

Ave César: A deificação do imperador como teatro de poder no Império Romano¹

Ave Caesar: The deification of the emperor as a power theatre in Roman Empire

*Ivoni Richter Reimer**

*Danilo Dourado Guerra***

*Eliézer Cardoso de Oliveira****

Resumo

O objetivo deste artigo é analisar o ritual de deificação do imperador romano, ocorrido a partir da morte de Júlio César, considerando-o como uma estratégia que legitimou e, talvez, garantiu a longevidade do regime imperial. A pesquisa é bibliográfica, utilizando-se de referenciais da História e das Ciências da Religião. A flexibilidade da relação dos romanos com o sagrado permitiu o ritual da sacralização do imperador, o *Funus Imperatorum*. Nesse sentido, em Roma, política e religião se mesclavam num teatro do poder que permitiu a reorganização dos papéis sociais (no final da República) e o reforço da coesão social (no Império dos Césares).

Palavras-chave: Religião. Política. História.

Abstract

This Paper aims to the analysis of the deification ritual of the Roman emperor, held from the death of Julius Caesar, considering it a strategy which legitimated, and perhaps guaranteed, the longevity of the imperial system. It is a bibliographical research, which uses some reference from History and Religious Studies. The flexibility of the Romans relationship with the holy allowed the emperor's sacralization ritual, the *Funus Imperatorum*. In this sense, politics and religion in Rome mixed in a theater of power which allowed the reorganization of the social roles (at the end of the Republic) and the reinforcement of social cohesion (in the Empire of the Caesars).

Keywords: Religion. Politics. History.

* Doutora em Teologia/Filosofia pela Universidade de Kassel, pós-doutora em Ciências Humanas pela UFSC, bolsista de produtividade CNPq, docente na PUC Goiás. E-mail: ivonirr@gmail.com

** Mestre e Doutorando em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás. (Bolsista Capes). Bacharel em Teologia pela Faculdade da Igreja Ministério Fama (FAIFA) e pelo Seminário Teológico Batista Nacional (SETEBAN-GO). E-mail: daniloatlanta@gmail.com

*** Doutor em Sociologia pela UnB. Docente da Universidade Estadual de Goiás, Pós-doutorando no Programa de Ciências da Religião (PUC Goiás). Bolsista do Programa de Incentivo a Pesquisa. E-mail: ezi@uol.com.br

Introdução

César, termo originalmente com uma conotação irônica de ‘cabeludos’, que designava uma família romana, converteu-se em sinônimo de título monárquico em diversos locais: *Caesar* no Império Romano, Império Bizantino e Império Otomano; *Kaiser* no Império Alemão, Império Austríaco e Império Austro-Húngaro; *Czar* no Império Búlgaro, Império Russo e na Sérvia. Nunca um homem deixou um legado tão grande de simbologias evocativas de poder político. Nesse sentido, este artigo parte da premissa de que a deificação de César foi o elemento chave que explica tamanha força simbólica. Por isso, estudá-la permite compreender os meandros do teatro político que legitimou o poder dos imperadores romanos e sua apropriação subsequente.

A transformação do Imperador em deus não foi um processo simples, uma vez que envolveu maquinações políticas e manipulações simbólicas do imaginário religioso romano. Enfatizar-se-á, nesse texto, o aspecto religioso, sem, no entanto, desconsiderar as consequências políticas.

Em Roma, como era praxe nas civilizações antigas, religião e política estavam interligadas de um modo muito mais intenso e particular do que se percebe nas sociedades contemporâneas. A religião legitimava mentalidades, ideais, valores e práticas sociais, mas também era influenciada por esse contexto sociocultural. A religião influenciava o político assim como o político influenciava a religião. Portanto, é nessa atmosfera particular da religião romana que se deve compreender a transformação do homem Júlio César em um ser sagrado.

A definição do teólogo alemão Rudolf Otto (1985, p. 11) possibilita entender o sagrado como “interpretação e avaliação do que existe no domínio exclusivamente religioso”, sendo uma complexa categoria que está acima de predicados teológicos e filosóficos, constituindo-se por algo *numinoso*, *tremendum*, inefável (Reimer, 2009). Nesse aspecto, a sacralização do Imperador não o tornava, em absoluto, um deus, mas o colocava na esfera religiosa, transportando-o para outro patamar, para outro espaço de poder². Para os romanos antigos, César não se igualava a um deus, mas também não era mais um simples mortal.

Considerando que “todo sistema de poder é um dispositivo destinado a produzir efeitos, entre os quais os que se comparam às ilusões criadas pelas ilusões do teatro” (Balandier, 1980, p. 6), propõe-se compreender o Império

Romano também como um espaço de decisões, de relações de poder que visam produzir efeitos, fazendo uso das manipulações simbólicas dos rituais religiosos. Nesse teatro do poder, utiliza-se do sistema simbólico religioso para construção e manutenção de interesses políticos e da memória dos governantes. Sob esse prisma hermenêutico, fazendo uso da sociologia da religião de Durkheim, pretende-se mostrar as similaridades das representações simbólicas presentes na cena do ritual fúnebre de Júlio César com a prática totêmica das religiões animistas.

