a principal divindade dos romanos. Segundo o autor, um dos principais pilares de sustentação da crítica do comportamento ímpio a Calígula reside em nossa historiografia na suposta vontade do *Princeps* de se identificar com esse deus (1981, p.491-2).

Simpson, entretanto, propõe que na verdade, o elemento mais marcante para os romanos durante aquele período e posteriormente, era que Calígula não buscava uma identificação com Júpiter, mas sim visava colocar a si mesmo enquanto um *rival* da divindade (1981, p.500). Pretensão essa, que segundo o autor, é a principal causa da hostilidade e das denúncias de impiedade que recebe na documentação existente.

De fato, segundo Simpson, os romanos já mostravam desde o começo do século I E.C., reconhecer uma relação entre Júpiter e o *Princeps*: notemos que o próprio Cláudio após os eventos com Calígula, tendo de agir com mais sobriedade em relação à tradição, construiu uma estátua que o identificava com a divindade. Dessa forma, toma força a proposta de Simpson de que o principal motivo de atrito entre Calígula e os autores que dispomos seja a vontade do *Princeps* de rivalizar com Júpiter e não simplesmente emulá-lo.

Nossa leitura de Suetônio corrobora com a interpretação dada por Simpson, especialmente nos excertos em que vemos as ameaças feitas por Calígula a Júpiter (*Cal.* 22), e dois dos prodígios que teriam anunciado sua morte: a risada da estátua de “Júpiter” em Olímpia – que ele havia decidido trazer a Roma e retirar a cabeça; e a ordem dada em sonho a um homem chamado Cassius para sacrificar um boi para Júpiter (*Cal.* 57).

Rüpke (2007, p.244) mostra também que além desses problemas apontados, encontramos ainda o destaque que o *Princeps* oferece a Isis e seu culto, tendo reconstruído o

seu templo no Campo de Marte – O que pode ter sido motivado, como mostra Suetônio, pelas constantes refutações de Calígula às ações de Tibério.

Aliás, um importante exemplo desta confrontação de Calígula a Tibério, além é claro das recusas do segundo em admitir honras divinas à sua pessoa, pode ser visto no próprio tratamento dado às mulheres da família imperial. Se por um lado, Tibério chegou a barrar determinadas honras de serem atribuídas a elas como, por exemplo, que o mês de outubro fosse nomeado em homenagem a Lúvia (SUET. *Tib.* 26), Calígula prestou diversas honras divinas às suas irmãs, especialmente a Drusilla a quem ele teria elevado à divindade (SUET. *Cal.* 24).

Não devemos deixar de perceber, com atenção, que essa atitude de Calígula em relação à sua irmã, é absolutamente fora de qualquer padrão defendido pela elite romana naquele momento e seu impacto, na própria obra de Suetônio, é um exemplo claro das tentativas de colocar o *Princeps* fora da romanidade, dos comportamentos adequados aos romanos.

Calígula, desse modo, é representado como a própria antítese da tradição romana, um exemplo patente de “não romanidade” e, portanto, da não conformidade com o *mos maiorum*. Não apenas, dentre os vários comportamentos desviantes, usa roupas que não são adequadas ao seu gênero: suas roupas não são apropriadas a um cidadão ou mesmo a um homem (*Cal.* 52), mas ainda se mostra completamente fora da religiosidade romana ao querer impor-se enquanto uma divindade, e mais, uma que rivalize com o maior patrono romano, *Iupiter Optimus Maximus*.

b) Nero: Magia e *Superstitio*

Se por um lado Calígula aparece como um caso de *superstitio* em sua atitude que desvia da tradição, devido ao seu desejo por ter mais poder – ou igual – que os deuses, o caso de Nero ocorre especialmente devido à sua aproximação com as práticas estrangeiras, especialmente a magia.

A primeira menção de um comportamento religioso desviante que temos em Suetônio é que Nero teria violentado uma Virgem Vestal (*Nero* 28), mas sua principal descrição da relação do *Princeps* com a religião está ao final de seu livro, no penúltimo capítulo em que afirma

Ele desprezava todos os cultos, com exceção da Deusa Síria, mas mesmo por ela adquiriu um desprezo que acabou por contaminar sua imagem com urina, *alia superstitiones captus*, que foi a única na qual ele persistiu, pois ele recebeu como presente de um plebeu desconhecido, como proteção contra conspirações, uma pequena imagem de uma garota; e uma vez que uma conspiração foi subitamente trazida à tona, ele insistiu em venerá-la como uma das maiores divindades e oferecer a ela três sacrifícios ao dia, encorajando a crença que através dela ele tinha conhecimento sobre o futuro (*Ner.* 56).

Plínio, o Velho, expõe uma imagem similar a respeito de Nero e sua paixão pela magia

Todas essas [formas de magia] Nero descobriu serem vãs e falsas. Sua paixão pela lira e pelo canto trágico não era maior que sua paixão pela magia, sua elevação as maiores alturas da fortuna humana atizou desejos em sua mente cheia de vícios, seu maior desejo era comandar os deuses, e nenhuma aspiração poderia ser mais nobre. E nunca uma pessoa favoreceu tanto alguém dessas artes. E a ele não faltavam os recursos: força, aptidão em aprender, as expensas do sofrimento do mundo! Que a arte é uma fraude não há maior ou mais indubitável prova do que o fato de que Nero a abandonou. (*His. Nat.*, XXX. 5)

Percebemos tanto em Plínio quanto em Suetônio, que Nero aparece como desviante da conduta romana padrão (*religio*) e como um ardente perseguidor das práticas estrangeiras não-romanas, seja sua paixão por deuses de outros lugares como aponta Suetônio, ou pelo seu apetite insaciável pela magia como mostra Plínio. De qualquer forma a *superstitio* é característica básica da religiosidade de Nero, sendo também um símbolo visível de toda a sua “loucura”, que por fim levaria ao incêndio da cidade.

Nero e Calígula são colocados à margem da romanidade como os piores exemplos do que um homem no poder é capaz de realizar. Dentre todas essas atribuições negativas a esses personagens, observamos que a religião é colocada – de maneira não surpreendente – como mais um elemento negativo em seu caráter.

O que esperar de homens que não se adequam à *religio*? Que não respeitam os deuses? Um que quer ser maior que a maior divindade dos romanos, e o outro que busca controlá-los e por fim, dedica-se às práticas estrangeiras: Seus comportamentos são desviantes e resultam assim em governos catastróficos. Para os autores romanos, acaba sendo esse o preço inevitável do distanciamento com a tradição e a romanidade.

Parece “justo”, afinal, para esses autores, como mostramos nos capítulos anteriores, é a religião romana que os coloca acima dos demais povos do mundo. Sua capacidade de

cultuar os deuses e manter a *pax deorum* é o pilar central de seu sucesso, portanto, o desvio poderia apenas levar à ruína de Roma.

3.3 – Romanidade, *Superstitio* e *Princeps*

Chegamos finalmente, ao âmago da questão que estamos trabalhando. De um lado, o *Princeps* que, visto enquanto guardião da tradição, articula um ideal de romanidade – sustentado pela elite da cidade – através da religião, que precisa ser, constantemente reforçado, ora por atitudes que induzam a recuperação de valores vistos enquanto tradicionais e, portanto, verdadeiramente romanos, ora por punições aos comportamentos vistos enquanto desviantes e, doravante, não-romanos.

Como já observamos, a necessidade do constante reforço – positivo ou negativo – se dá pelo próprio caráter de Roma que, enquanto uma Cosmópolis, ou ainda, uma fronteira, recebe indivíduos de todas as partes do Império. Indivíduos esses que devem ser instruídos constantemente nas formas *corretas* de exercerem a romanidade. É difícil desconsiderarmos os aspectos pedagógicos e normativos nas ações acima analisadas, como a recuperação de determinados templos e sacerdócios vistos enquanto tradicionais.

Mas, de outro lado, observamos que o próprio *Princeps* também se torna um modelo, ou ainda uma encarnação, dessa relação *religio/superstitio*, e que um *Princeps* que se situe dentro de comportamentos supersticiosos, certamente terá seu governo marcado pela ruína. Sabemos, porém, que essa leitura deve ser repensada tendo em vista o papel retórico de nossa documentação. Na verdade, por terem sido considerados *Principes* ruins ou inaptos, a leitura que se faz de suas ações é necessariamente de comportamentos supersticiosos e, portanto, não é a superstição que levará o *Princeps* à ruína, mas justamente o seu inverso: a avaliação negativa dele que o fará aparecer enquanto supersticioso.

Sob um ponto de vista momentâneo, a sociedade romana aparece na documentação encaminhando-se para a direção da concretização do ideal dessa elite letrada a respeito da romanidade, nas atitudes e valores que são tidos enquanto verdadeiramente romanos, e exemplos a serem seguidos por todos, inclusive, os *Principes*.

Interessa-nos, entretanto, pensarmos por um outro ponto de vista, esse que perceba em primeiro lugar a existência de diferentes construções que se espalham não só em Roma,

mas por todo o Império: diferentes visões do que consiste a romanidade. De fato, é exatamente a necessidade do constante reforço do ideal de elite que nos sugere que existiam indivíduos, ou ainda grandes grupos de indivíduos, que poderiam, muito bem, se ver enquanto romanos e possuírem uma ideia “desviante” do padrão da elite da *urbs* do que consiste essa romanidade.

O “desvio” torna-se assim um elemento importante para nosso estudo, mas não como conceito. Primeiro, por não permitir, realmente, essencializarmos Roma e a visão das elites sobre a romanidade e, conseqüentemente, observarmos as construções *paralelas* daquilo em que consiste ser romano. Podemos tomar a título de exemplo, as ações que colocamos enquanto reforços negativos: Se se tornou necessário impedir cidadãos romanos de buscarem a religião dos druidas por Augusto, significaria então que havia cidadãos que a consideraram, em algum momento, condizente com sua condição de *cidadão romano*? Por outro lado, as várias tentativas de colocar o Culto de Isis às margens da romanidade significava que ela era vista por um grupo de cidadãos de forma compatível com essa cidadania e identidade? A resposta parece-nos afirmativa e acreditamos que se não houvesse “desvios”, não haveria, por conseqüência, a necessidade de proibições ou ainda da existência desses vários textos buscando ensinar e normatizar os comportamentos romanos.

Escolhemos assim, trabalhar nos próximos capítulos com o culto imperial nas províncias. Como veremos, é possível observarmos construções desviantes ou, ainda como deixaremos exposto no último capítulo, *paralelas* ao modelo da elite da cidade sobre a sua concepção de romanidade através da religião. Especialmente quando utilizam da imagem do *Princeps* e da família Imperial, realizando uma releitura daquele modelo de *religio* presente na *urbs*.

De mesma sorte, é importante observarmos que o exercício dessa romanidade paralela não é menos importante que o modelo de Roma, mas na verdade é a própria forma de integração dos membros dessas comunidades no mundo simbólico do Império.

Capítulo 4 – Cultos Imperiais no Principado de Augusto

No presente capítulo apresentamos os cultos imperiais focando-nos no modelo que foi criado durante o Principado de Augusto e a sua influência pelo Culto de Júlio César. Analisamos a terminologia apropriada a esse estudo, assim como em uma revisão historiográfica propomos novas formas de compreender e categorizar os cultos imperiais, para além da tradicional separação entre “Ocidente” e “Oriente”.

4.1 – O(s) Culto(s) Imperial(ais):

Neste capítulo realizaremos uma análise a respeito dos cultos imperiais e seu desenvolvimento em Roma, especialmente durante o período do Principado de Augusto. De modo similar ao primeiro capítulo desse estudo, consideramos necessário realizar uma discussão teórica e historiográfica sobre os cultos visando entendê-los dentro de seus contextos específicos. De fato, considerando-se que tratar dos cultos imperiais significa tratarmos de um elemento da religião romana que se caracteriza pela pluralidade e diversidade, torna-se de fundamental importância rever certas posições sobre o tema que se encontram consolidadas na historiografia.

Começaremos nossa análise realizando uma apreciação sobre o que consistem as honras divinas dadas ao *Princeps* e o caráter divino/mundano assumido pelos indivíduos cultuados nos cultos imperiais.

Duncan Fishwick, autor do mais extenso trabalho já publicado sobre os cultos imperiais nas províncias (1987-2002), utiliza-se da terminologia grega *isotheoi timai* – isto é, honras dadas aos indivíduos iguais (ou em similaridade a) àquelas dadas aos deuses (1987, p.21) – para explicar o funcionamento dos cultos aos governantes e, posteriormente, aos *Principes*. A capacidade de receber honras, entretanto, *iguais* às dos deuses, gerou e ainda gera, uma série de problemas para pesquisadores atuais. Dentre outros fatores, devido as próprias convenções religiosas dominantes no presente que distinguem em absoluto o humano e o divino.

Assim, grande parte dos trabalhos acadêmicos dos séculos passados, no que tange ao culto imperial, visou diferenciar – com variados graus de sucesso e sofisticação – o caráter divino e a natureza mundana do cultuado. Ora através do tropo comum a respeito da religiosidade em Roma que rotula suas expressões como puro jogo político, sendo os cultos destituídos de qualquer significado religioso e, por consequência, não havendo qualquer semelhança entre homens e os deuses (NOCK, 1928). Ora buscando mostrar que as homenagens e cultos não eram direcionadas ao indivíduo em si, mas sim à alguma qualidade sobrenatural ligada a ele – como o seu *genius* ou *numen* –, mas que no fim, não alteraria a condição mortal do cultuado frente à sociedade (TAYLOR, 1931).

As *Isotheoi timai* encontram-se nessas interpretações, fora de uma questão religiosa e assumem um caráter eminentemente político: jogos e estratégias sociais utilizados por indivíduos ou grupos para atingir determinados fins.

Ittai Gradel (2002), por sua vez, é um dos principais autores que, na atualidade, buscou contestar essa visão a respeito do caráter não divino do cultuado, especificamente no que diz respeito aos cultos dos *Principes* romanos. Ao invés de simplesmente negar tanto o aspecto religioso do culto, quanto o caráter divino assumido pelo cultuado, o autor demonstra que as *divi*, *summi* ou *caelestes honorum* – “a mais alta forma de honras, com a qual os deuses eram cultuados” (GRADEL, 2002, p.7) –, alteram efetivamente o *status* do homenageado.

O autor propõe também que abandonemos o conceito judaico-cristão de divindade, que em uma metáfora sua é visto enquanto outra espécie de ser/criatura da qual os homens não fazem parte, para uma visão *relacional* do status divino (2002, p.26) na qual o cultuado situa-se dentro desse campo, não enquanto uma nova criatura, mas a partir da compreensão de que ele se encontra acima, em termos sociais e religiosos, dos demais membros da sociedade, tais quais os próprios deuses – ainda que em um grau abaixo desses últimos.

Nesse sentido, encontramos outros pesquisadores que recentemente procuraram trabalhar os cultos imperiais em uma perspectiva político e religiosa que não desqualificasse esse status divino do cultuado. É particularmente significativo o nome dado a uma coletânea de artigos, que refletem sobre o caráter relacional do *status* divino na antiguidade greco-romana: *More than Men, Less than Gods* (IOSSIF, CHANKOWSKI & LORBER, 2011), da qual cabe ressaltarmos

Uma divisão categórica entre humanidade e divindade é um anacronismo moderno, irrelevante para o estudo do culto ao soberano na antiguidade (...). Na ausência de textos normativos, a análise das práticas dos cultos é a única

metodologia que pode esclarecer sobre o status de um homenageado por um culto e, tal análise sugere que os soberanos não eram considerados deuses, mas possuíam um status sobre-humano ou divino relativo aos mortais comuns (IOSSIF, CHANKOWSKI & LORBER, 2011, p.697).

Assim, dentro desse panorama que coloca as honras divinas não enquanto simples ferramenta política, mas que situa, de fato, a figura do homenageado dentro de um culto – como aquele aos deuses, ainda que em um grau abaixo – é que buscaremos entender os cultos imperiais romanos a partir de seus estágios iniciais de desenvolvimento, com as figuras de Júlio César e Augusto.

4.1.1 – *Divus Iulius* e Augusto

Existe um consenso na historiografia que o desenvolvimento dos cultos imperiais está relacionado com as primeiras formas de homenagens e honras heroicas/divinas dadas aos homens no período grego pós-clássico, especialmente a partir da conquista de Alexandre, o Grande (cf. FISHWICK, 1987; PRICE, 1984; SMALL, 1996). Entretanto, como mostra Simon Price (1984, p.23-4), essas antigas formas de homenagem devem ser observadas dentro de seus próprios contextos, para que, justamente, não se crie uma falsa ideia de uniformidade ou senso de continuação entre suas diferentes aplicações – uma continuação simplesmente inexistente quando se trata dos cultos imperiais.

