

A Religião Romana e o
princeps Augusto: usos da
esfera religiosa como tópico
retórico sobre a promoção da
paz

The Roman Religion and
Augustus: uses of the
religious sphere as a rhetorical
topic on peace promotion

Carlos Eduardo da Costa Campos¹



Resumo: Este artigo pretende analisar as conexões entre religião e poderna Roma Antiga. Alguns rituais religiosos foram apropriados pela retórica política no Principado de Augusto para a sua legitimação. Assim, as atitudes augustanas de valorização da tradição e restauração da ordem social estão relacionadas com a construção da sua *auctoritas*. Dessa forma, ressaltamos que o culto à deusa *Pax* e as suas representações demarcavam nitidamente as fronteiras simbólicas de um período de transição, que vai das guerras civis para a estabilidade desse novo sistema político. Tais elementos podem ser observados tanto na literatura da época quanto na sua cultura material. Sendo assim, abordaremos esse tópico retórico através do estudo das moedas e da literatura augustana.

Palavras-chave: Principado de Augusto; Religião Romana; Poder; *Pax*; Moedas.

Abstract: This paper aims to analyse the connections between Religion and Power in Ancient Rome. Some religious rituals were appropriated by political rhetorical during the Augustan Principate in order to legitimize itself. The principes' attitudes of valuing tradition and restoring social order were connected to his *auctoritas*. Therefore we emphasize that the worship of *Pax* goddess and its representations delineated the symbolic borders of a period of transition from the civil wars to the succeeding stability of a new political system. Such elements can be observed both in the material culture and in the literature of the period. Hence, we shall address the rhetorical topic discussing the coins studies and the Augustan literature since they played a fundamental role in the legitimation mentioned above.



Keywords: Augustus Principate; Roman Religion; Power; *Pax*; Coins.

Introdução

A temática da religião romana engloba um fenômeno, histórico, social e cultural. Nesse sentido, estamos abordando ideias, práticas, discursos, instituições e expressões sociais que estavam em constante alteração ao longo do tempo. A religião romana é um produto de performances individuais e processos coletivos que alteravam as constelações sociais, causando certas pressões quando necessário. Para Bochinger e Rupke (2016, p. 1-8), é um desafio para quem estuda as atividades religiosas na Antiguidade observar os seus agentes, bem como os processos de transformações estruturais, marcadas por permanências e mudanças.

No entanto, uma característica marcante do processo religioso romano é a relação entre a estrutura religiosa e a retórica política. No período do Principado, tal relação se tornou especial, pois os *principes* alcançaram um grau elevado de sacralidade. Essa estratégia, a nosso ver, serviu para consolidar a posição desses governantes no Principado e validar os seus atos, principalmente no que se refere à promoção da paz. Nesse sentido, é possível dizer que houve uma construção de discursos e representações sobre o sagrado que permeou a Literatura Antiga, as Artes Visuais e a Cultura Material a fim de comunicar uma associação do governante com o divino, como ocorreu no regime do *princeps* Augusto, objeto de análise nesse artigo.

A maior parte do que se sabe sobre a religião romana diz respeito ao seu aspecto oficial e institucional, que foi organizado e administrado em benefício dos segmentos dirigentes. Por outro lado, também a vida cotidiana do cidadão romano era marcada pela esfera religiosa. Ao consultarmos a documentação literária, observamos que a religião é descrita por Marco Túlio Cícero (*Sobre a Natureza dos Deuses*, 2.28) como o culto aos deuses. A essa noção, Valério Máximo acrescenta (*Os Feitos e Ditos Memoráveis*, 1.1) que os antepassados romanos garantiam o êxito do império graças à sua devoção religiosa. Logo, inferimos que a religião romana era cultural e baseada na *ortopraxis* dos ritos.

No campo historiográfico, Beard (2015, p. 101-106) se aproxima daquelas mesmas noções. Segundo ela, o sucesso de Roma residia no fato de as pessoas acreditarem que os deuses estavam ao seu lado. Desse modo, a devoção era para elas o meio principal de assegurar a *pax deorum* (paz com os deuses). A religião, portanto, era vital para o funcionamento daquela sociedade. Scheid (2001, p. 19-21) corrobora essa visão, argumentando que os romanos eram cidadãos



regidos – nas áreas pública e privada – pelo âmbito religioso. Sendo assim, a religião permeava todas as esferas culturais do Mundo Antigo, incluindo-se aí a política.

Uma religião social: reflexões sobre a religião romana

Jörg Rüpke (2001, p. 12) argumenta que devemos nos despir de conceitos e preconceitos religiosos cristãos contemporâneos para lidarmos com a História de Roma. A religião romana tinha formas e funções que extrapolam o modelo de interpretação cristão convencional. Devemos evitar julgamentos e construção de análises com premissas cristãs atuais para sociedades que são distintas culturalmente. De acordo com Rüpke, o estudo da antiga religião romana depende do respeito ao seu contexto social.