1. Religião em Roma: Diversidade e flexibilidade

A religião romana é caracterizada pela sua íntima conexão com os outros elementos da sociedade, principalmente os políticos. De acordo com Fougères (*apud* Bornecque & Mornet, 1976, p. 67):

A religião nunca deixou de ser o laço mais forte da cidade romana; com esta identificou-se a tal ponto que foi uma forma de patriotismo. Os interesses de uma eram os da outra. Tanto para o cidadão quanto para o Estado, o temor dos deuses era o princípio da sabedoria e o ponto de partida para toda atividade política. Os serviço dos deuses e o da República eram uma só e mesma coisa.

A ausência de uma separação nítida entre religião e política é consequência do fato de a religião romana ser uma prática coletiva (Garraffoni, 2009, p. 56). No início, o culto aos deuses era uma atribuição do *pater familias* e posteriormente passou a ser uma responsabilidade do Estado. Nos dois casos, o ritual constituía-se no elemento central da prática religiosa, configurando-se, ao mesmo tempo, como um culto religioso e uma reafirmação do poder político.

É preciso considerar que a religião romana é dinâmica, alterando suas práticas de acordo com sua evolução política e o contato com outros povos. Assim, a dominação etrusca deixou como herança a arte da adivinhação e o estabelecimento da Tríade Capitolina: Júpiter, deus da justiça; Marte, deus da Guerra; Quirino, deus da união do povo romano. Com a saída dos etruscos, a tríade foi modificada: Júpiter; Juno e Minerva. Durante a República, há uma nova reestruturação: Ceres, Líber e Libera.

Além dessas alterações na hierarquia do culto aos deuses principais, é preciso considerar que a relação dos romanos com o divino era bastante aberta

aos cultos estrangeiros. Acreditavam que quando conquistavam um povo também conquistavam os seus deuses. Nas palavras de Coulanges (2002, p. 389): “uma das características mais marcantes da política de Roma é, precisamente, que adotava para si todos os cultos das cidades vizinhas”. Por isso, o caso romano era quase único na Antiguidade, pois possuía uma religiosidade que não a separava das outras cidades, mas que facilitava a integração política.

Neste sentido, pode-se recorrer à concepção de religião romana, elaborada por Veyne (2002, p. 202), de que o “paganismo greco-romano é uma religião [...] *à lá carte* [...], onde cada um venera particularmente os deuses que quiser e imagina-os como pode”. Ao lado disto, porém, trata-se também de uma religião que se preocupa com a “conduta moral dos homens”. Nesta liberdade de expressão religiosa dentro de um contexto plural de crenças e decisões/opções, havia ‘empreendimentos religiosos’, nos quais “cada um fundava o templo que desejasse e pregava o deus que bem entendesse [...] cada um se tornaria cliente do seu deus favorito, não necessariamente o mesmo que a cidade elegera como tal: a escolha era livre” (Veyne, 2002, p. 202).

Nesse panorama plural eletivo, o *homo religiosus* romano acionava a divindade mais eficaz. Um dos meios para tal era a prece que, além de identificá-lo como ser religioso, figurava também como uma espécie de contato com suas próprias sensibilidades e expectativas em relação a si mesmo. Da prece faziam parte os votos e as suplicações que consistiam no “prostrar-se diante da estátua de um deus e em beijar-lha sucessivamente as mãos, os joelhos e os pés, tendo por fim agradecer à divindade alguma graça recebida ou pedir-lhe um favor” (Bornecque, 1976, p. 72). Da divindade à qual se orava esperava-se eficácia, sendo que a oração “atiçava o amor próprio dos deuses quanto ao seu poder: ‘Júpiter, acode-me, pois tu o podes’; se o deus não atendia, arriscava-se a levantar suspeitas de que não era tão poderoso quanto se acreditava” (Veyne, 2002, p. 204).

Em todas as expressões religiosas, a oração é um elemento constituinte da prática ritual: “um rito religioso, oral, diretamente relacionado com as coisas sagradas, [e, sendo que os seres sagrados] são influenciados por ela, é nestes que ela suscita modificações” (Mauss, 1999, p.272-73). Ela funciona como exercício de influência sobre os seres sagrados na busca por algo, seja cura, perdão,

consolo, prosperidade, saúde etc. Há, nessa ritualidade, uma relação de coação entre o fiel e a divindade; caso a divindade não atender a prece, ela pode ser abandonada e substituída por outra mais eficaz.

Quanto ao voto, trata-se de “uma oração dirigida aos deuses num caso particular, em caso de perigo, e no qual se promete aos deuses alguma vantagem em troca de seu socorro” (Bornecque, 1976, p. 73), como um jogo de ‘toma lá – dá cá’. É nesse espaço de exercício da espiritualidade – a prece e o voto – que é possível identificar as trocas simbólicas e a piedade do *homo religiosus* romano. Por isto mesmo é que a falta da prática religiosa era considerada impiedade.