Mantendo em mente essa advertência de Price, cabe notarmos que o culto imperial não se tratou de uma inovação propriamente romana do final do período republicano e que existe uma longa lista de indivíduos que nos séculos anteriores receberam honras que os colocavam acima dos humanos comuns (cf. BADIEN, 1996), sendo Alexandre o principal modelo seguido para os cultos.

Para nossa análise, é importante realizarmos algumas considerações sobre o início das práticas dos Cultos Imperiais em Roma, a partir das articulações realizadas por Júlio César e Augusto, e de que forma esses últimos acabaram por criar modelos e tabus que foram seguidos pelos seus sucessores, tanto para a cidade de Roma quanto para as províncias.

a) *Divus Iulius*: Deus e Morte

Entre os anos de 46-44 a.E.C., Júlio César recebeu uma série de honras divinas do Senado, incluindo, uma estátua (*simulacrum*) para ser colocada no templo de Quirino, um nome de culto (*Divus Iulius*) e Marco Antônio eleito como seu sacerdote (*flamen divi iulii*). Embora esses elementos estejam todos apresentados de maneira praticamente uniforme pela documentação existente (DION C. *Hist. Rom.* XLIII.14.6/45.3; CIC. *Phil.* II.43.110; SUET. *Jul. Caes.* 76/84), como mostram Fishwick (1987, p.56-73) e Gradel (2002, p.56), existe uma grande discussão a respeito do significado desses atos para a época.

O maior problema colocado em relação a esse tema é que, apesar de todos esses elementos apresentados tivessem sido oferecidos a Júlio César ainda em vida, eles apenas foram implementados e executados após os idos de março de 44 a.E.C.. A discussão acadêmica sobre o assunto girou em torno da questão de se Júlio César teria sido apontando ou não, ainda em vida, enquanto uma divindade pelo Senado em Roma. Essa, entretanto, acaba sendo uma falsa questão posta ao pesquisador, pois, como mostram tanto Fishwick quanto Gradel – notado que com propostas de análise consideravelmente diferentes – ainda que a implementação do culto de César tenha se dado devido aos esforços de Augusto logo após a morte de seu pai adotivo, o Senado, de fato, deificou César antes de sua morte. Um dos principais pontos dessa interpretação está na própria constituição de um *flamen* em seu culto, e sua apoteose *post-mortem*, apenas uma confirmação dos decretos de anos anteriores (FISHWICK, 1987, p.64; GRADEL, 2002, p.69-72).

As questões que devemos realizar sobre o assunto, tornam-se as seguintes: De quais formas a deificação de César ainda em vida relaciona-se com o seu assassinato e, de que forma esses elementos influenciaram no desenvolvimento dos cultos imperiais, especialmente dentro da cidade de Roma?

Por um lado, como mostra Price (1984, p.23-53), o contato de Roma com as cidades da Grécia e Ásia deixou para os romanos evidente a associação entre monarquia, soberano e deificação, como uma forma de marcar de maneira clara a posição do monarca acima dos outros membros da sociedade. Em Roma, como sabemos, havia um princípio básico na própria estrutura política e social que visava à distribuição do poder em pequenos grupos de modo a não permitir a um único homem poder absoluto ou, em outras palavras, a República aparece desde o seu início como uma oposição à monarquia. Diversos são os estudos neste ponto (cf. FLOWER, 2004) e não cabe a nós realizar uma análise pormenorizada sobre o

tema, mas apenas reiterarmos que no imaginário romano a figura do monarca era consideravelmente hostilizada.

Essa hostilização pode ser percebida, por exemplo, pelas várias recusas públicas de Júlio César a honras que o associavam com a figura do rei (SUET. *Jul. Caes.* 79). Entretanto, a deificação de César pelo Senado deixava – ao menos nesse plano simbólico – claro à sociedade que Roma passava por uma transformação em sua estrutura política que, em conjunto com outros fatores, levaram ao assassinato de César.

Não é tema para nosso estudo buscar explicar porque César teria permitido sua deificação e ao mesmo tempo negado outros elementos simbólicos que o associariam à monarquia, mas as consequências de tais ações nos interessam: como sugeriu Gradel (2002, p.161), o assassinato de César dá início a uma perigosa associação em Roma entre deificação e morte, uma associação que seria reiterada no principado de Calígula.

b) Augustus: Roma e as Províncias

Torna-se um truísmo dizer que Augusto, ou ainda quando era Otaviano, buscou aprender com as ações de Júlio César e não cometer erros similares, a ponto de que toda a ideia do Principado aparece como uma tentativa de manter-se no poder sem que, simbolicamente, seu papel na sociedade romana seja associado ao de um monarca.

Neste capítulo cabe realizarmos algumas considerações específicas sobre o papel de Augusto no desenvolvimento dos cultos imperiais e de suas ações nesse sentido. Em primeiro lugar devemos notar que Augusto, no começo de sua carreira política e militar, utilizou-se amplamente da imagem de Júlio César, inclusive passando a utilizar publica e frequentemente o título de *divi Iulii filius* (Fig.2/3/4) (FISHWICK, 1987, p.76).

Uma vez que falamos de propaganda e considerando as fontes materiais que apresentaremos a seguir e utilizaremos no decorrer desse estudo, acreditamos ser útil, retomarmos brevemente a discussão sobre o uso da numismática enquanto fonte de estudos, conforme apontamos na introdução deste trabalho.

Wallace-Hadrill (1986) apresentou em seu trabalho algumas das características com as quais devemos pensar o uso e fabricação das moedas em Roma, especialmente durante o período imperial, levantando os seguintes pontos com os quais concordamos: a) Nas moedas encontramos símbolos de autoridade, tanto em seu anverso quanto em seu reverso, isto é, autoridade que se representa tanto na imagem do busto do *Princeps*, quanto na imagem que o

acompanha – geralmente algum elemento religioso que faz alusão a uma honra ou vitória do *Princeps* ou, se de cunhagem provincial, algum elemento que associe o *Princeps* à cidade/província da cunhagem; b) As imagens funcionam como elementos de persuasão em uma via de mão dupla: ao passo que veiculam uma mensagem do *Princeps* para a população (seja como um reforço simbólico de sua autoridade, ou ainda, por exemplo, sua preocupação com elementos ligados à tradição ou religião), deve-se também se considerar a autonomia das cidades e/ou das pessoas envolvidas no processo de decisão das cunhagens, de modo que as imagens também correspondem aos desejos/anseios/crenças da população a respeito do *Princeps* e sua relação direta com o local onde as moedas foram cunhadas; c) Não devemos separar ou priorizar a função econômica das moedas em detrimento da carga simbólica/ideológica que elas contêm, ou como expõe o autor

A moeda busca alcançar máxima validade *econômica* utilizando-se de imagens de máxima potência *ideológica*. Nós não podemos subordinar a imagem não-econômica como algo secundário (...) porque ela é fundamental para a função econômica da moeda. (WALLACE-HADRILL, 1986, p.70).

Significando que o valor e autenticidade da moeda são dados, além do seu material e peso, pelas imagens que carrega consigo.

Moedas são objetos carregados de um valor simbólico e nos interessamos especialmente por seu caráter eminentemente público e também deliberado (HOWGEGO, 2005), isto é, pelas escolhas realizadas para definir as imagens e inscrições que elas apresentam.

César e Augusto: *Divi Filius*



Fig. 2: Sestércio c. 40 a.E.C., anverso: *DIVOS IULIUS*, reverso: *CAESAR DIVI F[ilius]*. (Imagem retirada de: ZANKER, P. 1988:36).

Como podemos observar, o *status* divino de César foi capitalizado por Augusto tornando-se um elemento substancial de sua propaganda política/ideológica, não se resumindo também apenas aos primeiros anos de sua carreira, mas acompanhando-o mesmo após a sua vitória sobre Marco Antônio e a estabilização de sua posição política e social em Roma.

Na **fig. 2** em uma das moedas mais antigas que temos sobre esse tema, correspondendo ao período inicial da carreira de Augusto, observarmos como ele começa a identificar-se como *divi filius*: seu contato com o divino é expresso diretamente através da associação de sua imagem, isto é, de seu busto com o busto de Júlio César, *Divos Iulius*.

Augusto e Vitória



Fig. 3: Denário – Ásia Menor – c. 31-29 a.E.C – Anverso: busto de Augusto. Reverso: Vitória em pé em cima do Globo, segurando uma coroa com a mão direita e um ramo de palmeira na esquerda. Inscrição: *CAESAR DIVI F[ilius]*. (BMCRE 602)

Honras a Augusto



Fig. 4: Áureo – Gália – c. 15-12 a.E.C. Anverso: busto de Augusto com inscrição: *AVGVSTVS DIVI F[ilius]*. Reverso: Augusto togado em frente a dois homens usando trajes militares oferecendo a ele ramos de oliveira, com inscrição: *IMP[erator] X*. (BMCRE 443)

A **fig. 3** apesar da incerteza em relação ao momento exato de sua cunhagem, parece-nos provável ter sido ocorrido mais próximo de 29 a.E.C. – momento em que sua posição na hierarquia e sociedade romana se encontrava melhor estabelecida e Augusto já não mais recorre diretamente à imagem de Júlio César.

Observamos nessa moeda que, se no anverso está o busto de Augusto, no reverso esta representada Vitória em pé sobre o mundo podendo tratar-se de uma comemoração de sua vitória final sobre Marco Antônio, não lhe restando mais oponentes. A imagem celebra as conquistas militares realizadas por Augusto. Apesar disso, seu contato com o divino ainda se

dá devido à sua linhagem: Augusto não é divino em si mesmo ou por suas vitórias, mas é especial devido à sua posição de *divi filius*.

A **fig. 4** por sua vez corresponde a um momento já muito bem estabelecido de Augusto a frente do Império Romano entre 15 e 12 a.E.C.. Tendo vencido em Áccio e sua posição no alto da hierarquia política romana indisputada, não é César ou Vitória que é comemorada, mas a sua própria pessoa: ele dez vezes *imperator*. Tanto no anverso quanto no reverso da moeda está Augusto. No reverso o *Princeps* recebe de dois soldados ramos de oliveira. É importante notarmos que apesar da estabilização de sua posição o título de *divi filius* ainda é utilizado pelo *Princeps*. A imagem direta de César, porém encontra-se distante.

Os locais de cunhagem das moedas também são significativos. Enquanto a que apresentamos na **fig. 2** foi cunhada em Roma, em um momento que Augusto precisava buscar apoio dentro da própria cidade, as moedas apresentadas nas **fig. 3** e **fig. 4**, correspondem à cunhagens provinciais: Ásia Menor e Gália, mostrando assim os novos horizontes que foram abertos ao *Princeps* e ao Império.

Sob esses aspectos, a escolha de Augusto em enfatizar sua filiação enquanto *divi filius* é uma parte essencial de sua ação política/ideológica. Devemos notar que ao mesmo tempo em que ele faz uso de sua linhagem divina em seu favor, ele também demonstrou grande cautela na questão que se referia à deificação de sua própria pessoa. Augusto recusa diversas honras divinas como, por exemplo, que uma estátua sua fosse colocada junto com a de outros deuses no Panteão (DION C. *Hist. Rom.* LIII.27.3), assim como efetivamente proibiu que templos fossem construídos e/ou dedicados à sua pessoa em Roma

Embora soubesse que fosse costume votar templos mesmo aos proconsuls, ele não permitiu que nenhum fosse construído nas províncias a menos que em conjunto de seu próprio nome e o de Roma. Na própria cidade [Roma], ele recusou essa honra. (SUET. *Aug.* 52).

Podemos observar, nessa mesma passagem, entretanto, que existe uma considerável diferença em sua atitude em relação às províncias: ainda que conjuntamente com o culto à deusa Roma, o culto dedicado a Augusto – com esse ainda vivo – encontrava-se autorizado fora dos limites da cidade.

Voltaremos neste capítulo a tratar desta questão do culto de Roma e Augusto. No momento, resta-nos observar que além dessa diferenciação entre Roma e Províncias, Augusto também tentou traçar uma diferença entre cidadãos e não-cidadãos nas formas que os cultos

deveriam tomar: “Ele [Augusto] ordenou que os [cidadãos] romanos residentes nestas cidades [Éfeso e Nicéa] deveriam prestar honras a essas duas divindades [Roma e Júlio César]; mas permitiu aos estrangeiros (...) consagrar locais a ele próprio [Augusto]” (DION C. *Hist. Rom.* LI.20.7, grifo nosso).

Essa última medida foi rapidamente sido esquecida, especialmente pela velocidade com que a cidadania passou a ser conquistada por membros das elites nas províncias. Os (novos) cidadãos romanos nas províncias passaram a cultuar Augusto e seus sucessores com esses ainda vivos (FISHWICK, 2002, p.229-30). Notamos, no entanto, que havia uma intenção inicial em diferenciar a forma de prática religiosa em relação a um ideal de romanidade – de forma muito similar ao que vimos no capítulo anterior com a proibição do Druidismo, em um primeiro momento, aos *cidadãos* romanos.

4.1.2 – Um Culto ou Cultos Imperiais?

Retomando nossa classificação inicial dos cultos imperiais enquanto fenômenos plurais e diversificados, notamos que eles se encontravam em constante mutação e, mesmo em seus estágios iniciais, já apresentavam diferenciações de caráter geográfico e social, de modo que devemos nos perguntar a respeito da terminologia no singular comumente adotada na historiografia: Seria correto falarmos de culto imperial ou cultos imperiais?

A questão certamente está além de uma simples formulação gramatical ou estética, mas localiza-se sim no cerne de nosso entendimento a respeito do fenômeno: como já mostrou Friesen, não apenas se compararmos com o estudo de outros cultos como, por exemplo, os dedicados a Artêmis ou Dionísio em que dificilmente se utilizaria a expressão no singular. É importante notarmos que não há “um único culto imperial, também não havia uma única audiência e nenhuma única resposta” (2011, p.24-25).

Entender os cultos imperiais como também aponta Galinsky (2011, p.3-4), requer uma compreensão que, como os demais elementos da religião romana, não havia uma estrutura/ordenação central ou impositiva – seja de cima para baixo ou de centro para a periferia –, mas uma série de negociações entre indivíduos, cidades e o *Princeps* que resultaram na formação, em linhas gerais, de um conjunto de formas de culto ao soberano que se convencionou chamar culto imperial.

Certamente, não podemos deixar de esclarecer que houve momentos em que a ação de Roma, isto é, do *Princeps*, foi fundamental para constituição do culto, especialmente ao nível Provincial, como no caso do altar das três Gálias em Lugdunum, ao qual retornaremos com maior atenção ainda nesta seção.

Observaremos que, em grande parte dos casos, a instalação de um culto imperial em determinada localidade, especialmente ao nível municipal possui pouca ou nenhuma ligação com determinações em Roma e que a iniciativa encontra-se *primariamente* em poder da municipalidade/das elites locais – elemento esse também central para nossa análise (cf. capítulo 5).

A dimensão geográfica dos cultos imperiais, como sabemos, é um fator importante a se considerar em nossa análise, pois ocupando praticamente toda a extensão do Império e, mesmo no período Júlio-Claudio já se encontrando presente (em variados níveis de desenvolvimento) em quase todo o território conquistado, fez com que se consolidasse na historiografia uma divisão visando seu estudo em duas grandes unidades, a saber, Oriente e Ocidente, cuja análise nos ocuparemos a partir de agora.

4.1.3 – Ocidente e Oriente: uma divisão necessária?

A divisão do estudo dos cultos imperiais entre Ocidente e Oriente é usual na historiografia sobre o tema (PRICE, 1984; FISHWICK, 1987-2002). As várias análises sobre o Império Romano e suas Províncias assumem essa separação, em via de regra, como um dado – quase que da natureza – sem, contudo, questionar sua validade para o tema em pauta. Para nosso estudo, entretanto, é importante que façamos algumas observações sobre essa separação: se são categorias apropriadas de investigação ou se há categorias e divisões mais significativas para a compreensão dos cultos imperiais.

