

ENTRE HOMEM E DEUS: O RITUAL DA APOTEOSE IMPERIAL NA ROMA ANTIGA¹

Carlos Augusto Ribeiro Machado²

RESUMO: O culto imperial ocupa um lugar central na historiografia sobre a religião romana na época do império. A despeito disso, o ritual central para este culto – a consagração do imperador morto como deus – ainda é objeto de maus entendidos e controvérsias entre estudiosos. Este artigo visa discutir esta questão, considerando os limites entre política e religião na Roma antiga, e como uma dimensão estava inextricavelmente ligada à outra.

PALAVRAS-CHAVE: Roma, Religião, Culto Imperial, Imperadores, Ritual.

Abstract: The imperial cult occupies a central place among historians dealing with Roman religion during the imperial period. In spite of this, the key ritual for this cult – the consecration of the deceased emperor as a god – is still the subject of misunderstandings and controversies among scholars. This article aims to discuss this issue, considering the boundaries between politics and religion in ancient Rome, and especially the ways in which one was inextricably linked to the other.

KEYWORDS: Rome, Religion, Imperial Cult, Emperors, Ritual.

O estudo da política no mundo romano coloca uma série de problemas para o historiador moderno. Uma das maiores dificuldades reside no fato de essa categoria não ter sido entendida então como o é hoje, racionalizada e dessacralizada. Para nós, o fato de alguém deter o poder político legitimamente não significa que essa pessoa seja dotada de uma natureza diferente da natureza de seus súditos. Ou, como observou o Henrique V de Shakespeare para seus soldados, lembrando que na essência ele – o rei – era tão humano quanto todos os presentes, “[...] his ceremonies laid by, in his nakedness he appears but a man” (Henrique V, ato IV, cena I).

Para nós é muito fácil admitir que o cerimonial político, com toda a sua pompa e circunstância, tem um grande valor simbólico e ideológico, mas daí a admitir que seja dotado de uma *eficácia* religiosa vai uma grande distância. Trocando em miúdos, a posse de um presidente da república é um ritual que o “reconhece” como governante, mas que de forma alguma o torna alguém

¹ Este trabalho foi realizado com o apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo – FAPESP, através de um Auxílio Regular à Pesquisa (processo 2013/23976-3). Ele não teria sido redigido, no entanto, sem a inestimável ajuda e o incentivo da Profa. Ana Teresa Marques Gonçalves e o apoio de seus alunos, a quem sou imensamente agradecido.

² Professor de Historia Antiga na Universidade de São Paulo

superior ao mais humilde de seus eleitores. Pensar de maneira diferente seria, em nossa visão moderna, emitir um julgamento baseado na ignorância e no irracionalismo: as crenças religiosas podem muito pouco, hoje em dia, contra aquilo que podemos perceber empiricamente. É nosso objetivo, nesse artigo, discutir essa visão, mostrando não apenas seus limites, mas especialmente sua inconveniência para uma correta compreensão da política no Império Romano. Ao contrário do que pensava o bravo Henrique V, o rei sem o cerimonial não é nada: o poder “concreto” não existe sem estar imbuído de imaterialidade. Os símbolos e rituais do poder não são meras vestes que encobrem o exercício do mando, mas aquilo que lhe confere uma essência especial.

No caso dos imperadores romanos, um elemento que chama particular atenção dos historiadores é o fato de que, em algumas circunstâncias, podiam ser divinizados, passando a integrar o panteão tradicional. Não se trata de pensar simplesmente que as massas ignorantes das províncias periféricas e menos civilizadas julgassem ser o seu governante um deus, pois o que realmente incomodou muitos estudiosos modernos foi o fato de que membros da elite educada em Roma e nas grandes cidades do império podiam compartilhar destas crenças. Dizer que um governante, muitas vezes um homem de origem senatorial, podia ser considerado uma divindade apenas por ter morrido pareceu, para muitos estudiosos, uma forma de violentar o mais rasteiro bom senso. Isso é que levou ao desenvolvimento de duas perspectivas historiográficas para esse problema, nem tanto voltadas para o estudo da divinização, mas para sua consequência prática, o culto imperial.

A primeira abordagem, que chamaremos funcionalista, foi formulada de maneira paradigmática por A. D. Nock em 1934. Em um artigo publicado no volume X da *Cambridge Ancient History*, esse autor observou que o culto imperial era um importante fator de coesão política do Estado romano. Através de dedicações e devoções (que eram muito mais prestações de homenagem do que adoração) as cidades e os súditos dos imperadores demonstravam sua lealdade e seu comprometimento com a manutenção da ordem política.³ Isso não significava dizer que o culto era uma forma disfarçada de ideologia política, uma vez que tinha origem em crenças religiosas, helenísticas e militares. O que importa, no entanto, é sua função legitimadora no sistema de poder imperial.

³ Nock (1966, p. 481-483).