Assim, ímpio era o indivíduo que

[...] nunca dirigiu pedido solene a nenhum deus, nunca frequentou o templo, quando passa diante da capela, julgaria pecar se levantasse a mão aos lábios em sinal de adoração; nunca ofereceu aos deuses de seus domínios, que o alimentam e o vestem, as primícias de suas colheitas e a cria de seus rebanhos; nas terras onde tem casa de campo não há nenhuma capela, nenhum canto dedicado aos deuses, nenhum bosque sagrado (Apuleio *apud* Veyne, 2002, p. 205).

A teologia romana também dependia do nível de instrução de cada um. Nesse aspecto, a fé e o pensar religioso do ‘homem’ romano variava de acordo com sua posição na sociedade. Em Roma, conviviam a antiga religiosidade popular devota dos deuses do Panteão e a religião aristocrática devota da Providência divina. Assim, a fé de um romano instruído como um Cícero, um Imperador, um senador ou de um notável não residia nos deuses em si, mas nas realidades que estes representavam: “Nas histórias da religião romana, a crença da classe governante mereceria um capítulo inteiro que, em lugar de falar de Mercúrio ou de Juno, se intitularia: ‘Providência, Acaso ou Fatalidade’. Pois todo problema religioso consistia nisso” (Veyne, 2002, p. 209).

Nesse ambiente heterogêneo de religiosidades, no qual os instruídos criam na Providência e o ‘paganismo’ popular nos deuses dos mitos, circulavam as ofertas religiosas para a satisfação da demanda de pessoas que tinham fé em algo superior a eles, mas que não fosse tão transcendental. No entanto, essa clivagem entre cultura de elite e cultura popular não era rígida e explícita. Os homens cultos e chefes políticos nunca desleixaram dos rituais religiosos, especialmente em sua conexão política. Maquiavel, na sua leitura de Tito Lívio, ressaltou a conexão dos rituais religiosos com os empreendimentos do Estado:

A abertura das sessões consulares, o início de todos os empreendimentos, e das campanhas militares, o momento de travar a batalha – enfim, todo assunto de importância, civil ou militar – dependia de que se auscultasse os auspícios; jamais se dava início a uma expedição sem persuadir os soldados de que os deuses haviam prometido a vitória (Maquiavel, 2008, p. 65).

Portanto, o espaço religioso romano era plural, no qual os atores políticos tiveram condições de realizar suas manipulações simbólicas, a fim de legitimar o seu poder. Por ser tratar de uma religiosidade flexível e aberta a influências diversas, foi relativamente fácil transformar Júlio César num deus. Isso seria um fato inconcebível em religiões mais fechadas e ortodoxas, como o Judaísmo, por exemplo.

2. Roma como teatro: O drama da sacralização

“O herói, no mito, salva o povo do mal, assim como o poeta salva o herói e o povo do esquecimento” (Kierkegaard, 1984, p. 117). Essa assertiva de Kierkegaard é pertinente para analisar as representações simbólicas construídas em torno de Júlio César. Nesse sentido, a transformação do homem ‘César’ no mito ‘deus’ após a sua morte foi uma estratégia que os seus sucessores utilizaram para enaltecerem a si próprios. Para os seus aliados, a morte de Cesar, em 44 a. C., soou como uma oportunidade de perpetuação do regime que havia criado e de impedir uma possível reação da aristocracia do Senado. De acordo com Suetônio, escritor político do século I-II, (2006, p. 64): “Não fosse a ação interessada dos aliados, César poderia ter seu cadáver ultrajado, dragado por um gancho pelas ruas de Roma e atirado no rio Tibre, suas acta anuladas e seu testamento integralmente invalidado, sua fortuna confiscada e sua memória condenada.”

Contudo, o medo de Marco Antônio e a comoção popular frustraram os planos dos conspiradores e César teve um antológico funeral. De acordo com as informações de Suetônio (2006), numa forte cena de catarse coletiva, os tocadores de flautas e atores rasgaram suas vestes cerimoniais e as lançaram nas chamas, sendo imitados pelos legionários, que lançaram ao fogo suas armas, e pelas mulheres, no tocante às suas joias. Durante o funeral, ocorreu a deificação, quando “o cônsul Antônio mandou um arauto ler, ao invés do elogio fúnebre, o *senatus consulto*, que conferia a César honras divinas e humanas,

assim como o juramento pelo qual todos se coligavam para a salvação de um só” (Suetônio, 2006, p.64).

A deificação por decreto foi confirmada pela convicção do povo. Em homenagem a César foi erguida uma coluna de mármore no Fórum, onde foram realizados sacrifícios, votos e juramentos. Posteriormente, nos jogos consagrados por Augusto em sua homenagem, um cometa brilhou no céu, reforçando a convicção popular em torno do seu caráter divino.