Em primeiro lugar, notamos que na historiografia relevante ao estudo sobre os cultos, todos os trabalhos, mesmo aqueles que se apresentam como análises específicas do Ocidente (tendo como melhor exemplo, novamente a obra de Fishwick 1987-2002), inevitavelmente passam por uma análise do culto nas províncias orientais. Seja por uma questão de “busca das origens” – que como referimos no começo deste capítulo, associa-se ao aparecimento dos cultos imperiais com os cultos no tempo de Alexandre – ou ainda por uma questão de análise

de material, uma vez que a produção oriental sobrevivente é consideravelmente maior do que as das províncias ocidentais (PRICE, 1984). Muitas conclusões são tomadas a partir de comparações e analogias entre essas duas regiões.

Ademais, embora a questão nunca seja formulada nesses exatos termos e parâmetros, é possível inferirmos que para muitos autores, os cultos a Augusto iniciam-se no Oriente, especificamente nas cidades da Ásia Menor, e essas acabam servindo de inspiração ou mesmo modelos, para sua exportação ao resto do mundo romano.

O problema dessa visão, não está, de fato, em localizarmos o início dos cultos na Ásia Menor, mas sim em imaginar, a partir desse ponto, uma uniformidade regional da qual seja possível generalizar e objetivar a categoria “Oriente”, ao mesmo tempo em que o “Ocidente” aparece como sua contraparte, e em que se presume algum tipo de discrepância fundamental entre as duas regiões que, finalmente, justificaria um tratamento diferenciado. Porém, se concedemos que uma cidade como Éfeso esteja, em um panorama cultural/social, mais próxima de Pérgamo do que, por exemplo, Lugdunum, de mesma sorte devemos conceder que todas essas três cidades estão igualmente diferenciadas de comunidades no Egito, Espanha, África ou mesmo da Península Itálica.

O problema de trabalharmos com essas categorias generalizantes, portanto, é justamente que não nos atentamos às variações locais. Como os cultos imperiais são um fenômeno que, como afirmamos e pretendemos demonstrar, é marcado principalmente pela iniciativa local, torna-se completamente inadequado generalizar os cultos no “Ocidente e Oriente”, sem observarmos a própria peculiaridade variante de província a província, cidade a cidade.

Para compreendermos bem essa questão, é importante fazermos referência à documentação e escolhemos trabalhar com duas cidades: Lugdunum (Gália) e Pérgamo (Ásia). Justificamos nossa escolha pois ambas as cidades possuem duas importantes características em comum: foram as primeiras cidades a hospedar um culto provincial ao *Princeps*, sendo Pérgamo além disso a primeira cidade na Ásia (e no “Oriente” – conjuntamente com Nicomedia na Bitínia) a cultuá-lo em 29 a.E.C., e o mesmo sendo aplicável para Lugdunum, na Gália (e no “Ocidente” em 12 a.E.C.). Em outras palavras, são cidades que se constituem em centros provinciais e tidos como modelos no Oriente e Ocidente da implementação de cultos imperiais.

Em nossa análise pretendemos realizar comparações com o desenvolvimento dos cultos imperiais também com outros locais a fim de, não apenas desestabilizarmos essa

conceituação de Ocidente e Oriente, mas de possibilitar a criação de formas mais adequadas e eficazes de refletirmos sobre esses cultos.

a) Lugdunum e Pérgamo

Embora tenhamos mencionado anteriormente, cabe ressaltar que um culto provincial caracteriza-se por ser o local de reunião das várias *civitates* das províncias, sendo assim, um centro regional para o culto ao *Princeps* (e/ou ao *Divus*) e, portanto, em um nível acima do municipal em que o culto é dirigido e direcionado somente pelos/para os membros daquela própria comunidade.

Uma diferença inicial entre essas duas cidades, e que também já serviu como sustentação para uma separação entre Oriente e Ocidente, reside em que, os primeiros templos e altares dedicados ao *Princeps* no Oriente foram construídos por iniciativa das próprias elites locais, mesmo esse ao nível provincial, como é o caso de Pérgamo (TÁC. *Ann.* 4.37). Já em Lugdunum sabemos que houve uma imposição de Roma: o altar é construído por Druso em uma tentativa de pacificar os ânimos na Província (DION C. *Hist. Rom.* LIV.32.1), e um membro da elite local se torna seu primeiro sacerdote (T. LÍVIO *Per.* 139).

Como mostra Fishwick (1987, p.195-219), torna-se uma fórmula comum a partir do período Júlio-Claudiano a construção de um altar dedicado ao *Princeps* nos territórios recém-conquistados como uma forma de firmar laços de lealdade entre os conquistados e o *Princeps*. Não devemos imaginar porém, que as províncias ocidentais são marcadas por um movimento de cima para baixo no que tange à instalação dos cultos imperiais. A iniciativa local, com o tempo, torna-se não apenas comum tanto no Ocidente quanto no Oriente, mas o comportamento padrão.

Devemos perceber, contudo, que no caso de Lugdunum a iniciativa romana da instalação do culto visava reforçar a lealdade das elites locais a Augusto, o que a princípio, se mostraria como um contrassenso: Como forjar laços de lealdade com grupos dominados ou descontentes com a dominação romana, justamente por “forçar” ou realçar a figura do dominador e seu papel no topo hierárquico?

Embora voltaremos a essa questão no próximo capítulo, podemos ensaiar uma resposta no momento que nos leva ao tema que vem sendo continuamente abordado nesta tese que é a ligação entre religião e política na Antiguidade. Apesar de não podermos desconsiderar o aspecto religioso em prol de uma visão eminentemente política da religião

romana, ela claramente exerce um papel importante: no caso dos cultos imperiais, ela aparece como o elemento que de um lado estimula e possibilita a participação simbólica da cidade (ou ainda, de seus cidadãos) no Império Romano e, por outro lado, negocia a posição da cidade dentro de uma rede maior de relações entre as cidades desse Império.

No primeiro ponto que levantamos, percebemos que os cultos imperiais ao criar seus sacerdotes, altares e templos, permitem às elites locais a manipulação dos símbolos de autoridade da nova ordem social: as novas posições alçadas por membros das elites locais, assim como o *glamour* ou talvez, em termos mais adequados, *auctoritas* decorrentes desses postos, eram elementos essenciais nas relações de poder locais. Não por acaso, o maior e mais disputado posto disponível na Gália era o de sumo sacerdote do altar das três Gálias (eleito uma vez ao ano), que se compararia, em termos de honras provinciais, ao posto de cônsul em Roma.

No segundo ponto, como mostra Price (1984), uma vez que todas as cidades do Império encontram-se subordinadas ao poder de Roma, por um lado fazia-se necessário encontrar um lugar para o *Princeps* dentro da estrutura social da própria cidade. Os cultos imperiais apresentavam-se como uma solução adequada à questão, ao passo que a disputa/rivalidade entre as cidades – que não podem mais recorrer a guerras e conflitos armados – acaba voltando-se a esse plano simbólico, em uma disputa pelo favor do *Princeps* e da família imperial. Essa situação na Ásia Menor deu origem a um elemento que é específico da região (assim como o sumo sacerdote específico da Gália): o título de *neokoros*, isto é, “Guardião do Templo”. Como mostra Friesen (1993), essas eram as cidades que conseguiam a aprovação para a construção de um templo em homenagem ao *Princeps*, a exemplo de Pérgamo, a primeira cidade a ser “duas vezes *neokoros*”. Embora o título em si só passa a ser utilizado com frequência na metade final do século I E.C. em diante, é significativo da forma como a disputa entre cidades é absorvida nos cultos imperiais.

Desse levantamento, cabe notar que uma diferença, bastante sutil, encontra-se no foco da construção dos monumentos relativos aos cultos: enquanto que nas províncias ocidentais os altares aparecem em primeiro lugar, no Oriente os templos são mais populares. Entretanto, sugerimos que a diferença mais importante embutida nessa conceituação de Ocidente e Oriente, ainda que não o suficiente para a aderirmos, é que em geral, nas cidades orientais já existia uma longa tradição cívica anterior – e mais ou menos compatível, devido aos próprios laços culturais greco-romanos – à dominação romana. No Ocidente, as cidades

passam a ser criadas e mesmo planejadas, nos moldes de e a partir da conquista romana constituindo assim problemas diferentes daqueles específicos das orientais.

Mesmo essa observação, entretanto, torna-se discutível, pois desloca para um limbo geográfico toda a península Itálica, que apesar de estar no Ocidente e possuir longa tradição cívica também é tratada como um caso *sui generis* – nem Ocidental, nem Oriental – e ainda ignora os centros urbanos já consolidados em outras províncias também ocidentais, em período anterior à conquista e dominação romana.

Cabe percebermos que as especificidades locais e regionais são muito mais significativas, do que uma visão das grandes unidades Ocidente/Oriente, pois como ainda veremos, os cultos possuíam diversos aspectos similares: sendo um dos principais aspectos que podemos levantar nesse momento inicial são os cultos dedicados a Roma e Augusto.

A passagem de Suetônio que mencionamos anteriormente (*Aug.* 52) é amplamente corroborada pela cultura material do principado de Augusto, sendo possível encontrarmos a inscrição *ROM[a] ET AVG[vstus]* em moedas, altares, templos, estátuas, enfim por uma grande variedade de artefatos espalhados pelas diversas províncias.

Em Pérgamo, embora o templo ao qual nos referimos anteriormente tenha sido começado em 29 a.E.C., ele não foi terminado até 27 a.E.C., ano em que Otaviano assumiu o título de Augusto, sendo esse o título que marca o templo. Notemos também, que o local do templo ou ainda partes de sua estrutura não foram localizados até os dias de hoje e assim, contamos com evidências de outra natureza para termos informações a seu respeito (FRIESEN, 1993, p.8-13).

O cistofóro na **Fig. 5** apresenta em seu anverso o busto de Augusto com a legenda: *IMP IX TR PO V*, em referência aos seus títulos de *imperator* e *tribunica potestas*, e em seu reverso o templo hexastilo dedicado a Roma e Augusto em Pérgamo, com as legendas: *COM ASIAE* aos lados e *ROM ET AVGVST* na arquitrave.

Em Lugdunum, encontramos uma série de moedas cunhadas entre 9-14 E.C., representada na **Fig. 6**. No anverso encontramos o busto de Augusto usando a coroa cívica, com as legendas: *CAESAR AVGVSTVS DIVI F[ilius] PATER PATRIAE*, e no reverso uma imagem do altar de Lugdunum com duas colunas e Vitória acima de cada uma, com a legenda: *ROM ET AVG*.

Augusto e o Templo em Pérgamo



Fig. 5: Cistofóro. c. 18 a.E.C. Templo de Roma e Augustos em Pérgamo. (BMCRE 705).

Augusto e o Altar das Três Gálias



Fig. 6: Sestércio, c. 9-14 E.C. (RIC, Augustus 233)

As imagens nos reversos das figuras 5 e 6, apresentam justamente a diferenciação que acabamos de notar: o modelo preferencial de construção na implementação de um culto imperial no Oriente eram os templos. No Ocidente os altares.

A **fig. 5** traz o templo dedicado a Roma e Augusto. A escolha de um templo hexastilo deve ser levado em consideração pelas suas possíveis implicações: é justamente o estilo do templo de *Iupiter Optimus Maximus* localizado no capitolino em Roma. Não que

obrigatoriamente haja uma comparação entre Augusto e Júpiter entre os provincianos, mas devemos estar atentos ao fato de haver uma grande diversidade de estilos disponíveis aos construtores, sendo legítimo que consideremos o porquê dessa construção similar ao templo de Júpiter. De qualquer forma, observamos que a relação entre Pérgamo e o *Princeps* se faz através de uma negociação de símbolo comum às duas comunidades: templo ao estilo greco-romano.

A **fig. 6**, por sua vez, traz o altar dedicado a Roma e Augusto em Lugdunum. Acompanhando esse último aspecto levantado sobre Pérgamo, Lugdunum negocia sua relação com o *Princeps* com elementos do plano simbólico que lhe são mais próximos: A coroa cívica cercado por louros e figuras masculinas na base do altar. A comemoração da vitória militar é um elemento presente na Gália desde sua conquista por Júlio César fazendo assim parte de um novo universo simbólico galo-romano.

Notemos também que na **fig. 6**, que encontramos duas Vitórias sobre as colunas. Imagens essas que nos remetem de maneira muito similar à moeda apresentada na **fig. 3**, proveniente da Ásia Menor e que comemorava as vitórias militares de Augusto. Estariam assim, tão distantes, os universos simbólicos do Oriente e Ocidente? Acreditamos que não.

A popularidade do culto de Roma e Augusto pode ser observada também através de inscrições a respeito de sacerdócios (ex.: *flamen Romae et Augusti*) na Espanha (cf. FISKE, 1900, p.113); Península Itálica (cf. TAYLOR, 1920; GRADEL, 2002, p.80); Além de dedicações na África (cf. FISHWICK, 1964, p.358); assim como a continuação desse culto após o período de Augusto – elemento ao qual voltaremos no próximo capítulo.

Dessa nossa exposição podemos observar que apesar de certas particularidades locais, os cultos imperiais – ao período de nosso recorte – não apresentam uma distinção que justifique uma separação de análise entre Ocidente e Oriente, enquanto que outras categorias se tornam muito mais significativas entre as quais sugerimos a diferenciação entre os níveis Provincial e Municipal e, especialmente ao que tange este estudo, uma separação entre Roma e o restante do Império.

b) Provincial e Municipal

Afirmamos anteriormente que os cultos imperiais se caracterizam, principalmente pela iniciativa e o controle local. Nessa visão, observamos que são as cidades – ou mais especificamente, as elites locais – que iniciam o processo de instalação de um culto, através

de um templo ou altar, a constituição de um sacerdócio, pedindo permissão ao *Princeps* ou por vezes e mais correntemente, apenas notificando-o de um *fait accompli* (GRADEL, 2002, p.97-99). Porém, notemos, como o fizemos no caso de Pérgamo e Lugdunum, que centros provinciais de culto eram instalados e seguiam com um pouco mais de atenção certas diretrizes vindas de Roma.

A autonomia municipal, por sua vez, é importante para o estudo dos cultos imperiais, pois nesse nível podemos observar uma grande produção e proliferação de cultos abertamente dedicados aos *Principes* vivos, ao passo que, ao nível Provincial esse direcionamento ao *Princeps* acaba sendo diluído na necessidade do culto em conjunto com outra divindade (especialmente Roma) ou com os *Principes* passados sob o título *Divi Augusti(orum)*, ou ainda, *Theoi Sebastoi* nas províncias onde a língua grega é utilizada (cf. capítulo 5).

Não podemos deixar de considerar também que os cultos municipais são justamente, a unidade de maior distribuição de cultos – obviamente, temos mais cidades do que centros provinciais de cultos. De modo que esse acaba sendo o principal nível de existência e desenvolvimento dos cultos imperiais.

Focaremos, portanto, no próximo capítulo, em uma análise dos cultos ao nível municipal independente de uma divisão entre “Ocidente/Oriente”: como acreditamos ter deixado claro nesta seção, a análise que parte das cidades, em uma comparação de suas diferenças e similaridades no que tange aos cultos, tende a contribuir para uma visão menos mecânica, mais abrangente e mais realista das dinâmicas sociais que envolvem a instalação e desenvolvimento dos cultos e as relações entre elites e o *Princeps*.

c) Roma e o Império Romano

Uma última questão a ser apresentada sobre os cultos aos *Principes* vivos é o principal elemento de estudo do próximo capítulo e central para o argumento que estamos construindo: a religião possui um papel importante na construção e manutenção de identidades romanas e nas províncias podemos observar a construção e manutenção de identidades romanas paralelas àquela de Roma que, em termos religiosos, toma os símbolos do poder imperial e realiza uma releitura que diverge da proposta das elites da cidade de Roma.

Em Roma, o culto ao *Princeps* vivo tornou-se um problema já com o assassinato de Júlio César, sendo acentuado com o principado de Calígula, de modo que, nos cultos públicos

oficiais da cidade, o *Princeps* apenas pode assumir um caráter divino após a sua morte, com sua apoteose, como nos casos de César, Augusto e Cláudio.

Nessa perspectiva, no lugar de “Ocidente e Oriente”, as formas de organizar os cultos imperiais que consideramos preponderantes para sua compreensão são: em sentido amplo uma separação entre Roma e o Império, no que significa admitir que as dinâmicas sociais e políticas de Roma são peculiares da cidade e as questões ali debatidas não necessariamente tem a mesma pertinência para as comunidades restantes do Império. Em sentido estrito, entender papel prioritário da atividade municipal na instalação de um culto, as questões que circundam sua implementação e o seu gerenciamento dentro de suas comunidades.

