

Saberes e poderes no Mundo Antigo

Estudos ibero-latino-americanos

Volume I - Dos saberes

Fábio Cerqueira, Ana Teresa Gonçalves,
Edalaura Medeiros & José Luís Brandão
(Orgs.)

IMPrensa DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS
FEDERAL UNIVERSITY OF PELOTAS

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FEDERAL UNIVERSITY OF GOIÁS

INTERPRETATIO, SOLO E AS INTERAÇÕES RELIGIOSAS NO IMPÉRIO ROMANO*

*Claudia Beltrão da Rosa***

Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro - Brasil

Nos últimos anos, pesquisas sobre as religiões do Mediterrâneo antigo vêm paulatinamente conseguindo ultrapassar grandes dificuldades teóricas, preconceitos e generalizações abusivas que marcaram os estudos sobre as religiões antigas, especialmente a religião tradicional da cidade de Roma, tema que pontuamos em publicação recente (BELTRÃO, 2006). Nota-se, atualmente, um esforço para superar o que Mary Beard e Michael Crawford, em meados da década de 1980, denominaram “premissas cristianizantes” no estudo das religiões do Império romano (BEARD & CRAWFORD, 1985, p.26-27)¹. Tais premissas são reveladas especialmente pela terminologia utilizada para se denominar tais religiões: por exemplo, o termo *paganismo*, nascido na polêmica cristã, é ainda recorrente na historiografia. Outros termos vêm sendo sugeridos e utilizados, como *politeísmos*, *cultos tradicionais* etc., sem conseguir, contudo, substituir com sucesso o primeiro nas análises historiográficas.

De modo recorrente, vemos o uso do termo *paganismo* nas análises sobre as religiões da antiguidade, um termo de cunho pejorativo, invariavelmente apresentado sob a forma do modelo *cristianismo x paganismo*, dois conceitos antitéticos, complementares e assimétricos, seguindo uma definição de R. Koselleck (2006). Este modelo binomial tem, como efeito mínimo, o poder de criar uma ilusão de unidade na miríade de religiões das cidades imperiais romanas, levando à percepção equivocada de que compunham um sistema religioso unificado. Trata-se, portanto, de um *leito de Procusto* estendido ao extremo, que radica em pressupostos monoteístas tão arraigados entre os historiadores,

* Este texto é uma versão ampliada da Conferência intitulada *Ex senatus consulto: o colégio pontifical e a disciplina religiosa no século I d. C.*, apresentada no I Colóquio Internacional e III Colóquio Nacional do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano (LEIR), organizado pela Profa. Dra. Margarida Maria de Carvalho, realizado nos dias 21 e 22 de setembro de 2010, na UNESP-Franca. Agradecemos à Profa. Dra. Norma Musco Mendes (LHIA/UFRJ) pelas considerações precisas sobre o tema e por suas sugestões para o desenvolvimento desta pesquisa.

** Professora Associada de História Antiga do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História (PPGH) da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO).

baseados em visões projetivas da história e em falácias do tipo *post hoc ergo propter hoc*, que dificultam, e mesmo distorcem, o estudo das religiões antigas.

Este modelo explicativo *crístãos x pagãos*, além de impedir o reconhecimento do vigor de diversas religiões antigas, mesmo nos primeiros séculos de “cristianismo oficial”, criou diversas generalizações altamente discutíveis como, por exemplo, os “cultos orientais”, além de sugestões de – e busca incansável por – “tendências monoteístas” em cultos como os de Ísis ou de Mitras em cidades imperiais romanas, que têm como fundamento alguns elementos desses cultos religiosos, como certas formas de iniciação, conhecimentos esotéricos, especulações sobre o além-túmulo, dentre outros. Esses discutíveis “cultos orientais” foram definidos, em abordagens cristianizantes, como religiões “mais verdadeiras”, ou mais aptas a atender às “necessidades religiosas” dos indivíduos².

Na mesma senda dos “cultos orientais”, consolidou-se a ideia de que o Império Romano teria fornecido o contexto para a difusão desses cultos, e divulgou-se a tese desenvolvida pela propaganda cristã, cujos principais representantes são Agostinho de Hipona, Melito de Sardes e Eusébio de Cesareia, de uma “teoria cristã da história” que equacionou império e religião, ascensão de Augusto e Império Romano, e relacionou o “estabelecimento do Império”, ou seja, o principado de Augusto, com o nascimento de Jesus Cristo, que teria criado uma “nova era”, não aquela cantada pelos *Ludi Saeculares* em 17 d.C, mas uma era preparada pelo deus cristão para a unificação do mundo. Sem discutir os detalhes e as controvérsias desta teoria, a visão cristã da história marcou indelevelmente o modo de se ver e de se interpretar a história, e quase todos os historiadores, mesmo boa parte dos antiquistas, partem dessas noções como sendo *verdades de fato*.

Somado às premissas cristianizantes, as religiões antigas – especialmente a romana – sofreram o ataque da cosmovisão secularizante e racionalista do século XIX d.C, que levou a uma avaliação dessas religiões como sendo um fenômeno exclusivamente político, perfazendo *uma* religião – o *paganismo* – fria e manipuladora. O culto imperial, por exemplo, foi visto como o ápice do uso político da religião, revelando a natureza degenerada do *paganismo* no Império Romano, desconsiderando-se as bases religiosas do culto imperial que radicavam, por exemplo, no culto tradicional do *genius* do *paterfamilias* (cf. PRICE, 1987, 1994, p.17-19. SCHEID, 2003b). Certamente, a religião romana – como outras religiões em outros tempos e lugares – prestava-se à manipulação e cumpria seu papel na disciplina social, como nos lembra Cecilia Ames (2006), e o desenvolvimento da religião tradicional romana – nossa principal área de interesse – deve ser analisado levando-se em conta sua integração com a vida política e institucional romana (BELTRÃO, 2006). Mas a religião romana era parte integrante do mundo

das ideias e das sensibilidades, e deve ser compreendida também em relação com os desenvolvimentos culturais e intelectuais do período.

Há alguns anos estudamos a religião tradicional romana, buscando analisar instituições, rituais e discursos religiosos da *urbs*, e suas transformações em fins da República e no período augustano. Acreditamos que a religião era um elemento central e crucial dos sistemas cultural e institucional romanos como um todo. Com isso, buscamos entrever algo da atmosfera discursiva religiosa no centro do imenso *corpus* que foi o Império Romano e de seu papel como um dos principais fundamentos da sua coesão. Uma de nossas premissas é que a religião romana pode ser vista como um sistema comunicativo, e concordamos com Andreas Bendlin, que crê ser necessário retomar o estudo, sob novas bases, da história da religião sob o Império como um *efeito do império* (BENDLIN, 1997, p.38). Greg Woolf, por sua vez, afirma que, apesar de ser consensual a ideia de que houve grandes transformações de natureza religiosa em toda a vasta região do Mediterrâneo durante o domínio romano, o Império Romano, que congregou diversos povos e culturas, desempenha um papel muito reduzido nas análises das transformações religiosas no Mediterrâneo antigo. Para este autor,

É curioso, posto que historiadores da cultura buscam contextos pós-coloniais para a maior parte das esferas da atividade humana, da sexualidade à escrita de textos médicos, que o fato do Império seja tão pouco relevante nas análises de um dos maiores debates da história religiosa (WOOLF, 2009, p.24).

Nos últimos anos, venho analisando cultos romanos em Roma e em outras cidades do Império, observando a vida religiosa de cidadãos romanos, a partir dos quais a propagação de cultos e idéias religiosas romanas se deu, com base na tese de John Scheid de que a religião romana definia juridicamente a comunidade de cidadãos (SCHEID, 2003a).