A construção mítica em torno de Júlio César foi uma das bases sobre a qual se alicerçou o Império Romano, por meio da criação de heróis políticos. Na sua figura, provavelmente, vislumbrava-se a preservação de um modo de viver e governar distinto do período republicano. Sacralizando-se um herói, sacralizava-se também uma nova tradição de poder, cujo centro era o Imperador e não mais o Senado.

Nesta perspectiva, essa nova tradição de poder político romano pode ser concebida a partir de uma dimensão teatral:

O poder pode ser entendido como uma forma de comunicação na qual os que detêm/conquistam autoridade têm de desempenhar uma certa dimensão teatral para se manter no comando e exercer sobre os vários segmentos sociais, buscando gerar um consenso social mínimo, capaz de lhes permitir governar um extenso território pelo maior tempo possível (Gonçalves, 2004, p.108).

É assim que o mundo romano pode ser entendido como um teatro repleto de atores sociais, lugar onde cada qual tem o seu papel construído e controlado. Dion Cássio (*apud* Gonçalves, 2004, p. 109) afirmou: “Vives como numa espécie de teatro, cujos espectadores são todos os habitantes do Império e não te será possível esconder nem o menor erro”. Em tal contexto, há que se considerar que o fator coesão social era alvo dos governantes para manutenção do poder e que, para tal, os mesmos buscavam recursos para se tornar menos vulneráveis a uma possível revolta popular. Nas palavras de Burke (*apud* Gonçalves, 2004, p.109-10), “na metáfora do mundo como teatro, usada desde a Antiguidade, os indivíduos poderosos, que estão no centro do palco, precisam mais que nenhum outro construir uma imagem para si, de acordo com os interesses das forças sociais em jogo e divulgar essa imagem por intermédio de todos os suportes disponíveis”.

No caso de Júlio César, há que se considerar as intenções nos bastidores de sua divinização após sua morte, levando-se em conta as aspirações políticas daqueles que ambicionavam seu lugar. Em meio a disputas políticas pelo poder, em cena se encontram homens que, como atores ou poetas, são responsáveis pelo desenvolver dos seus destinos.

O Cônsul Marco Antônio foi um dos personagens que buscou na divinização do finado Júlio César sua herança de poder. Ele protagonizou o *Funus Imperatorum*³ de César, antes da sua *Consecratio*⁴. Antônio procurou assinalar na memória a devoção e *pietas* ao ditador, assim como reclamar condição de legítimo herdeiro do mesmo. Em um ritual de transferência de poder, “ao elogiar o morto e *divus* em potencial, ilustrando com exemplos de sua virtude, o habilidoso orador buscava transferir, para si, parte de sua honra” (Mota, 2011, p. 110).

Nesse palco de performances e interesses, discursos, gestos e honrarias, somavam-se a cremação do imperador e a cerimônia *de apoteosis* ordenada pelo Senado, sendo que, na construção da imagem de um homem divino, esculpiam-se as expectativas de poder de um futuro Império sacralizado. Dessa forma, a cerimônia fúnebre de César foi um *acto* em direção à legitimação política a partir do reconhecimento popular do imperador divino e do seuculto instituído.

3. O rito fúnebre: Coesões e ressignificações

Na história romana, os ritos funerários visavam reforçar ou criar uma memória dos ‘homens bons’. Já o historiador grego Políbio (*apud* Rouland, 1997, p. 93), no século II a.C, indagava: “Quem poderia ficar insensível ao ver reunidas todas essas esfinges de homens cujo mérito os tornou ilustres e que parecem vivos e atuantes? Poderia existir mais belo espetáculo?” Esta pergunta repercutiu durante séculos.

Apesar da mentalidade religiosa aberta e flexível do homem romano, o sagrado funcionava como um elemento legitimador da ordem política. Segundo Balandier (1980, p. 5), “por trás de todas as formas de arranjo da sociedade e de organização dos poderes encontra-se, sempre presente, governando dos bastidores, a ‘teatrocracia’. Ela regula a vida cotidiana dos homens em coletividade”. É nesse espaço de espetáculos que transita a cosmovisão do

‘homem’ romano. Diferente de homens e mulheres contemporâneos que distinguem as esferas religiosas e política, ele as concebia como um todo indistinguível: religião é política e política é religião.

Analisando as formas elementares da religião, Durkheim (1989) destacou o sentido da unidade tribal como central para despertar o sentido da unidade substancial do mundo. Para ele, a sociedade precisa de coesão social, a fim de se autopreservar. Sob essa perspectiva, pode-se observar, na pluri-religião romana, uma realidade que envolve tanto a preservação de sua cultura quanto o estabelecimento de uma *nomia* sacralizada e evidenciada por meio de seu simbolismo ritual. Isto se apoia em Berger (1985, p. 40), para o qual a religião potencializa o *nomos*⁵a partir de uma cosmização estruturada pelo discurso do sagrado como *nomizante* social: “Ao sacralizar o *nomos*, a religião insere o indivíduo em uma realidade ainda mais significativa, transcendente, supra-humana, [... que] fornece o supremo escudo do homem contra o terror da anomia”. No percurso rumo à divinização do César até o estabelecimento de seu culto se assiste a tal sacralização do *nomos* romano.