Como alternativa a esta abordagem desenvolveu-se uma outra, partindo de pressupostos formulados pelo antropólogo Clifford Geertz:⁴ o culto do soberano, realizado através de seus rituais e do aparato simbólico que o cerca, é uma forma de expressão da concepção que a sociedade estudada possui do poder político e de si própria. A ênfase, aí, passa a ser nos aspectos comunicativos do culto, o que permitiu a Keith Hopkins concluir que a divindade imperial era um símbolo de unidade e identidade que englobava culturalmente todos os habitantes do mundo romano. O domínio político era fundamentado, então, em um plano extramundano, o que dificultava a sua contestação.⁵ O estudo do cerimonial imperial, nessa perspectiva, adquire uma grande importância, como sendo um meio encontrado pela ordem social e política para se revelar e se fazer aceita pelos seus integrantes.⁶

Apesar de pensarmos que estas duas abordagens podem ser combinadas, é nosso interesse aqui seguir um caminho um pouco diferente, em termos de metodologia e objetivos. Achamos que através do estudo do ritual da apoteose podemos compreender a concepção que os romanos tinham da natureza daqueles que detinham o poder. Para isso, precisamos admitir que o estudo de um ritual religioso depende de aceitarmos que os seus efeitos são, antes de mais nada, religiosos – e não políticos ou culturais. Se um rito pode ser caracterizado como um “fato social total”, não é por isso que deve ter seu objetivo primário desprezado.

Isso é que nos permite estudar o poder imperial a partir da apoteose, uma de suas expressões ritualizadas – na verdade, o seu ritual fundador, que consistia em transformar o imperador em uma divindade.⁷ Devemos partir do princípio de que um imperador não era naturalmente “divinizado”, mas que na verdade devia ser feito divino – e era esse o papel do ritual em questão.⁸ Nossa análise depende, para isso, das informações fornecidas por duas testemunhas oculares, Dião Cássio e Herodiano, de observações feitas por outros escritores romanos e também de observações feitas a respeito de outras sociedades onde a relação entre poder político e religião tenha como um de seus eixos a figura do

⁴ Especialmente em dois trabalhos: Geertz (1983) e (1991).

⁵ Hopkins (1978, p. 200). Igualmente importante, nessa perspectiva, é a obra de Price (1984).

⁶ Por exemplo, Price (1980).

⁷ Além das obras citadas, ver também Arce (1988).

⁸ Como observou Michelle Gilbert, “Que reis são sagrados é um truísmo antropológico e histórico, mas eles não nascem assim, e devem ser feitos sagrados por aqueles sobre quem eles reinam.” Veja Gilbert (1987, p. 298).

rei.⁹ No caso, o relato mais extenso e completo deste ritual (o qual, portanto, estaremos seguindo aqui) que possuímos é o de Dião Cássio, que assistiu à divinização do imperador Pertinax em 193, logo no início do reinado de Septímio Severo (Dião Cássio, LXXV, 4-5).

Resumidamente, o ritual pode ser descrito como sendo dividido em três fases: uma lamentação pública realizada no Forum, uma procissão dali até o Campo de Marte e a cremação realizada neste último local. Seguindo o que nos é contado por Dião Cássio, no caso de Pertinax foi construído no Forum um altar cercado por colunas, com um baú em seu interior. Tanto o baú quanto as colunas foram enfeitados com marfim e ouro. No interior do baú, sobre uma colcha púrpura, foi colocada uma efígie do imperador morto, feita de cera e vestida com uma roupa triunfal. Um jovem devia permanecer o tempo todo ao lado da imagem para manter as moscas afastadas – isso dava, segundo Dião, a impressão de que se tratava de uma pessoa dormindo.

Essa exposição do “defunto” envolvia a participação do novo imperador, dos senadores e suas esposas vestindo luto. Herodiano comentou que no funeral de Severo essa etapa durou sete dias, período no qual médicos se aproximavam e examinavam o “convalescente”, observando que seu estado de saúde (do morto) estava piorando. Esse elemento não é citado por Dião Cássio, que observou que após a demonstração de luto foi feito um desfile diante do baú, no qual foram carregadas imagens de romanos famosos do passado e hinos fúnebres foram cantados em homenagem ao morto. Nesse desfile tomaram parte simbolicamente todas as nações do império, representadas por figuras de bronze vestidas com roupas nativas. A seguir avançaram a cavalaria e a infantaria armadas e, por fim, as oferendas funerais feitas pelo imperador, sua esposa, pelos senadores, cavaleiros importantes, comunidades e corporações da cidade.

Foi lido, então, um encômio – no caso de Pertinax pelo imperador Severo em pessoa – momento em que os senadores aproveitaram para gritar sua aprovação pelos elogios feitos ao morto e se lamentar por sua morte. Esse momento abriu a segunda etapa do ritual, quando o baú foi transportado do

⁹ Sobre a apoteose em Roma, o trabalho mais interessante para os nossos objetivos é Price (1987) e Bickerman (1972) Gonçalves (2007) é particularmente importante. Sobre rituais reais e problemas relativos à divinização dos soberanos, cf. os artigos reunidos em Cannadine e Price (1987) e ainda Feeley-Harnick (1985).