Ao analisarmos a etimologia da palavra *religio*, constatamos que o conceito moderno de religião não daria conta da sua especificidade histórico-social. Já em Cícero (*Sobre a Natureza dos Deuses* 2.3.8 e *De Inventione* 2.161), *religio* comportava dois sentidos distintos: o primeiro deles trazia a ideia de ligação com o plano divino (*religare*), ao passo que o segundo indicava a função de controle ou observação religiosa (*relegere*), tão necessários para a preservação da *pax deorum*; em outras palavras, os cidadãos, enquanto agentes religiosos, eram os responsáveis por manter o culto aos deuses (*cultus*). Sendo assim, podemos dizer que a *religio* engloba os rituais associados à adoração dos deuses através da prática diária nas esferas pública e privada. Bustamante (2006, p. 1) nos alerta sobre o perigo da negligência humana perante os deuses, visto que a impiedade poderia desequilibrar a ordem social e cósmica, atraindo, conseqüentemente, danos para a comunidade sob a forma de castigo divino.

Gradel (2002, p. 2) frisa que o conceito de *religio* é muito problemático para os pesquisadores modernos, pois muitos deles não concordam com uma definição fechada para o termo. Com efeito, a sua polissemia nos obriga a pensar a religião romana para além de fins práticos ou cristianizados, do contrário ela se tornaria conceitualmente limitada. As nossas análises devem ser realizadas, portanto, com grande rigor teórico e metodológico, pois a *religio* não se resume à mera observância religiosa ou fé, ação ou sentimento.

Nessa concepção, Paden (1996, p. 4) salienta que, somadas à interação com os poderes sobrenaturais – como os deuses – as religiões funcionam “[...] a partir de um constante monitoramento e negociação das fronteiras de sua própria integridade”. Paden (1996, p. 4) ainda ressalta que é possível notarmos que a



sacralidade é construída como um modo através do qual determinada ordem é estabelecida e preservada na sociedade. Para Rosa (2012, p. 64), o estudo da religião romana deve considerar a relação estabelecida entre a esfera religiosa e a manutenção da ordem social. Logo, a autora aponta para necessidade de conceituarmos a religião como uma “ordem sagrada”, que é caracterizada por recorrentes embates entre a preservação de determinada ordem e a potencial violação que esta pode vir a sofrer, assim “[...] o ‘sagrado’ é visto como uma entidade ou fenômeno sobre-humano que se ‘manifesta’ no mundo, sacralizando a própria ordem social” (ROSA, 2012, p. 64).

Por sua vez, Scheid (2001, p. 24) ressalta que a religião romana deve ser pensada através dos conceitos de *religião social* e *religião de atos cultuais*. Como religião social, ela agia no âmbito integrador do homem com a esfera coletiva e atuava em muitos pontos para a manutenção da ordem na sociedade. Assim, para que haja o processo de controle social, é necessária a criação de um apelo a outras formas de obediência, as quais, de acordo com Knoke (1990, p. 5), podem ser de cunho religioso, ético e ideológico. Quanto aos atos cultuais, estes são transmitidos pela tradição e executados mediante uma performance. Além disso, eles são realizados de forma meticulosa, pois não podem conter nenhuma falha; do contrário, haveria uma ruptura da *pax deorum*. O historiógrafo romano Tito Lívio, ao referir a organização religiosa do mítico rei Numa Pompílio, menciona que ele:

[...] julgou antes de tudo que deveria ser inculcado o medo dos deuses, algo extremamente eficaz em um povo naquela época ignorante e rude. Como não pudesse inculcar isso nos espíritos sem a invenção de outro prodígio, ele finge ter conversas noturnas com a deusa Egéria (*Hist. Rom.*, 1.19).

Em seguida, Lívio frisa que:

Da violência das armas, voltaram-se todos para a consulta e cumprimento desses prodígios, tornando-se essa a principal ocupação. A dedicação constante ao culto dos deuses, pois a vontade divina parecia-lhes intervir nas coisas humanas, tinha imbuído os corações de todos com esse sentimento religioso, de modo que a confiança e o respeito aos juramentos passaram a governar a cidade em lugar do temor das leis e dos castigos (*Hist. Rom.* 1.19).



Como podemos perceber, Lívio alude à tradição do uso da religião para o controle social, inculcando a ordem social pelo temor aos deuses e pelo uso constante dos rituais. A experiência religiosa dos romanos era baseada no ritualismo contratual entre homens e deuses para o estabelecimento da *pax deorum*. Podemos verificar isso a partir de Valério Máximo, que nos revela, de maneira mais detalhada, como se davam as experiências religiosas entre os romanos:

Eles interpretavam as previsões de Apolo através dos livros dos videntes; eles evitavam os maus presságios pelos ritos dos etruscos. É nosso o antigo costume de recorrer aos ritos religiosos como a súplica quando queremos confiar algo aos deuses; um voto religioso quando temos de pedir algo; uma ação formal de agradecimento quando temos que pagar aos deuses; uma busca por sinais favoráveis, a partir da inspeção dos órgãos, quando o futuro tem de ser determinado; o sacrifício quando queremos realizar um rito solene. Também usamos o sacrifício para evitar o mal quando são relatados lugares que foram atingidos por raios (*Feitos e Ditos Memoráveis*, 1.1).