É frente às ameaças sociais que se estabelecem ritos para o retorno à ordem social vigente (Durkheim, 1998). As crenças expressam os conteúdos por meio de mitos e símbolos e os ritos figuram como práticas de estabelecimento daquela ordem (Croatto, 2001)⁶. À luz deste viés teórico o rito pode ser compreendido como “um *acto* que pode ser individual ou coletivo, que se permite improvisar, mas se mantém fiel às regras; mesmo evoluindo com o tempo, se distingue dos costumes, tanto no seu objetivo quanto no significado de sua repetição. O rito é um costume de caráter religioso” (Caseneuve, 1985, p. 12).

Segundo Gonçalves (2003), o rito fúnebre do imperador romano ganhava dimensão cada vez mais espetacular, apresentando símbolos que apontavam para a imortalidade e para a divindade. Era um instrumento de propaganda, que englobava elementos militares, de honra ao imperador; elementos de dramatização, que reconstruíam publicamente a vida do morto, servindo de modelo e exemplo; elementos simbólicos, que estimulavam a submissão dos súditos.

Portanto, o *Funus Imperatorum* era um ato fornecedor de *nomia* social ou um fator de reorganização social. Tratava-se de uma prática religiosa que ordenava a maioria das consciências em direção ao consenso acerca da memória

do herói morto e da continuidade do poder do seu sucessor. Durkheim (1989, p. 472) escreve a respeito de ritos piaculares, sacrifícios destinados à expiação de um sacrilégio e que inspiram sentimentos de angústia e consolo. Um exemplo desses ritos é a prática do luto, uma representação social imposta ao grupo. O luto se assemelha ao culto, no sentido de ambos serem cerimônias coletivas que determinam naqueles que deles participam um estado de efervescência, reforçando a coesão social.

O rito fúnebre imperial romano funcionava como um mecanismo de autopreservação social, no qual o futuro 'príncipe' devia se comportar como tal. Balandier (1980, p. 6) contribui para a compreensão dessa rede de complexidades, quando afirma que "o Príncipe deve se comportar como ator político para conquistar e conservar o poder".

Ao compreender o *Funus Imperatorum* como um ato dramático de coesão social, destaca-se criteriosa organização que os funerais tinham na Antiguidade, podendo ser compreendidos como expressão ou encenação autorizada do desespero, a partir do qual o próprio sentido de continuidade podia ser renovado (Mota, 2011). É no funeral que se define o momento de reestruturação da família ou do grupo que escolherá o sucessor para ocupar o vazio deixado por aquele que morreu (Durkheim, 1998). Contudo, o luto possibilita a redefinição dos papéis sociais, ao evocar a memória e a força moral de determinados indivíduos. Quanto maior for o luto ou sua expressão, maior o peso moral imputado ao morto e, conseqüentemente, à sua família e aos seus sucessores. No contexto do Império dos Césares, de lutas fratricidas pelo poder político, o funeral religioso do imperador-deus era um elemento importante para a definição do novo ocupante do posto.

4. O totem imperial: Em busca do nível sagrado

Entende-se que, no jogo teatral de poder em Roma, performances rituais como o *Funus Imperatorum* e a *Consecratio* tem ápice no estabelecimento de um tipo de prática religiosa que se configurou no primeiro século: o culto ao imperador. Ele possuiu todos os elementos estruturados envolvidos no sistema simbólico da religião: sagrado, mito, símbolos e rito. Como uma oferta religiosa, tornou-se para muitos uma imposição, tendo devotos e fieis, mas também havia

muita gente que não lhe era devota, não lhe prestava culto nem obediência, como os judeus e os cristãos.

Veyne (2002, p.206) afirma que nas cartas privadas do povo romano, frequentemente os deuses são questionados, mas nunca a divindade do imperador e que “na esfera da religião privada os temperamentos pouco religiosos procuravam nas relações com os deuses [...] uma semitranquilização mágica contra os perigos e dores da vida real; as práticas piedosas equivaliam para eles a um talismã”. Em se tratando do culto ao imperador no âmbito privado, sua imagem funcionava também como uma espécie de totem, geralmente ao lado de outras.

“O totem é, antes de tudo um nome, um verdadeiro brasão, é em relação a ele que as coisas são classificadas sagradas ou profanas” (Durkheim, 1989, p. 159). Configurando como coisa sagrada, “o totem sacraliza o objeto, santifica. É um emblema sagrado que conserva esse caráter em qualquer objeto em que venha a ser representado” (Durkheim, 1989, p. 167). O totem é uma forma material, uma figura tomada de empréstimo, utilizada como representação dessa forma imaterial, dessa energia.