Forum para o Campo de Marte. À frente da efígie avançaram os senadores, segundo Dião batendo no peito e tocando músicas fúnebres em suas flautas, formando um cortejo que foi encerrado pelo imperador. O baú não foi carregado por qualquer pessoa: retirado do altar pelos altos sacerdotes e magistrados, ficou sob a responsabilidade de equestres carregá-lo até a pira que havia sido construída no seu destino final.

O Campo de Marte era o local da última etapa, e a pira funerária era o seu elemento principal. Esta consistia em uma estrutura de vários andares (três segundo Dião Cássio, quatro para Herodiano), adornada com marfim, ouro e várias estátuas, além de uma carruagem dourada que seria usada por Pertinax.¹⁰ Oferendas foram então colocadas no interior da estrutura, juntamente com a efígie, que ainda foi beijada por Severo e pelos senadores ali presentes. A partir daí, o imperador assistiu ao ritual de uma tribuna e os senadores se instalaram em uma arquibancada, ambas construídas especialmente para a ocasião. O que se observou, a partir deste momento, foi um desfile militar (da infantaria e da cavalaria) ao redor da pira, onde foram realizadas intrincadas evoluções de paz e de guerra. Somente então os cônsules atearam fogo à pira, momento em que uma águia foi libertada de um compartimento do último andar da estrutura. Assim, observou Dião, Pertinax foi feito imortal.

Reconstruído desta forma, o ritual de divinização de Pertinax coloca uma série de questões metodológicas para o historiador. Estudiosos de diferentes culturas incorreram no erro de tomar a descrição de um ritual de forma positivista, como se aquilo que é descrito efetivamente ocorreu da forma como foi descrito. Ao descreverem a apoteose de um imperador, autores como Dião Cássio realizavam uma identificação e uma seleção dos elementos que julgavam pertinentes para caracterizar aquela ocasião. Modelos literários pré-existentes e pré-conceitos culturais certamente exerceram um papel importante neste exercício, criando complexos que se referem a eventos específicos, porém vistos através de diversos filtros. Isso levou Amelang a ver em rituais complexos históricos formados por temporalidades diversas, de naturezas também diversas.¹¹ O próprio trabalho intelectual de identificação/definição de um ritual, entendido como um conjunto ordenado e planejado de atos concretos e

¹⁰ Herodiano diz que a efígie de Severo havia sido levada do Forum ao Campo de Marte já nesta carruagem.

¹¹ Amelang (2005).

simbólicos, mobilizando recursos humanos, materiais e culturais, é uma forma de abstração de um momento específico da experiência histórica de um grupo social, na qual estes atos e recursos não existem separados de outros elementos mais mundanos (ou menos ritualizados).¹² Nossas fontes descrevem o momento da *consecratio* de Pertinax como um momento de suspensão do tempo, tomando como foco as ações envolvidas no ritual e ignorando todos os milhares de práticas sociais, algumas importantes para o mundo político romano, que ocorriam na cidade naquele mesmo momento. Isso não significa, no entanto, que devemos abandonar a categoria de análise “ritual”, em favor de alternativas pretensamente menos arbitrárias, como a de “discurso”. Apesar das dificuldades impostas ao historiador moderno, grupos em diferentes sociedades se engajaram em formas ordenadas de comportamento que envolveram pressuposições e valores culturais, com objetivos que – ao menos no caso que nos interessa – são religiosos. Se não podemos tomar a descrição de um Dião Cássio como “verdadeira”, no sentido positivista deste termo, ela não é menos real; no caso, justamente por ter sido feita a partir de elementos reconhecidos por aquela sociedade como verossímeis, para a descrição de algo que efetivamente aconteceu.

Nesse sentido, podemos analisar rituais específicos não como momentos singulares da vida social, mas como o produto de um diálogo com modelos e tradições diversas, que foram ali tornadas concretas. E isso se aplica à divinização de imperadores. Simon Price observou que os rituais de apoteose seguiam dois modelos, os funerais de aristocratas romanos e os sacrifícios realizados para os deuses.¹³ A primeira fase, marcada pela lamentação, era um costume antigo no funeral de romanos preeminentes, apesar de aqui ser encenada em escala muito maior. O mesmo se dava com o desfile de imagens de romanos importantes, mais uma vez em uma escala maior – no caso de um nobre republicano seriam carregadas estátuas de seus antepassados mais importantes, e não de romanos em geral.¹⁴ Quanto à última etapa, a ascensão a partir da pira repetia um modelo fornecido pela ascensão de Hércules à imortalidade.¹⁵

¹² Veja-se, sobre isso, as importantes observações teóricas e metodológicas de Walsham (2003).

¹³ Em Price (1987, p. 58).

¹⁴ Price, *Op. cit.*, pp. 63-65. Veja-se também o importante estudo de Flower (1996).

¹⁵ Price, *Op. cit.*, p. 74.