Analisamos, então, o tópico sob dois vieses: 1º) um exame de tipo empírico em dois tipos de comunidades, as *coloniae*, formadas – teoricamente – por membros do *populus Romanus*, nas quais supostamente haveria uma continuidade de práticas religiosas da *urbs*; e outras cidades imperiais, buscando caracterizar diferentes graus de *interpretatio* e de controle e autonomia em matéria de práticas religiosas nas cidades imperiais; e 2º) um exame de tipo teórico, observando alguns impedimentos religiosos à difusão de cultos romanos, especialmente a ligação religiosa romana ao *solo*, a partir de dois tipos documentais: a) documentos provenientes de *corpora* de leis religiosas concernentes aos limites geográficos da ação sacerdotal e de sua autoridade; e b) narrativas romanas sobre casos de *interpretatio*, *dedicatio* e tentativas de “mover” cultos, túmulos ou templos, que implicavam “mover” divindades, ou interferiam na propriedade divina, especialmente no que tange aos túmulos.

Trataremos o tema, neste momento, de modo não exaustivo, não apenas devido às limitações de um texto, mas, e especialmente, porque se trata de uma pesquisa em desenvolvimento, na qual as questões são mais abundantes do que as possibilidades de apresentar conclusões satisfatórias. Nosso recorte, aqui, privilegiará, em primeiro lugar, a atuação do colégio dos pontífices na *urbs* e em algumas municipalidades. Apresentaremos algumas observações sobre este colégio sacerdotal e seu funcionamento, passando, então, a tecer algumas considerações sobre a ligação religiosa romana ao *solo* e sobre o fenômeno da *interpretatio*, trazendo exemplos que ilustram a amplitude de nosso tema.

O colégio dos pontífices

A documentação textual fornece muitas informações sobre o colégio dos pontífices, e estas têm sido submetidas a críticas e cotejamentos com outros tipos documentais, resultando numa retomada do interesse dos estudiosos por este colégio sacerdotal romano. Novas questões vêm sendo levantadas nos últimos anos, a partir de preocupações distintas das que fundamentaram as abordagens sobre a religião romana em geral, e sobre os *pontífices* em particular, em fins do século XIX até cerca da década de 1980.

Alguns textos antigos apresentam visões “teóricas” sobre o colégio dos pontífices, exposições do que este “deveria ser” ou representações ideais do mesmo. Das *Antiquitates rerum diuinarum*, de Varrão, dedicada ao *pontifex maximus* Júlio César e que nos chegou em fragmentos, temos apenas duas passagens supérstites com referências explícitas ao colégio (Varro *Ant. Diu.* 51.52), mas podemos depreender, pelo sumário de Agostinho (August. *CD* 6.3), a centralidade do mesmo na obra. Cícero, no *De re publica*, II, apresenta-nos os pontífices à frente das *caerimonia*, acrescentando-lhes os flâmines, os sális, as vestais, e atribuindo ao colégio a decisão sobre os *sacra*, definidos como “práticas religiosas”, sem que seja dito se se trata do cumprimento propriamente dito dessas cerimônias ou de seu controle geral.

No *De haruspices responso*, Cícero evoca de modo semelhante as funções pontificais e, às funções relativas aos *sacra*, acrescenta competências públicas e privadas que nos parecem distintas destes³, e faz alusão a atos religiosos que podiam ser realizados por outras pessoas – magistrados, por exemplo –, sobre as quais, contudo, os pontífices detinham algum tipo de controle (Cic. *Harp. Resp.*14). E Cícero acrescenta, no §18, uma observação relevante para nós: os pontífices teriam competência geral em rituais solenes. O adjetivo *sollemnis* significa aqui: “que se repetem anualmente”, talvez indicando que o que estava sob a competência do colégio eram as cerimônias regulares⁴. No *De natura deorum*, Cícero novamente sugere os *sacra* como competência dos pontífices, e apresenta a religião romana dividida entre *sacra* e *auspícia*, competência dos aúgures, e acrescenta um terceiro termo, as predições dos sacerdotes da Sibila –

haruspices e, especialmente, os *Xvuiiri sacris faciundis* (Cic. *ND* 1.122)⁵. E, no *De legibus*, vemos uma apresentação mais detalhada das funções (ideais) dos pontífices, certamente derivada de seus ideais filosóficos e políticos (cf. BELTRÃO, 2010). Nas *leges de religione*, Cícero fala da organização dos sacerdotes e de suas funções, além de dissertar sobre a fixação do calendário, ou seja, do ciclo anual das festas (Cic. *Leg.* 2.19-20).

Tito Lívio, por sua vez, dedica quase a metade de sua descrição dos sacerdócios romanos ao pontificado, afirmando que Numa estabelecera o colégio pontifical “para que nenhuma parte do direito divino fosse perturbada ao se negligenciar os ritos dos ancestrais ou ao adotar ritos estrangeiros” (Liv. 1.20.5-7)⁶. E, nas *Res Gestae*, o pontificado, o augurato e o quindecvirato são mencionados como os três primeiros entre os quatro maiores colégios sacerdotais do principado (Aug. *RG*, 7.3), seguido pelos *septemviri epulones*⁷.

Pontífices e áugures, portanto, surgem nos textos dividindo competências relativas aos dois principais campos da religião romana, os *auspicia* – criados por Rômulo, segundo a tradição (e.g. Cic. *Rep.* 2) – e os *sacra* – criados por Numa (e.g. Cic. *ND* 3.5). Observe-se que o primeiro campo relaciona-se com os sinais enviados por Júpiter (no sentido seres divinos/seres humanos), e o segundo, em sentido inverso, com os sinais enviados pelos seres humanos às divindades.

Depreendemos da documentação competências pontificais em assuntos relativos aos *sacra*, desde as determinações de data, lugar e vítima nas cerimônias públicas, até as competências como *experts* de saberes relativos aos *sacra* (cf. BEARD, 1990, p.36-37). Lívio acrescenta que os *sacra* públicos e privados eram regidos por decretos dos pontífices, e atribui ao colégio decisões com poderes de natureza jurídica. Dentre tais competências, vemos as funções de conselheiros e intérpretes, a supervisão de atores religiosos (magistrados e outros sacerdotes), a expiação de prodígios (*remedia*), a regulamentação dos *uota*⁸, e o fato de serem sacerdotes de “todos os deuses”.

Sob o principado, assim como sob a República, as decisões pontificais eram expressas por fórmulas que faziam referência aos pontífices em conjunto, ao seu caráter colegiado. Suas decisões e conselhos eram transmitidos pelo *pontifex maximus*, ou por seu representante. E, segundo Lívio, até 206 a.C. o *pontifex maximus* não podia sair da Itália, considerando que a ela estava ligado pela *cura sacrorum* (Liv. 28.38.2; 28.44.11), e este uso foi abandonado, pela primeira vez, em 131 a.C. (Liv. *Perioch.* 59)⁹. Como sob a República, no principado o colégio continuava a responder às consultas do Senado. Por outro lado, há várias menções de decretos ou permissões pontificais em matéria de direito funerário que indicam que o colégio também respondia a demandas formuladas por indivíduos privados, apesar de algumas inscrições indicarem que assuntos considerados de menor importância eram delegados aos *kalatores* (e.g. *CIL* VI, 712, 2186, 31034).

Estamos longe, contudo, de poder apresentar conclusões relativamente seguras sobre, por exemplo, as funções deste sacerdócio e seu exercício, mas o colégio dos pontífices surge, em diversas fontes, como um grupo de especialistas na manutenção e na restauração da *pax deorum*¹⁰, na qual há de incluir os *Di Manes*. Por conselhos e ações preventivas, podiam evitar que a *pax deorum* fosse perturbada, prescrevendo, por exemplo, repetições de um ritual mal executado (*instauratio*), ou a realização de uma expiação (*piaculum*), como no caso da movimentação de sepulturas.

Cultos romanos e cidades imperiais

No final dos anos 1990, Mary Beard, John North e Simon Price (1998, v.1, p.313 sq.) lançaram questões que orientaram boa parte das pesquisas atuais sobre a religião romana: qual foi o impacto da religião romana sobre as comunidades itálicas e, mais ainda, as provinciais? Até que ponto os habitantes do Império adquiriram identidades religiosas “romanas”? E como variou este impacto no tempo e no espaço, e em diferentes grupos sociais?