Propomos assim, com base nessas considerações, passarmos em nosso próximo capítulo a uma análise pormenorizada tanto documentação quanto de fontes materiais, no que se referem aos cultos ao *Princeps* em Roma e nas províncias e das relações que podemos fazer destes desenvolvimentos em termos religio-identitários.

Capítulo 5 – Romanidades em Paralelo: O *Princeps* e as Honras Divinas

No presente capítulo analisamos a documentação, considerada tanto em textos quanto a cultura material, referente ao culto dos *Principes* vivos, sua relação com a cidade de Roma e sua execução nas Províncias. Propomos uma nova maneira de compreender os cultos imperiais nas províncias através de uma postura pós-colonial, assim como cunhamos o conceito de *romanidades em paralelo* presente na tese.

5.1 – Cultos aos *Principes* Vivos

Neste capítulo faremos uma análise a respeito dos cultos imperiais e sua articulação com a construção de ideais de romanidade tanto de Roma quanto nas Províncias que como já esboçamos no capítulo anterior, se constitui por parâmetros diferentes daqueles definidos pela elite da cidade de Roma, especificamente no que tange ao culto ao *Princeps* vivo e a importância dada aos membros da família imperial, especialmente às mulheres.

A questão da diferença no tratamento dado ao *Princeps* em Roma e nas Províncias permanece na historiografia, como apontamos no capítulo anterior, principalmente como uma discussão a respeito de seu *status* divino ou mortal que é marcada, sobretudo, pelos sistemas religiosos ocidentais contemporâneos.

Decididos a levar essa questão a um novo nível de debate, que entende haver uma relação considerável para os romanos entre religião e sua identidade, deslocaremos também os cultos aos *Principes* para essa esfera de uma questão essencial ao historiador. Não se trata apenas de o *Princeps* realmente assumir um caráter divino, mas sim, entender essa situação de culto a ele frente a uma questão de construção e manutenção de identidades romanas em Roma e nas Províncias.

Para respondermos a essa questão percebemos que será necessário utilizarmos dois conjuntos diferentes de fontes. O primeiro, documental com o qual já estamos trabalhando desde o início de nosso estudo, que incluem textos principalmente de Tácito, Suetônio e Dion Cássio. O segundo conjunto, que são fontes materiais com as quais começamos a desenvolver

uma análise no capítulo anterior com o uso de moedas e prosseguiremos também os com estudos epigráficos.

Essa separação das fontes que usaremos, como ficará demonstrado, não encontra sua importância em uma diferenciação simplista de *materiais*, isto é, textos *versus* artefatos, mas sim, de maneira consideravelmente mais significativa, em uma diferenciação da *orientação* dessas fontes, no sentido em que, as fontes textuais têm como foco a vida em Roma e as elites dessa cidade. Os materiais que usaremos são orientados de acordo com o local onde foram produzidos, de forma que percebemos preocupações e anseios locais a respeito da relação da cidade/elites provinciais com a figura do *Princeps* e a família imperial.

Dessa forma, e de muitas maneiras como será apresentado, veremos que existe uma interessante contradição ou oposição entre o texto e o material, entre Roma e o Império. De um lado observamos uma produção (textual) que enfatiza a recusa e as negativas dos *Principes* às honras divinas, e de outro, uma produção (material) na qual o *Princeps* é homenageado com templos, estátuas, sacerdócios e vários outros tipos de inscrições que enfatizam seu caráter divino. Segue assim uma apresentação e análise dessas fontes.

5.1.1 – Documentação em Roma: Recusas e Proibições

As recusas dos *Principes* às honras divinas começam, como mostramos já no capítulo anterior, com a posição de Augusto frente algumas iniciativas de membros das elites provinciais e, possivelmente, da própria cidade de Roma. Os cultos dentro da cidade dedicados ao *Princeps* ficaram, se não propriamente proibidos, certamente não endossados e fora das festividades oficiais, dos *sacra publica* (SUET. *Aug.* 52).

Seguindo o modelo de Augusto, Tibério mostrou-se enfático em negar a si mesmos quaisquer honras divinas em vários momentos do seu Principado, como podemos observar:

Ele proibiu templos, flâmines e sacerdotes apontados para si mesmo, assim como a construção de estátuas e imagens sem sua permissão, e essa ele concedeu somente na condição que não fossem colocadas junto às imagens [*simulacra*] dos deuses, mas apenas enquanto ornamentos das casas. (SUET. *Tib.* 26)

Para mim, Senadores, Eu sou mortal e minhas funções são as dos homens, e tomarei como suficiente se ocupar a frente entre eles – isto eu juro a vocês, e desejo que seja lembrado para a posteridade. Eles farão justiça à minha memória se me pronunciarem digno de meus ancestrais, zeloso de seus interesses, firme frente ao perigo e sem medo de hostilidades quando requerido pelo bem público. Estes são meus templos em seus corações, estas minhas melhores efígies: pois aqueles que são feitos de pedra, se o julgamento da posteridade tornar-se de ódio, são apenas tumbas desprezadas. (TÁC. *Ann.* 4.38).

Além disso, porque sacrifícios estavam sendo oferecidos a Sejano, ele [Tibério] proibiu que essas oferendas fossem feitas a qualquer humano; e porque muitas honras foram votadas para Sejano, ele proibiu considerarem qualquer medida que visasse honras a si mesmo. Ele [Tibério] já havia proibido essa prática anteriormente, mas agora, por causa de Sejano, ele renovou esta determinação. (DION C. *Hist. Rom.* LVIII.8.4)

Na passagem de Suetônio, referente ao início do principado de Tibério, observamos como o autor posiciona Tibério em relação às honras divinas: elas não apenas não são admitidas como, de fato, ele as *prohibuit*. Voltaremos à questão da necessidade de uma proibição em nossa análise, adiante neste capítulo.

No excerto de Tácito, essa é a segunda parte do discurso que Tibério fez aos senadores, em relação à iniciativa de uma delegação vinda da Espanha que, de acordo com o próprio Tácito (*Ann.* 4.37), inspirada nas comunidades da Ásia veio requerer a permissão para a construção de um templo dedicado ao *Princeps* e sua mãe Lúvia. Notemos que Tibério recusa-se a conceder tal permissão e passa a explicar que os sujeitos do Império não devem realizar tais honras divinas, pois é apenas um mortal.

Por fim, o terceiro texto que trazemos é de Dion Cássio, sobre o momento possivelmente de maior crise do principado de Tibério que é a conspiração e queda de Sejano. Retomando que o *Princeps* já havia anteriormente proibido honras divinas a si mesmo, Dion Cássio aponta que houve uma necessidade de se *reafirmar* essa proibição tendo em vista o comportamento das pessoas em relação a Sejano.

No principado de Cláudio encontramos atitudes similares: “Quanto a aumentar a sua dignidade, ele foi modesto e humilde, não assumindo o título de *Imperatoris*, recusando honras excessivas” (SUET. *Claud.* 12).

Embora tenha feito reverência aos seus ancestrais, ele não aceitou nada para si mesmo, a não ser os títulos de seu ofício. É verdade que no primeiro dia de Agosto, que era seu aniversário, havia competições entre os equestres, mas eles não ocorriam por causa disso [do aniversário], e sim porque o

templo de Marte havia sido dedicado naquela data e este evento celebrado anualmente. (DION C. *Hist. Rom.* LX.5.4)

Apesar de o excerto de Suetônio não fazer menção direta à recusa de honras divinas, é importante notarmos que a passagem segue diretamente os comentários do autor sobre o fato de Cláudio ter deificado Livia, sua avó, e outras honras que ele deu aos membros da sua família.

Aliás, a passagem de Dion Cássio, que assim como de Suetônio, se refere aos momentos iniciais do principado de Cláudio, foca na questão das honras aos ancestrais e à modéstia do *Princeps* em não aceitar honras “excessivas”. Dion Cássio deixa essa questão mais evidente, ao elucidar que as festividades que ocorriam no dia do aniversário do *Princeps* se davam não por esse motivo, mas por uma coincidência com a dedicação do templo de Marte.

O documento mais conhecido sobre as recusas de Cláudio às honras divinas, entretanto, não foi encontrado em Roma, mas sim em um papiro no Egito (Filadélfia) e datado de c. 41 E.C., conhecido como Carta aos Alexandrinos (SHERK, 1988, p.83). Nesse longo documento, Cláudio enumera as várias honras que recebeu em Alexandria e dentre essas, destacamos aquelas que ele permite: como as festividades no dia de seu aniversário (Linhas 30-31); e especialmente aquelas que o *Princeps* considera inadequadas: a constituição de um sacerdócio e a construção de um templo a ele dedicado (linhas 49-50).

Se de um lado, estas atitudes de Augusto, Tibério e Cláudio podem ser observadas na cidade de Roma, sempre por um ângulo positivo na documentação, como já mostramos no capítulo três, as atitudes de Calígula e Nero – ou seja, os *maus Principes* – são negativas e evidenciam o “mau” comportamento religioso de ambos: “mas sendo lembrado que ele [Calígula] já havia se elevado acima do nível de príncipes e reis, ele passou daquele momento em diante a clamar para si majestade divina” (SUET. *Cal.* 22).

Além disso, embora primeiramente ele tenha proibido qualquer um de construir imagens dedicadas a ele, passou a fabricar estátuas ele mesmo; e, embora uma vez ele tenha requerido a anulação de um decreto ordenando que sacrifícios fossem realizados para sua fortuna, e ainda fez com que essa sua ação fosse inscrita em pedra, ele depois ordenou que templos fossem construídos e sacrifícios fossem feitos para ele, como se ele fosse um deus. (DION C. *Hist. Rom.* LIX.4.4.)

Ambos os autores, e em seus próprios julgamentos, observam que Calígula buscou colocar-se enquanto uma divindade em Roma, sendo Dion Cássio especialmente enfático em mostrar as contradições do comportamento inicial e posterior do *Princeps* – similar a Suetônio que divide seu livro sobre Calígula nas atitudes do *Princeps* e do Monstro.

Embora sobre Calígula possamos observar na documentação um claro desejo de enquadrá-lo como um homem que busca honras divinas, Nero é marcado principalmente, pela sua relação com a magia e *superstitio*, embora Tácito mencione sobre a tentativa de construção de um templo a Nero

Eu encontro nos arquivos do Senado que Anicius Cerialis, designado Consul, expressou a opinião que um templo deveria ser construído para Divino Nero o mais breve possível e pago com fundos públicos. Sua moção, é verdade, implicou que o *Princeps* transcendeu a vida mortal e mereceu a adoração da humanidade; mas foi vetado pelo *Princeps*, porque para outros intérpretes, poderia parecer um presságio, ou um desejo, pela sua morte; pois honras divinas não são dadas ao imperador até que ele tenha deixado de viver e se mover entre os homens. (TÁC. *Ann.* XV.74 – grifo nosso).

A passagem acima trás uma série de considerações importantes para nossa análise: Em primeiro lugar, observemos que o desejo de Anicius em pagar com fundos públicos pelo templo – e culto – a Nero, indica efetivamente um pedido de se inserir nos rituais públicos da cidade o culto ao *Princeps* vivo. Notemos em seguida que a negativa para que isso ocorresse reside em uma divergência entre os membros das elites da cidade – que como mostramos já na introdução, não podem ou devem ser tomados de forma monolítica. Para um grupo (ou mais de um?), o culto ao *Princeps* corresponderia a um anseio ou presságio de sua morte, porque as honras divinas, em Roma, só podiam ser dadas com a morte do *Princeps*. Porém, podemos frisar, por hora, que para outro grupo, esse do cônsul Anicius Cerialis, provavelmente muito bem conectado na corte imperial, via-se a deificação ainda em vida de Nero como uma honra que deveria estar disponível ao *Princeps*, a ponto de ser levado à discussão no Senado.

O fato, entretanto, de tal pedido ser negado, parece-nos significar que, ainda em termos de elites não monolíticas, houve um consenso entre a maioria dos Senadores de que tal honra não condiz com a visão de romanidade entre esses membros da cidade.

Podemos considerar que, dentro dessa negativa, encontra-se embutida uma divergência que vai além da preocupação com o bem-estar de Nero, mas principalmente uma

forma de tentar barrar a introdução ao nível oficial o culto ao *Princeps* na cidade sem, contudo, indispor-se diretamente com ele.

Como se vê, os autores que viveram em Roma buscaram, no que tange ao assunto de honras divinas aos *Principes* do período Júlio-Claudiano, enfatizar de um lado, a *moderatio* (GRADEL, 2002, p.44) dos bons *Principes* em recusar esse tipo de honra ainda em vida, mostrando-se enquanto apenas mortais ou ainda, apenas o “primeiro entre iguais”. Assumir o manto da divindade seria assim, acabar com o jogo de imagens criado por Augusto em que, embora o *Princeps* efetivamente detenha os poderes do Estado centrado em sua pessoa, ele não deve ser visto enquanto um rei ou uma figura hierárquica superior aos outros membros da elite, especialmente, senatorial.

Por outro lado, tais autores procuraram deixar claro que a atitude correta, louvável e, então, romana, de um *Princeps* deve ser *sempre* recusar e proibir as tentativas de cultos às suas pessoas, sendo que o único momento aceitável para tal é quando ele já não se encontra mais no plano mortal e, portanto, sua apoteose não quebra com a sua suposta equidade com seus pares. Atitudes que fogem dessa formulação como, por exemplo, os atos de Calígula, são conscientemente marcados como falhas de caráter e símbolos de conduta imprópria para os romanos na cidade de Roma.

A recusa das honras divinas também foi objeto do célebre trabalho de Charlesworth, em que o autor demonstra que ela toma um aspecto formulário durante o período Júlio-Claudiano, sendo o comportamento padrão – e aceitável – de maneira semelhante ao de título de *Pater Patriae*, recusá-las. Concordamos com a análise do autor no que tange ao ponto que estamos expondo: a aceitação de honras divinas é uma ameaça real à ideia de paridade entre o *Princeps* e os membros da elite senatorial (1939, p.9) e, portanto, deve ser evitada.

5.1.2 – Cultura Material: Honras nas Províncias

Retomando as últimas linhas da seção anterior, devemos perceber que, constrói-se realmente a ideia de que tais tipos de conduta, que visam à deificação do *Princeps*, são impróprios para os romanos *na cidade de Roma*. Uma situação consideravelmente diferente é encontrada nas províncias onde abundam evidências de diversas naturezas dos cultos aos

Principes durante suas vidas, algumas, inclusive, reverberando nos escritos dos autores em Roma.

O culto ao *Princeps* poderia tomar basicamente duas formas: uma direta, em que nominalmente referia-se ao *Princeps* enquanto uma divindade e construíam-se templos e altares em sua homenagem, constituindo-se também sacerdotes para o seu culto. A segunda, indireta, através da associação entre o *Princeps* e uma divindade padrão, seja colocando uma estátua sua junto com a de outro(s) deus(es) nos templos, ou ainda através dos cultos coletivos aos *Principes* e seus antecessores divinizados, na terminologia *sebastoi* ou *divi augusti* (LOZANO, 2007; – ainda que os termos entre grego e latim não sejam sinônimos exatos).

Nessa abordagem trataremos essencialmente de materiais que se relacionam com cultos de caráter público das cidades nas províncias. Consideramos que existe de uma grande quantidade de artefatos que revelam o culto ao *Princeps* em caráter privado, não apenas nas províncias, mas na própria cidade de Roma. Tal material é revelador de atitudes individuais, mas estamos focados em uma discussão que integra coletividades e suas expressões públicas de identidade sem, contudo, desvalorizarmos a importância desse outro conjunto de materiais para outras análises.

Dentre as formas mencionadas, a primeira delas é para nós, se não mais importante, ao menos mais significativa, pois acaba sendo uma afirmação pública e direta da cidade e sua visão sobre as formas corretas, louváveis e, portanto, adequadamente romanas, de tratamento ao *Princeps*. Assim, focaremos especialmente nessas afirmações públicas sobre o *status* divino do *Princeps* para nossa análise.

Começaremos a tratar dessa questão, a partir de um ponto que aparece na documentação da cidade de Roma: Tácito (*Ann.* 4.15.3) nos diz a respeito da permissão dada para a construção de um templo em homenagem a Tibério, Lúvia e ao Senado na Ásia. Tal ato abriu precedente para que uma delegação espanhola viesse à Roma pedir permissão para a construção um templo dedicado a Tibério e Lúvia (*Ann.* 4.37.1) – esse último tendo sido negado. É importante observarmos que Tácito aponta por uma verdadeira disputa pelo privilégio da construção do templo pelas comunidades asiáticas: onze cidades tentaram receber o templo (*Ann.* 4.55) tendo, por fim, Esmirna saído vitoriosa (*Ann.* 4.56).

