

O drama da apoteose imperial romana: croquis do processo

Danilo Dourado Guerra*

Resumo

Nesse artigo, fruto de nossa tese doutoral, a partir de fontes historiográficas e arqueológicas coletadas em nosso estágio doutoral no Departamento de História e Ciências Geográficas da Antiguidade, da *Università Degli Studi di Padova*/Itália, trataremos das dinâmicas que envolvem o drama da apoteose imperial romana. Através de um mapeamento dos elementos constituintes do ideário ritual divinizante dos governantes da Roma antiga, objetivamos fornecer substratos simbólicos para a compreensão da práxis apoteótica em suas nuances e efeitos (retro)interpretativos.

Palavras-chave: Império Romano; apoteose romana; poder.

The drama of the roman imperial apotheosis: croquis of the process

Abstract

In this article, fruit of our doctoral thesis, from historiographic and archaeological sources collected in our doctoral stage at the Department of History and Geographical Sciences of Antiquity, in the *Università Degli Studi di Padova*/Italy, we will deal with the dynamics surrounding the drama of the Roman imperial apotheosis. Through a mapping of the constituent elements of the divinizing ritual ideology of the rulers of ancient Rome, we aim to provide symbolic substrates for the understanding of the apotheotic praxis in its nuances and (retro)interpretative effects.

Keywords: Roman Empire; Roman apotheosis; power.

* Doutorado (2018) e mestrado (2015) em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás, com estágio doutoral sanduíche na Università Degli Studi di Padova, Itália (2017). Bolsista CAPES PROSUC/PDSE. Bacharelado em Teologia pelo Seminário Teológico Batista Nacional - SETEBAN-GO (2009-2011) e pela Faculdade da Igreja Ministério Fama-FAIFA (2012-2012). E-mail: danilostagepadova@gmail.com – Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7335088867151068>

El drama de la apoteosis imperial romana: bosquejos del proceso

Resumen

En este artículo, fruto de nuestra tesis doctoral, a partir de fuentes historiográficas y arqueológicas recogidas en nuestra etapa doctoral en el Departamento de Historia y Ciencias Geográficas de la Antigüedad, de la Università Degli Studi di Padova/Italia, trataremos la dinámica que rodea al drama de la apoteosis imperial romana. A través de un mapeo de los elementos constitutivos de la ideología ritual divinizadora de los gobernantes de la antigua Roma, pretendemos proporcionar sustratos simbólicos para la comprensión de la praxis apoteósica en sus matices y efectos (retro)interpretativos. **Palabras clave:** Imperio Romano; apoteosis romana; poder.

Introdução

Na sociedade do espetáculo, o corpo do rei torna-se o local de expressão de diversos micropoderes. Reúne as forças contraditórias do reino, que constituem a energia de e se alimenta o corpo do Estado. Enquanto chefe, o príncipe imprime movimento e direção a essa série de forças adicionadas. É a alma e move toda a máquina de Estado. Acha-se na iminência de tornar-se máquina. (Jean-Marie Apostolidès)

Nas palavras de Peter Burke (1994, p. 17),¹ o louvor é oferecido por indivíduos, porém a glória, esta é dada por todo o mundo. Essa síntese histórico-crítica enquadra-se de forma pertinente nas investigações acerca do alto Império Romano. Encontramo-nos diante da metáfora da antiguidade que anuncia a fabricação e o controle da imagem do governante² (APOSTOLIDÈS, 1993, p. 126; BURKE, 1994, p. 22). Neste contexto teatral, 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” (BURKE *apud* GONÇALVES, 2004, p. 108-109).

¹ O historiador Peter Burke é autor de *A Fabricação do Rei*, na qual descreve o *Ancien Régime* (modelo absolutista depois derrubado pela Revolução Francesa). O rei era considerado de origem divina e possuidor de poder taumatúrgico pelo toque.

² Nos bastidores deste drama, há sempre uma administração que fabrica e controla a imagem do governante (APOSTOLIDÈS, 1993, p. 126). Assumimos aqui o conceito de fabricação tencionado por Burke (1994, p. 22). Na concepção do autor, a fabricação do governante configura-se no sentido do processo da construção simbólica de uma autoridade. Este processo de construção também se instaura sob a perspectiva de que todos nós construímos a nós mesmos.

Este é o cenário em que a palavra e a ação, a linguagem e a performance figuram como dispositivos medulares do procedimento de elaboração do divino (VERSNEL *apud* HERNÁNDEZ, 2014, p. 203).

Nesse artigo, fruto de nossa tese doutoral³, a partir de fontes historiográficas e arqueológicas coletadas em nosso estágio doutoral no Departamento de História e Ciências Geográficas da Antiguidade, da *Università Degli Studi di Padova / Itália*⁴, trataremos das dinâmicas que envolvem o drama da apoteose imperial romana. Através de um mapeamento dos elementos constituintes do ideário ritual divinizante dos governantes da Roma antiga, em época imperial, objetivamos fornecer substratos simbólicos para a compreensão da práxis apoteótica em suas nuances e efeitos (retro)interpretativos. Nesse empreendimento, a possibilidade da coleta *in loco* de materiais iconográficos análogos ao processo da apoteose do herói, faz-se vetor de credibilidade histórica para a prospectiva de sua constituição e desdobramentos histórico-efetuais. Trazendo à memória a significativa percepção de nosso co-supervisor Dr. Vittorio Berti: ‘dentro da grandeza experiencial proporcionada por uma pesquisa científica no Velho Mundo, todos os dados arqueológicos colhidos nas expedições realizadas em território italiano proporcionaram para essa investigação um processo de visibilização e materialização histórica de uma teoria historiográfica, até então, para nós do Novo Mundo, engendrada somente nos livros’. Caminhemos, pois, aos croquis do processo.

Croquis do processo apoteótico romano

Como comenta o filósofo Sócrates (*apud* HERNÁNDEZ, 2014, p. 204), os seres humanos são manufactureiros de deuses e, portanto, têm o poder ou não de decidirem se uma criatura mortal pode ser concebida como tal. Em matizes espetaculares, podemos dizer que a máquina de fazer deuses engendrada no núcleo do Estado-Teatro romano funcionou substancialmente ao longo da história. As engrenagens desse aparelho sacralizante podem ser testemunhadas, de forma significativa, no emolduramento prototípico-teatrocrático⁵ da face divina daqueles que

³ Meu carinho e gratidão à querida Dra. Ivoni Richter Reimer, pela preciosa orientação no mestrado e doutorado em Ciências da religião.

⁴ Minha gratidão aos meus caros supervisores Dr. Paolo Bettiolo e Dr. Vittorio Berti pela acolhida e acompanhamento em terras italianas.

⁵ Cf. Balandier (1982).

regiam o Império.

As tramas da história evidenciam que os imperadores romanos eram deuses ou pelo menos muitos deles foram aclamados como tal após a sua morte. Tanto quanto sabemos, do período de 14 d.C. até 337 d.C., dos sessenta imperadores que regeram o Império Romano, trinta e seis foram deificados⁶ e receberam o título de *divus*, juntamente com vinte e sete membros de suas famílias⁷ (PRICE, 1987, p. 57). Esta instituição do *divus*, por sua vez, constitui-se em um desafio para a tradicional divisão religiosa acerca dos homens e deuses. Seu processo, assim como o de tantas outras instituições imperiais desenvolveu-se lentamente (KOORTBOJIAN, 2013, p. 11). Seria interessante pesquisar (mas não será feito nesse artigo) como lentamente desapareceu o antigo espírito republicano dos romanos, baseado no senso cívico e na igualdade política entre todos os cidadãos (apesar da divisão social entre patrícios e plebeus), espírito pelo qual ninguém podia elevar-se acima dos outros e, muito menos, considerar-se divino.⁸ Para os antigos romanos, era um orgulho distinguir-se dos outros povos, considerados bárbaros (como egípcios e persas), entre os quais prevalecia a concepção divina do rei.