Os fatores que levavam à adoção de cultos e divindades romanos nas cidades imperiais certamente foram diversos e, dentre eles, ressaltamos a obtenção de direitos políticos formais e de privilégios, a existência de comunidades de cidadãos romanos fora de Roma e elites locais com grande interesse nas divindades e cultos romanos. Contudo, podemos dizer que os vetores principais desse processo foram as relações legais e constitucionais entre Roma e as comunidades provinciais, o exército romano, os laços formais dos grupos sociais em relação a Roma etc.

Beard *et al.* exploraram tais representações como partes da operação do poder imperial no mundo romano com base em dois pressupostos: 1º) o imperialismo romano teve uma forte ação sobre as religiões no território imperial; e 2º) houve um impacto da religião romana fora de Roma, especialmente após o reinado de Augusto, mas este impacto tomou diferentes formas e foi experimentado de modo distinto conforme as partes envolvidas (conquistador ou conquistado, aristocrata ou camponês, colaboradores ou resistência local etc.), levando a apropriações e reinterpretações de imagens, cultos etc., e à incorporação do poder conquistador às tradições locais (BEARD, NORTH & PRICE, 1998, v.1, p.313 sq.). Apontaram, também, dificuldades na análise da documentação: excetuando-se textos de escritores gregos – que faziam parte de um grupo social obviamente restrito –, a documentação de origem não-romana é imagética, arqueológica e epigráfica. São documentos de difícil interpretação. E os autores perguntam: quando é que a estátua de um deus romano numa cidade imperial é a expressão da lealdade e da integração daquela comunidade ao Império, e quando é o símbolo de seu ressentimento contra o domínio romano?

Quando uma imagem, como o frontão de Cernunnos, em Aquae Sulis, é a expressão de lealdades, e quando é uma marcação de diferenças?¹¹

A partir da observação e da análise de diversos *corpora* documentais, depreende-se que o Império Romano testemunhou uma grande efervescência de atividades e interações religiosas, e provavelmente a estabilidade política e social contribuiu para o fenômeno. Mas esses dados documentais nos permitem concluir por um “projeto imperial” relativo à religião do tipo detectado em experiências imperialistas modernas?¹² Cremos que não, pois não detectamos ações promovidas pelo governo imperial visando à propagação de algum culto religioso, ou qualquer religião em especial. Às vezes, é possível detectar ações localizadas, como juramentos públicos coletivos de lealdade imperial que tinham como fundamento elementos religiosos, como sob Caracala, em 212, mas cremos que generalizar tais fenômenos localizados é criar um *leito de Procusto* que dificulta a compreensão da religião romana e da atuação de representantes imperiais nas províncias, no que tange às questões de disciplina religiosa em cidades imperiais. Desse modo, devemos observar certas características que podemos detectar nas cidades imperiais de um modo geral.

Nos dois primeiros séculos da nossa era, havia três tipos principais de comunidades no império: *coloniae*, *municipia* e cidades sem qualquer *status* romano. As colônias existiam na Itália desde antes da Guerra Social, e nas províncias desde antes da *Constitutio Antoniniana*, sob várias formas, mas a maior parte da documentação sobre a fundação de colônias estende-se do período após a morte de Cícero ao período augustano, um período também caracterizado pela profusão de textos teorizando as instituições romanas. Os historiadores modernos costumam lidar com as colônias como sendo “pequenas imagens” de Roma, com base em A. Gellus (... *coloniae quae effigies parva simulacraque...*: Gell. 16.13.8-9), o que poderia nos levar a crer que, em sendo simulacros de Roma, os *sacra* funcionariam do mesmo modo que na *urbs*. Contudo, a análise de Jorg Rüpke da *lex coloniae Iuliae Genetivae*, a antiga Urso, na Hispania, nos revelou uma realidade distinta (RÜPKE, 2006).

Datada de 44 a.C, a *lex* tem cláusulas religiosas e espaciais, determinando, por exemplo, que os *duumviri*, necessariamente consultando os decuriões, tivessem a tarefa de determinar quais e quantos dias seriam reservados aos festivais, que ritos seriam realizados publicamente e quem os realizaria. Do mesmo modo, a *lex* instituía dois sacerdócios na colônia, pontífices e áugures, mas não lhes conferia poderes, funções ou responsabilidades similares aos que detinham em Roma – como o controle do calendário pelos pontífices e a *obnuntiatio*¹³ pelos áugures. Em suma, a *lex* não conferia o controle da religião pública aos sacerdotes locais, e sim aos magistrados eleitos e ao conselho da cidade, dificultando variações no calendário e nos festivais. Podemos observar que a *lex*, por seu caráter normativo, visa à cuidadosa manutenção das

instituições romanas *por romanos*, e assim podemos interpretar a fixação dos poderes – sacerdotais, em Roma – no senado e nos magistrados locais, mas, ao mesmo tempo, abre espaço para a iniciativa local, o que é reforçado pelo fato de as instituições religiosas em Roma também não serem estáticas. Daí as variações que percebemos nas colônias, seja em termos de organização do espaço público, como o posicionamento de templos e santuários, seja em termos de divindades com cultos públicos (por exemplo, são poucos os Capitólios atestados para colônias republicanas, sendo mais frequentes após o principado).

Os *municipia* se desenvolveram a partir do contato de Roma com cidades vizinhas, especialmente a partir do século IV a.C. Na República tardia, eram comunidades reconhecidamente autônomas em matéria de governo local, respeitando-se um grupo de direitos e deveres em relação a Roma. Essas cidades tinham o *ius latinum* (e é possível que quando se tornavam *municipium* recebessem uma nova constituição diretamente de Roma), e seus magistrados, em geral, recebiam a cidadania romana após o cumprimento de seus ofícios. Com isso, temos o fenômeno de cidadãos romanos de origem não-romana vivendo em *ciuitates sine suffragium*.

Não nos parece que o Império Romano impusesse seus cultos aos povos submetidos, nem que combatesse sistematicamente cultos de seus subordinados na *urbs*. Uma exceção notável é o caso do *senatus consultum* das *Bacchanalia*, e o relato posterior de Lívio, que tenta dar sentido a um acontecimento ocorrido dois séculos antes (AMES, 2006). É um caso ímpar no qual vemos Roma intervindo contra uma manifestação local do culto a Baco, e o *senatus consultum* tem, para nossos propósitos, um aspecto relevante e intrigante: atinge também a comunidades não-cidadãs em seus efeitos (e a única cópia integral foi encontrada no sul da Itália, fora do território romano), pois a lei sacerdotal romana excluía explicitamente não-romanos de seu âmbito. A questão, então, é: em que nível político e/ou religioso Roma interferia na vida religiosa de não-cidadãos, ou cidadãos de direito latino? Lívio, escrevendo posteriormente, apresenta o decreto a partir da desaprovação imperial dos *collegia*, mas esta pode não ser uma realidade de 186 a.C. e, em termos gerais, é possível que os romanos não interferissem no que era chamado *municipalia sacra*. Segundo Festo, escrevendo no século II d.C., “aqueles ritos eram os chamados *municipalia*, ritos que o povo tinha desde sua origem, antes de receber a cidadania romana, e que os pontífices desejavam que continuassem a observar e realizar do modo como estavam acostumados a realizar desde a antiguidade” (Fest. 146L). Mas, há de se ter muito cuidado ao lermos textos do principado e transpormos suas observações e explicações imediatamente para épocas anteriores.

Seja como for, um aspecto importante no processo de integração política e territorial do Império Romano era particularmente importante: a *cidadania romana*, e Beard, North & Price insistiram que era esperado o reconhecimento

dos deuses romanos quando da recepção da cidadania romana, uma expectativa que variava conforme o *status* jurídico das diversas comunidades, declarando: "... aqueles que contavam como 'romanos' em termos cívicos, também contavam como 'romanos' em termos religiosos" (BEARD, NORTH & PRICE: 1998, v. 1, p.317).