A localização destas duas etapas era fundamental, por permitir uma série de associações: uma vez que tinha início no Fórum, a apoteose era ancorada em tradições importantes, por ser esta região simultaneamente “republicana” e “imperial”. Ou seja, justamente por ser carregada de construções mais antigas, esta havia sido uma área privilegiada pelos imperadores em suas intervenções nos séculos I e II d.C., aí realizando importantes obras. Daí, a procissão que cortejava a efígie do morto ao Campo de Marte chegava à região que, como mostrou Zanker, tornara-se desde Augusto uma área de celebração dos valores ligados ao poder imperial.¹⁶ Não é por acaso que neste local é que acontecia a cremação: podemos observar, assim, uma correlação entre área tradicional (aristocrática/republicana) e funeral aristocrático em contraposição à dupla área “imperial” e culto divino.

Os mesmos polos, o senatorial-republicano e o imperial, constituem a direção de todo o evento. Tanto Dião Cássio quanto Herodiano são muito explícitos no que se refere ao caráter elitista da apoteose: o povo de Roma não aparece em nenhum momento como um agente importante da cerimônia. A que podemos atribuir este exclusivismo? Nos funerais de Júlio César, ao contrário, a participação popular foi intensa, a ponto de a realização de oferendas no Campo de Marte ter sido realizada de maneira comparativamente desordenada.¹⁷ Quanto a isso é importante salientar, em primeiro lugar, que a própria natureza da política mudou de um momento para o outro: se no final da República a população de Roma ainda era um elemento cujo apoio era cobiçado pelas elites em competição, no final do século II o centro imperial procurava apaziguar este mesmo elemento, mantendo-o sob controle.¹⁸

Existe um outro motivo para esse “elitismo” na caracterização do ritual: desde a época republicana o Senado era um elemento importante no reconhecimento de novas divindades e na instituição de novos cultos.¹⁹ Quando em 12 a.C. Augusto assumiu o cargo de *pontifex maximus*, esta associação entre política e religião sofreu uma importante transformação: agora, a instituição senatorial e o poder imperial passaram a dividir o poder de regulamentar e

¹⁶ Zanker (1990).

¹⁷ A multidão foi autorizada a seguir para o Campo de Marte por qualquer rua e a realizar suas oferendas sem seguir qualquer ordem de precedência (ou seja, descaracterizando uma possível procissão) (Suetônio, *Divus Julius*, 84.1).

¹⁸ Processo que é analisado, para o século I d.C., por Purcell (1996, p. 782-811).

¹⁹ Bickerman (1972, p. 13). Isso é bem analisado por Gradel (2002).

intervir nas relações dos romanos com o sobrenatural, ao menos em seus aspectos mais oficiais. Quando falamos de um polo senatorial-republicano e outro imperial, portanto, devemos ter em mente que não estamos falando de instituições políticas, apenas, mas de categorias importantes para a cultura política romana neste momento (e que possuíam manifestações institucionalizadas no campo político e agiam no religioso).

Se nos limitarmos a observar o aspecto institucional/político, corremos o risco de ficar presos à análise de Price, que vê o ritual da apoteose como sendo uma manifestação do poder imperial na cidade de Roma.²⁰ Na verdade estamos tratando da instituição de uma nova divindade no panteão romano, de um ato com dimensões cosmológicas, e o fato de o imperador e os senadores se destacarem no ritual reforça essa ideia. O ritual provocava, nesse caso, uma alteração em uma ordem que era sobre-humana, e isso estava ligado tanto ao fato de ser dirigido pelos agentes oficialmente autorizados para isso quanto ao fato de a sua realização envolver também as condições necessárias para a sua eficácia. Este último aspecto pode ser observado a partir de dois elementos: em primeiro lugar, a instauração de uma espacialidade diferenciada e, em segundo lugar, a abolição ritual da passagem do tempo.

O fato de a preparação para a cerimônia ter envolvido uma intervenção na paisagem monumental da capital do Império. Um altar foi construído no Forum e uma pira de grandes proporções no Campo de Marte.²¹ Para a conveniência e a segurança dos senadores que iriam assistir a cerimônia de cremação, foi erguida também uma arquibancada de madeira em frente à pira funerária. O caráter temporário destas construções, o fato de terem sido feitas apenas para a encenação daquele ritual, como um cenário para uma peça de teatro, deve ser salientado: a realização da apoteose envolvia a instauração de uma espacialidade diferenciada da usual (1º elemento). Também a relação dos presentes com o tempo foi alterada neste caso, pois pelo que podemos ver na descrição acima fazer do imperador um imortal significava abolir, ao menos durante a realização do rito, a passagem do tempo (2º elemento). Assim, mesmo apesar de morto há meses,²² Pertinax esteve presente ao seu funeral através da efígie de cera que foi ali exposta. O fato de um rapaz ter sido designado para

²⁰ Price (1987, p. 56).

²¹ O que já tinha sido feito no funeral de César (Suet., *Divus Iulius*, 84.1)

²² E de seu cadáver ter sido destruído (Dion Cássio, 74.10.2)

ficar espantando as moscas – como se fosse alguém dormindo no baú, como observou Dião Cássio (75.4.3) – é um bom indicador disso, mas não é tudo.