Na esfera do aparato divinizante imperial, a construção destas inúmeras faces divinas tem seu eixo transversal na instauração de um processo cerimonial de enraizamento e transferência de poder na tradição romana (PRICE, 1987, p. 57; LA ROCCA, 2011, p. 186). No entrelaçamento deste processo, no qual o signo do governante confunde-se com a própria face do poder, como assinala Ernest H. Kantorowicz (1998, p. 32), “o rei é um Nome de Continuidade, que deve sempre perdurar como Cabeça e Governante do Povo (como presume a Lei) enquanto existir povo [...]; e nesse Nome o Rei nunca morre”.

Nesta paisagem de continuidades, a divinização dos governantes romanos, em síntese, pode ser concebida como um espetáculo ritual

⁶ Acerca da lista de imperadores romanos divinizados cf. Palombi (2014, p. 128).

⁷ Neste contexto familiar torna-se significativo o destaque de que a apoteose não era um direito exclusivo aos imperadores, tampouco ao sexo masculino. Algumas mulheres foram divinizadas e receberam o título de *diva* no decorrer do Império. Cf. Yébenes (2005, p. 111-112); Ramírez (2008, p. 229). Acerca do processo de divinização feminina na primeira idade imperial, ver em Morelli e Filippini (2014, p. 211-250).

⁸ Este processo já havia acontecido entre os gregos, após a criação do império de Alexandre o Grande e o fim das repúblicas nas cidades-estados (*polis*). Alexandre também foi divinizado e o mesmo ocorreu com os reis que lhe sucederam nos vários Estados em que o seu Império foi dividido após a sua morte precoce.

de panteonização dos ancestrais (CANDAU, *apud* MOTA, 2015, p. 28), estruturado a partir de um enraizamento mítico, que evocava, sobretudo as figuras de Hércules, Rômulo e Enéias⁹. Esse espetáculo era organizado e controlado pela família imperial romana (RAMÍREZ, 2008, p. 221), a partir do ideário de preservação e apropriação da memória sacralizada do rei-herói, e, concomitantemente, do poder que nela residia.

Este empoderamento simbólico designava *status* social-político relacionando-se com a manutenção de uma dinastia¹⁰ hereditária, a *domus romana*, através de um novo conceito de sucessão (KOORTBOJIAN, 2013, p. 11; CORDOVANA, 2014, p. 265-279). Nesse encadeamento, o interesse do herdeiro/sucessor em nutrir-se do nome do ancestral sacralizado desempenha um papel catalisador no processo (LIPKA *apud* MOTA, 2015 p. 23). Neste palco de desdobramentos e teleologias a extravagância da cerimônia sacralizante definia a sobrevivência da realeza (HEKSTER, 2009, p. 96).

Entre os romanos este processo de divinização configura-se como uma representação teatral¹¹, voltada para a manipulação da opinião pública através de um ritual reservado aos membros mais destacados da sociedade (RAMÍREZ, 2008, p. 225). Esta sequência ritualística desenha-se como uma das mais importantes cerimônias do Estado-Teatro (DUPONT *apud* GONÇALVES, 2007, p. 32), e institui-se no formato de uma homenagem (*timé*), um costume entre os romanos de celebrar a chegada, entre os deuses, dos imperadores que morriam deixando seu trono aos seus próprios filhos. Este rito se chamava *consecratio*¹² ou apoteose¹³, e, em seu

⁹ Na cerimônia de divinização do imperador romano “se entrelaçam tradições e precedentes históricos diversos: de um lado, a figura de Alexandre, o Grande e dos soberanos helenísticos que forjaram o modelo para o culto imperial nas províncias de língua grega e, de outro, o culto aos heróis semideuses [...] especialmente *Hércules*, Rômulo e Enéias” (MOTA, 2015, p. 18, grifos nossos). Cf. Price (1987, p. 58); Alberto (2004, p. 35-36); Bickerman (*apud* MOTA, 2015, p. 23).

¹⁰ Nesse processo, “a panteonização dos ancestrais não se trata de uma busca identitária para fins de coesão interna, mas principalmente de uma externalização dessa ancestralidade em cerimoniais e monumentos de visibilidade pública, visando aumentar a legitimidade daquela família frente às outras”(CANDAU *apud* MOTA, 2015, p. 29).

¹¹ Acerca da temática, ver também em Cordovana (2014, p. 271).

¹² “Etimologicamente, no latim clássico, *consecratio* traz a acepção básica de ‘consagração’, algo profano convertido em sagrado ou ‘deificação’, no caso de seres humanos [...] Deriva do verbo *consecro* que expressa três ações adjacentes: primeiramente, render ou dedicar um objeto ou construção a uma divindade; consagrar, no sentido de atribuir sacralidade; e, por fim, assinalar a divindade, reconhecer como divino” (OXFORD LATIN DICTIONARY *apud* MOTA, 2015, p. 21).

¹³ A maioria dos estudiosos da Roma antiga refere-se ao rito de divinização dos imperadores

curso se podia notar em toda a cidade uma mistura de luto e cerimônias festi ἔθος γάρ ἐστι Ῥωμαίους ἐκθειάζειν βασιλέων τοὺς
 ἐὶ τὴν παισὶ διαδόχοις τελευτήσαντας τὴν τε τοιαύτην τι-
 μὴν ἀποθέωσιν καλοῦσι. (HERODIANO, IV. 2.2).

No panorama do Estado-Teatro romano esta *dynamis* sacralizante possuía uma interface catártica na medida em que, sob moldes rituais, santificava o profano e realizava a transferência de um espaço mundano para um espaço sagrado¹⁴ (YÉBENES, 2005, p. 118). Sob essa lógica estrutural, o imperador falecido era transportado para a esfera divina (GRILLO; FUNARI, 2015, p. 51).

Este cerimonial póstumo conservava dupla matização estrutural, englobando em si, tanto a matriz fenomênica da religião quanto o viés político em sua plataforma ritual. Dessa forma, se por uma parte, a apoteose designa-se antes de tudo num ato religioso e público no qual alguém era feito *sacrum*, uma propriedade das divindades (WEINSTOCK, 1971, p. 386; ARCE, 2000a, p. 58; YÉBENES, 2005, p. 118); por outra parte, não podemos negligenciar os meandros, necessidades e significados políticos que permeiam essa cerimônia (GONÇALVES, 2007, p. 26; HEKSTER, 2009, p. 101; BONAMENTE *apud* PALOMBI, 2014, p. 138).

Essa *hybris* epistemológica, por seu turno, visibiliza a apoteose como um processo de transição em duas esferas, a saber: se por um lado a cerimônia caracteriza-se como um protocolo ritual sacralizante na qual o ancestral é transferido para a esfera do divino, por outro lado, seus efeitos tornam-se eficazes na medida em que o poder simbólico e imagético do *divinus* é deslocado para as mãos do que governa as relações reais e interpessoais na terra (CORDOVANA, 2014, p. 265-279).

romanos como apoteose, por entenderem que a consecratio refere-se à etapa burocrática de decisão senatorial. Dentre estes estão: Price (1987); Chalupa (2007a); Mota (2011); Palombi (2014). Diante desta tendência investigativa, e por razões metodológicas, adotaremos esta mesma nomenclatura em nossa pesquisa.

¹⁴ Acerca desta *dynamis* de sacralização do profano, ver em Eliade (1992, p. 13-57). Em suma, apesar da diversidade de experiências que envolvem a dinâmica de sacralização do profano, existe uma unidade estrutural do espaço religioso, tudo baseado em uma sede ontológica do *homo religiosus* de estar no centro do mundo, participar da realidade absoluta, estar o mais perto possível dos deuses. “O desejo de viver num Cosmos puro e santo, tal como era no começo, quando saiu das mãos do Criador” (ELIADE, 1992, p. 57).

Nas palavras de Carlos Augusto Ribeiro Machado (2014, p. 69), “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”.

Sob essa perspectiva, em suma, a apoteose pode ser compreendida como um mecanismo processual e cerimonial de passagem complexo (HEKSTER, 2009, p. 100-101; PALOMBI, 2014), que em sua completa execução concedia a divinização aos imperadores romanos¹⁵. Este procedimento constituía-se no grau supremo das formas de veneração do soberano e na mais completa expressão teopolítica da estrutura constitucional imperial (PALOMBI, 2014, p. 126-127).