A interpretatio e a ligação religiosa romana ao solo

Pesquisas recentes de Clifford Ando chamaram a atenção para a necessidade de se analisar os reflexos da prática religiosa romana na linguagem e no ritual das províncias, na arte e no culto, de modo mais intenso (ANDO, 2009). Ando sugere que o principal mecanismo pelo qual a cultura romana negociou as novas realidades culturais, políticas e geográficas foi a lei e, além disso, sugere que o estudo da doutrina da lei civil sob o império seja um caminho propício para a análise dos mecanismos da inovação religiosa no *principado* (ANDO, 2008). Dentre esses mecanismos, destaca-se a *interpretatio*¹⁴.

As divindades, patronas de todo tipo de coisas, lugares, atividades, grupos humanos, desempenhavam um papel essencial na definição comunal das sociedades e das relações de poder estabelecidas nas cidades e entre cidades. Preservando justamente a segurança das propriedades familiares ou de seus membros, os seres humanos participavam de seus cultos, garantindo não apenas a *pax deorum*, mas a *concordia* cívica, e a crescente integração das comunidades provinciais no Império levou a uma correspondente integração de cultos que tinham uma ligação com o poder imperial. O poder imperial era simbolizado nas províncias pela consagração de altares a Roma e ao Augusto, bem como por um juramento anual ao imperador (cf. Tac. *Ag.* 21; Plin. *Ep.* 10.35-6). Com o passar do tempo, e o incremento da "romanização" de pessoas e instituições, cultos de origem romana e/ou romanizados envolveram grande parte das populações provinciais. Arcos, templos, *arae*, teatros, monumentos diversos que definiam a *urbanitas*, definindo a natureza das cidades e de seus habitantes, integravam também os seres divinos nas relações das cidades imperiais com Roma e entre si.

Deusas e deuses eram partes integrantes da *urbs*, e os calendários instituíaam dias regulares para festivais (BELTRÃO, 2006), mas a presença da divindade não era algo previamente garantido. As divindades romanas, como na maior parte dos povos mediterrânicos antigos e ao contrário do deus judaico-cristão, respeitavam algumas leis físicas relativas ao tempo e ao espaço. Sua presença num ritual não podia ser considerada certa de antemão, por mais importante que fosse o grupo humano que as invocava, ou mais digno de *gloria* seu ministrante. A divindade tinha de ser convidada a participar de um ritual, de um festival, ou convidada a vir em socorro ou ser testemunha dos pleiteantes, e isso implicava um esforço por parte dos seres humanos para atrair seu interesse¹⁵. Um dos recursos principais para atrair as divindades era a *acclamatio*,

como a que Tito Lívio nos diz ter sido feita pelo *pater patratus* no ritual fecial que descreve (Liv. 1.32)¹⁶.

As divindades eram, de certo modo, “localizadas”, e tinham de aceitar qualquer tipo de remoção, além de novos fieis, o que implica a observação dos postulados teóricos da religião romana, e nos revela com clareza a radical diferença entre a visão religiosa romana em termos de cultos e proselitismo e a visão cristã. Alguns problemas, então, podem ser levantados em relação à implantação de divindades e cultos romanos em cidades provinciais: a religião tradicional romana surge como uma “religião do lugar”, fortemente centrada e localizada na cidade de Roma e – por mecanismos que ainda precisam ser avaliados (e datados) – na Itália, e esta característica pode ter sido um fator complicador para a expansão dos cultos romanos às cidades imperiais. Essa ligação ao material, ao concreto, é visível nos mitos e nas regras que explicam o lugar dos objetos de culto na transferência de um culto, na qual o movimento de uma divindade é geralmente figurado como o movimento dos objetos de seu culto, e *vice versa*. Mas, um sistema religioso que mantém a centralidade de Roma, ligando deuses a locais e objetos de culto, pode ter dificuldades para exportar um culto similar às cidades do Império. Esta ligação ao concreto, ao lugar, é também visível na importância do solo na religião romana, e os exemplos agora são os ritos feciais e a lei pontifical, interpretados por Ando (2009, pp. 107 e 110).

Começemos pelos ritos feciais¹⁷. Os romanos tinham plena noção de que o rito fecial não era nativo de sua cidade; como muitas de suas instituições, foi importado, como alegavam, de uma cidade vizinha (cf. *ILS* 61). Várias cidades eram candidatas a berço dos ritos feciais, mas a origem deste sacerdócio não é o mais importante aqui. O mais importante, para nós, é a manutenção da estrutura institucional do culto – ou seja, o conjunto de práticas e o aparato que permitia sua realização – na República tardia e mesmo sob o principado. Cremos que era justamente este corpo de conhecimentos e práticas que formava uma das principais bases da *religio romana* (cf. BELTRÃO, 2008).

Observemos a ligação dos feciais ao solo, que estava relacionada diretamente à necessidade de distinguir o território romano do território inimigo – não o território de qualquer poder hostil, mas daquele que era parte de uma disputa prévia¹⁸. O famoso estágio final do ritual fecial de declaração de guerra era cravar a lança cerimonial no território inimigo. Igualmente famoso foi que os romanos – o que nos foi relatado por Sérvio, ao que parece seguindo fontes do período augustano – foram levados, pelas realidades práticas das guerras ultramarinas, a alterar o ritual fecial no início do século III a.C., porque “eles não conseguiam encontrar um lugar onde os feciais pudessem realizar o ritual de declaração de guerra; forçaram um soldado capturado a comprar um lote de terra no Circo Flamínio, adjacente ao templo de Bellona, fora do *pomerium*, e

satisfizeram a lei de declaração de guerra como se fosse em território hostil” (*quasi in hostili loco*: Serv. *ad Aen.* 9.52).

Vejamos a cena: 1º) um soldado capturado do inimigo comprou terra em Roma e, 2º) uma demanda formal foi feita, e os feciais se remeteram ao território do inimigo, contra o qual buscavam satisfação. Em primeiro lugar, a transação comercial tinha de ser aceita como legítima, a despeito de o soldado ser um inimigo. Desse modo, a menos que acreditemos que diferentes soldados inimigos tiveram de comprar terrenos em Roma a cada conflito, podemos aceitar que os feciais parecem ter resolvido a questão por um expediente, ou ficção legal – e as ficções legais se tornariam tipicamente romanas –, nomeadamente a abstração da categoria “território inimigo”. Em segundo lugar, outro dado perceptível na passagem de Sêrvio é que os romanos pareciam ter necessidade de atender aos imperativos morais encarnados na lei fecial, e que ficaram satisfeitos com esta encenação. O marcador que revela o mecanismo pelo qual foi resolvida a questão estava fundamentado no *quasi*, um dos termos da lei romana que designava a ficção legal ou a simples analogia. Por fim, observamos, sobre as inovações no rito fecial, que o que parecia estar em jogo para os romanos do século III a.C., é que as instituições legais e religiosas da *urbs* tinham de ser adaptadas às novas realidades políticas, geográficas e práticas, realidades que a ação imperial pôs em curso.

A extensão de um corpo de lei especificamente romano a povos, terras e deuses estrangeiros era estranha ao espírito da religião cívica romana em pelos menos um aspecto importante: o culto público manteve, mesmo após as transformações sob o principado, uma ligação com o *solo* que o tornou resistente àquilo que denominamos “abstração ilocalizada”, especialmente no que tange à presença dos deuses em múltiplos locais simultaneamente, o que problematiza a ideia da realização de um determinado culto e a presença de uma mesma divindade em mais de um lugar simultaneamente, e à criação de mecanismos pelos quais a autoridade sacerdotal – localizada em Roma – pudesse ser reduplicada ou estendida a lugares fora da Itália; aliás, a própria extensão da autoridade sacerdotal à Itália já é um problema que demanda maior atenção dos especialistas.