Discorrendo sobre a religião privada do ‘homem’ romano, Veyne (2002) mostra que a devoção ritualística à divindade do Imperador romano eleva o próprio devoto a uma esfera acima de sua própria realidade. Neste sentido, pode-se relacionar à concepção de Durkheim (1998, p. 491) sobre a função do culto como forma de uma mesma prática religiosa, no fundo una e simples, que visa “elevar o homem acima de si mesmo e fazê-lo viver vida superior àquela que levaria se obedecesse unicamente à sua espontaneidade individual”. No prisma do culto familiar, privado, o próprio imperador recebia homenagens da devoção privada, preservando o seu lugar no nicho de cada casa. Nessa perspectiva, a cerimônia do culto ao imperador, mesmo que privado, tornava-se uma experiência religiosa, nos moldes totêmicos, na qual as pessoas não se preocupavam com a imagem em si, ou com a divindade, mas com o estado de efervescência que esta proporcionava.

Se “um deus que não é unicamente a autoridade de que dependemos [,mas] também uma força sobre a qual se apoia a nossa força” (Durkheim, 1989, p. 263), então se pode depreender também que as forças sociais são responsáveis por ideias sacralizadas, interditos, sacrifícios instituídos, os quais são capazes de

e elevar a pessoa acima de si mesma, dominá-la e ao mesmo tempo sustentá-la. Acerca deste poder religioso na consciência e pretensão do devoto romano em relação à figura divina do imperador e ao seu culto, Veyne (2002, p. 206) tece o seguinte raciocínio:

Porque tomavam-no por um deus? Não: ninguém lhe dirigia um voto nem imaginava que esse mortal tivesse o poder de curar as doenças ou de fazer encontrar os objetos perdidos. Capa religiosa do patriotismo e da submissão? Não. Culto da personalidade de um ditador carismático? Também não: ao erguer um brinde à imagem sagrada, o romano eleva-se a essa outra esfera, sem maiores definições, que lhe engrandecia o espaço e da qual dava provas venerando-a.

A devoção familiar ao *divus* se utilizava da imagem do imperador como uma figura com funções totêmicas, ou seja, por detrás da imagem do imperador estava um significado de efervescência religiosa do próprio devoto, de sua família. Dentro dessa relação religião-sociedade romana, o sistema simbólico é ativado, e a partir da análise das religiões totêmicas pode-se encontrar, no totem, a realidade simbólica da identidade social. Nesse sentido, o totem é visto como um emblema clânico, que indica unicidade entre os indivíduos e os faz tomar consciência de sua unidade moral, trazendo homogeneidade e dando ao grupo o sentimento de si, fazendo-o acreditar na sua existência concreta. Em perspectiva durkheimiana, a vida social só é possível graças ao vasto simbolismo, sendo que o símbolo significa, identifica e é fator de coesão social. Dentro desse aspecto, o emblema totêmico faz-se necessário para que a sociedade tome consciência de si e torna-se indispensável para a continuidade dessa consciência.

Em nível das relações de força, também socioculturais no contexto do Império Romano no século I e frente à diversidade de religiões e expressões de religiosidade, há que se questionar acerca do significado político-ideológico deste culto que se (im)pôs sobre todos, mesmo tolerando outras divindades e práticas religiosas ao seu lado. Contudo, como se dava esta relação quando a outra religião era monoteísta, como no caso do judaísmo e do cristianismo? Por que em alguns períodos o culto à deusa Ísis era interdito? Por que havia religiões lícitas e outras não? Estas e a relação que se estabelecia entre os não-devotos do culto ao imperador, bem como as represálias e penalidades sofridas, serão tema de um próximo estudo e artigo. Este campo amplo, sem dúvida, visibiliza a complexidade do mundo sob a égide imperial romana em todas as regiões do território ocupado, especificamente no campo sócio-cultural e político-religioso.

Considerações finais

A história marca o lugar dos mortos, e os efeitos de sua interpretação condicionam o lugar dos que estão vivos. Na construção mítica do divino César, por meio da teatralidade simbólica empregada, atuava a poesia dos poetas a ser interpretada e absorvida pelos súditos numa realidade que englobava uma complexa rede estruturada pelo sagrado.

Numa paisagem de heterogeneidade religiosa, ritos como o *Funus Imperatorum* abriam as cortinas para a encenação apoteótica de um culto a um herói erguido e divinizado não apenas pelos interesses do império como instância superior, mas também pelos interesses de seus aliados/súditos. Ao sacralizar o humano, sacralizava-se uma mentalidade em relação a esse líder e principalmente aos seus sucessores. Em tal contexto performático, espaços de coesão social e de transferência de poder são criados ou omitidos por meio de mecanismos rituais religiosos. Na despedida fúnebre do César, reorganizaram-se os papéis, instituiu-se seu peso moral e assegurou-se a continuidade da memória e poder de um povo. E no culto privado ao imperador, devotos buscavam na imagem totêmica do César as suas próprias experiências de efervescência e (expectativas de) empoderamento.