Imagens tinham um estatuto ambíguo na cultura material romana, sendo ao mesmo tempo uma representação do real e o próprio real.²³ Em outras palavras, no contexto do ritual a efígie *era* o imperador morto. Como argumentou Carlo Ginzburg, a própria ideia de representação está ligada a essa “participação ontológica” na qual o objeto é identificado com aquilo que ele representa,²⁴ o que pode ser estendido ao desfile de imagens de romanos famosos do passado. É como se em um dado momento, através do ritual, o passar do tempo tivesse sido suspenso e o passado tivesse sido colocado em contato com o presente. O desfile de imagens durante o funeral “presentificou” o passado glorioso da cidade de Roma, através de indivíduos que o personalizam, dando àquele momento um caráter extraordinário. É lícito dizer, a partir disso, que a apoteose, quando realizada, se colocava além dos quadros usuais de referência física e cotidiana, em espacialidade e temporalidade diferentes – o que pode ser visto como uma forma de propiciar sua eficácia.

Os elementos que estivemos analisando até agora, portanto – quem, onde e quando –, são justamente aqueles que permitem falar deste ritual como um ato de proporções cósmicas. Mais do que isso, a apoteose mobilizava sentimentos e emoções religiosos através de atos e demonstrações, o que nos permite enriquecer o nosso quadro. O próprio fato de lamentações e expressões de dor serem tão presentes – especialmente na parte realizada no Forum – nos lembra que, antes de mais nada, um dos problemas com o qual se está lidando aqui é o da morte e do luto. Quando senadores e suas esposas choraram, juntos com o novo imperador, todos vestindo luto, contribuíram para dar visibilidade ao falecimento imperial. A perda, sendo superestimada, ganhou proporções gigantescas: enquanto durante a República quem chorava por um aristocrata eram sua família e seus próximos,²⁵ a perda de um imperador deveria ser lamentada por todos os habitantes do mundo romano – províncias inclusive.

A imensa destruição de riquezas que a realização do ritual envolveu também está ligada a isso: tanto Dião Cássio (para Pertinax) quanto Herodiano

²³ Gregory (1994, p. 86). Para o caso específico de estátuas, ver as observações de Stewart (2003, p. 79).

²⁴ Cf. Ginzburg (1991), ao analisar o caso das efígies reais que implicavam concretamente em uma presença real.

²⁵ Price (1987, p. 62).

(para Severo) e Suetônio (Júlio César) ressaltam a destruição de objetos de ouro, marfim, tecidos preciosos, além de bens provenientes de diversos locais, como plantas, incenso e joias. Para ser exposta, a própria imagem imperial foi enfeitada, o que pode ser visto de várias formas. A destruição ostensiva de riquezas era, imediatamente, uma forma de impressionar. Rituais religiosos, mesmo os mais sóbrios, envolvem uma dimensão espetacular, no caso uma teatralização da posição excepcional do governante. Como afirmou Geertz acerca da cremação do rei em Bali no século XIX, “[...] a cremação era a quinta-essência da cerimônia real. Não só era a mais dramática, a mais esplêndida, a maior e a mais cara; era a mais expressamente dedicada à afirmação agressiva do status. [...] [Uma forma de] consumo conspícuo ao estilo balinês.”²⁶

O fausto gerado pela realização de ofertas “enriquecia” o imperador morto com dignidade, ao mesmo tempo que servia de ocasião para a demonstração de lealdade e submissão: nesse caso, ofertar é reconhecer uma superioridade daquele que recebe, é uma expressão de submissão, ainda mais porque os bens doados não serão preservados. Assim, quando na cremação de César músicos e atores jogaram seus robes na pira, sendo seguidos pelos gladiadores que jogaram suas armas e pelas mulheres que jogaram suas joias,²⁷ estavam todos assumindo uma posição que não era decorrente apenas de uma relação política ou social (como o patronato, por exemplo), mas de uma diferença ontológica. César estava morto, seria o caso de cortejar seus sucessores ou adversários, e não de investir tempo e recursos na celebração de seu ritual – mas como observou seu biógrafo, o que o colocou entre os deuses foi antes de mais nada a convicção popular de que assim deveria ser feito.²⁸

A cremação também poderia nos levar à ideia de destruição de recursos, mas na verdade permite associações mais ricas do que essa: se através do fogo o cadáver foi destruído, foi o fogo que permitiu a associação mais direta deste momento do ritual com o culto aos deuses. O fogo era usado em sacrifícios de uma maneira semelhante, elevando as oferendas aos céus, além de ser um elemento que trazia vida através da superação da morte. Desde o final do século I difundiu-se a associação da Fênix, que retornava para a vida a partir das cinzas, com o Poder Imperial. Dessa forma, a cremação passava – via

²⁶ Geertz (1991, p. 148).

²⁷ Suet., *Divus Iulius*, 84.4.