Sobre a lei pontifical, temos um bom exemplo, do século II d.C., na famosa correspondência entre Plínio e Trajano a respeito dos escrúpulos que envolviam a remoção de um templo da Magna Mater em Nicomédia. Plínio hesitava em aprovar a ação, escreve, porque o templo não tinha *lex*, bem como o método de consagração (*morem dedicationis*) praticado na Nicomédia era estranho aos romanos (*alium apud nos*). Trajano respondeu que Plínio podia agir “sem medo de violar escrúpulos religiosos” (*sine sollicitudine religionis*), “pois o *solo* de uma cidade estrangeira não recebe consagração como a realizada de acordo com a

nossa lei” (*solum peregrinae ciuitatis capax non sit dedicationis quae fit nostro iure*: Plin. Ep. 10.49-50).

Outro exemplo interessante é narrado por Tácito, que nos diz que os *equites Romani* queriam dedicar uma estátua à Fortuna equestris, mas não encontraram um templo desta deusa em Roma. Encontraram um em Antium. E Tácito nos diz que “Descobriram (*Repetum est*) que todos os ritos, templos e ídolos nas cidades itálicas estavam sob a lei e o poder de Roma” (*iuris atque imperii Romani*: Tac. Ann. 3.71.1). As questões não resolvidas pelas narrativas de Plínio e de Tácito são: o que fez do solo itálico um solo romano? Como foi que *provincialis* tornou-se sinônimo de extra-itálico, e não extra-romano? O que impedia que o solo provincial não fosse, então, “romano” como o itálico? E o que dizer das colônias romanas ou dos cidadãos romanos que viviam fora da Itália?

O jurista Gaio, também do século II d.C., por sua vez, traz um breve comentário sobre a distinção entre *sacer* e *religiosus*, seguida de uma digressão sobre estes termos precisamente no que tange ao solo provincial, no início do seu livro II:

Pensa-se ser sagrado apenas aquilo que é consagrado pela autoridade do povo romano, seja pela lei ou por decreto do senado. Fazemos coisas religiosas em ações privadas, ao depositarmos nossos mortos em locais particulares (...). mas, *in provinciali solo*, é consenso que o solo não pode ser religioso, pois sua propriedade é do Povo romano ou de César, enquanto temos apenas seu usufruto. Assim, não sendo *religiosum*, *pro religioso habetur*, mesmo que não seja religioso, é tratado como se fosse. Mesmo que nas províncias não seja consagrado sob a autoridade do povo romano, não é propriamente sagrado, mas é tratado *pro sacro*, como se fosse. (Gaius Inst. 2.5-7).

Novamente, um marcador, o *pro*, cria a analogia com o uso ubíquo da lei romana, e o efeito não é inocente. A comparação de Roma e seu império com uma cidade e seu território é uma metáfora, mas a ligação dos romanos com o *solo* não era apenas uma figura de linguagem. Era um sentimento com sólidas raízes afetivas. A descrição metafórica da mudança da cidadania como mudança de solo estava fundamentada na mesma disposição concreta e localizada encontrada em cultos romanos que, por exemplo, permitia às vestais enterrar os pés dos escravos fugitivos no *pomerium* e exigia que os feciais levassem plantas do Capitólio quando firmavam tratados¹⁹.

Plínio, Trajano e Gaio fornecem algumas informações e indícios sobre indivíduos que consultavam os pontífices, mas a extensão gradual das instituições sacerdotais romanas às províncias, bem como da autoridade sacerdotal, foi um processo que as fontes textuais, tomadas isoladamente, não nos permitem vislumbrar. A extensão gradual de rituais romanos e das instituições sacerdotais romanas às províncias, bem como da autoridade sacerdotal, foi um processo que

teve lugar quando muitas instituições, nomeadamente a cidadania e as formas de governo, foram adotadas como fatores unificadores e homogeneizantes na criação de uma cultura política imperial, mas este processo permanece obscuro para nós.

A tendência atual dos estudos de religião antiga é a de não tomar a documentação literária como paradigma último da pesquisa. E há dificuldades criadas pela própria característica deste tipo de documentação. Por exemplo, os textos literários que relatam consultas ao colégio pontifical pelo Senado sob o Império são menos numerosos que sob a República. Como interpretar esta constatação? Os magistrados e o Senado teriam passado a se endereçar cada vez mais diretamente ao imperador, *pontifex maximus*? Ou seria porque os escritores antigos, mais interessados nas ações do poder central, se referem pouco às medidas e ações das etapas preliminares? Ou, a interpretação que se tornou mais comum, deveríamos acreditar na diminuição do papel dos pontífices na *disciplina* romana? Cremos que não. Daí a importância dos dados epigráficos e arqueológicos, como o *senatus consultum* relativo às honras funerárias de Druso César, datado de 23 a.C., com consulta ao colégio dos pontífices (*CIL* VI, 31200a, que pôde ser reconstituído a partir do *senatus consultum* relativo à morte de Germânico, em 19 d.C.).

Pela profusão de informações literárias e inscrições epigráficas por todo o Império, podemos concluir que o Senado continuava a debater temas relativos à religião no principado e a consultar colégios sacerdotais, como, e.g., a consulta aos Livros Sibílinos pelos *XVuirii* em 64 d.C., após o incêndio de Roma (*Tac. Ann.* 15.14), ou ao colégio pontifical na restituição das fronteiras do *pomerium* pelos áugures, em 120-121 (*CIL* 31539 = *ILS* 311).

Uma inscrição constitui um bom exemplo da consulta aos pontífices pelo imperador, agindo como um magistrado (*CIL* VI 933 = I 31208, *ILS* 249): IMP CAESAR/

VESPASIANVS AVG./
PONTIF.MAX.TRIBVNI[C]./
POTEST.VI IMP XIII P.P./
COS VI DESIG.VII CENSOR/
LOCVM VINIAE PVBLICAE/
OCCVPATVM A PRIVATIS/
PER COLLEGIVM PONTIFICATVM/
RESTITVIT.

O suporte da inscrição foi datado de 75 d.C. pelas iterações tribunícias, e foi encontrado no cruzamento da Via Appia com a Via Ardeatina, ou seja, *in situ*. Vespasiano era cônsul neste ano, e restituiu, por intermediação do colégio dos pontífices, um terreno de vinhedo público, ocupado por privados²⁰. A possível presença de túmulos no terreno talvez explique a consulta aos pontífices; os

túmulos eram *res religiosas*, propriedade dos Manes, e sua movimentação implicava uma profanação, demandando expiação.

Diversas questões de ordem jurídico-religiosa podiam levar pessoas privadas, vivendo fora de Roma, a solicitar conselho ou autorizações ao colégio dos pontífices, e.g., no caso de transferências de sepulturas, ritos funerários, direito dos túmulos etc. Temos muitos documentos epigráficos que indicam consultas aos pontífices, especialmente os relativos à transferência de cinzas e corpos, ou a reformas em túmulos que implicavam movimentar os restos mortais. Um bom exemplo é encontrado em *CIL X, LXXXIV 8259 (additamenta Terracina = ILS 8381)*:

[DIS] M(ANIBVS) [S(ACRVM)/
C]OLLEGI/[V]M PON[TI]/
F]ICVM D[E]/
CREVIT, SI E/
A ITA SVNT/
QVE LIBELO/
[C]ONTENE/
NTVR PLA/
CERE PER [...]
RE PVELA/
[M. DE] Q(UA) AGATV
/[R, (...) S] ACELO

Trata-se, *grosso modo*, de um decreto do colégio dos pontífices, a partir do libelo de uma pessoa (não identificada), que precisava mover o corpo de uma jovem, depositada *in sacelo*. Após a inumação, a sepultura passava à esfera dos Manes, tornando-se *locus religiosus*, separado da simples *res*. O túmulo pertencia, ao mesmo tempo, ao direito “civil” e ao sagrado. O decreto indica o que fazer, e que um *piaculum* devia ser cumprido, para não conspurcar a *pax deorum*.