Em termos estruturais, cientes das complexidades, da gradatividade e variabilidade dos modelos de evolução histórica deste processo¹⁶ (CHALUPA, 2007a, p. 201), podemos dizer que os ritos de apoteose articulavam-se em quatro etapas¹⁷, a saber: 1- *probatio* (momento em que o senado decreta a relação entre os deuses, seus sacerdotes e os lugares de

¹⁵ Esta completa execução pressupõe uma transformação substancial do objeto/sujeito sacralizado (YÉBENES, 2005, p. 106).

¹⁶ Dentro desse processo gradativo e complexo, Chalupa (2007a, p. 201) identifica três fases, ou modelos de evolução histórica da apoteose imperial: “Na primeira etapa (identificada, sobretudo a partir de Augusto 14 d.C), uma testemunha ocular da apoteose era atestada e um decreto senatorial atribuindo honras divinas era emitido após o funeral. Na segunda etapa (verificada de Cláudio até a dinastia Antonina), um decreto senatorial era rotineiramente emitido antes do funeral e uma apoteose era realizada simbolicamente, pela liberação de uma águia da pira funerária. Na terceira etapa (da dinastia Antonina em diante), os imperadores romanos eram muitas vezes enterrados em um funeral duplo, embora os motivos exatos desta prática ainda sejam contestados (CHALUPA, 2007a, p. 201). Este complexo processo variava substancialmente, em particular no segundo século d.C (PALOMBI, 2014, p. 127).

¹⁷ Existem outras hipóteses reconstitutivas dos rituais da apoteose imperial. Para Yébenes (2005, p.105) e Monteiro (2014, p. 219) o processo de divinização constrói-se no âmbito do funeral imperial. Na concepção desses autores a cena funeral imperial consta de três partes: 1- a procissão (*funus imperatorum*) que culmina com rituais às vezes confundidos, 2- a *consecratio* (ato de fazer alguma coisa sagrada, um corpo, neste caso), 3- a *apoteose* (a ascensão aos céus). Já conforme Hekster (2009, p. 100-101), a *apoteose* caracteriza-se como um processo tripartite, que envolve desde a confecção da imagem de cera do imperador, o elogio fúnebre, e a cremação do corpo em uma pira funerária, seguida pela liberação de uma águia que arrebatava o espírito do imperador aos céus. Para Arce (2000a, p. 58), a *consecratio* se estabelece nos seguintes atos: 1- Morte; 2- Organização do *Funus Imperatorum* (que culmina na *crematio*); 3- decreto senatorial de divinização; 4- instituição de um culto.

culto); 2- *iustitium*¹⁸ (luto público com a suspensão da atividade jurídica); 3- *funus publicum* (*funus imperatorum*); 4- *consecratio* (divinização e instituição do culto imperial) (PALOMBI, 2014, p. 127). Dentre estas etapas o *funus imperatorum* e a *consecratio* instalam-se, a nosso ver, como coeficientes matriciais do processo, e por essa razão serão enfatizados na sequência.

1.1. O *funus imperatorum*

No tocante à cena fúnebre imperial, pode-se dizer que, na história romana, de forma geral¹⁹, os ritos funerários estruturam-se como uma construção teatrológica²⁰ para manipulação simbólica associada à glória imperecível do antepassado. Estes incidiam nesse aspecto, num mostruário de imagens e homens glorificados por seu valor, uma forma de imortalizar a fama de homens proeminentes da comunidade e inculcar valores como ambição e honra (RAMÍREZ, 2008, p. 115-117). Já no século II a.C o historiador grego Políbio (*apud* ROULAND, 1997, p. 93) 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?”

Sob um prisma sociológico, o espetáculo fúnebre (Figura 1²¹), integra-se como um emoldurado social familiar relacionado às esferas do poder romano (DAVIES *apud* HEKSTER, 2009, p. 95). Nos funerários “se misturavam as esferas pública e privada, pois ao lamento da família pela perda de um ente, dependendo da riqueza e do *status* social desta família, juntavam-se ações públicas, como banquetes em honra do morto e jogos gladiatórios, onde se expiava o sangue do defunto” (GONÇALVES, 2008, p. 35). Nesta cena, para os membros da elite o percurso e as atividades do funeral

¹⁸ “Sabe-se que o Senado costumava decretar o *iustitium*, situação de origem republicana na qual se suspendiam todas as atividades da cidade, para que os magistrados pudessem assumir suas funções militares no caso de um eventual tumulto, pela comoção popular. Ordenava-se o fechamento dos mercados, das termas, das casas de espetáculos, e a suspensão das atividades do próprio Senado” (GONÇALVES, 2008, p. 43).

¹⁹ Uma profunda análise acerca dos funerários romanos pode ser contemplada em Toynbee (1971).

²⁰ Durante o funeral os ritos eram encenados semelhantemente a uma peça teatral (GONÇALVES; TAVARES, 2011, p. 244).

²¹ A referida representação de cortejo fúnebre é certamente um dos testemunhos mais importantes relativo ao desenvolvimento de uma cerimônia fúnebre romana. Dados extraídos de <http://www.museonazionaleabruzzo.beniculturali.it/index.php?it/23/opere/13/corteo-funebre>. Acesso em 16/10/2017.



Figura 1 – Cortejo fúnebre. Séc 1 a.C. Museu Nacional de Abruzzo.

Fonte: <http://www.museonazionaleabruzzo.beniculturali.it/index.php?it/23/opere/13/corteo-funebre>. Acesso em 16/10/2017.

Neste contexto teatral, os funerais instituem-se expressão ou encenação autorizada do desespero, a partir do qual o próprio sentido de continuidade da *domus* romana podia ser renovado (HEKSTER, 2009; MOTA, 2011). É no dispositivo 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). Nesse encadeamento o luto possibilita a confecção de um paradigma de hierarquização e redefinição dos papéis sociais, ao evocar a memória e a força moral de determinados indivíduos²². Quanto maior for o luto ou sua expressão, maior o peso moral imputado ao morto e, conseqüentemente, à sua família e aos seus sucessores²³.

²² Os funerais eram um instrumento poderoso de diferenciação social e de evidência de poder entre as diferentes famílias (RAMÍREZ, 2008, p. 115-117). Com frequência o funeral reflete *status* social e hierarquia (DAVIES *apud* HEKSTER, 2009, p. 95).

²³ No âmbito do ritual fúnebre, tanto o falecido quanto os sobreviventes são elevados acima do mundano. Nesse contexto, os funerais ressaltam a grandeza daquele que faleceu, mas, concomitantemente, indicam o *status* daqueles que estavam intimamente ligados ao morto (BIERCE *apud* HEKSTER, 2009, p. 96).

Em se tratando especificamente dos ritos funerários do governante romano, Huntington e Metcalf (*apud* GONÇALVES, 2008, p. 42) afirmam que estes comportavam características especiais²⁴ pelo fato de que formavam parte de um drama político, no qual estavam implicadas muitas pessoas. No terreno deste drama, como postula Arce (2000b, p. 116) o fato da morte do imperador ou do rei, em regimes políticos monárquicos ou dinásticos, representa um verdadeiro teste: o problema da sucessão ao poder.²⁵ Nesse cenário de incertezas o funeral é a expressão social da crise política aguda, e destaca-a através da sua dimensão cerimonial. Este drama é investido quase sempre de características simbólicas e cosmológicas - portanto, políticas - de enorme importância que devem ser expressas de uma forma ou de outra na cerimônia fúnebre (ARCE, 2000b, p. 116).