²⁸ Suet., *Divus Iulius*, 85.

associações – a ter um papel importante na divinização, permitindo a entrada em uma nova vida.²⁹ Mais antiga do que essa associação, a crença de que Hércules havia ascendido para junto dos deuses através de sua cremação na pira era, segundo Simon Price, fundamental para a compreensão desta etapa do ritual.³⁰

Dessa forma, além de tratar da morte, o ritual da apoteose também lidava com a vida. Lidava com uma ordem sobre-humana, através de associações mas também da intervenção nesta outra realidade. Uma vez que sagrado e profano não eram descolados, agir sobre uma dimensão implicava em alterar a outra, e daí vem a dificuldade em entender nosso objeto de estudo. Diferente do ritual do banho real dos merina, analisado por Bloch, o cerimonial que se seguiu à morte de Pertinax não recorria a concepções cosmológicas para legitimar a posição excepcional (ou anormal) do soberano.³¹ Isso seria a verdade apenas em parte.

Mesmo quando pensamos na categoria do “rei-estangeiro”, analisada por Sahlins, temos problemas para entender o funcionamento dos mecanismos religiosos e políticos que a apoteose colocou em movimento nesta ocasião.³² Observando estar tratando da “representação de um esquema geral da vida social” entre os Fiji, este autor observou que “O rei, por ser de sua própria natureza exterior à cultura doméstica, aparece em seu interior como uma força natural. Ele irrompe sobre uma cena pastoral de frugalidade pacífica e relativa igualdade que, no futuro, poderá vir a ser lembrada nostalgicamente como a idade do ouro. Esses governantes, tipicamente, não surgem do mesmo barro que a população local: eles vêm dos céus ou – como é muito comum – de outra etnia. Seja como for, a realeza é o estrangeiro”.³³ Uma vez que a divinização imperial não era um conceito originário de Roma, mas que em larga medida foi importado dos círculos helenísticos, e que para os romanos a ideia de possuir um rei apresentava uma série de problemas,³⁴ seria cabível afirmar que o monopólio do poder, conquistado violentamente em meio às guerras civis que

²⁹ Bickerman (1972, p. 21).

³⁰ Price (1987, p. 75).

³¹ Bloch mostrou como as emoções ligadas às categorias “morte” e “nascimento” eram ligadas, através deste ritual, criando uma linha contínua unindo o rei aos seus súditos, uma forma de reconhecer através de paralelismos o lugar excepcional daquele: Bloch (1987).

³² Sahlins (1990).

³³ *Idem*, p. 111.

³⁴ Como observou Rawson (1975).

fecharam a República, havia sido legitimado pelo recurso à fundamentação “alienígena” de suas bases. Um problema essencial persistiria, no entanto: os imperadores romanos sabiam que as bases de sua força eram muito humanas – sendo o primeiro lugar ocupado pelo exército – e as reviravoltas ocorridas há pouco eram uma poderosa lembrança disso.

O ano de 193 foi particularmente conturbado para a política imperial em Roma: aberto com o assassinato de Cômodo (180-192), assistiu sucessivamente à subida ao trono de Pertinax, Dídio Juliano e Sétimo Severo. Essa instabilidade política pode ser atribuída em grande parte à correlação de forças que se desenhou durante os últimos anos da dinastia antonina e, portanto, tem sua origem em problemas mais estruturais do que a simples sucessão de nomes pode indicar.³⁵ A partir do final do reinado de Marco Aurélio (161-180) e especialmente de seu filho Cômodo, desenvolveu-se a oposição entre o Poder Imperial e o Senado romano, *locus* da tradicional elite política imperial. Ao mesmo tempo, assistiu-se ao crescimento da importância política do exército como força capaz de sustentar e legitimar a detenção do cargo de imperador.

As idas e vindas ocorridas no ano de 193 indicam bem esse quadro: apoiado pelo exército e odiado pelo Senado, após sua morte Cômodo teve sua memória ultrajada e apagada de inscrições votivas e dedicatórias; mesmo seu cadáver foi perseguido, para ser destruído.³⁶ Foi apoiado por essa instituição que Pertinax chegou ao poder, mas apenas por alguns meses: o apoio senatorial não foi forte o suficiente para mantê-lo vivo, e seu governo de caráter fortemente aristocrático foi encerrado por uma conspiração militar (Dião Cássio, 74.9-10; *História Augusta*, Pertinax, 14.6-10). Foi justamente esta conspiração que permitiu a subida ao poder de Dídio Juliano, mas que também abriu a possibilidade para o levante de Severo, aclamado pelas tropas por ele chefiadas na província da Panônia superior (Dião Cássio, 74.11.1 e 14.3). Ao final do ano, foi este militar que conquistou a púrpura imperial, buscando a partir daí trazer para o seu lado o apoio tanto dos soldados quanto dos senadores.³⁷

³⁵ Para o que segue, sou devedor dos trabalhos de Ana Teresa Gonçalves, mais recentemente *A Noção de Propaganda e sua Aplicação nos Estudos Clássicos. O Caso dos Imperadores Romanos Sétimo Severo e Caracala*, Jundiá: Paco Editorial, 2013.