Tibério, à exceção do templo em Esmirna, aparece na documentação enfaticamente como alguém que recusa qualquer tipo de honras divinas. Entretanto, essas negativas – ou mesmo proibições – não são suficientes para impedir que as comunidades nas províncias prestassem homenagens dessa natureza.

Na própria Península Itálica encontramos alguns exemplos:

Picenum:

D(is) M(anibus) / M(arco) Valerio col(oniae) l(iberto) / Vernae sexvir(o) / Aug(ustali) et Tib(eriali) / Ianuarius [c]ol(oniae) di[sp(ensator)] / qui fuerat [arc]arius(?) / eiu[s i]tem / Vibia Primil[l]a uxo[r] / [s]ib[i e]t po[ste]ris eorum – ILS 6565, grifo nosso. Data: c. final do século I E.C.

Apulia:

C(aio) Egnatio / C(ai) fili(o) Hor(atia) Maro / flam(ini) Ti(beri) Caesaris / Aug(usti) ponti(fici) Ilvir(o) / quinq(uennali) ter praef(ecto) / fabrum / Egnatiae C(ai) filiae / Marullae – ILS 6481, grifo nosso. Data: c. século I E.C.

E uma das maiores inscrições sobre o tema na península itálica, proveniente do Forum *Clodii* na Etrúria:

Ti(berio) Caesare tert(ium) Germanico Caesare iter(um) co(n)s(ulibus) / Cn(aeo) Acceio Cn(aei) f(ilio) Arn(ensi) Rufo Lutatio T(ito) Petillio P(ubli) f(ilio) Qui(rina) Ilvir(is) / decreta / aediculam et statuas has hostiam dedicationi victimae natali Aug(usti) VIII K(alendas) Octobr(es) duae quae p(er)p(etuo) / immolari adsveta<e=F> sunt ad aram quae numini Augusto dedic(ata) est VIII et VIII K(alendas) Octobr(es) / inmoleantur item natali Ti(beri) Caesaris perpetue acturi decuriones / et populus cenarent quam impensam Q(uinto) Cascell<i=L>o Labeone / in perpetuo(m) pollicenti ut gratiae agerentur munificentiae eius eoque / natali ut quotannis vitulus immolaretur / et ut natalibus Augusti et Ti(beri) Caesarum priusquam ad vescendum / decuriones irent thure et vino Genii eorum ad epulandum ara / numinis Augusti invitarentur / ara(m) numini Augusto pecunia nostra faciendam curavimus ludos / ex Idibus Augustis diebus sex p(ecunia) n(ostra) faciendos curavimus / natali Augustae mulsum et crust(u)lum mulieribus vicanis ad / Bonam Deam pecunia nostra dedimus / item dedicatione statuarum Caesarum et Augustae mulsum et crust(u)la / pecunia nostra decurionib(us) et populo dedimus perpetuoque eius die / dedicationis daturo[s] nos testati sumus quem diem quo frequentior quod/annis sit servabimus VI Idus Martias qua die Ti(berius) Caesar pontif(ex) maximus felicissime est creatus – ILS 154. Data: início do século I E.C.

Enquanto as inscrições de Picenum e Apulia fazem menção a um sacerdócio criado para Tibério, a que encontramos na Etrúria prevê uma série de medidas como sacrifícios a serem realizados no aniversário do *Princeps*, como sacrifícios de incenso e vinho para os *genius* de Augusto e Tibério e também dedicação de estátuas a Augusto, Tibério e Lúvia.

Nas demais províncias a situação em relação ao culto e honras divinas ao *Princeps* difere pouco. Na Gália, existem algumas inscrições que o associam diretamente a Júpiter como a que se segue:

*Tib(erio) Caesare / Aug(usto) Iovi Opt<i=U>m/o / Max{s}<i=U>mo
s(acrum) / nautae Parisiac[i] / publice pos<u=I>erun/[t] // Eurises //
Senant V[1]etlon[3] // Iovis // Tarvos(?) Trigaranus // Volcanus // Esus //
[C]ernunnos // Castor // [3] // Smert[ri]os // Fort[una?] //]TVS[// D" ILS –
4613d. Data. c. 20-21 E.C.*

Em Lugdunum, mesmo após a morte de Augusto e sua deificação oficial pelo Senado, sacrifícios continuaram a ser feitos no altar de Roma e Augusto e a imagem do novo *Princeps* sendo introduzida em novas cunhagens (**FIG. 7**):

Tibério e o Altar das Três Gálias



Fig. 7: Quadrante. c. 12-14 E.C. Anverso: cabeça laureada de Tibério com legenda: *TI CAESAR AVGVST F IMPERAT VII*. Reverso: Altar de Roma e Augustos. (BMCRE 588).

As imagens contidas no anverso e reverso mostradas na **fig.7** são praticamente as mesmas daquelas de Augusto que apresentamos na **fig. 6**. Há apenas duas diferenças perceptíveis: a primeira diferença, para além da qualidade da cunhagem, se trata do busto de Tibério e não de Augusto constar no anverso. Notemos que ambos são apresentados no mesmo molde: suas cabeças estão laureadas e, embora na moeda da **fig. 6** chame-se atenção para o título de *Pater Patriae* de Augusto, o mesmo não ocorre em relação a Tibério.

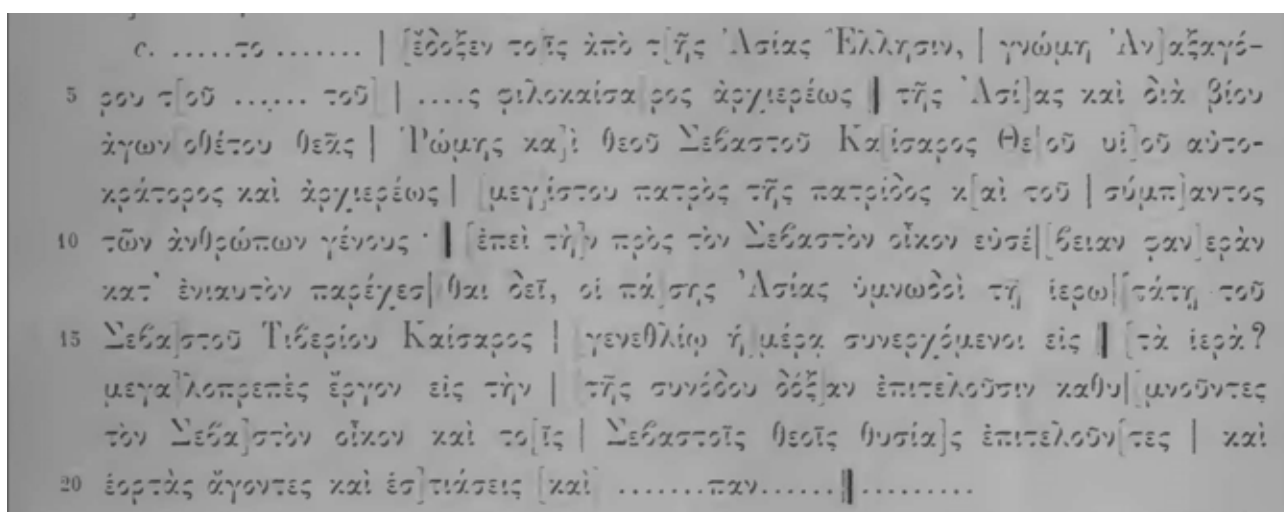
A segunda diferença é em relação às imagens no altar: na **fig. 6** a coroa cívica encontra-se cercada por louros e dois homens, sendo que na imagem da **fig. 7** os louros são omitidos. Observamos porém, que se tratam de materiais de tamanhos diferentes: O quadrante da **fig. 7** é basicamente $\frac{1}{4}$ do tamanho do Sestércio correspondente à **fig. 6**. Dessa forma, talvez haja algo da ordem prática na quantidade de detalhes disponíveis em cada uma das moedas apresentadas.

Ressaltamos, porém, que o restante da imagem continua muito similar entre as duas imagens de modo que podemos observar uma continuação simbólica da relação entre *Princeps* e as comunidades da Gália.

O fato do altar em Lugdunum continuar com o mesmo nome e em funcionamento após Augusto, assim como indícios observados em inscrições de outras localidades das províncias, cf. abaixo ex. África Proconsular, implica que o altar tenha passado a funcionar enquanto local de culto ao *Princeps* vivo, uma vez que todos adotam o título de Augusto em seus nomes.

Em Mograwa (África), encontramos em relação a Tibério uma articulação popular desde a época de Augusto que é a associação do *Princeps* com a deusa Roma: “*Romae et Imp(eratori) Ti(berio) Caesari / Augusto sacrum / [3]VII[3]D[3] / [3]I[3]N[3]TRIBV[3] / [3]I[3]IES[3]*” (ILS – 162. Data: séc. I E.C.).

Na Grécia e Ásia Menor existe uma quantidade ainda maior de inscrições que fazem homenagens divinas a Tibério, inclusive diretamente o chamando de deus, como no decreto de uma assembleia asiática:



(IGR- IV. 1608c)

Since one should each year make clear display of one's piety and of all holy, fitting intentions towards the imperial house, the choir of all Asia, gathering at Pergamum on the most holy birthday of Sebastos Tiberius Caesar god, performs a task that contributes greatly to the glory of Sebastos in hymning the imperial house and performing sacrifices to the Sebastan gods and conducting festivals and feasts... (IGR IV.1608c – Tradução do Grego para o inglês de PRICE 1984, p. 105)

Já que todos deveríamos demonstrar a cada ano nossa piedade e sagradas intenções em relação à família imperial, o coro de toda Ásia que se reúne em Pérgamo no mais sagrado aniversário de *Sebastos* Tibério César Deus, realiza uma tarefa que contribuiu em grande medida com a glória dos Augustos, ao cantar hinos dedicados a família imperial e realizando sacrifícios aos Deuses *Sebastoi* e ao celebrar festas e banquetes... (IGR IV. 1608c – Tradução Livre a partir do Inglês).

O tratamento a Tibério enquanto *Theos* também pode ser observado em moedas de Mitilene (**FIG. 8**) cunhadas durante seu principado.

Observamos que na **fig. 8**, uma construção que já fora utilizado pelo próprio Augusto ao começo de sua carreira política (**fig. 2**): a associação entre o pai divino (Júlio César – Augusto) e o filho (Augusto – Tibério). Aqui, porém, Tibério não é apresentado como *divi filius*, mas ele próprio é um deus: *Theos Sebastos*. Como já mostrou Vanderpool (cf. 1959), a denominação de *Theos* para Tibério foi muito comum na língua grega em várias inscrições na Grécia, inclusive muito popular na cidade de Atenas.

Embora nenhuma datação tenha sido oferecida com precisão a respeito da cunhagem da moeda da **fig. 8**, é possível que tenha sido realizado próximo ao início do principado de Tibério.

Devemos chamar a atenção, entretanto, como mostra Price (1984b), que o termo *Theos* possui uma grande variabilidade em seu uso e significado, não necessariamente significando Deus (como os olímpicos), mas referindo-se a um status *relacional* de divindade de quem recebe o tratamento, acompanhando assim, a perspectiva que estamos trazendo neste estudo. É importante observarmos que nessa sua referência ao status divino relacional do *Princeps*, mesmo que, novamente, não propriamente um Deus, difere claramente do tratamento recebido em Roma, onde esse status apenas pode ser reconhecido *post-mortem*.

Em relação ao principado de Cláudio, encontramos na documentação ao menos uma indicação de um culto dedicado ao *Princeps* ainda vivo no trabalho de Tácito, quando o autor discorre sobre a revolta dos icenos na Bretanha (c. 47 E.C.):

Além disso, o templo construído ao divino Cláudio era encarado tal qual uma cidadela de dominação eterna, enquanto que seus sacerdotes, escolhidos para este serviço, em nome da religião eram obrigados a gastar suas fortunas. (TÁC. *Ann.* 14.31).

Tibério e Augustos: Theos Sebastos



Fig. 8: Anverso: busto Laureado de Tibério. Legenda: MY TI THEOS SEBASTOS. Reverso: busto de Augusto. Legenda THEOS SEBASTOS. (RPC 2344)).

A passagem refere-se ao templo em Camulodunum, indicando também a existência de um sacerdócio – ainda que, aparentemente, insatisfeito – dedicado ao *Princeps*.

Encontramos em Thasos uma situação que é particularmente interessante para nosso estudo, pois temos um registro na cidade em que o *Princeps* aparece recusando-se em aceitar honras divinas:

179 Τιθέριος Κλαύδιος Καῖσαρ, Γερμανικός, ἀρχιερεὺς, δημαρχικῆς ἐξουσίας
τὸ δεύτερον, ὑπατος ἀποδεδειγμένος τὸ τρίτον, αὐτοκράτωρ, πατὴρ πατρίδος
Θασίων ἄρχουσι, βουλῇ, δῆμῳ χαίρειν · ὅπερ [ταῖς πρεσβείαις ταῖς ὑφ' ὑμῶν πεμφ]-
4 θείσαις ἀπεφηνάμην, τοῦ[τ]ο καὶ ὑμεῖν λέγω ὅτι το[ύς] τῆς ὑμετέρας]σπο[υ]-
δῆς καὶ εὐσεβείας ἀποδέχομαι κοινῇ πάντα, τὸν δὲ ναὸν μ[ό]ν[οις] εἶ[ναι] τοῖς
θεοῖς κρείνων παραιτοῦμαι, τὰς ἄλλας προσειέμενος τιμὰς αἱ πρέπου-
σιν ἡγεμόσιν ἀρίστοις · διαφυλάσσω δὲ ὑμεῖν κατὰ τὰ δ[εδογμένα] τῷ θεῷ Σεβασ-
8 τῷ πάνθ' ὅσα παρ' αὐτοῦ τεύματα, ὅσα τε [περὶ ?] τῶν προσχ[] ὑπαρ[]-

(*Thasus II* – 179)

Tibère Claude César Germanicus, *pontifex maximus*, deuxième puissance tribunicienne, consul désigné pour la troisième fois, *imperator*, père de la patrie, aux magistrats, au conseil et au peuple de Thasos, salut. Ce que j'ai déclaré (aux ambassades ? envoyées par vous), je vous le dis à vous aussi : j'accepte toutes (les marques ?) de votre zèle et de votre piété, mais, considérant que le temple convient aux dieux seuls, je le refuse, acquiesçant à tous les honneurs qui conviennent aux chefs excellents ; je vous conserve selon les décisions du divin Auguste tous les privilèges qu'il vous avait donnés (*THASUS II* 179 – Tradução do Grego para o francês de DUNANT & POUILLOUX 1958).

Tibério Claudio César Germânico, *pontifex maximus*, duas vezes tribuno, cônsul designado pela terceira vez, *imperator*, *Pai da Pátria*, aos magistrados, ao conselho, ao povo de Thasos, eu os saúdo. Aquilo que já declarei (às embaixadas enviadas por vós), eu o digo a vocês também: eu aceito todas (as marcas?) de seu zelo e sua piedade mas, considerando que os templos convém aos deuses somente, eu o recuso, aquiescendo a todas as honras convenientes aos chefes excelentes; Eu conservo, de acordo com as decisões do Divino Augusto, todos os privilégios que ele a vocês, cedeu. (*THASUS II* 179 – Tradução livre para o português a partir do Francês).

Apesar da recusa do *Princeps* em aceitar um templo dedicado a ele, encontramos outra inscrição na cidade (*THASUS II* 180), na qual se mostra constituído um sacerdócio dedicado a Cláudio (*Theos Sebastos*), em momento anterior à sua morte e deificação oficial em Roma.

Em Ammaia, província da Lusitânia, encontramos também um altar (c. 44-45 E.C.) dedicado a Cláudio, no qual sacrifícios anuais eram realizados:

TIB(erio) . CLAVDIO / CAESARI . AVG(usto) . GERMANICO .
IMP(eratori) . III / PONT(ifici) . MAX(imo) . TRIB(unicia) . POT(estate) . /
III . CO(n)S(uli) . III . DESIG(nato) . IIII / CIVITAS . AMMAIENSIS / EX .
VOTO . ANNVO / L(ucio) . CALENTIO . VETERE . / CARMINIO . LEG(ato)
. / TIB(erii) . CLAVDI(i) . CAESARIS . AVG(usti) / PROCVLO . PISIRI .
F(ILIO) / OMVN(IONE) . CILAI . F(ilio) //. (MNA – E 7267).