Historicamente, dentro de uma tradição que começou em tom helenístico e deixou seus primeiros vestígios no funeral de Sulla e, mais tarde, em Júlio César (quer dizer, ainda em época republicana), estes funerais imperiais seguiram um ritual preciso e fixo, consistindo em uma cerimônia espetacular, o já mencionado: *funus imperatorum*²⁶ (ARCE, 2000b, p. 116-117). Este é designadamente o procedimento cerimonial sob o qual se desenvolve a apoteose imperial. No tocante aos croquis do processo este se introduz como uma preparação para a divinização (BICKERMAN, 1972, p. 19s; ARCE, 2000b, p. 116-117).

Na concepção de Simon Price (1987, p. 58), o *funus*²⁷ *imperatorum* se equilibra em duas instâncias tradicionais e aceitáveis: os funerais da aristocracia romana romanos e os cultos e sacrifícios realizados aos deuses. Sob essa perspectiva, se por um lado, a cerimônia conservava parte das

²⁴ No plano destas características especiais, Gennep (*apud* HEKSTER, 2009, p. 96) observa o funeral imperial romano a partir de um conceito tripartite, no qual através da separação, transição e reincorporação o *status* de uma pessoa se altera.

²⁵ É interessante observados como os romanos nunca definiram uma clara regra de sucessão (como acontece em quase todas as monarquias dinásticas): o imperador podia escolher a seu critério ou até não escolher. Curiosamente, quando a sucessão coube ao filho, este revelou-se, na maioria das vezes, um dos piores imperadores, com foi o caso de Cômodo, filho do imperador filósofo Marco Aurélio.

²⁶ O *Funus Imperatorum* é a expressão máxima dos funerais espetaculares destinados aos Imperadores romanos (ARCE, 2000b, p. 116-117). Este cerimonial pode estar carregado de elementos complementares simbólicos que prenunciam a consecratio (ARCE, 2000a, p. 58).

²⁷ “O termo *funus* compreende tanto os cuidados e honras ministrados ao morto quanto o culto observado *post-mortem*” (TOYBEE *apud* MOTA, 2011, p. 127).

feições dos funerais da nobreza romana, por outra parte, trazia em si, algo inteiramente novo, no sentido do estabelecimento do processo de elevação do imperador para o céu, e por consequência, da instituição de um culto divino formal, com templos e sacerdotes para ele.

De forma substancial, o *funus imperatorum* consistia no momento culminante de demonstração de poder e veneração no Império (MONTERO, 2014, p. 219). Comparado aos funerais aristocráticos em Roma, a cerimônia ao governante 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 (GONÇALVES, 2003).

Sob os fios desta trama, algo significativo a ser pontuado é que, na conjuntura espetacular do *funus imperatorum* o protagonismo simbólico encontra-se no corpo do governante falecido. No rito funeral o corpo do falecido não permanecia apenas como imagem física, mas tornava-se, sobretudo, corpo político, visível através das imagens mostrando o falecido em vários aspectos de glória e poder (HEKSTER, 2009, p. 99).

Kantorowicz (1998, p. 21) auxilia-nos nessa compreensão ao propor a categoria analítica relacionada ao duplo corpo do governante. De acordo com sua elaboração:

O rei tem em si dois Corpos, a saber, um Corpo natural e um Corpo político. Seu Corpo natural (se considerado em si mesmo) é um Corpo mortal, sujeito a todas as Enfermidades que ocorrem por Natureza ou Acidente, à Imbecilidade da Infância ou da Velhice e a Defeitos similares que ocorrem aos Corpos naturais das outras pessoas. Mas seu Corpo político é um Corpo que não pode ser visto ou tocado, composto de Política e de Governo e constituído para a Condução do Povo e a Administração do bem-estar público, e esse Corpo é extremamente vazio de Infância e de Velhice e de outros Defeitos e Imbecilidades naturais, a que o Corpo natural está sujeito, e, devido a esta Causa, o que o Rei faz em seu Corpo político não pode ser invalidado ou frustrado por qualquer Incapacidade em seu Corpo natural.

Essa dicotomização²⁸ entre corpo mortal e corpo político do rei,

²⁸ Estamos cientes de que a teoria de Kantorowicz (1998) acerca do corpo duplo do rei direciona-se, sobretudo ao rei francês Francisco I em 1547 d.C e nesse sentido, possui

a nosso ver, intrínseca à paisagem fúnebre imperial, carrega em si o paradigma de construção e hibridização relacionada às faces do governante e do Estado romano. Em outras palavras, no panorama do Estado-Teatro romano, a face do governante e conseqüentemente do Estado constrói-se e mantém-se partir das categorizações e símbolos, das imagens e do imaginário imbricado s na cerimônia fúnebre. Sob esse prisma, a concepção do corpo duplo do rei estabelece, por sua vez:

uma distinção entre o monarca como indivíduo privado e o monarca como persona ficta, encarnação do Estado. Em um mesmo corpo ela permite diferenciar o rei do Rei. O primeiro, homem particular, possui um corpo carnal submetido às mesmas contingências que o de seus súditos; o segundo possui um corpo simbólico que não morre (APOSTOLIDÈS, 1993, p. 13).

À luz deste palco simbólico no qual em alguma instância a morte e a imortalidade de sujeitos e arranjos sociais se atravessam, inaugurava-se o *funus imperatorum* romano. De acordo com 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”.

Na seqüência preludiava-se a procissão, chamada ‘*pompa funebris*’. Conforme a descrição de Gonçalves (2008, p. 45-46, grifos nossos):

Nessa subsequência litúrgica, o leito, kliné, era levado pelos jovens aristocratas até um carro fúnebre, que era um elemento a mais na representação funerária. Como se tratava de um imperador, ele era muito sofisticado, normalmente sendo adornado com ouro e marfim, mas não tinha paredes, para que a população pudesse ver a imagem imperial e acompanhar o cortejo. Esta translação do cadáver seguiu o mesmo caminho até o IV século. Sua rota começava no Palatino, no palácio imperial, e seguia pela Via Sacra, uma das principais de Roma, na qual se encontravam os mais sagrados templos da cidade (templo de Vesta, templo dos deuses Lares) e a residência do Pontifex Maximus, e onde também se realizavam as procissões de triunfo,

algumas incongruências relacionadas aos rituais fúnebres romanos (cf. GONÇALVES 2008, p. 44). Contudo, apesar de algumas diferenciações, concebemos que a aplicabilidade deste viés teórico na análise da apoteose imperial romana não se instaura como anacrônica, que na medida em que o corpo do governante romano se fragmenta e se teo-politiza, sobretudo no *imaginarium* romano. Maiores informações acerca deste posicionamento encontram-se nas pesquisas de Hekster (2009, p. 99) e Montero (2014, p. 219).

prossequindo até a rostra.²⁹

²⁹ Segundo a descrição de Herodiano: “Quando se confirma o momento da morte os mais nobres cavaleiros da ordem equestre e alguns jovens escolhidos entre os senadores levantam o leito nas costas, e o levam ao longo da Via Sacra, até o Antigo Foro; que é o lugar onde os magistrados romanos são destituídos do cargo. O leito então é colocado entre duas tribunas em forma de arquibancada. Em uma destas se encontra um coro de crianças, escolhidas dentre as mais nobres famílias senatoriais; sobre outra um coral de mulheres da nobreza. Ambos os coros entoam hinos e cânticos em honra ao defunto,



Por sua vez, a chegada na rostra (palanque dos oradores romanos) localizado na praça do foro romano (Figuras 2 e 3), prenunciava outro momento importante no ritual: a *laudatio funebris* ou *rogus* feita à memória do morto. Nessa etapa, realizavam-se os discursos e elogios de poder, ressaltavam-se os grandes feitos e virtudes do falecido e se recordava a assistência de sua importância na história da *urbs* romana (GONÇALVES, 2008, p. 39).

Figura 2 – A Rostra. (visão transversal). Tribuna romana localizada na praça do foro. Foro romano - Roma.

Fonte: Foto tirada pelo autor no interior da área arqueológica do Fórum Romano em

segundo um ritmo solene e triste” (HERODIANO, IV.2.5, tradução própria).



Figura 3 – A Rostra: Visão lateral. Foro romano-Roma.

Fonte: Foto tirada pelo autor no interior da área arqueológica do Fórum Romano em 07/08/2017.