³⁶ Um bom relato desse acontecimento se encontra na biografia de Cômodo na *História Augusta*, Commodus Antoninus, 18-19.

³⁷ Como observou Dião Cássio, 75.2.1

Mesmo que caracterizado tão sumariamente, é necessário ter em mente esse contexto, pois é nele que a apoteose adquire novos sentidos: se a obediência à tradição ritual propicia a sua eficácia religiosa, sua inserção em uma dada conjuntura histórica permite-lhe extrapolar o âmbito da própria religião, e é nesse sentido que deve ser analisada. Apesar de todo o aparato institucional e simbólico que os cercava, os imperadores podiam ser feitos ou desfeitos pelas circunstâncias políticas na capital e, com o passar do tempo, mesmo nas províncias. Além disso, um elemento importante nas diversas concepções do Poder Imperial era o seu caráter “cívico”, o que entraria em contradição com uma concepção como a do rei-estrangeiro apresentada por Sahlins.³⁸ Na verdade, e a apoteose mostra isso, o governante *era feito* superior aos seus súditos: ao invés de reconhecer uma diferença apenas, o ritual a instaurava fazendo do imperador morto um ser divino. É nesse sentido que a análise destes ritos nos permite compreender melhor a concepção que os romanos tinham de seus soberanos, ultrapassando para isso a dicotomia política/religião.

As discussões a respeito do culto imperial não deixam de ressaltar que entre um imperador divinizado e um deus tradicional havia uma certa distância, bem expressa pelos termos *divus* e *deus*. Ao analisar os sacrifícios e honras prestados aos imperadores, Price observou que não eram explicitamente voltados para eles, preservando uma certa ambiguidade: o conjunto das honras oferecidas era “comparável” às oferecidas aos deuses e os sacrifícios eram feitos *pelo* imperador.³⁹ Os habitantes do Império não faziam pedidos para governantes mortos, e não esperavam milagres deles, apesar de os venerarem.⁴⁰

Para muitos historiadores, na verdade, o que permitia tornar um imperador divino era o fato de esse ter demonstrado em vida um comportamento virtuoso – como as virtudes eram atributos divinos e elas mesmas divinizadas, era isso o que o fazia diferente.⁴¹ Seria a divinização, assim, uma recompensa por um bom comportamento? As próprias discussões realizadas no século II sobre a realeza apontam para os limites desta ideia. Dião Crisóstomo havia expressado concepções que se difundiram entre a elite romana e que parecem ter exercido alguma influência sobre os nossos

³⁸ Como argumentei em Machado (1998, p. 69-70).

³⁹ Price (1980, p. 33).

⁴⁰ Bowersock (1972, p. 198).

⁴¹ Bowersock, *Op. Cit.*, p. 204.

“informantes” e as pessoas que participaram dos rituais por eles descritos: segundo esse autor, a realeza possuía uma origem divina, e Zeus devia ser o modelo permanente do bom soberano (*1º discurso sobre a realeza*, 12). A virtude do rei, no entanto, tinha um caráter inspirador, servia de exemplo e atraía a adoração dos súditos, fazendo dele um favorecido dos deuses e colocando a religião em primeiro lugar (*3º discurso sobre a realeza*, 7 e 50). Era uma virtude diferente das demonstradas pelos súditos, uma vez que era possuidora de uma dimensão divina. O imperador, assim, não podia ser um homem como os outros – mesmo não sendo um deus como os outros, também.

Se entre as condições para a divinização eram necessários a realização do ritual aliada ao reconhecimento social do valor daquela pessoa, não podemos esquecer que um outro elemento importante – na verdade imprescindível aí – era o título imperial. Não era para qualquer um que a apoteose era realizada, e normalmente boas pessoas não eram reconhecidas oficialmente como divinas após sua morte. No caso de Pertinax foram reunidas todas as condições para a realização daquilo que chamamos de ato de dimensões cósmicas: a relação dos habitantes de Roma com o tempo e o espaço foi profundamente alterada, o ritual seguiu procedimentos claramente religiosos e os seus dirigentes foram exatamente aqueles que possuíam a autoridade para intervir nos aspectos oficiais do sagrado. O imperador morto foi colocado em um nível sobre-humano, foi feito divino, o que naquele contexto específico possuía importantes consequências.

Divinizar um imperador morto era também abrir um abismo entre o imperador vivo e seus contemporâneos: por melhores que fossem, estes jamais seriam feitos divinos, apenas aquele. Era ele o único que poderia algum dia passar por este rito, uma espécie de prerrogativa do título imperial. Instituir é sancionar e santificar um estado de coisas, e esse é o efeito da apoteose imperial. A ação religiosa é que nos permite, aqui, buscar os efeitos políticos. A distinção imperador-senadores ganhou uma carga maior através desse mecanismo, o que foi reforçado pelas apropriações políticas deste ritual nessa mesma época: após ter divinizado um governante simpático ao Senado, Severo fez o mesmo com aquele que foi em vida o terror da ordem senatorial, Cômodo, quando lhe foi conveniente (*História Augusta*, Severus, 11.3-9).