Outros exemplos poderiam ser encontrados, não apenas para os *Principes* em questão, mas também em relação ao caráter divino de Calígula e Nero nas províncias. Mais significativo do que apontar para esses elementos sobre o culto a esses *Principes*, acreditamos ser a atenção dedicada nas províncias às mulheres da família imperial. Especialmente à Livia durante o principado de Tibério, quando ainda estava viva e assim, muito antes de sua deificação oficial no principado de Cláudio (SUET. *Clau.* 11.2).

Tácito nos apresenta propostas de cultos dirigidos a Tibério e Livia que chegam a Roma, assim como a inscrição no Forum *Clodii* demonstra a preocupação em se dedicar uma estátua também a esposa de Augusto.

Uma cunhagem de moedas de Mitilene (RPC 2345-6), também pertencentes ao do principado de Tibério mostra-nos os bustos de Tibério (anverso) e Livia (reverso) com a inscrição: *Iou[lia] Thea Sebaste* (**FIG. 9**).

Outras inscrições acompanham essa representação do caráter divino de Livia antes de sua deificação oficial por Cláudio, em que ela aparece identificada com outra(s) deusa(s) tradicional(is): *IGR IV. 257* (Afrodite), *IGR IV. 180* (Hestia e “Nova Deméter”) e *IGR IV 249* (“Nova Hera”).

Livia desfrutava de grande popularidade em Roma, mesmo durante o Principado de Augusto, com diversas honras sendo oferecidas a ela a ponto de Tibério interferir e vetar que várias fossem concretizadas (TÁC. *Ann.* I.14). Notemos que ela assume *status* divino em vida, assim como Augusto, em diversas cidades provinciais (GREETHER, 1946). O fato, entretanto, de Livia ter sido oficialmente deificada por Cláudio traz problemas para observarmos, com exatidão, dedicações de a um período anterior a essa deificação, embora algumas podem ser levantadas, como por exemplo, Na Sicília:

Liviae Augusti / deae / municipium (CIL X 7464). Data: c. Início do Século I (Principado de Augusto).

Julia Drusilla, irmã de Calígula que a deificou após sua morte, recebeu o título de *Diva Drusilla Panthea*. Embora tenha caído rapidamente no esquecimento em Roma, ela adquire certa popularidade nas províncias como nos mostra Susan Wood (1995), em que cidades como Mileto e Esmirna cunharam moedas em sua homenagem. Cunhagens com

imagens de Drusilla aparecem desde o principado de Calígula, sendo possível encontrarmos exemplos até mesmo no principado de Nero.

Como já apontamos, não pretendemos fazer uma análise exaustiva do material disponível nas províncias, apresentando a evidência que satisfaça as necessidades dessa pesquisa. Esse material estende-se para além de divisões entre “Ocidente” e “Oriente”, assim como percorre todo o principado Júlio-Claudiano. Demonstramos com o que foi apresentado que nas províncias imagens e inscrições que diferem dos elementos focados na cidade de Roma.

Tibério e Lúvia: Theos / Thea



Fig. 9: Anverso: busto de Tibério. Legendas: MY TI Theos [Sebastos]. Reverso: Busto de Lúvia, Legendas: MT Io[ulia] The[a] Sebaste]. data: principado de Tibério (RPC 2345).

A partir do apresentado, pretendemos realizar uma análise em que problematizaremos a visão na qual o *Princeps* e seu culto são elementos constitutivos da ideia de romanidade dentro e fora de Roma.

5.2 – Construindo Romanidades

Do material que apresentamos podemos tirar algumas conclusões. Embora de simples percepção, suas implicações são pouco levadas em consideração nas análises historiográficas.

A primeira delas é que se os *Principes* sentem a necessidade de recusar honras divinas, de qualquer natureza, significa necessariamente que tais honras estão sendo dadas a eles, ou que, no mínimo, há a expressa intenção de fazê-lo.

A partir dessa ponderação fundamental, somos levados a dois caminhos distintos, ambos percorridos na apresentação do material: a) percebemos existir na própria cidade de Roma, indivíduos ou grupos que gostariam ou tentaram tratar o *Princeps* enquanto uma divindade; b) observamos que nas províncias existem vários cultos dedicados ao *Princeps* durante o período de seu Principado, isto é, quando ainda estavam vivos.

No primeiro caminho, encontramos uma evidência importante que sustenta nossa argumentação de que devemos encarar Roma enquanto uma *fronteira*, um local onde negociações estão sendo realizadas constantemente. A documentação a qual temos acesso não é a visão monolítica da romanidade na cidade, mas seu caráter é, sobretudo, normativo, pedagógico e retórico.

No segundo caminho apontado, observamos que para um número considerável de provincianos, o culto ao *Princeps* é coerente não apenas com a cidadania romana, mas com sua própria ideia de romanidade. Em nossa visão essa romanidade vai além da simples condição legal de “cidadão”. É verdade que nem toda cidade nas províncias buscou cultuar o *Princeps* e não é nossa intenção argumentarmos sobre isso. Ao contrário, nosso argumento visa justamente atentarmos à diversidade existente no Império.

Como apresentamos, a religião e as práticas religiosas podem ser consideradas um fator importante nos discursos e construções/manutenção das identidades. No caso específico de nosso estudo é o elemento que se relaciona com uma visão de romanidade. Os cultos

imperiais nos possibilitam observar a construção de *romanidades paralelas* que, ao que podemos inferir, se constituem independentemente de um poder central ou uma visão hierárquica na qual Roma aparece como detentora dos elementos apropriados à romanidade. Em outras palavras, refutamos a posição que Roma aparece “exportando” a romanidade para as províncias.

Essa observação nos leva a uma segunda conclusão: Não apenas uma visão entre centro e periferia ou qualquer outra forma de hierarquização de Roma sobre o restante do Império mostra-se equivocada, como devidamente refutada pelos próprios provincianos ao ponto em que as disposições dos *Principes* sobre honras divinas são ignoradas. Ou, como no caso de Thasos, abertamente confrontadas. Nesse sentido, a romanidade aparece construída localmente e não “recebida” de fora.

Por um lado, tradicionalmente, viram-se as recusas e negativas de honras divinas pelos *Principes* como discursos dirigidos *para* Roma, não havendo uma preocupação real em limitar os cultos nas províncias. Concordamos em partes com essa observação entendendo-a como uma tentativa simbólica de criar fronteiras entre o comportamento tido como apropriado em Roma e nas províncias.

Por outro lado, percebemos que essa é uma visão que se limita em simplesmente verificar o efeito dessas recusas apenas para Roma. Assim como não se problematiza o fato do *Princeps* ser um dos maiores símbolos da dominação romana que é compartilhado por todos os sujeitos do Império e que recebe honras divinas por esses sujeitos dominados.

Em nossa visão, uma análise histórica que se queira atual necessita ir para além de Roma. Necessita desestabilizá-la enquanto esse centro homogêneo de poder, repensando o diálogo apresentado na romanidade. Deve se voltar para a dinâmica existente entre Roma e províncias e que se pergunte sobre os efeitos das proibições e pelo fato de não serem cumpridas pelos sujeitos do Império, ao invés de se firmar unicamente na retórica e normatização da produção textual.

Apresenta-se, portanto, a problematização dessa questão numa perspectiva pós-colonial, dentro da qual buscaremos compreender a constituição e o uso dos cultos imperiais enquanto releituras e formas de negociação de símbolos de poder de Roma pelos povos conquistados.

5.2.1 – Negociando Símbolos de Poder

Como aponta Hanges, tratarmos de negociação nesse contexto significa

(...) falar de “negociação” em termos do exercício de poder tanto pelo “dominador” quanto pelo “dominado”, reconhecendo a complexidade e reciprocidade de sua inteiração. Falhar em fazer isso produz uma busca por apenas uma resistência subversiva ou perde de vista a criatividade do encontro (2011, p.30).

Apenas nas décadas finais do século passado os pesquisadores passaram a analisar a inteiração cultural e social de Roma com as províncias prezando a questão da negociação que é realizada, questionando o modelo tradicional de compreensão dessa inteiração, que se constituía no conceito de *romanização*. Em linhas gerais, esse conceito articulava uma suposta superioridade de Roma com a adoção/emulação de seus valores de maneira inquestionada pelos povos dominados, tornando-os romanos (WEBSTER, 2001).

Se o conceito de romanização não passava de uma ideia de substituição da cultura “bárbara” por uma “civilizada”, as novas análises do termo consideram-no não como uma simples aculturação/adoção do modo de viver romano, mas sim uma adaptação orientada em modelos característicos locais e que, principalmente, se atenta a ambos os participantes dessa inteiração. Não mais analisados em uma dicotomia sujeitos ativo/passivos, onde os dominados seriam os sujeitos passivos que recebem a cultura romana, mas como agentes ativos dos dois lados que produzem novas visões sobre o que significa “ser romano” – visões essas, que causam reações na própria Roma (HINGLEY, 2000).

A partir dessa compreensão que Roma não ocupa o lugar cultural central e superior, que seus valores não são simplesmente incorporados e copiados nas provinciais, é que devemos pensar a questão dos cultos imperiais: a adoção do *Princeps* como uma divindade viva faz parte desses processos de adaptação local, como evidência da negociação entre realidades locais e o poder de Roma.

Price (1984) já se atentou para a questão dos cultos imperiais enquanto uma tentativa de negociação que visava, por parte das cidades orientais, encontrar um lugar para a autoridade do *Princeps*. O único problema que temos com essa visão é que ela não responde, devido a própria maneira como é formulada, ao desenvolvimento dos cultos imperiais no

restante do Império, ou ainda em cidades que não possuíam o histórico político-institucional das cidades gregas e asiáticas.

Nesse sentido, voltamos a questão das relações entre religião e política que trazem significado em cultuar-se o *Princeps*. O que não elaboramos em nossa análise no capítulo anterior, e buscamos fazer neste momento retomando a crítica pós-colonial é perceber que o uso da imagem do *Princeps*, a adoção desse símbolo de dominação, não é um “sintoma de submissão”, mas sim uma “estratégia de controle” (HANGES, 2011, p.32).

Sob essa perspectiva é possível compreendermos os cultos tanto nas iniciativas locais da Grécia e da Ásia, do panorama de Price, assim como o resultado das iniciativas que vieram da própria Roma, como o altar em Lugdunum, e que foram aceitos pelos povos conquistados bem como as iniciativas locais do restante do Império. Em todos os casos, observamos que os membros das elites locais passam a ter controle sobre a imagem do *Princeps*, de como ela é recebida dentro de suas comunidades e do local que ela ocupa no imaginário social. Ademais, os cultos imperiais expõem o lado “criativo” resultante do encontro, em que não apenas elementos novos aparecem, – como no caso do caráter divino do *Princeps* vivo – mas também revelam sua independência cultural.

O próprio fato de que, como demonstramos, os cultos se constituírem independentemente das disposições dos *Principes* em Roma ou ainda, com figuras que não receberam a mesma atenção na *urbs*, como as mulheres da família imperial, são evidências do controle exercido pelos dominados sobre o dominador: a decisão sobre a forma que os cultos tomavam cabia essencialmente às provinciais e, especialmente, aos municípios.

Outra característica que deve ser levada em conta sobre os cultos diz respeito à relação simbólica que eles propiciam entre as elites locais e o *Princeps*. Como já observamos, existia um importante fator político dentro dos cultos imperiais e muitos deles estão diretamente ligados com agradecimentos a alguma ação do *Princeps* em relação à cidade onde o culto se constitui. Mas, e de grande significância, mesmo cidades em que o *Princeps* não concedeu nenhum favor em particular também se prontificaram em cultuá-lo, o que nos leva a uma reflexão levantada por Keith Hopkins de que a ausência física do *Princeps* era compensada através do seu culto, fazendo-o uma presença viva nas províncias (1978, p.215).

Hopkins, entretanto, encara os cultos como a forma em que os sujeitos “reafirmavam suas posições relativas e sua subordinação (...) ao imperador distante” (1978, p.210). Discordamos do autor nesse ponto, pois, conforme estamos sugerindo, ao tomarem controle da imagem do *Princeps*, tomavam também controle de sua presença na cidade, utilizando-se

de sua imagem inclusive para contestar decisões das autoridades locais, ou de agentes de Roma presentes na região. Um exemplo é o uso de estátuas do *Princeps*, não apenas como um refúgio para escravos, mas também de magistrados e outros cidadãos que “em momentos de perigo” refugiavam-se em frente a elas, buscando justiça e proteção, assim como a possibilidade – ainda que de difícil execução – de cidadãos romanos entrarem com recursos diretamente ao *Princeps* em casos civis e criminais (HOPKINS, 1978, p.221-222).

Dessa forma, os cultos não aparecem enquanto uma simples “reafirmação de subordinação” dos provincianos, mas propriamente como estratégia de controle sobre suas vidas. Como aponta Hopkins (1978, p.222), os cultos instigavam o sentimento que o *Princeps* estava presente na cidade e que agia em sua proteção.

Devemos perceber os cultos imperiais nessa perspectiva de estratégias de controle, assim como das novidades provenientes desses encontros culturais. Existe ainda a possibilidade de analisá-los enquanto uma forma de resistência ou mesmo subversão dos símbolos de Roma. Como foi afirmado no início dessa seção, o problema dessa perspectiva não está em pensarmos os cultos sob esse viés, mas considerá-los unicamente dessa forma.

A questão que essa perspectiva nos coloca é: como podemos analisar a visão de romanidade nas províncias onde o *Princeps* é cultuado enquanto uma divindade em relação à visão de romanidade em Roma, em que essa concepção é constantemente combatida?

Cabe questionarmos se os cultos imperiais e as formas que eles tomaram nas províncias podem ser vistos enquanto uma ação deliberada de não-aceitação ou resistência aos valores da *urbs*. Como se, ao cultuar o *Princeps*, as elites da cidade estivessem, não apenas tomando controle de sua imagem, mas propriamente afirmando sua identidade em termos diferentes daqueles de Roma. É consideravelmente complicado testarmos essa hipótese uma vez que não temos nas fontes, materiais ou textuais, elementos que coloquem o culto nesses parâmetros. Não há registro de um debate, a menos que o imaginemos, entre a produção textual e material. São corpos que, como o encontramos, expressam sua orientação local.

Na documentação produzida na cidade de Roma, encontramos apenas comentários sobre maneiras apropriadas e inapropriadas a respeito dos cultos aos *Principes*, marcando o comportamento provinciano como inadequado. Os autores não informam, sobre a motivação dos cultos a não ser como tentativas de se ganhar a boa vontade do *Princeps*.

Os materiais, tampouco nos informam a respeito dessa motivação. Insistimos, porém, uma vez mais em observar que, mesmo com as negativas do próprio *Princeps*, as elites

provinciais não parecem preocupadas em alterar seus comportamentos ou se conformar com essas expectativas.

Na difícil resposta a esse problema, devemos entender que focar no comportamento provinciano a partir de uma contestação do ideal de romanidade em Roma é tomar, novamente, a *urbs* como o centro de análise, reificando assim uma suposta posição central e hierárquica da qual buscamos justamente nos afastar neste estudo.

Acreditamos que, mais adequado do que ver uma relação de oposição ou contestação entre Roma e as Províncias, é compreendermos essa relação enquanto desenvolvimentos em *paralelo* de visões sobre a romanidade. Embora não se desenvolvam no vácuo, isto é, independentemente do contato entre as culturas, constituem-se especialmente em adaptações focadas em preocupações da ordem *local* sobre o significado de “ser romano”.

5.2.2 – Romanidades em Paralelo

Diante o exposto, os cultos imperiais em nosso estudo podem ser vistos como uma forma de inclusão simbólica (HOPKINS, 1978, p.197) no Império Romano e, conseqüentemente, na “romanidade” entendida como uma autopercepção sobre o que significa ser romano ou, como indicamos anteriormente, fazer parte do debate sobre o que consiste as atividades consideradas “romanas”.

Os cultos são também – e ao mesmo tempo – marcas da exclusão: primeiro da cidade de Roma, onde os cultos ao *Princeps* vivo são constantemente refutados ao nível público e oficial. Segundo da própria ausência da presença física do *Princeps*, que torna necessário introduzir sua presença simbólica.