07/08/2017.

No entendimento de Kierdorf (*apud* HEKSTER, 2009, p. 97), esta fase homilética do funeral imperial encontra-se permeada por implicações simbólicas e de teopolíticas. No panorama destas implicações, a outorga do direito de proferir o elogio tornava-se um perigo na medida em que os atores protagonistas desse ritual tinham a capacidade de manipular a realidade e exagerar nos eventos que poderiam beneficiar os sucessores (RAMIREZ, 2008, p. 117).

Tão poderosa era a força da palavra ligada a gestos e emoções nessa cena que Quintiliano (*apud* RAMIREZ, 2008, p. 117) no seu *Institutio oratoria* dedica um capítulo inteiro à chamada ‘comoção dos afetos’, mostrando como os atores através do elogio eram capazes de transformar o sentimento e a opinião popular em relação à determinada pessoa.³⁰

³⁰ Também Aristóteles, na sua obra *Retórica*, havia destacado a importância do orador no funeral, para enaltecer o defunto e comover as pessoas presentes.

Nas palavras de Ana Teresa Marques Gonçalves (2008, p. 45-46) a *laudatio funebris*,

[...] era um momento fundamental do funeral, ao menos em termos de propaganda, pois nesta oração fúnebre, o herdeiro/sucessor fazia o elogio do morto, dava exemplos de sua boa conduta e reafirmava a continuidade do governo, no que ele havia tido de bom, além de enfatizar e renovar os laços de patronato, que o morto passava ao seu sucessor. Após a oração, entoavam-se hinos e muitas vezes, faziam-se dramatizações teatrais de partes importantes da vida do morto, que serviam como exemplo para os que acompanhavam o cortejo.

Algo significativo a ser mencionado é que estas primeiras etapas do funeral imperial estavam envoltas de uma atmosfera mítica que evocava, sobretudo, a figura de Enéias, o herói fundador, que vinculava a História de Roma à guerra de Tróia, aquele que representava o ideário de renascimento, renovação e refundação de Roma (ALBERTO, 2004, p. 35-36; RICHARD *apud* GONÇALVES, 2007, p. 31).³¹

Por sua parte, concluídos os elogios fúnebres, dava-se prosseguimento à etapa de desfecho da cerimônia funeral. Este passo consistia na cremação do corpo do cadáver, a chamada *crematio*, que se realizava de forma real ou através da imagem de cera (ARCE, 2000b, p. 118; GONÇALVES 2008, p. 47).

Entre as muitas particularidades e ritos que constituíam o funeral imperial romano, esta fase ritual possuía uma característica que não só era espetacular como também ideologicamente importante. Em suma, a *crematio* era um pré-requisito indispensável para proclamar uma divinização (ARCE, 2000b, p. 118), haja vista que a deificação de um mortal pressupunha que o corpo fosse levado para o céu e transformado em um ser divino (BICKERMAN, 1972, p. 15). Tal era a importância da *crematio*, que o historiador romano Plutarco dizia que o ato da consagração ou divinização coincidia com a cremação do cadáver. De acordo com quando se terminava a combustão entendia-se que o defunto havia se tornado *divus* (PLUTARCO, 2001, p. 245-251).

Nesse processo de significativa intensificação política (GEERTZ, 1980, p. 152) explicitam-se as matizações do *corpus symbolicum* do governante. Dessa forma, se por um lado, o corpo humano ‘privado’ e mortal do imperador

³¹ Enéias, único sobrevivente (com a família) da destruição de Troia, é o protagonista de um dos dois mitos sobre a fundação de Roma. O outro é a lenda de Rômulo e Remo, abandonados pelos pais e criados por uma loba. Os dois mitos coexistiram tranquilamente, apesar das óbvias contradições.

havia sido incinerado, por outro, seu corpo divino com conotações políticas se representava por meio de uma imagem sacralizada no mesmo processo (MONTERO, 2014, p. 219). Em outros termos, se o corpo material do imperador como homem havia se consumido, como ser divino havia ascendido aos céus³² (*Corpus Hermeticum apud* MONTERO, 2014, p. 219).

Esta era uma etapa em que a crença, o imaginário e as raízes mitológicas greco-romanas se atravessavam. Segundo Bickermam (1972, p. 15), a própria autoridade dos antepassados de Roma “*de natura deorum*” estabeleceu o precedente romano para a apoteose. Sob esse entendimento, pode-se dizer que, a *crematio* seguida da ascensão celestial enraíza-se, especialmente, nas tradições míticas de Hércules e Rômulo. De acordo com o filósofo e político romano Cícero (*apud* MOTA, 2015, p. 24), não há dúvidas de que estes personagens obtiveram um lugar nos céus por mérito de serem adorados da mesma forma que os seres divinos que sempre pertenceram àquele lugar³³. Nesse amálgama mítico, se por um lado, a ascensão a partir da pira repetia um modelo fornecido pela ascensão de Hércules à imortalidade³⁴ (PRICE, 1987, p. 58), por outra parte, em Rômulo³⁵ estabeleceu-se “a noção de que o corpo deveria desaparecer, como na sua transformação no deus

³² Os filósofos antigos já especularam *ad modum graecum*, tentando encontrar uma explicação em relação a paradoxal dupla personalidade do imperador falecido (YÉBENES, 2005, p. 106). De acordo com a literatura hermética: “O imperador é o último dos deuses... mas o primeiro dos homens. Enquanto na terra, ele é separado de sua verdadeira divindade, em relação aos homens existe algo excepcional nele, semelhante ao divino: a sua alma, que vem de um lugar mais alto do que as almas dos homens” (*Corpus Hermeticum apud* YÉBENES, 2005, p. 106, tradução própria).

³³ De acordo com Ramírez (2008, p. 225), se considerava que Hércules e Rômulo, contaminados com o sangue mortal de um de seus progenitores, haviam ascendido aos céus em honra aos seus méritos e que, por conseguinte, seus corpos mortais haviam desaparecido do mundo dos vivos.

³⁴ “Foi exatamente pelo fato de os companheiros de Hércules não terem achado vestígios de cinzas na pira onde seu corpo foi queimado no monte Oeta, após ele receber o oráculo de Delfos, como reconta Diodoro Sículo (IV, 38.3-5), que se considerou que ele virou deus” (BICKERMAN *apud* GONÇALVES, 2007a, p. 30).

³⁵ De acordo com Ênio, poeta pré-virgiliano, “Rômulo foi transportado vivo para o ‘firmamento celestial’” (Quinto Ênio *apud* MOTA, 2015, p. 24). No entendimento de Veiga (2013, p. 17), “o relato da apoteose de Rômulo serviu de modelo a ser imitado pelos imperadores, sendo o ponto de partida para o estabelecimento de uma tradição sociocultural que tornou-se um dispositivo de legitimação política. A figura de Rômulo possuía um simbolismo único que fazia dele a imagem prototípica a ser adotada como parâmetro e elemento-chave no engendramento da tradição político-religiosa da Roma imperial” (VEIGA, 2013, p. 17).

Quirino, de onde advinha a necessidade da cremação” (RICHARD *apud* GONÇALVES, 2007, p. 31).