Voltemos à *interpretatio*. A análise da documentação arqueológica em geral vem revelando um certo número de obrigações ligadas à participação “cívica” dos indivíduos e de diferentes grupos de sociabilidade aos quais pertenciam. Nos séculos I e II d.C., multiplicam-se os exemplos de divindades romanas e provinciais reunidas nas mais diversas combinações divinas. A linguagem religiosa dos ritos realizados num altar não apenas ajudava indivíduos e coletividades a lidar com suas vidas cotidianas como também – e principalmente para nossos propósitos – desempenhava um papel decisivo na consolidação da “visão de mundo” imperial. Sacrificar é também reconhecer a ordem estabelecida, garantida por uma hierarquia institucionalizada de poder. Os especialistas têm destacado um panorama multifacetado de contatos e trocas religiosas, graus variados de *interpretatio* em grupos diferentes, e os horizontes da pesquisa sobre as religiões imperiais são atualmente muito amplos.

Um ponto de partida para a pesquisa pode ser a observação de localidades tomadas separadamente: assim como o governo imperial repousava numa amálgama de cidades como diferentes graus de autonomia – de várias categorias jurídicas – percebe-se a criação de sistemas religiosos definidos por cada cidade de acordo com sua história particular e suas relações com Roma, mas, de certo modo, pode-se falar no desenvolvimento de uma linguagem religiosa comum, sob os efeitos da *pax Romana* e os auspícios de poderes divinos de alcance mais ou menos universal, como *Iuppiter*, *Magna Mater*, o *numen* imperial. E, aqui, o grande aporte para a pesquisa é arqueológico, com o estudo dos lugares de culto e suas transformações, a partir de diferentes fases de um sítio, o que permite observar eventuais mudanças, por exemplo, no estatuto de um culto, sua visibilidade ou marginalidade, elementos do conteúdo dos rituais, atores do culto etc. A arqueologia dos santuários vem trazendo grandes contribuições à pesquisa, tanto em Roma e na Itália, quanto em cidades imperiais²¹. O reordenamento espacial romano trouxe não apenas inovações arquitetônicas nos santuários, mas também a expansão de formas rituais romanas, como formas de sacrifício. O reordenamento do espaço religioso ocorria em paralelo com a transformação dos próprios deuses via *interpretatio romana*, ou seja, a naturalização de divindades indígenas que tomavam nomes romanos, a partir de semelhanças e aproximações possíveis com base em sua aparência ou esfera de ação. A *interpretatio* já pode ser vista em César (Caes. Gal. 6.17., e.g.), mas sob o império este processo tornou-se “oficial”.

Podemos assumir, portanto, que um dos maiores fatores que contribuíram para as transformações religiosas na República tardia e sob o principado foi a expansão imperial romana, trazendo, como efeito das interações necessárias entre os diversos povos que o compuseram, desde a importação de cultos estrangeiros a Roma e a exportação de formas religiosas tradicionais de Roma para as cidades romanas até o incremento – que demanda análises – das inovações nos cultos e rituais romanos propriamente ditos. O mecanismo da *interpretatio* aos poucos criava no mundo dos deuses cultuados em torno do Mediterrâneo um tipo de linguagem religiosa comum. Nesta linguagem, cada povo podia identificar, em seu próprio idioma, uma série de figuras religiosas interessantes para si mesmo. A série, após as escolhas e sua organização, formava o que denominamos um *panteão*, e cada comunidade reservava espaços determinados aos seus deuses e os honrava segundo os procedimentos derivados do costume, da tradição. As linhas de força desses rituais eram amplamente compartilhadas, e elementos comuns se estabeleciam, como procissões, festas, altares etc., mas existiam diferenças de “tonalidades” entre as regiões. E, especialmente as inscrições epigráficas fazem crer que as autoridades e colégios sacerdotais romanos e as autoridades municipais controlavam rigorosamente a vida religiosa das municipalidades, seja autorizando oficialmente a implantação

desses elementos estrangeiros em seu território, seja acolhendo oficialmente uma divindade estrangeira no sistema religioso municipal. W. van Andringa e F. van Haeperen insistem que a distinção entre cultos públicos (mesmo os *sacra peregrina* que integravam a vida religiosa oficial das cidades, como o culto da Magna Mater, em Roma), e cultos privados (*sacra peregrina* que não foram oficializados nas municipalidades, mesmo tendo nelas templos, altares e um grande número de seguidores, como o de Ísis, em Roma, ou de Sol, em Trastevere) é um elemento importante para explicar as intervenções de autoridades romanas em matéria de cultos, estrangeiros ou não (ANDRINGA & HAEPEREN, 2009).

Desse modo, cultos públicos, cultos privados e cultos representando o poder e a ordem romanas surgem em variadas formas e combinações na miríade de comunidades que formavam a estrutura do Império, dominando a paisagem religiosa do Mediterrâneo (ANDRINGA, 2009, p.84; PRICE, 1998). A municipalização parece ter sido o catalisador da progressiva recomposição dos sistemas religiosos de diversas comunidades. A autonomia dessas comunidades era definida e organizada por Roma, e podemos entender que as mudanças em questão tiveram como ponto de referência as expressões religiosas do poder romano (PRICE, 1998). Há uma efetiva recomposição dos sistemas religiosos em regiões alheias ao mundo cultural helenístico, agora integradas ao Império, incluindo alterações físicas em santuários. Mas, como interpretar esse fenômeno visível na paisagem das cidades imperiais com a ligação religiosa romana ao *solo*?

Uma pista pode ter sido dada por W. van Andringa. Ao estudar o deus *Mars Mullo* (AE 1969/70, 405 a-c), por inscrições datadas do reinado de Augusto, Andringa supõe que a *interpretatio* ocorreu no século I d.C., provavelmente relacionada com a obtenção do *ius latinum* pela comunidade. Para Andringa, o nome composto, no qual o epíteto Mullo é conectado com o teonímio Marte, permite depreender que as divindades interpretadas não são deidades híbridas (meio romana, meio gaulesa), e sim divindades municipais “novas”, cujos poderes são específicos e particulares àquela região e comunidade, declarando “Não há fusão ou sincretismo – esses deuses mudam tanto de nomes como de identidades” (ANDRINGA, 2009, p.87-88).

A alternativa divina, então, seria: a) o culto público ou privado de divindades tradicionais, e b) cultos cujo poder é garantido pela investidura municipal, com “novas” divindades conectadas com Roma, ou adaptadas. As promoções de cidades parecem ter tido um papel fundamental na romanização dos cultos. Mas, uma linguagem religiosa comum não pressupunha o abandono da vida religiosa local, como *CIL* III. 1933, dentre outras inscrições, mostram. Tornar-se cidadão romano não significava renunciar aos seus deuses ancestrais; ao contrário, a piedade exigia que os cultos fossem perpetuados.

A grande variedade de situações corresponde à grande variedade de cidades autônomas: “Então, a chamada tolerância romana era um fato devido a uma autonomia definida e controlada por Roma” (ANDRINGA, 2009, p.88). Cidades autônomas, por definição, determinavam seus próprios cultos e calendários, e isso é constatado para as cidades *peregrinas*, que não eram geridas de acordo com a lei sagrada romana (cf. Plin. *Ep.* 10.50), mas a autonomia religiosa também era válida para as colônias, mesmo se a fundação tivesse ocorrido segundo os ritos romanos (RÜPKE, 2006). Aqui, também, a adoção de deuses romanos como deuses patronos seguia a lógica definida por Mary Beard *et al.* (1998), e as autoridades locais escolhiam os cultos, mas percebemos, aqui e ali, o controle romano sobre a vida religiosa das municipalidades.

Temos mais questões do que respostas até o momento. Por enquanto, permanece paradoxal a relação entre a *interpretatio* e a ligação religiosa romana ao *solo*. Do mesmo modo, a análise da atuação de colégios sacerdotais romanos na *disciplina* das cidades imperiais não atingiu respostas satisfatórias. Muito resta a pesquisar, e poucos temas da pesquisa sobre a antiguidade foram tão revolvidos pela descoberta de novas evidências nos últimos anos que os estudos de religião romana, especialmente sob o principado augustano.