Para nós, porém os cultos avançam ainda em um terceiro caminho, que não se pauta apenas por essas dinâmicas de aceitação/contestação da dominação ou integração/exclusão na romanidade – não que essas dinâmicas não tenham também sua importância. Entendemos os cultos propriamente como as estratégias de controle dos dominados e, especialmente, como manifestações da diversidade existente no Império. Essa diversidade corrói as bases de uma visão hierárquica do significado de “ser romano”, uma vez que observamos essas *romanidades paralelas* sendo construídas simultaneamente com aquela na cidade de Roma.

Que a consolidação do ideal de romanidade pareça pendendo para a visão da elite em Roma não é mais do que um sinal claro do viés da documentação disponível e comumente trabalhada. As recusas dos *Principes* em receberem honras divinas enquanto ainda vivos e o caráter eminentemente positivo que tais ações assumem nos documentos são exemplares nesse quesito. Deixa de lado a realidade material de que as honras divinas eram dadas e que as recusas não são apenas não vistas enquanto proibições – embora tentem se apresentar dessa forma –, mas sequer são realmente respeitadas nas províncias, especialmente no que tange o nível municipal, no qual continuamente produzem-se elementos – estátuas, altares, templos, sacerdócios – que revelam o culto ao *Princeps* vivo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nosso estudo teve por finalidade propor novas possibilidades de compreensão a respeito da construção e manutenção de identidades romanas durante o período Júlio-Claudiano, articulando duas questões que estão constantemente presentes em nossa historiografia, mas cujas respostas estão em constante transformação: “O que significa *ser romano*?” e/ou “No que consiste a romanidade?”.

Durante muito tempo *ser romano* foi compreendido sob um aspecto jurídico, que seria a aquisição da cidadania romana, ou sob um aspecto cultural, receber e copiar a cultura da cidade de Roma, isto é, importar produtos materiais e culturais que tornassem determinada comunidade mais similar ao modo de viver de Roma. A *urbs* era vista enquanto centro exportador de bens materiais, culturais e identitários.

Em nossa resposta, entretanto, partimos de considerações mais atuais e diametralmente opostas a essas sobre a questão das identidades de modo que, conforme visto em nosso no segundo capítulo, concluímos: a) identidades não são pacotes culturais, fixas e imutáveis; b) Identidades, por não pertencerem ao mundo natural, sendo então figuras sociais e vivendo em práticas discursivas, carecem de manutenção constante; c) Deveríamos deslocar nossa atenção dos conteúdos dos “pacotes culturais”, para os grupos sociais que estão engajados na construção/manutenção de identidades.

Esse último item sugere que uma pesquisa como a que foi realizada, poderia ter sido feita sob outra perspectiva, isto é, que não colocasse a religião como elemento central de análise, mas sim, por exemplo, a vestimenta e moda no Império ou modos à mesa e suas peculiaridades.

Nossa escolha pela religião se fundamentou em dois aspectos principais evidenciados no primeiro capítulo.

O primeiro aspecto é que, ao contrário das maneiras corretas de fazer uma refeição, a religião aparece no discurso dos grupos interessados em manter identidades como um fato preponderante dessa identidade, isto é, ela assume uma importância deliberada e construída na vida daquelas pessoas e na construção de sua autoimagem.

O segundo aspecto que norteou nossa escolha pela religião, em corolário do primeiro, é justamente pela visibilidade que ela possuía naquelas sociedades e a produção

remanescente desse elemento religioso de maneira que, para os historiadores da atualidade, é possível estudarmos com profundidade.

Ao longo de todo o trabalho, expusemos claramente os caminhos teórico-metodológicos seguidos: De um lado, partimos do princípio de análise que as evidências com que trabalhamos, especialmente a produção textual de Roma são práticas retóricas, pedagógicas e normativas. Por isso indispensável que seja realizada a análise desses discursos. Por outro lado, acreditamos que a articulação de teóricos e conceitos da crítica pós-colonial com as fontes com que trabalhamos proporcionou uma revisão de conceitos e ideias, sendo de particular importância os argumentos apresentados a respeito dos processos de identificação, sobre as separações tradicionais dos cultos imperiais e a negociação dos símbolos de poder entre dominados e dominadores.

A partir desse conjunto de análise, buscamos demonstrar dois momentos referentes à religião romana e sua articulação com a construção e manutenção de identidades durante o Principado Júlio-Claudiano:

1- Nos capítulos 1 ao 3 demonstramos como a religião foi ativamente usada em Roma para definir o comportamento “romano apropriado”, isto é, definir um ideal de romanidade; 2- Nos capítulos 4 e 5 defendemos como a construção e manutenção de identidades romanas nas Províncias podia e de fato, se baseou em concepções diferentes sobre o comportamento religioso “romano apropriado”.

Nesse sentido nosso estudo demonstrou como é possível observar, sob a perspectiva da religião, a construção e manutenção de diferentes ideais de romanidade, e refletir sobre o conceito de *romanidades paralelas*.

Um dos principais elementos para a construção da tese é a análise sobre as construções retóricas normativas em Roma a respeito da religião, em sua face pública e oficial, isto é, os *sacra publica*. Outro elemento é a uma análise dos conceitos de *religio* e *superstitio* e sua articulação com a manutenção de um ideal de romanidade. Procuramos demonstrar como grupos e indivíduos são colocados dentro, à margem ou fora desse ideal construído pela *urbs*, especialmente, na visão de um grupo de elite e que conta com o apoio e ação dos *Principes* Júlio-Claudianos.

Notamos que houve um importante avanço em relação a trabalhos anteriores sobre o tema apresentado no segundo capítulo, no qual não buscamos estabelecer uma homogeneidade ou apresentarmos Roma enquanto uma entidade “monolítica” e de alta coesão. Ao contrário, evidenciamos os conflitos e negociações intensas que ocorrem dentro

dela, de modo que defendemos a tese de que Roma seja vista como uma fronteira, um espaço de constante discussão de identidades e, portanto, não um local de simples exportação das mesmas.

O segundo momento de nossa análise foi focado nas atividades religiosas das províncias, especificamente a respeito dos cultos imperiais e a relação entre a recusa dos *Principes* e a implementação e desenvolvimento de cultos destinados à sua pessoa ainda em vida. No que tange o estudo dos cultos, o quarto capítulo apresentou uma importante inovação na forma de analisá-los: abandonamos as tradicionais categorias “Ocidente/Oriente” demonstrando não haver sustentação nas fontes, sejam materiais ou textuais, que justificassem esse tratamento diferenciado. De fato, ao considerarmos os cultos em conjunto, percebemos que as condições locais são os principais fatores a serem considerados.

A respeito das diferenças nos cultos aos *Principes* em Roma e nas províncias, visamos responder três questões fundamentais: a) Por que era necessário que o *Princeps* recusasse e/ou proibisse honras divinas em seu nome? b) Por que essas recusas e proibições não alcançaram o efeito desejado? c) Por que, enfim, estariam os dominados celebrando sua dominação ao cultuar um dos maiores símbolos do Império Romano?

Nossas respostas, fornecidas no quinto capítulo da tese nos levaram a compreender que os cultos devem ser vistos como fenômenos de iniciativa e controle: era necessário recusar e proibir justamente porque as honras estavam sendo dadas ou, no mínimo, propostas. As proibições, entretanto, não se mostram suficientes porque não se considera as dinâmicas locais que envolvem a criação desses cultos. Nesse sentido, criar um culto imperial não é a celebração da subordinação, mas uma estratégia de controle dos dominados sobre o dominador, tentativas de adequar as realidades locais ao papel desempenhado pela dominação romana através da figura do *Princeps*.

Nessa negociação dos símbolos de poder de Roma, como vimos nesse último capítulo, o desejo unilateral do *Princeps* não pode ser considerado como elemento fundamental e/ou preponderante para determinação do culto. Ambos os agentes dessa relação são sujeitos ativos, fazendo com que desse encontro resulte uma poderosa força criativa. Assim, os cultos podem ser entendidos em três diferentes aspectos: eles são estratégias de controle, servem para firmar laços de lealdade e são indicativos das formações e manutenção de romanidade paralelas.

Observados todos esses elementos, ensaiamos uma resposta para a questão sobre o significado de “ser romano” ou ainda sobre os elementos que constituem a romanidade.

Advertimos, porém, que essa resposta pode parecer bastante anticlimática, pois em justiça à nossa análise ela é apenas uma: “depende a quem for perguntado”. Não existe apenas uma forma de ser romano, uma só romanidade, esses elementos estão sendo construídos, reforçados, esvaziados e em constante mutação no tempo e no espaço.

A perspectiva da religião nos possibilitou observar partes dessas construções, vislumbrar algumas das ideias paralelas, não-hierárquicas sobre a romanidade. É importante que reforcemos essa última característica: a *paralelidade* dessas construções.

Abandonar a visão hierárquica sobre identidade romana, para além do distanciamento de um juízo de valor que costuma fundamentar essa hierarquia, é perceber que não há certo ou errado, apropriado e não-apropriado, vistos sob o ponto de vista universal. *Romanidades Paralelas* refletem apenas as escolhas ou situações locais de construção de identidades. Nesse quesito, Roma é tão local quanto qualquer outra cidade do Império, que a partir de sua própria historicidade, de sua dinâmica social específica, tenta construir – em constante esforço frente visões diferenciadas que abrangem as cidades – sua versão sobre ser romano.

Finalizamos este estudo, que não se almeja de modo algum exaustivo, por convidar – ou ainda, instigar – outros pesquisadores a trabalharem com o rico campo pouco explorado em nosso país que é a religião romana e sua articulação com o campo do político e identitário. Esse convite é especialmente significativo para esse nosso presente no Brasil, onde religião e política parecem querer se fundir em uma só esfera. Ao nível mundial, crises nos modelos sociais, políticos e econômicos dos Estados Nacionais tornam cada vez mais necessário refletirmos, hoje ou no passado, sobre o significado de possuir uma identidade, sobre ser brasileiro, latino, europeu ou romano.

REFERÊNCIAS

Fontes:

a) Materiais

BMCRE – Coins of the Roman Empire in the British Museum. London, 1923-1963.

CIL – Corpus Inscriptionum Latinarum. Berlin, 1863 – .

IGR – Inscriptiones Graecae ad Res Romanas Pertinentes. Paris: Librarie Ernest Leroux, 1927.

ILS – Inscriptiones Latinae Selectae. Berlin, 1892- 1916.

MNA – Museu Nacional de Arqueologia. Portugal. Disponível em: <<http://www.museuarqueologia.pt>>. Acesso em: 10 Set 2013.

RIC – The Roman Imperial Coinage. London, 1927 – 2007.

RPC – Roman Provincial Coinage. London & Paris, 1992-2006.

THASUS II - Recherches Sur L'histoire Et Les Cultes De Thasos II. Paris: [s.e.], 1958.

b) Textuais

AGOSTINHO. City of God. Vol. II, Books 4-7. Loeb Classical Library Edition. Cambridge: Harvard University Press, 1963.

CAESAR AUGUSTUS. Res Gestae Divi Augusti. Perseus Project. Disponível em: <www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.02.0127>. Acesso em: 10 Ago. de 2011.

CICERO. On Divination. Loeb Classical Library Edition. Cambridge: Harvard University Press, 1923.

_____. **Da Natureza dos Deuses**. Trad. para o Português de Pedro Braga Falcão. Lisboa: Nova Vega, 1994.

_____. **XVa, Orations: Phillipics**, Books 1-6. Loeb Classical Library Edition. Cambridge: Harvard University Press, 2010.

DION CÁSSIO. **Roman History**. vol. VII, Books 56-60. Loeb Classical Library Edition. Cambridge: Harvard University Press, 1924

DIONÍSIO DE HALICARNASSO. **Roman Antiquities**. Vol. I, Books I-II. Loeb Classical Library Edition. Cambridge: Harvard University Press, 1937

FLAVIO JOSEFO. **Jewish Antiquities**. Loeb Classical Library Edition. Cambridge: Harvard University Press, 1930.

LUCRÉCIO. **On the Nature of Things**. Loeb Classical Library Edition. Cambridge: Harvard University Press, 1924.

PLÍNIO, o Jovem. **Letters and Panegyricus**. Loeb Classical Library Edition. Cambridge: Harvard University Press, 1969.

PLÍNIO, o Velho. **Natural History**. Loeb Classical Library Edition. Cambridge: Harvard University Press, 1938-63.

SUETONIO. **The Lives of the Caesars**. Loeb Classical Library Edition. Cambridge: Harvard University Press, 1914

TACITUS. **ANNALS**. Loeb Classical Library Edition. Cambridge: Harvard University Press, 1931.

TITO LÍVIO. **History of Rome**. Vol. I, Books 1-2. Loeb Classical Library Edition. Cambridge: Harvard University Press, 1998.

VALERIUS MAXIMUS. **Memorable Doings and Sayings**. Loeb Classical Library Edition. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

VÍRGILIO. **Aeneid**. Books 1-6. Loeb Classical Library Edition. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

Livros e Artigos:

ALBUQUERQUE JR., D. M. de. A Dimensão Retórica da Historiografia. In: PINSKY, C.B.; LUCA, T. R. de. **O Historiador e suas Fontes**. São Paulo: Contexto, 2009. p. 223-250.

ALDHOUSE-GREEN, M. **Caesar's Druids: An Ancient Priesthood**. New Haven: Yale University Press, 2010.

ANDO, C. **The Matter of the Gods**. Berkley: University of California Press, 2008.

_____. Was Rome a Polis? **Classical Antiquity**, Berkeley ,v. 18, p. 5-34, 1999.

ASHCROFT, B.; GRIFFITHS, G.; TIFFIN, H. (Eds). **The Post-Colonial Studies Reader**. London & New York: Routledge, 1995.

BADIAN, E. Alexander the Great between two thrones and Heaven: variation on an old theme. In: SMALL, A (Ed). **Subject and Ruler: the Cult of the Ruling Power in Classical Antiquity**. Ann Arbor: Journal of Roman Archaeology, 1996. p. 11-26.

BARNABÉ, I. Elite, Classe Social e Poder Local. **Estudos de Sociologia**, Araraquara, v. 4, p. 1-16, 1999.

BARRETT, A. **Caligula: the Corruption of Power**. London: Batsford, 1989.

BARTH, F. Grupos Étnicos e suas Fronteiras. In: POUTIGNAT, P.; STREIFF-FENART, J. **Teorias da Etnicidade: Seguido de Grupos Étnicos e suas Fronteiras de Fredrick Barth**. São Paulo: Editora Unesp, 1998. p. 185-228.

BEARD, M.; North, J.; Price, S. **Religions of Rome**. v. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

BEARD, M. Priesthood in the Roman Republic. In: BEARD, M. & NORTH, J. (ed). *Pagan Priests*. Londres: Duckworth, 1990. p. 17-48.

BECK, H. The Early Roman Tradition. In: MARINCOLA, J. **A Companion to Greek and Roman Historiography**. v. I. Oxford: Blackwell Publishing, 2007. p. 259-265.

BELL, K. *Translatio* and the Constructs of a Roman Nation in Virgil's *Aeneid*. **Rocky Mountain Review**, Greeley, v. 62, p. 11-24, 2008.

BHABHA, H. **The Location of Culture**. London & New York: Routledge, 1994.

BOBBIO, N. **Dicionário de Política**. Brasília: Editora da UNB, 1983.

BONDIOLI, N. de P. **Connecting Worlds Apart: A Study on the Similarities and Differences between the Roman and Celtic Priesthoods through the Classical Sources**. Saarbrücken: VDM Publishing, 2011.

CAREY, S. **Pliny's Catalogue of Culture: Art and Empire in the Natural History**. Oxford: Oxford University Press, 2003.

CARLAN, C. Arqueologia Clássica e Numismática: O uso das fontes. **Boletim da Sociedade Numismática Brasileira**, São Paulo, v. 61, p. 67-75, 2008.

_____. Iconografia e Mitologia nas Moedas Romanas. **Todas as Musas**, São Bernardo do Campo, v. 1, p. 3-13, 2011.

CHADWICK, N. **The Druids**. Cardiff: University of Wales Press, 1997.

CHARLESWORTH, M. The Refusal of Divine Honours: An Augustan Formula. **Papers of the British School at Rome**, Cambridge, v. 15, p. 1-10, 1939.

COOLEY, A (Ed.). **Becoming Roman, Writing Latin? Literacy and Epigraphy in the Roman West**. Portsmouth: Journal of Roman Archeology, 2002.

COULANGES, F. **La Cité Antique**. Paris: Durand, 1864.