Concernente ao estudo da apoteose romana, o mais importante a ser assinalado, a partir desta plataforma mítica, é que, as narrativas apoteóticas de Hércules e Rômulo geraram um referencial ritual no qual “o imperador só seria proclamado *divus* se fosse cremado como na narrativa mitológica” (GONÇALVES, 2007, p. 30). Seguindo os moldes míticos, Herodiano (IV. 2.6-11, tradução própria) descreve em pormenores o desdobramento desta etapa crucial para a apoteose imperial. Em suas palavras:

Então o leito é novamente levantado e levado para fora da cidade, até o Campo de Marte. Ali, em um ponto mais elevado da planície, surge uma construção de base quadrada, em formato de tenda militar, feita somente de grandes vigas de madeira. Esta em seu interior está cheia de lenha para queimar. Ao externo é decorada com tecidos trabalhados a fio de ouro, esculturas em marfim e pinturas variamente coloridas. Sob essa construção se levanta outra, parecida na forma e na ornamentação, porém menor, com várias portas e janelas abertas. Na sequência há uma terceira e uma quarta construção, cada uma menor que a anterior, até chegar o último que é muito pequeno. A forma de todo o edifício se poderia comparar aquelas torres que estão nos portos, e a noite, através de um fogo aceso, sinalizam aos navios a rota mais segura; geralmente estes são chamados de faróis. O leito é então colocado na segunda prateleira, junto com todos os aromas e incensos que produzem a terra e a toda sorte de substâncias perfumadas: frutas ervas e sucos. De fato não existe província, cidade, e nenhum outro magistrado, que não se empenhe em enviar estas ofertas fúnebres para honrar o imperador. Quando se recolhe uma grande quantidade de substâncias, todo o edifício é tomado pelo aroma, então se reúne em torno disso um cortejo a cavalo: toda a ordem equestre começa a andar em desfile, de acordo com uma norma pré-estabelecida, cavalgando em ritmo de uma marcha de guerra. Estes desfilam sempre se atentando para uma ordem determinada, das carroças sobre onde estão os cidadãos com toga púrpura com máscaras que representavam as façanhas dos mais gloriosos generais e imperadores romanos. Cumprida esta cerimônia o sucessor ao trono pega uma tocha e se aproxima do edifício. Estão aqueles que estão presentes de cada parte se aproximam da tocha, e, então toda a construção com grande facilidade se inflama pela grande quantidade de substâncias aromáticas e lenha que possui. Da mais alta a menor parte em que se culmina o edifício, uma águia é solta e sobe ao éter junto com as chamas: os Romanos acreditam que essa águia

- 6 μετὰ δὲ τοῦτο βαστάσαντες τὴν κλίνην φέρουσιν ἔξω
 τῆς πόλεως ἐς τὸ καλούμενον Ἄρεως πεδῖον, ἐνθα κατε-
 σκεύασται ἐν τῷ πλατυτάτῳ τοῦ πεδίου τόπῳ τετραγώνον
 τι [καὶ] ἰσόπλευρον, ἄλλης μὲν ἕλης οὐδεμιάς μετέχον, ἐκ
 7 μόνης δὲ συμπήξεως ξύλων μεγίστων ἐς σχῆμα οἰκήματος.
 πᾶν δὲ ἐκεῖνο ἐνδοθεν μὲν φρυγάνων πεπλήρωται, ἔξωθεν
 δὲ χροσσοῦφει στρομναῖς ἐλεφαντίνοις τε ἀγάλμασι γραφαῖς
 τε ποικίλαις κεκόσμηται. ἐπ' ἐκείνῳ δὲ ἕτερον, σχήματι
 μὲν καὶ κόσμῳ παραπλήσιον, μικρότερον <δ' > ἐπίκειται,
 8 πυλίδας ἔχον καὶ θύρας ἀνεφγνίας. τρίτον τε καὶ τέταρτον,
 αἰεὶ τοῦ ὑποκειμένου μείον, ἐς τελευταῖον βραχύτατον πε-
 ρατοῦται. ἀπεικάσαι τις ἂν τὸ σχῆμα τοῦ κατασκευάσματος
 φρυκτωροῖσι, ἃ τοῖς λιμέσιν ἐπικείμενα νόκτωρ διὰ τοῦ
 πυρός ἐς ἀσφαλεῖς καταγωγὰς τὰς ναῦς χειραγωγεῖ· φά-
 ρους τε αὐτὰ οἱ πολλοὶ καλοῦσιν. ἐς δὴ τὸ οἶκημα τὸ
 δεύτερον ἀνακομίσαντες τὴν κλίνην τιθέασιν, ἀρώματά τε
 καὶ θυμιάματα πάντα ὅσα γῆ φέρει, εἰ τέ τινες καρποὶ
 ἢ πόαι χυμοὶ τε συμβαλλόμενοι πρὸς εὐωδίαν, ἀνακομίζον-
 9 ται καὶ σωρηδὸν χέονται· οὔτε γὰρ ἔθνος οὔτε πόλις τις
 οὔτε τῶν ἐν ἀξιώσει ἢ τιμῇ ἔστιν ὃς μὴ δῶρα ἕστατα ταῦτα
 πέμπει φιλοτίμως ἐς τιμὴν τοῦ βασιλέως. ἐπὶ δὲ μέγιστον
 χῶμα ἀρθῆ τῶν ἀρωμάτων πᾶς τε ὁ τόπος πληρωθῆ,
 ἵππασία περὶ τὸ κατασκευάσμα ἐκεῖνο γίνεται, πᾶν τε τὸ
 ἵππικὸν τάγμα περιθῆ κύκλῳ μετὰ τινος εὐταξίας καὶ
 10 ἀνακυκλώσεως πυρριχίῳ δρόμῳ καὶ ῥυθμῷ. ἄρωματά τε
 περιέρχεται ὁμοίᾳ εὐταξίᾳ, φέροντα τοὺς ἐφεστῶτας ἡμ-
 φιεσμένους μὲν τὰς περιπορφύρους ἐσθῆτας, προσωπεῖα δὲ
 περικειμένους εἰκόνας ἔχοντα ὅσοι Ῥωμαίων ἐνδόξως ἐστρα-
 τήγησαν ἢ ἐβασίλευσαν. τούτων δὲ συντελεσθέντων λαβὼν
 λαμπάδα ὃ τὴν βασιλείαν διαδεξάμενος προσφέρει τῷ οἰκή-
 ματι, οἳ τε λοιποὶ πανταχόθεν πῦρ ἐπιτιθέασιν πάντα δὲ
 ῥᾶστα ἀνάπτεται [εὐμαρῶς] ὑπὸ τοῦ πυρός, φρυγάνων
 11 τε πλήθους καὶ θυμιαμάτων ἐπινηθέντος. ἐκ δὲ τοῦ τε-
 λευταίου καὶ βραχυτάτου κατασκευάσματος, ὥσπερ ἀπὸ
 τινος ἐπάλξεως, αἰετὸς ἀφίεται σὺν τῷ πυρὶ ἀνελενσόμενος
 ἐς τὸν αἰθέρα, ὃς φέρειν ἀπὸ γῆς ἐς οὐρανὸν τὴν τοῦ βα-
 σιλέως ψυχὴν πιστεύεται ὑπὸ Ῥωμαίων καὶ ἐξ ἐκείνου
 μετὰ τῶν λοιπῶν θεῶν θρησκευέται.

leva da terra ao céu a alma do imperador. Daquele momento em diante este passa a ser cultuado como os outros deuses.

A sequência apresenta-nos a versão grega³⁶ na íntegra do discurso:

Concluído este rito fenomênico, no qual o imperador ascende à esfera urânico-divina, encerra-se em seu ápice espetacular o *funus imperatorum* romano. Nesse momento o *corpus symbolicum* do governante está pronto para o próximo e sacramental passo em relação à sua apoteose: a *consecratio* imperial.

1.2. A *consecratio imperial*

Dentro de um panorama investigativo, não há como remontarmos à *consecratio* romana, sem antes, referirmo-nos, uma vez mais, à capacidade que os seres humanos têm de decidir e construir seus próprios referenciais de divindade. No cerne desta arena simbólica como afirma-nos Versnel (*apud* HERNÁNDEZ, 2014, p. 204) todo processo construcional relacionado ao divino encontra-se nas mãos dos que assistem e, sobretudo, coordenam o espetáculo.