Enfim, nas cenas de um espetáculo, no qual religião e política se encontram e se refletem nas ordenações sociais, percebe-se o poder atuando na realidade de domínio dos governantes sacralizados e acolhidos pelo consenso popular num ambiente de aparente nomia e coesão. Simultaneamente este poder também atua e circula na individualidade que se constrói na plurireligiosidade romana e na configuração heterotópica de olhares e consciências outras que surgiriam ainda que nas sombras das luzes desse drama.

Portanto, o ato sem precedentes de Marco Antônio de sacralizar César abriu perspectivas para legitimar religiosamente o Império. Não era simples encerrar um período de tão intensa longevidade e tradições como a época republicana, defendida pela classe mais poderosa de Roma. Facilitou muito, então, afirmar que o imperador era sagrado e objeto de culto religioso. Ironicamente, o culto do Imperador-deus foi destronado pelo culto do carpinteiro-Deus do Cristianismo, mas é provável que o “Ave Maria” das igrejas católicas deixe ecoar o “Ave César” das arenas dos gladiadores romanos. Acerca disto, ocupar-nos-emos num próximo estudo.

Referências

- BALANDIER, Georges. *O Poder em Cena*. Tradução de Luiz Tupy Caldas de Moura. Brasília: Ed. da Universidade de Brasília, 1980.
- BERGER, Peter. *O dossel sagrado: elementos para uma nova teoria sociológica da religião*. Tradução de José Carlos Barcelos. São Paulo: Paulinas, 1985.
- BORNECQUE, H.; MORNET, D. *Roma e os romanos*. Tradução de A. D. Lima. São Paulo: E.P.U./Edusp, 1977.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. Vários tradutores. São Paulo: Perspectiva, 1998.
- CASENEUVE, Jean. *Sociologia do rito*. Porto: Rês, 1985.
- COULANGES, Fustel de. *A cidade antiga*. Tradução de Jean Melville. São Paulo: Martin Claret, 2002.
- CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. Tradução de Carlos Maria Vasquez Gutiérrez. São Paulo: Paulinas, 2001.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares de vida religiosa*. Tradução de Joaquim Pereira Neto. São Paulo: Paulinas, 1989.
- ELIAS, Norbert. *Introdução à sociologia*. Tradução de Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 2008.
- ERICKSON, Victoria Lee. *Onde o silêncio fala: feminismo, teoria social e religião*. São Paulo: Paulinas, 1996.
- FOUCAULT, Michel. *Estratégia, Poder-Saber*. Tradução de Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009a.
- _____. Outros espaços. In: _____. (Org.). *Estética: literatura e pintura, música e cinema*. Tradução de Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009b. p. 411-422
- _____. *A hermenêutica do sujeito*. Tradução de Mário Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- _____. *Ditsetécrits*. Paris: Quarto Gallimard, 2001.
- GARRAFONI, Renata Senna. “Romanos”. In: FUNARI, Pedro Paulo (Org.). *As religiões que o mundo esqueceu*. São Paulo: Contexto, 2009. p. 53-66.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.
- GIDDENS, Anthony. *A constituição da sociedade*. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- GONÇALVES, Ana Teresa Marques. Funus Imperatorum: uma análise da cerimônia de apoteose do imperador Septímio Severo. *PHOÏNIX*, Rio de Janeiro, v. 9, p.25-36, 2003.
- _____. Construção e inserção de imagens na memória política romana: O caso dos Severos. *História Revista*, Goiânia, v. 9, p. 107-144, 2004.
- KIERKEGAARD, Sören. *Temor e Tremor*. Tradução de Maria José Marinho. São Paulo: Abril, 1984.

MAQUIAVEL, Nicolau. *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*. Tradução de Sérgio Bath. Brasília: Ed. da UnB, 2008.

MAUSS, Marcel. *Ensaio de sociologia*. São Paulo: Perspectiva, 1999.

MOTA, Thiago Eustáquio Araújo. *Do Descensus à Consecratio: analisando os funerais heroicos da Eneida de Virgílio (I A.C)*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2011.

OTTO, Rudolf. *O Sagrado*. Tradução de Prócoro V. Filho. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista. (Nova tradução de Walter O. Schlupp, São Leopoldo: Sinodal; EST, 1985/2007.

REIMER, Haroldo. *Inefável e sem forma: estudos sobre o monoteísmo hebraico*. Goiânia: Ed. da UCG; São Leopoldo: Oikos, 2009.

ROULAND, Nourbert. *Roma, democracia impossível?: os agentes de poder na urbe romana*. Tradução de Ivo Martinazzo. Brasília: Ed. da Universidade de Brasília, 1997.

SUETÔNIO, Caio. *A vida dos doze Césares*. Tradução de Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2006.

VEYNE, Paul. O Império Romano. Tradução de Hildegard Feist. In: ARIÈS, Philippe; DUBY, Georges (Orgs.). *História da vida privada*. Do império romano ao ano mil. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 19-224.