Bibliografia

- AMES, C. Disciplinamento, control social y religión en el mundo romano: a prohibición de las Bacanales en Roma. *Semanas de Estudios Romanos*. Separata, v. XIII. Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, 2006.
- ANDO, C. *The matter of the Gods*. Religion and the Roman Empire. Berkeley: University of California Press, 2008.
- ANDO, C. Diana in the Aventine. In: CANCIK, H; RÜPKE, J. *Die Religion des Imperium Romanum*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009, p.99-113.
- ANDO, C. Exporting Roman Religion. In: RÜPKE, J.(org.) *A Companion to Roman Religion*. The Blackwell Publishing, 2009, p.430-445.
- ANDRINGA, W. van. Religions and the Integration of Cities in the Empire in the second century AD: the Creation of a Common Religious Language. In RÜPKE, J. (org.) *A Companion to Roman Religion*. The Blackwell Publishing, 2009, p.83-95.
- ANDRINGA, W. van.; HAEPEREN, F. van. Le Romain et l'étranger: formes d'intégration des cultes étrangers dans les cités de l'Empire Romain. In: BONNET, C.; PIRENNE-DELFORGE, V; PRAET, D. *Les Religions Orientales dans le Monde Grec et Roman: Cent Ans Après Cumont (1906-2006)*. Bruxelles : Institut Historique Belge de Rome (IHBR), 2009, p.23-41.
- BASANOFF, V. *Evocatio: Étude d'un rituel militaire romain*. Paris: PUF, 1947.
- BAYET, J. *La religion romana, historia política e psicologica*. Madrid: Ed. Crisandad, 1984
- BEARD, M. & CRAWFORD, M. *Rome in the Late Republic*. Problems and Interpretation. New York, Ithaca: Cornell University Press, 1985.
- BEARD, M. & NORTH, J. A. (ed.) *Pagan Priests*. Religion and Power in the Ancient World. London: Routledge and Kegan Paul, 1990

Interpretatio, Solo e as Interações Religiosas no Império Romano

- BEARD, M.; NORTH, J.A.; PRICE, S.R.F. *Religions of Rome*. v. 1 (A History); v. 2 (A Sourcebook). Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- BELTRÃO, C. O *uir bonus* e a *prudencia ciuilis* em Marco Túlio Cícero. In: ARAÚJO, S.R.R; BELTRÃO, C.; JOLY, F.D. *Intelectuais, Poder e Política na Roma Antiga*. Rio de Janeiro: NAU; FAPERJ, 2010, p.21- 62.
- BELTRÃO, C. A Religião na *urbs*. In: MENDES, N.M.; SILVA, G.V.(org.) *Repensando o Império Romano*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2006, p.137-159.
- BELTRÃO, C. Considerações em torno de *religio* em suas manifestações literárias. In: LIMA, A.C.C.; TACLA, A.B. *Experiências Politeístas*. Cadernos do CEIA. Ano I, n.1. Niterói: Centro de Estudos Interdisciplinares da Antiguidade (CEIA/UFF), 2008.
- BENDLIN, A. Peripheral centres – central peripheries: religious communications in the Roman Empire. In: CANCIK, H; RÜPKE, J. *Römische Reichsreligion and Provinzialreligion*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1997, p.35-65.
- BONNET, C.; PIRENNE-DELFORGE, V; PRAET, D. *Les Religions Orientales dans le Monde Grec et Roman: Cent Ans Après Cumont (1906-2006)*. Bruxelles: Institut Historique Belge de Rome (IHBR), 2009, p.23-41.
- BOUCHÉ-LECLERCQ, A. *Manuel des institutions romaines*. Paris: E. Leroux, 1931.
- CHANOTIS, A. Acclamations as a form of religious communication. In: CANCIK, H; RÜPKE, J. (ed.) *Die Religion des Imperium Romanum*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009, p.199-218.
- ERNOUT, A.; MEILLET, A. *Dictionnaire étymologique de la langue latine*. Histoire des mots. Paris: Klincksieck, 2001.
- GORDON, R. Religion in the Roman Empire: the civic compromise and its limits. In: BEARD, M. & NORTH, J. A. (ed.) *Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World*. London: Routledge and Kegan Paul, 1990, p.235-255.
- GRUEN, E. S. Studies in Greek Culture and Roman Policy. *Cincinnati Classical Studies*, 7 : Leiden, 1990, p.15-19.
- HAEPEREN, F. van. *Le Collège Pontifical (3ème s.a.C.-4ème s.p.C.)* Contribution à l'étude de la religion publique romaine. Bruxelles-Rome : Institut Historique Belge de Rome, Brepols Publishers, 2002.
- HENIG, M. *Religion in Roman Britain*. Batsford Studies in Archaeology. London : Batsford, 1984.
- KAISER, T. Patterns of worship in Dura-Europos: a case study of religious life in the Classical Levant outside the main cult centres. In: BONNET, C.; PIRENNE-DELFORGE, V; PRAET, D. *Les Religions Orientales dans le Monde Grec et Roman: Cent Ans Après Cumont (1906-2006)*. Bruxelles : Institut Historique Belge de Rome (IHBR), 2009, p.153-172.
- KOSELLECK, R. *Futuro Passado*. Contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: PUC, 2006.
- LE BONNIEC, H. Aspectos religieus de la guerre à Rome. in : BRISSON, Jean-Paul (org.). *Problèmes de la guerre à Rome*. Paris: Mouton & Co., 1969.
- PRICE, S. *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor*. Cambridge University Press, 1998.
- PRICE, S. From noble funerals to divine cult: the consecration of Roman Emperors. In: CANNADINE, D; PRICE, S.R.F. *Rituals of Royalty: Power and Ceremonial in Tradicional Societies*. Cambridge University Press, 1987, p.56-105.

- RÜPKE, J. Religion in the *Lex Vrsonensis*. In: ANDO, C; RÜPKE, J. (edd.) *Religion and Law in Classical and Christian Rome*. Stuttgart: PawB 16, 2006, p.34-46.
- SCHEID, J. Le délit religieux dan la Rome tardo-républicaine. In: *Le délit religieux dans la cité antique* (Table Ronde – Rome, 6-7 avril 1978) Coll. de l'École Française de Rome. Paris : Palais Farnese, 1981, p.177-171.
- SCHEID, J. *An introduction to Roman Religion*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 2003.
- SCHEID, J. Remarques sur le culte des *Diui* et la *consecratio*. In : BOISSAVIT-CAMUS, B.; CHAUSSON, F ; INGLEBERT, H (edd.). *La morte du souverain entre Antiquité et haut Moyen Age*. Nanterre : Éd. A. et J. Picard, 2003.
- SCHEID, J. *Romulus et ses Frères: Le College des Frères arvaes*. Modèle du Culte public dans la Rome des Empereurs = BEFAR 275. Paris: De Boccard, 1990.
- STAVARIANOPOULOU E. (ed.). *Rituals and Communication in the Graeco-Roman World*. *Kernos Suppl.* 16. Liège, 2006.
- WOOLF, G. World Religion and World Empire in the Ancient Mediterranean. In: CANCIK, H; RÜPKE, J. *Die Religion des Imperium Romanum*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009, p.19-35.

¹ Um aspecto importante da religião romana, que confunde os adeptos das premissas cristianizantes, está contido no significado do próprio termo *religio*. Em linhas gerais, podemos dizer que o vocábulo indica o sentido de “constrangimento”, “impedimento” que, pela proibição ou pelo temor reverencial, se expressa como “escrúpulo”, cf. Beltrão, 2008.

² O conceito de “cultos orientais” e tais abordagens, de indisfarçável base evolucionista, foram recentemente discutidos no Seminário *Les Religions Orientales dans le Monde Grec et Roman: Cens ans après Cumont*, realizado em 2009, no Institut Historique Belge de Roma (BONNET, PIRENNE-DELFORGE & PRAET, 2009).

³ *Pontifices (...) quorum auctoritati fidei, prudentiae maiores nostri sacra religionesque et priuatas et publicas commendarunt* (Cic. *Har.resp.* 14).