Esta realidade aplica-se à máquina de fazer deuses imbricada no Estado-Teatro romano. Nesse tablado de construtos e objetivações a manufatura dos imperadores divinos tinha seu monopólio na cena senatorial. Na Roma antiga a única instituição capaz de manipular os métodos para a divinização (leis e os decretos sagrados) era o Senado (LOZANO, 2008, p. 154).³⁷

Destarte, para que um imperador ascendesse ao patamar de *divus*, era necessário um acordo do senatorial³⁸, um contrato entre as forças políticas que interviam depois da morte e cremação do príncipe. Este ato

³⁶ Optamos por inserir a versão grega do texto de Herodiano em nossa pesquisa por dois fatores: 1- por se tratar de uma das principais fontes descritivas da apoteose imperial romana, tema intrínseco ao objeto e hipótese nuclear desta investigação; 2- no intuito de proporcionar aos leitores(as) e pesquisadores(as) um contato com um material colhido em nosso estágio feito na Itália, oferecendo assim, uma matriz grega para exercícios ulteriores de tradução deste importante discurso.

³⁷ O Senado, instituição fundamental na época da República (dividia o poder com os cônsules e os tribunos da plebe) manteve funções importantes durante o Império.

³⁸ “Desde a época republicana o Senado era um elemento importante no reconhecimento de novas divindades e na instituição de novos cultos” (BICKERMAN *apud* MACHADO, 2014, p. 65). Cf. também Chalupa (2007b, p. 268).

de divinização, por sua vez não era uma obra imediata e automatizada. Do contrário, vinculava-se ao âmbito jurídico e legislativo no qual importava o comportamento do imperador morto, e principalmente, as atitudes do governante atual. Pode-se dizer que era um ato teopolítico, uma ação interessada³⁹ (BICKERMAN, 1972, p. 24; ARCE, 2000b, p. 117-118; GONÇALVES, 2003, p. 32).

Elias Bickerman (1972, p. 24-25) define este ritual como um ato sacro politicamente motivado, uma técnica de divinização burocrática tradicional, a partir da qual a adoração do *divus* tinha seu alicerce na autoridade do senatorial, sem nenhuma referência a qualquer agonia sobrenatural. Nessa ação, o depoimento de uma testemunha de um prodígio (que havia sido observado em terras públicas), se aceito pelo Senado, era necessário e suficiente para efetuar a união entre o governante e os deuses.

Em síntese a *consecratio* configurava-se como um decreto teopolítico que proclamava oficialmente o imperador como *divus*⁴⁰ (ARCE, 2000b, p. 116-117; RIES, 2007, p. 444; ANDRINGA, 2016, p. 11). Era sumariamente “uma homenagem àqueles que, de alguma forma, auxiliaram na manutenção dos interesses senatoriais, uma declaração pública de adesão” (GONÇALVES, 2003, p. 32). No que se refere ao processo de construção imagética do imperador se como o defec a *consecratio* retém ritual apoteótico (MOTA, 2011, p. 130).

No âmbito burocrático/legislativo e encontra-se repercutido de forma candente na numismática imperial (Figuras 4, 5, 6, 7, 8 e 9). Na esfera das representações inerentes às moedas imperiais as imagens de *divus* e *consecratio* imaginário romano havia ascendido a



consecratio estabeleceu o processo. Neste enlace integrar o processo (MOTA, 2011,



o Senado ao papel do não árbitros supremos era o reconhecimento

³⁹ Price (*apud* GONÇALVES, 2003, p. 32) afirma que a *consecratio* era o reconhecimento de um estado de coisas e precisava de testemunhas. Na passagem do segundo para o terceiro século d.C., todos os presentes à cerimônia da apoteose tinham a chance de ver a águia levando a alma do morto para os céus.

⁴⁰ O imperador vivente não é um deus, mas o imperador defunto que recebeu a *consecratio* é, por sua vez, um *divus* (RIES, 2007, p. 444).



Figura 4 – Moeda de prata. Denário. *Dina Marciana/ Consecratio*.
Aprox 113 d.C. RIC2 743 © Trustees of the British Museum

Figura 5 – Moeda de prata. Denário. *Diva Sabina/Consecratio*. 117-138 d.C. RIC2 420b. © Trustees of the British Museum

Figura 6 – Moeda de prata. Denário. *Diva Faustina/Consecratio*. 141-161 d.C. RIC3 384, © Trustees of the British Museum.

Figura 7 – Moeda de prata. Denário. *Divus Verus/Consecratio*. Aprox. 169 d.C. RIC3 596b © Trustees of the British Museum



⁴¹ As representações são matrizes geradoras de condutas, que possuem força de coesão e dão sentido ao mundo dos grupos e indivíduos (PESAVENTO, 2004). Entretanto, elas não tinham nenhum efeito sobre os cristãos, cujo número aumentava de forma significativa a partir do século II em todas as regiões do Império. A recusa em reconhecer o caráter divino do imperador e de homenageá-lo explica algumas das chamadas perseguições, apesar da tradicional tolerância e sincretismo religioso dos romanos.



Figura 10 – Apoteose de Tito. Representação iconográfica situada na parte central superior do Arco de Tito, na qual do imperador romano é levado aos céus por uma águia.

Foro romano - Roma.

Fonte: Foto da tirada pelo autor no interior da área arqueológica do Fórum Romano em 07/08/2017.

Figura 11 – Apoteose de Sabina. Relevô para um monumento honorário de Adriano. Mármore. Idade Adrianea (117-138 d.C.). Museus Capitolinos-Roma.

Fonte: Foto tirada pelo autor nos Museus Capitolinos em 13/10/2017.

Figura 12 – Apoteose de Antonino Pio e Faustina. 161-162 d.C. Museus Vaticanos.

Fonte: Imagem disponível em: <http://www.repubblica.it/2007/02/sezioni/arte/gallerie/segni-comando-gal/segni-comando-gal/5.html>. Acesso em 16/10/2017.

Considerações finais

Todos os elementos arqueológicos e historiográficos presentes nessa investigação contribuem com o desvendar do paradigmático processo apoteótico imperial romano. Em síntese, podemos afirmar que os ritos de apoteose têm em seu núcleo estrutural o *funus imperatorum* e a *consecratio* imperial. Ao término desse artigo, ao retomarmos por empréstimo o pensamento de Geertz (1980), ousamos assinalar que os croquis sintagmáticos do processo inerente à apoteose imperial percorrem um eixo teleológico rumo ao limiar do ideal absoluto e nomizante⁴², voltado para ascensão do corpo teopolítico do governante, e, conseqüentemente, para a tessitura de um manto sagrado inerente ao Estado-Teatro romano, este, em constante manutenção estrutural. Nesse tablado cerimonial dialético, a imagem sacralizada e imortalizada no *corpus symbolicum* do governante impera. Este começa e termina como o centro. À luz deste trajeto ritual, como epílogo deste *acto* teórico, pode-se indicar que, de forma análoga às outras configurações sociais, no palco em que se desenvolvia a apoteose romana,

[...] o esplendor cerimonial representava a centralidade do rei, convergindo

⁴² Aqui tomamos por empréstimo o conceito de *nomos* em Berger (1985). Este será desenvolvido na sequência da investigação.

nele como o seu foco; representava os poderes que se alojavam nessa centralidade retratando-os em termos de riqueza coligida; e representava o campo social sobre o qual aqueles poderes se espraiavam em termos da população a partir da qual a riqueza era reunida. A extravagância dos rituais do Estado não era só a medida da sacralidade do rei. [...], era também a medida do bem-estar do reino. Mais importante ainda: era uma demonstração de que se tratava da mesma coisa [...] Como um signo num sistema de signos, uma imagem num campo de imagens, que é aquilo em que ele esforçadamente se transformava nas cerimônias de corte, o rei era distinto pelo fato de ‘sentando-se’ no ponto acima do qual a hierarquia era incorporada, ele marcava o limiar do ideal absoluto (GEERTZ, 1980, p. 163-164).

Referências

A – Documentos textuais:

ERODIANO. *Storia dell'Impero Romano dopo Marco Aurelio*. Testo e versione a cura di Filippo Cassola. Firenze: Sansoni, 1967.

PLUTARCO. *Alexandre e César*. Tradução de Hélio Veja. São Paulo: Ediouro, 2001.

B – Obras gerais:

ALBERTO, Paulo F. O simbólico na construção da imagem e do programa ideológico de Augusto: os mitos da fundação da Cidade. *Ágora*, Avieiro, n. 6, p. 27-50, 2004.