WEBER, Max. *Ensaio de sociologia*. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: LTC, 1979.

¹Agradecemos pela leitura atenta, correções e sugestões feitas pelo prof. Dr. Haroldo Reimer e pela tradução do resumo e das palavras-chave, feita pelo prof. Dr. Claude Detienne.

² Compreendemos o poder como uma característica estrutural das relações humanas (Elias, 2008), um dado inerente à vida social (Giddens, 2003), concebido como um jogo dramático que permanece ao longo dos tempos e ocorre em todas as sociedades (Balandier, 1980). Ele não é estático, centralizado ou lugarizado, nem autoexistente; não é onipotente, nem onisciente, mas cego. O mesmo só existe quando observado nas relações humanas e cotidianas, sendo coextensivo ao corpo social (Foucault, 2001, 2006, 2009). Ele pode ser “a possibilidade de que um homem, ou um grupo de homens, realize sua própria vontade numa ação comunitária até mesmo contra a resistência de outros que participam da ação” (Weber, 1979, p. 211).

³O *Funus Imperatorum* é a expressão máxima dos funerais espetaculares destinados aos Imperadores romanos (Arce *apud* Mota, 2011). “O termo *funus* compreende tanto os cuidados e honras ministrados ao morto quanto o culto observado *post-mortem*” (Toybee *apud* Mota, 2011, p. 127). Segundo Sumi (*apud* Mota 2011, p.106), “o funeral costumeiramente se iniciava com a preparação do corpo, com o revestimento das mais altas insígnias que o dignitário alcançou em vida e o cadáver disposto no átrio de sua residência oficial”. De acordo com Price (*apud* Mota, 2011, p. 129), “os funerais imperiais se equilibram entre duas instâncias: a tradição dos funerais aristocráticos e a cerimônia da *Consecratio* que termina com a elevação do Imperador aos céus e o estabelecimento de um culto formal ao *Princeps* divinizado”. Enfim, “os funerais imperiais conservam dos aristocráticos várias feições, porém inovam pela cerimônia da *consecratio* que retém uma dupla função: integrar o processo ritual e confirmar o novo Imperador no poder” (Mota, 2011, p. 130).

⁴A *consecratio* era a cerimônia de divinização dos Imperadores. Segundo Herodiano (*apud* Gonçalves, 2003, p. 31), “cumpridos os ritos fúnebres, o sucessor do império pega uma tocha e aplica na torre, e os restantes acendem o fogo ao redor da pira. O fogo se espalha facilmente e tudo arde sem dificuldade pela grande quantidade de lenha e de produtos aromáticos acumulados. A seguir [...] uma águia é solta [...]. Os romanos acreditam que ela leva a alma do imperador da terra para o céu. E a partir dessa cerimônia, o imperador passa a ser venerado com o resto dos deuses”.

⁵ Em perspectiva da sociologia da religião, o *nomos*, ou a ordem significativa, faz parte desse empreendimento de construção do mundo e passa a ser o elemento ordenador e fornecedor de sentido da vida, além de proporcionar ao indivíduo um senso de pertença a uma realidade coletiva. Esta perspectiva religiosa se justifica, pois “viver num mundo social é viver uma vida ordenada e significativa” (Berger, 1985, p. 43). É importante destacar que, no caso romano, a morte de César poderia gerar uma situação anômica de guerra civil que colocaria a República em risco. O próprio César descuidou de sua segurança por achar que “a República, se lhe viesse acontecer alguma desgraça, longe de estar tranquila, cairia em uma situação bem pior e cedo se veria presas de guerras civis” (Suetônio, 2006, p. 67). Nesse sentido, a sua morte foi o estopim para a desestruturação da República e, ao mesmo, tempo, com o ritual de deificação do imperador, as bases simbólicas para uma nova ordem política – o Império.

⁶ Croatto (2001) tece um estudo sobre as linguagens da experiência religiosa. Para o autor, a fenomenologia da religião ou a hierologia é o estudo da experiência religiosa que envolve a hierofania (manifestação do sagrado) e o sujeito da experiência. Dentro do processo da linguagem religiosa, o símbolo possui caráter polissêmico e surge como a linguagem fontal, pré-hemenêutica, transmitindo a experiência vivida pelo *homo religiosus*, atuando também como mediador entre o transcendente e o sujeito da experiência. O mito, por sua vez, é um acontecimento originário onde os deuses agem e tem a função de dar sentido e instaurar uma realidade significativa. Este tem função social sendo capaz de justificar e ditar culturas, é hermenêutico, pois interpreta o símbolo. Já o rito é uma ação sacra, a vivência repetida do mito, um ato de *performance* e teatralização. Todas essas linguagens da experiência religiosa podem ser observadas no processo de construção do divino César.

Recebido em 22/06/2016, revisado em 27/10/2016, aceito para publicação em 18/11/2016.