Podemos tirar, daí, duas conclusões: em primeiro lugar, em Roma a ação religiosa era, em grande medida, também uma ação política. Vimos que mesmo quando insistimos no caráter religioso do culto imperial e da apoteose existe uma dimensão política da qual não podemos e não devemos escapar. Em segundo lugar, não podemos nos deixar levar pelas ideias de que ritos, mitos, símbolos, valores e outros elementos daquilo que podemos chamar ora de ideologia, ora de cultura, são meras abstrações construídas *a posteriori*. O imperador romano não era um homem como os outros que viviam na sua sociedade, e era esta mesma sociedade quem reconhecia isto. A soberania sem as crenças e as cerimônias que a acompanham não existe, e se quisermos entender a política ou a religião na Roma antiga teremos de levar esse fato a sério.

Bibliografia

AMELANG, James. "Mourning becomes Eclectic: Ritual Lament and the Problem of Continuity" in: *Past and Present*, 187, 2005, p. 3-32.

ARCE, Javier, *Funus Imperatorum. Los funerales de los imperadores romanos*. Madrid: Alianza Editorial, 1988.

BICKERMAN, Elias, "Consecratio", in: *Le culte des souverains dans l'empire romain*. Genève: Fondation Hardt, 1972, p.1-25.

BLOCH, Maurice. "The ritual of the royal bath in Madagascar: the dissolution of death, birth and fertility into authority", in: Cannadine, D. e Price, S. (eds.), *Rituals of Royalty* Cambridge: Cambridge University Press, 1987, p. 271-297.

BOWERSOCK, Glen, "Greek intellectuals and the imperial cult in the second Century A.D.", in: *Le culte des souverains dans l'empire romain*. Genève: Fondation Hardt, 1972.

CANNADINE, D. e PRICE, S. (eds.), *Rituals of Royalty*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

FEELEY-HARNICK, Gillian. "Issues in divine kingship" in: *Annual Review of Anthropology*, 14, 1985, p 273-313.

FLOWER, H. *Ancestor Masks and Aristocratic Power in Roman Culture*. Oxford: Clarendon Press, 1996.

GEERTZ, C., "Centers, kings and charisma: reflections on the symbolics of power", in: *Local Knowledge*. New York: Basic Books, 1983, p.121-146.

_____ *Negara*. Lisboa: Difel, 1991.

GILBERT, Michelle, "The person of the king: ritual and power in a Ghanaian state", in: Cannadine, D. e Price, S. (eds.), *Rituals of Royalty*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

GINZBURG, Carlo, "La représentation: le mot, l'idée, le chose", *Annales ESC*, 6, 1991, p. 1219-1234.

GONÇALVES, Ana Teresa Marques, "Septímio Severo e a Consecratio de Pertinax: Rituais de Morte e Poder" in: *História*, 26, 2007, p. 20-35.

GONÇALVES, Ana Teresa Marques. *A Noção de Propaganda e sua Aplicação nos Estudos Clássicos. O Caso dos Imperadores Romanos Septímio Severo e Caracala*, Jundiaí: Paco Editorial, 2013.

GRADEL, Ittai. *Emperor Worship and Roman Religion*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

GREGORY, Andrew P., "Powerful Images: responses to portraits and the political uses of images in Rome" in: *Journal of Roman Archaeology*, 7, 1994.

HOPKINS, Keith, "Divine emperors or the symbolic unity of the Roman empire", in: *Conquerors and Slaves*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978, p. 200.

MACHADO, Carlos Augusto R. *Imperadores Imaginários*. Dissertação de mestrado apresentada à USP, 1998.

NOCK, A. D., "Religious developments from the close of the Republic to the reign of Nero", in: *Cambridge Ancient History*, vol. X. Cambridge: Cambridge University Press, 1966.

PRICE, Simon, "Between man and god: sacrifice in the roman imperial cult", *Journal of Roman Studies*, 70, 1980, p. 28-43.

_____. *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

_____. "From noble funerals to divine cult: the consecration of the Roman emperors", in: Cannadine, D. Price, S. (eds.), *Rituals of Royalty*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987, pp.56-105

PURCELL, Nicholas, "Rome and its Development under Augustus and his Successors", in: *Cambridge Ancient History*, 2a ed., vol. X. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, 782-811.

RAWSON, Elizabeth, "Caesar's heritage: Hellenistic kings and their roman equals" in: *Journal of Roman Studies*, 65, 1975, p 148-159.

SAHLINS, Marshall. "O Rei-estrangeiro; ou Dumézil entre os Fiji" in: *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990, p. 106-139.

STEWART, Peter. *Statues in Roman Society*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

WALSHAM, Alexandra, "the Dangers of Ritual" in: *Past and Present*, 180, 2003, p. 277-287.

ZANKER, Paul. *The power of images in the age of Augustus*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1990.