DERKS, T. Ethnic identity in the Roman frontier. The epigraphy of Batavi and other Lower Rhine tribes. In: DERKS, T.; ROYMANS, N. (Eds.). **Ethnic Constructs in Antiquity: the role of Power and tradition**. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2009. p. 239-281.

DERRIDA, J. **Of Grammatology**. Baltimore & London: Johns Hopkins University Press, 1976.

DOODY, A. **Pliny's Encyclopedia: The Reception of the Natural History**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

ECO, U. **Interpretação e Superinterpretação**. São Paulo: Martin Fontes, 1993.

EDER, W. Augustus and the Power of Tradition. In: GALINSKY, K. (Ed). **The Cambridge Companion to the Age of Augustus**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. p. 13-32.

FAVRO, D. Making Rome a World city. In: GALINSKY, K. (ed). **The Cambridge Companion to the Age of Augustus**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. p. 234-263.

FEENEY, D. The Ludi Saeculares and the Carmen Saeculare. In: ANDO, C. (Org.). **Roman Religion**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003. p. 106-116.

FINLEY, M. **Politic in the Ancient World**. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

FIORIN, J. **Elementos de Análise do Discurso**. São Paulo: Contexto, 2004.

FISHWICK, D. **The Imperial Cult in the Latin West: Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire**. 4 vols. New York: E. J. Brill, 1987-2002.

_____. The Institution of the Provincial Cult in Africa Proconsularis. **Hermes**, Stuttgart, v. 3, p. 342-363, 1964.

FISKE, G. Notes on the Worship of the Roman Emperors in Spain. **Harvard Studies in Classical Philology**, Cambridge (MA), v. 11, p. 101-139, 1900.

FLOWER, H. **The Cambridge Companion to the Roman Republic**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

FRIESEN, S. Normal Religion, or, Words Fail Us: A Response to Karl Galinsky's "The Cult of the Roman Emperor: Uniter or Divider?". In: BRODD, J.; REED, J. **Rome and Religion: A cross-disciplinary Dialogue on the Imperial Cult**. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011. p. 23-26.

_____. **Twice Neokoros: Ephesus, Asia & The Cult of the Flavian Imperial Family**. New York: E. J. Brill, 1993.

GALINSKY, K. Continuity and Change: Religion in the Augustan Semi-Century. In: RÜPKE, J. (Ed.) **A Companion to Roman Religion**. Oxford: Blackwell Publishing Ltd., 2007. p. 71-82.

_____. The Cult of the Roman Emperor: Uniter or Divider?. In BRODD, J.; REED, J. **Rome and Religion: A cross-disciplinary Dialogue on the Imperial Cult**. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011. p. 1-22.

GORDON, R. From Republic to Principate: Priesthood, Religion and Ideology. In: BEARD, M.; NORTH, J. (Eds). **Pagan Priests**. Londres: Duckworth, 1990. p. 177-198.

_____. The Veil of Power: Emperors, Sacrificers and Benefactors. In: BEARD, M.; NORTH, J. (Eds). **Pagan Priests**. Londres: Duckworth, 1990(b). p. 199-232.

_____. *Superstitio*, Superstition and Religious Repression in the Late Roman Republic and Principate (100 BC – 300 CE). **Past and Present**, Oxford, v. 3, p. 72-94, 2008.

GRADEL, I. **Emperor Worship and Roman Religion**. Oxford: Clarendon Press, 2002.

GREETHER, G. Livia and the Roman Imperial Cult. **The American Journal of Philology**, Baltimore, v. 67, p. 222-252, 1946.

GRUEN, E. Augustus and the Making of the Principate. In: GALINSKY, K. (Ed). **The Cambridge Companion to the Age of Augustus**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. p. 33-54.

_____. **Rethinking the Other in Antiquity**. Princenton & Oxford: Princeton University Press, 2011a

_____ (ed). **Cultural Identity in the Ancient Mediterranean**. Los Angeles: Getty Research Institute, 2011b.

HALL, L. Ratio and Romanitas in the Bellum Gallicum. In: POWELL, A.; WELCH, K. (Eds.). **Julius Caesar as Artful Reporter**. London: Duckworth with the Classical Press of Wales, 1998. p. 11-44.

HALL, S. Quem Precisa de Identidade? In: SILVA, T. (Org). **Identidade e Diferença. A Perspectiva dos Estudos Culturais**. Petrópolis: Editora Vozes, 2007. p. 103-131.

HANGES, J. To Complicate Encounters: A Response to Karl Galinsky's "The Cult of the Roman Emperor: Uniter or Divider?". In: BRODD, J.; REED, J. **Rome and Religion: A cross-disciplinary Dialogue on the Imperial Cult**. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011. p. 27-34.

HANNA, R. **Greek and Roman Calendars: Constructions of Time in the Classical World**. London: Duckworth, 2005.

HENDERSON, J. **Pliny's Statue. The Letters, Self-Portraiture & Classical Arts**. Exeter: Exeter University Press, 2002.

HINGLEY, R. **Roman Officers and English Gentlemen: The Imperial Origins of Roman Archaeology**. London & New York: Routledge, 2000.

_____. **Globalizing Roman Culture: Unity, Diversity and Empire**. New York: Routledge, 2005.

HOPE, V. Status and Identity in the Roman World. In HUSKINSON, J. (Ed). **Experiencing Rome: Culture, Identity and Power in the Roman Empire**. New York: Routledge, 2000. p. 125-152.

HOPKINS, K. **Conquerors and Slaves: Sociological Studies in Roman History**. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

HOWGEGO, C. Coinage and Identity in the Roman Provinces. In: HOWGEGO, C., HEUCHERT, V. & BURNETT, A. (eds). **Coinage and Identity in the Roman Provinces**. Oxford: Oxford University Press, 2005. p. 1-18.

HUSKINSON, J. Élite culture and the Identity of the Empire. In HUSKINSON, J. (Ed). **Experiencing Rome: Culture, Identity and Power in the Roman Empire**. New York: Routledge, 2000. p. 95-124.

IOSSIF, P., CHANKOWSKI, A. & LORBER, C. **More than Men, Less than Gods: Studies on Royal Cult and Imperial Worship**. Leuven: Peeters, 2011.

KINDT, J. Polis-Religion, A Critical Appreciation. **KERNOS**, Liège, v. 22, p. 9-34, 2009.

LEVICK, B. **Claudius**. New Have: Yale University Press, 1990.

LOMAS, K. Public Building, Urban Renewal and Euergetism in Early Imperial Italy. In: LOMAS, K.; CORNELL, T. (Eds). **Bread and Circuses: Euergetism and Municipal Patronage in Roman Italy**. London: Routledge, 2003. p. 28-45.

LOZANO, F. Divi Augusti and Theoi Sebastoi: Roman Initiatives and Greek Answers. **The Classical Quarterly**, Cambridge, v. 57, p. 139-152, 2007.

MOMIGLIANO, A. The Theological Efforts of the Roman Upper Class in the First Century B.C.. **Classical Philology**, Chicago, v. 79, p. 199-211, 1984.

MENDES, N. M. O Sistema Político do Principado. In MENDES, N. M.; SILVA, G. V.(Orgs). **Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural**. Vitória: EDUFES, 2006. p. 21-52.

MOMMSEN, T. **A History of Rome Under the Emperors**. Edited by A. Demandt. London: Routledge, 1996.

MOSCA, G. A classe dirigente. In: SOUZA, A. (Org.) **Sociologia Política**. Rio de Janeiro: Zahar, 1966.

MURPHY, T. **Pliny the Elder's Natural History: The Empire in the Encyclopedia**. Oxford: Oxford University Press, 2004.

NOCK, A. D. Notes on Ruler Cult I-IV. **The Journal of Hellenic Studies**, Cambridge, v. 48, p. 21-43, 1928.

NORTH, J. Diviners and Divination at Rome. In: BEARD, M.; NORTH, J. (Eds). **Pagan Priests**. Londres: Duckworth, 1990. p. 49-72.

_____. **Roman Religion**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

ORLIN, E. Urban Religion in the Middle and Late Republic. In: RÜPKE, J. (org). **A Companion to Roman Religion**. Oxford: Blackwell Publishing, 2007. p. 58-70.

_____. Foreign Cults in Republican Rome: Rethinking the Pomerial Rule. **Memoirs of the American Academy in Rome**, Michigan, v.47, p. 1-18, 2002.

_____. **Foreign Cults in Rome: Creating a Roman Empire**. Oxford: Oxford University Press, 2010.

PARETO, V. Tratado de Sociologia Geral. In: RODRIGUES, J. (Org.). **Pareto: Sociologia**. São Paulo: Ática, 1984.

PASCAL, B. October Horse. **Harvard Studies in Classical Philology**, Cambridge (MA), v. 85, p. 261-291, 1981.

PEPIN, J. La Théologie Tripartite de Varon. **Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques**, Paris, v. 3, p. 265-94, 1956.

PIGGOTT, S. **The Druids**. New York: Thames and Hudson, 1975.

POE, J. P. The Secular Games, The Aventine, and the Pomerium in the *Campus Martius*. **Classical Antiquity**, Berkeley, v. 3, p. 57-81, 1984.

POUTIGNAT, P.; STREIFF-FENART, J. **Teorias da Etnicidade: Seguido de Grupos Étnicos e suas Fronteiras de Fredrick Barth**. São Paulo: Editora Unesp, 1998.

PRICE, S. **Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor**. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

_____. Gods and Emperors: The Greek Language of the Roman Imperial Cult. **The Journal of Hellenic Studies**, Cambridge, v. 104, p. 79-95, 1984b.

RAWSON, B. Finding Roman Women. In: ROSENSTEIN, N.; MORSTEIN-MARX, R. (Eds.) **Companion to the Roman Republic**. Oxford: Blackwell Publishing, 2010. p. 324-342.

RIVES, J. **Religion in the Roman Empire**. Oxford: Blackwell Publishing, 2007.

_____. Religion in the Roman World. In: HUSKINSON, J. (Ed). **Experiencing Rome: Culture, Identity and Power in the Roman Empire**. New York: Routledge, 2000. p. 245-276.

ROLLER, L. **In Search of the God Mother: The Cult of Anatolian Cybelle**. Los Angeles: University of California Press, 1999.

ROSA, C. A Religião na Urbs. In: MENDES, N. M., SILVA, G. V.(Orgs). **Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural**. Vitória: EDUFES, 2006. p.137-161).

ROSENBERGER, V. Republican *Nobiles*: Controlling the *Res Publica*. In: RÜPKE, J. A **Companion to the Roman Religion**. Oxford: Blackwell Publishing, 2007. p. 292-303.

RÜPKE, J. **Religion of the Romans**. Malden: Polity Press, 2007.

SAID, E. **Orientalism**. London & New York: Routledge, 1978.

_____. **Culture and Imperialism**. New York: Vintage, 1993.

SANZI, E. **Cultos orientais e magia no mundo helenístico-romano. Modelos e perspectivas metodológicas**. Organização e tradução: Silvia M. A. Siqueira. Fortaleza: Editora UECE, 2006.

SCARPI, P. **Politeísmos. As religiões do mundo Antigo**. São Paulo: Editora Hedra, 2004.

SCHEID, J. O Sacerdote. In: GIARDINA, A. (Org). **O Homem Romano**. Lisboa: Editorial Presença, 1991. p. 49-72.

_____. **An Introduction to Roman Religion**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003a.

_____. Cults, Myths, and Politics at the Beginning of the Empire. In: ANDO, C. (Org.). **Roman Religion**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003b. p. 117-146.

_____. Augustus and Roman Religion: Continuity, Conservatism and Innovation. In: GALINSKY, K. (Ed). **The Cambridge Companion to the Age of Augustus**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. p. 175-196.

_____. Epigraphy and the Roman Religion. In: DAVIES, J.; WILKES, J. **Epigraphy and the Historical Sciences**. Oxford: Oxford University Press, 2012. p. 31-48.

SEAGER, R. **Tiberius**. Oxford: Blackwell Publishing, 2005.

SHERK, R. **The Roman Empire: Augustus to Hadrian**. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

SHOTTER, D. **Nero**. New York: Routledge, 2005.

SILVA, T. A Produção social da Identidade e da Diferença. In: SILVA, T. (Org). **Identidade e Diferença. A Perspectiva dos Estudos Culturais**. Petrópolis: Editora Vozes, 2007. p. 73-102.

SIMPSON, C. The Cult of the Emperor Gaius. **Latomus**, Bruxelas, v. 40, p. 489-511, 1981.

SLEMON, S. The Scramble for Post-Colonialism. In: ASHCROFT, B.; GRIFFITHS, G.; TIFFIN, H. (Eds). **The Post-Colonial Studies Reader**. London & New York: Routledge, 1995. p. 45-54.

SMALL, A (Ed.). **Subject and Ruler: the Cult of the Ruling Power in Classical Antiquity**. Ann Arbor: Journal of Roman Archaeology, 1996.

SOURVINOU-INWOOD, C. Further Aspects of Polis Religion. **AION (Arch)**, Nápoles, v. 10, p. 259-274, 1988.

_____. What is Polis Religion? In: MURRAY, O.; PRICE, S. (Eds). **The Greek City from Homer to Alexander**. Oxford: Oxford University Press, 1990. p. 295-322.

SPURR, D. **The Rhetoric of Empire: Colonial Discourse in Journalism, Travel Writing and Imperial Administration**. Durham & London: Duke University Press, 1993.

SYME, R. **The Roman Revolution**. Oxford: Claredon Press, 1939.

TAYLOR, L. R. The Worship of Augustus in Italy during His Lifetime. **Transactions and Proceedings of the American Philological Association**, Baltimore, v. 51, p. 116–33, 1920.

_____. Caesar's Colleagues in the Pontifical College. **The American Journal of Philology**, Baltimore, v. 63, p. 385-412, 1942.

_____. **The Divinity of the Roman Emperor**. New York: Arno Press, 1931.

THORNTON, M.K & THORNTON, M. L. **Julio-Claudian Building Programs: A Quantitative Study in Political Management**. Mundelein: Bolchazy-Carducci Publishers, 1989.

TURCAN, R. **The Cults of the Roman Empire**. Oxford: Blackwell Publishing, 1996.

VANDERPOOL, E. Athens Honors the Emperor Tiberius. **Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens**, Atenas, v. 28, p. 86-90, 1959.

VEYNE, P. Humanitas: Romanos e Não Romanos. In: GIARDINA, A (Org.). **O Homem Romano**. Lisboa: Editorial Presença, 1991. p. 283-302.

WALLACE-HADRILL, A. Image and Authority in the Coinage of Augustus. **The Journal of Roman Studies**, Cambridge, v. 76, p. 66-87, 1986.

_____. Pliny the Elder and Man's Unnatural History. **Greece & Rome**, Cambridge, v. 37, p. 80-96, 1990.

_____. Pompeian Identities: Between Oscan, Samnite, Greek, Roman and Punic. In: GRUEN, E. (Ed). **Cultural Identity in the Ancient Mediterranean**. Los Angeles: Getty Research Institute, 2011. p. 415-427.

WALSH, P.G. **Livy: His Historical Aims and Methods**. London: Cambridge University Press, 1967.

WARDLE, D. Valerius Maximus on the *Domus Augusta*, Augustus and Tiberius. **The Classical Quaterly**, Cambridge, v. 50, p. 479-493, 2000.

WARRIOR, V. **Roman Religion**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

WEBSTER, J. At the End of the World: Druidic and Other Revitalization Movements in Post-Conquest Gaul and Britain. **Britannia**, Cambridge, v. 30, p. 1-20, 1999.

_____. Creolizing the Roman Provinces. **American Journal of Archaeology**, Boston, v. 105, p. 209-225, 2001.

WELLS, P. **The Barbarians Speak; How The Conquered Peoples Shaped Roman Europe**. New Jersey: Princeton University Press, 1999.

WOOD, S. *Diva Drusilla Panthea* and the Sisters of Caligula. **American Journal of Archaeology**, Boston, v. 99, p. 457-482, 1995.

WOODWARD, K. Identidade e Diferença: uma Introdução Teórica e Conceitual. In: SILVA, T. (Org). **Identidade e Diferença. A Perspectiva dos Estudos Culturais**. Petrópolis: Editora Vozes, 2007. p. 7-72.

WOOLF, G. **Becoming Roman: The origins of the Provincial Civilization in Gaul**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

_____. *Polis-Religion* and its Alternatives in the Roman Provinces. In: ANDO, C. (org.). **Roman Religion**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003. p. 39-61.

ZANKER, P. **The Power of Images in the Age of Augustus**. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1988.