APOSTOLIDÈS, Jean-Marie. *O rei-máquina: espetáculo e política no tempo de Luis XIV*. Tradução de Cláudio César Santoro. Rio de Janeiro: José Olimpio/EDUNB, 1993.

ARCE, Javier. Muerte, consecratio y triunfo del imperador Trajano. In: GONZÁLEZ, Julián (Org.). *Trajano Emperador de Roma*. Roma: Bretschneider, 2000a, p. 55-70.

APOSTOLIDÈS, Jean-Marie. Imperial funerals in the later Roman empire: change and continuity. In: THEUWS, Frans e NELSON, Janet Laughland (Orgs.). *Rituals of power: from late antiquity to the early middle ages*. Leiden; New York; Koln: E.J.Brill, 2000b, p. 115-130.

BALANDIER, Georges. *O Poder em Cena*. Tradução de Luiz Tupy Caldas de Moura. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.

BERGER, Peter. *O dossel sagrado: elementos para uma nova teoria sociológica da religião*. Tradução de José Carlos Barcelos. São Paulo: Paulinas, 1985.

BICKERMAN, Elias. Consecratio. In: *Le Culte des Souverains dans l'Empire Romain: Sept Exposés Suivis De Discussions (Entretiens sur l'antiquité classique)*. Vandeuves; Geneve: Fondation Hardt, 1972. p. 1-37.

BURKE, Peter. *A fabricação do rei: a construção da imagem pública de Luis XIV*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

CHALUPA, Aleš. How Did Roman Emperors Become Gods? Various Concepts of Imperial

Apoteose. **Anodos: Studies of the Ancient World**, s/c, n. 6-7, p. 201-207, 2007a.

CHALUPA, Aleš. Roman Emperors: Gods, Men, Something Between Or An Unnecessary Dilemma. **Religio, Rozhledy**, v.15, n. 2, p. 257-270, 2007b.

CHARTIER, Roger. O mundo como representação. **Estudos Avançados**. São Paulo, v.5, n.11, s/p, jan./abr. 1991.

CORDOVANA, Orietta Dora. Per i vivi o per i morti? Politica e consecratio in eta giulio-claudia e antonina. In: GNOLI, Tommaso; MUCCIOLI, Federicomaria (Orgs.). **Divinizzazione, culto del sovrano e apoteos** :tra antichità e Medioevo. Rastignano: Bononia University Press, 2014. p. 265-279.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares de vida religiosa**. Tradução Joaquim Pereira Neto. São Paulo: Paulinas, 1989.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FAVRO, Diane; JOHANSON, Christopher. Death in Motion: Funeral Processions in the Roman Forum. **Journal of the Society of Architectural Historians**, s/c, v. 69, n. 1, p. 12-37, mar. 2010.

GEERTZ, Clifford. **Negara: O Estado Teatro no Século XIX**. Lisboa, Difel, 1980.

GONÇALVES, Ana Teresa Marques. Funus Imperatorum: Uma análise da cerimônia de apoteose do imperador Septímio Severo. **Phoënix**, Rio de Janeiro, v. 9, p. 25-36, 2003.

GONÇALVES, Ana Teresa Marques. As festas romanas. **Revista de Estudos do Norte Goiano**, Uruaçu, v. 1, n. 1, p. 26-68, 2008.

GONÇALVES, Ana Teresa Marques. Septímio Severo e a Consecratio de Pertinax: Rituais de morte e poder. **História**, São Paulo, v. 26, n. 1, p. 20-35, 2007.

GONÇALVES, Ana Teresa Marques & TAVARES, Wendryll José Bento. Ritos funerários e poder político: relendo a obra de Dion Cássio. In: SOUZA, Alice Maria de; GONÇALVES, Ana Teresa Marques; DA MATA, Giselle Moreira (Orgs.). **Dinâmicas socioculturais na antiguidade mediterrânea**: memórias, identidades, imaginários sociais. Goiânia: Ed. da Puc Goiás, 2011. p. 229-252.

GRILLO, José Geraldo Costa; FUNARI, Pedro Paulo Abreu. El Culto Imperial Romano y el Cristianismo inicial, algunas consideraciones. **Revista Mundo Antigo**, Campos dos Goytacazes, v. 4, n. 8, p. 49-65, dez. 2015.

GUERRA, Danilo Dourado. **Heróis em cena**: a construção paradigmática contracultural da mesocristologia joanina. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2018.

HEKSTER, Olivier. Honouring ancestors: the dynamic of deification. In: HEKSTER, Olivier; SCHMITD-HOFNER, Sebastian; WITSCHHEL, Christian (Orgs.). **Ritual Dynamics and Religious Change in the Roman Empire**: Proceedings of the Eighth Workshop of the International Network Impacto of Empire. Boston; Leiden: BRILL, 2009. p. 95-110.

HERNÁNDEZ, Carmen Alarcón. El culto imperial: una reflexión historiográfica. *Arys*, s/c, v.12, p. 181-212, 2014.

KANTOROWICZ, Ernest H. **Os Dois Corpos do Rei**. Tradução de Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

KOORTBOJIAN, Michael. **The Divinization of Caesar and Augustus**. New York: Cambridge University Press, 2013.

LA ROCCA, Eugenio. Dal culto di ottaviano all'apoteosi di Augusto. In: URSO, Gianpaolo (Org.). **Dicere laudes**: elogio, comunicazione, creazione del consenso, Pisa: Pisa Edizioni ETS, 2011, p. 179-204.

LOZANO, Fernando. Histórias fabulosas: un aspecto de la construcción de la divinidad de los emperadores romanos. *Habis*, s/c, v. 39, p. 153-162, 2008.

MACHADO, Carlos Augusto Ribeiro. Entre homem e Deus: o ritual da apoteose imperial na Roma antiga. *Mare Nostrum*, São Paulo, n. 5, p. 59-76, 2014.

MONTERO, Javier Solís. El emperador romano: señor del tiempo, dueño del espacio. *Antesteria*, s/c, n. 3, p. 209-224, 2014.

MORELLI, Anna Lima; FILIPPINI, Erica. Divinizzazioni Femminili nella prima eta imperiale: analisi della documentazione numismatica. In: GNOLI, Tommaso; MUCCIOLI, Federicomaria (Orgs.). **Divinizzazione, culto del sovrano e apoteosi**: tra antichità e Medioevo. Rastignano: Bononia University Press, 2014. p. 211-250.

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

MOTA, Thiago Eustáquio Araújo. **Eri ad Sidera Tolli**: as promessas de divinização na Eneida e a ancestralidade heroica dos Iulii. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2015.

PALOMBI, Domenico. **Roma**: culto imperiale e paesaggio urbano. *Sacrum facere*, Trieste, EUT Edizioni Università di Trieste, p. 119-164, 2014.

PRICE, Simon. From Noble Funerals to Divine Cult: The Consecration of Roman Emperors. In: CANNADINE, D; PRICE, S (Orgs.). **Rituals of Royalty**. Cambridge: University Press, 1987, p. 58s.

RAMÍREZ, Elena Castillo. **Propaganda política y culto imperial en hispania (de Augusto a Antonino Pio)**: reflejos urbanísticos. Tesis doctoral. Facultad de Geografía e Historia. Universidad Complutense de Madrid, 2008.

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

TOYNBEE, J. M. C. **Death and Burial in the Roman World**. London; Southampton: Thames and Hudson, 1971.

VEIGA, Daniel Soares. Jesus: uma análise do seu processo de divinização pela comunidade joanina no final do século I, dentro do contexto da sociedade imperial romana. **Revista Jesus histórico**, Rio de Janeiro, v. 10, p.12-32, 2013.

WEINSTOCK, S. **Divus Julius**. Oxford: Clarendon Press, 1971.

YÉBENES, Sabino Perea. Imago imperatoris, ad sidera! El funeral de los emperadores romanos, la apoteosis y el “cuerpo doble”. **Oppidum**, Segovia, n. 1, p. 103-120, 2005.

Submetido em: 14-1-2021

Aceito em: 23-1-2023