⁴ *Ego uero primum habeo auctores ac magistros religionum calendarum maiores nostros (...) qui statas sollempnisque caerimonias pontificatu, rerum bene gerendarum auctoritates augurio, fatorum ueteris praedictiones Apollinis uatum libris, portentorum expiationes Etruscorum disciplina contineri putauerunt* (Cic. *Har. Resp.* 18).

⁵ Os *quindecimuiri sacris faciundis* são os quinze sacerdotes responsáveis pelos Livros Sibilinos, bem como por emitir pareceres em processos de introdução de novos cultos e divindades em Roma.

⁶ [Numa] *Cetera quoque omnia publica priuataque sacra pontificis scitis subiecti (...) ne quid diuini iuris neglegendo pátrios ritus peregrinosque adsciscendo turbaretur* (Liv. 1.20.5-7)

⁷ Colégio composto por, após Sila, sete sacerdotes responsáveis pela supervisão dos Jogos (*Ludi*) regulares em Roma.

⁸ Promessas solenes, especialmente as feitas por magistrados quando da elevação ao ofício.

⁹ Uma nova função religiosa no colégio dos pontífices, o *promagister*, surgiu durante o principado, atestada por uma inscrição de 155 d.C. (*CIL*, VI 2120, *ILS* 8380, *CIL*, VI, 32398a),

e anteriormente para o colégio dos Arvais (segundo SCHEID, 1990, p.220-28; 242), que substituía o *pontifex maximus* na Itália em caso de afastamento.

¹⁰ Ressaltamos a participação dos membros do colégio dos pontífices nas festas religiosas tradicionais – o colégio tem uma importância quase exclusiva nas festas relacionadas ao ciclo natural do ano, exceção feita à festa de *Dea Dia*, realizada pelos Arvais, sobre a qual temos documentos relativos a consultas dos Arvais ao colégio dos pontífices sobre a execução do rito, e as *Fornacalia*, de fevereiro, celebradas pelos membros das cúrias, que faziam a torrefação dos grãos. Já nas festas do ciclo cívico vemos maior variedade de celebrantes (outros *collegia*, magistrados). Há festivais para os quais não temos informação sobre os celebrantes (*Terminalia*, *Equirria*), mas os pontífices celebravam um bom número delas (*Agonalia*, *Carmentalia*, *Virgo parentat*, *Quirinalia*, *Regifrigium*, *Argeus*, *Vestalia*, *uivutatio*, cavalo de outubro, *Bona Dea*, *Larentalia*, além dos sacrifícios das Kalendas, das Nonas e dos Idos). É possível que os pontífices participassem com os magistrados dos sacrifícios aos *Penates* do Lavinium, e atesta-se também a participação dos pontífices em cerimônias circunstanciais, como a *confarreatio* (a forma antiga do *conuentio in manum*), *diffarreatio*, a assistência a magistrados (por exemplo, quando dos votos extraordinários, seguidos de um *senatus consultum*, o magistrado era assistido pelo *pontifex maximus*, que lhe ditava a fórmula: *praeiunte pontifice maximo*).

¹¹ Beard et al. (1990, p.318) também chamaram a atenção para as variações do culto imperial; de fato, o que denominamos *culto imperial* é um grande painel de cultos específicos, centrados no imperador, em sua família, em seus predecessores, mas não havia fronteiras rígidas distinguindo o culto imperial de outros, bem como havia a incorporação do imperador em cultos tradicionais de comunidades provinciais, sua associação com outras divindades etc., fenômenos tão importantes quanto um culto específico e exclusivo para o imperador.

¹² As experiências modernas de imperialismo levaram os historiadores, muitas vezes, a projetar no Império Romano características observadas na modernidade. Projeta-se no Império fenômenos modernos de impérios funcionando como catalisadores conscientes da mudança cultural, expressando-se na imposição do trinômio: *lei, língua e religião* aos povos dominados. A projeção de uma *Reichsreligion*, uma religião imperial, como parte de um projeto imperialista é também recorrente nas análises modernas da religião romana, e o modo como, por exemplo, o culto imperial foi percebido e analisado pela historiografia pode ser parte desta criação projetiva da modernidade.

¹³ Trata-se, *grosso modo*, do poder de obstruir sessões do Senado e reuniões dos *comitia*, a partir da declaração de que haviam sido observados sinais desfavoráveis nos céus.

¹⁴ *Interpretatio*, derivado de *interpres*, cujo sentido nos negócios é o mais antigo atestado, é um vocábulo que tem sua origem na língua do direito (ERNOUT & MEILLET, s.v. *interpres*: p. 320), e a expressão *interpretatio romana* surge na *Germania* de Tácito (Tac. *Ger.* 43.3). Este termo enfatiza a integração, e é certamente preferível a *sincretismo*, que caracterizou as origens da pesquisa moderna sobre as religiões do Mediterrâneo antigo, como as de Droysen e de Cumont, por seu cunho “alquimista” convencional que postulava uma “fusão” de religiões, divindades etc., como um prelúdio para o universalismo cristão. Mas o termo também tem seus limites, especialmente em tempos de Teoria Pós-Colonial, pois destaca tão-somente o papel de Roma no processo.

¹⁵ Esta é uma característica comum à religião romana e à grega. Quando, por exemplo, os atenienses cortaram as asas da deusa *Niké*, a nova deusa sem asas (*Niké Ápteros*) não poderia mais deixar o território da *polis*. Por sua vez, os efésios, ao declararem que Apolo e Ártemis nasceram em sua cidade, automaticamente negavam o nascimento dos deuses gêmeos em Delos (cf. Tac. *Ann.* 3.61.1).

¹⁶ As *acclamationes* podem ser definidas como fórmulas rituais vocalizadas por um grupo ou um indivíduo, na presença de uma audiência, esperando ou solicitando não apenas a aprovação da divindade, mas também a aprovação verbal desta audiência. A mesma aclamação podia ser, por vezes, repetida, e geralmente adotava-se fórmulas estereotipadas, apesar de haver registros de variações e elaborações estilísticas, tanto na estrutura rítmica, quando no uso de neologismos, de figuras como a hipérbole e outras, contribuindo para aumentar seu impacto emocional na audiência. A *acclamatio* pressupunha, logicamente, a ausência da divindade, desempenhando a função de convidá-la a comparecer ao ritual. Angelos Chaniotis, remetendo-se a rituais religiosos gregos, define as *acclamationes* como sinais acústicos multifuncionais em comunicações assimétricas. Eram sinais acústicos usados em situações nas quais a comunicação com o divino era frágil e insegura, ou era motivo de disputa (CHANIOTIS, 2009, p.200).

¹⁷ Os *fetiales* eram um colégio sacerdotal composto por 20 membros, liderados pelo *pater patratus*, que lidavam com temas de guerra, paz, tratados etc.

¹⁸ Território “hostil” era uma categoria da lei augural; outros territórios eram o *romano*, o *gabino*, o *estrangeiro* e o *indeterminado*; cf. Varro LL 5.33: *uti nostri augures publici disserunt, agrorum sunt genera quinque: Romanus. Gabinus, peregrinus, hosticus, incertus*).

¹⁹ Cf. Cícero sobre a metáfora da mudança de solo: Cic. *Dom.* 78; sobre as vestais e os pés dos escravos fujões: Plin. *Ep.* 18.13; sobre os *sagmina* dos feciais: Liv. 1.24.4.

²⁰ Françoise van Haepere (2002, p.263) cogita que Vespasiano pode ter se reportado ao colégio enquanto censor, pois exerceu a censura em 73 e 74, pois dentre as atribuições dos censores estava a jurisdição relativa a questões judiciais eventuais entre o Estado e indivíduos privados.

²¹ Ressaltamos, aqui, os estudos de William van Andringa e Françoise van Haepere (cf. ANDRINGA & HAEPEREN, 2009), de Ted Kaiser (cf. KAISER, 2009), e de Martin Henig (HENIG, 1984).