Se entendermos a religião romana como um sistema de signos ou símbolos, isso implica em compreendê-la como um construto voltado para a transmissão de valores e crenças dos cidadãos. Por isso ela, como outros sistemas culturais, volta-se para o coletivo, algo que precisa ser compartilhado por vários cidadãos. A sua transmissão está centrada na junção das esferas pública e privada. De fato, para Rüpke (2001, 19), a religião romana é heterogênea, mas carrega consigo certas marcas de rituais que são consideradas constituintes do ser romano e passadas pela tradição através do *mos maiorum*.

O historiador Ciro Flamarion Cardoso (2005, p. 209) demonstra a relevância dos sistemas religiosos para os pesquisadores. Segundo o autor, as religiões podem ser pensadas como um sistema simbólico que direciona as ações humanas, definidas como “[...] uma ideologia, em conjunto com o sistema simbólico e institucional em que ela é partilhada e comunicada”. A partir disso, vemos que a religião se torna uma forma de poder que mantinha a ordem social por meio do controle das relações entre os diversos grupos sociais. Isso se deve ao fato de a religião romana ser vista como um sistema comunicativo entre os grupos humanos (BENDLIN, 1997, p. 38). Assim, devemos analisar os reflexos



da prática religiosa romana na linguagem e no ritual, na arte e no culto, visto que a religião era estritamente atrelada à coesão da esfera comunal. Portanto, todo ato religioso possui, conseqüentemente, um aspecto comunitário (SCHEID, 1998, p.20). Com base nisso, podemos considerar a religião romana uma *religião social*, pois ela atuava como um instrumento capaz de controlar corpos e mentes.

Nesse sentido, a religião romana tradicional foi a base da arena política (RÜPKE, 2001, p. 13). O Senado e as magistraturas do *cursus honorum* eram repletos de rituais religiosos, necessários para ratificar publicamente a investidura no poder, tanto que é de conhecimento histórico a consulta aos auspícios antes de se debaterem assuntos mais importantes, como o início de uma guerra. Dessa forma, no processo de consolidação do poder romano de Otaviano – futuramente, Caio Júlio César Otaviano Augusto –, podemos vislumbrar a utilização da esfera político-religiosa através de dois casos: o culto e a representação da paz nas moedas e na literatura existente sobre o templo de Jano.

Conexões entre a promoção da paz e a esfera político-religiosa do *princeps* Augusto, entre 32 e 25 AEC - evidências numismáticas e literárias

A partir do exposto, pontuamos que no governo de Augusto se estabeleceu uma dicotomia entre guerra e paz, da qual a conquista do Egito pela batalha do Ácio era o marco comemorativo, e uma ampla retomada de símbolos religiosos. Moedas, templos, inscrições e literatura formavam linguagens discursivas empregadas como instrumentos de poder, dada a sua relevância social. Nesse sentido, houve um acentuado interesse do *princeps* e dos seus apoiadores pela implantação do culto à paz entre os cidadãos romanos.

A nosso ver, os atores políticos se utilizam de simbolismos para inserir valores e aperfeiçoar comportamentos individuais e coletivos de acordo com os seus interesses. Tal fato se fundamenta na perspectiva da legitimação do poder e assim deve ser entendido em relação à gestão de Augusto para a reorganização do império. Com isso, foram recorrentes o uso dos termos *pax* e *bellum* pelos autores latinos para descrever seus objetos políticos de análise. Ressaltamos que tais noções demarcavam nitidamente as fronteiras simbólicas da transição do estado de guerra para o da paz (BACZKO, 1985, p. 311; PESAVENTO, 2002, p. 35-39). Dessa forma, fazia-se vital a utilização de uma gama de performances rituais para a compreensão pública daquelas fronteiras.



Pensar a guerra e a paz, por meio de suas conexões e suas fronteiras simbólicas, possibilita-nos tratar dos seus limites e das suas demarcações, isto é, aquilo que nos permite diferenciá-las. A ideia de fronteira aqui concebida vai além do sentido comum de limite geográfico e da demarcação dos espaços físicos. Os limites observados neste trabalho são de ordem simbólica – sendo delimitados no plano cultural, político e social – e estabelecem os contextos históricos vivenciados por cada sujeito e grupo em sua sociedade.

Para Woolf (2002, p. 171-194), a relevância da *pax* no *imaginário social*² romano se intensificou a partir de Júlio César, que teria formado a ideia de *pax* latina como um culto na *Vrbs* durante o seu governo. No entanto, essa *pax* adquiriu maior proeminência sob o governo de Augusto. Temos de levar em consideração o papel de Augusto como restaurador da ordem, na qual a *pax deorum* foi fundamental. Woolf (2002) e Zanker (1992) apontam que, no período de Augusto, junto ao culto da deusa *Pax*, foram associadas outras evocações de valores civis em forma de cultos religiosos, como a *Concordia* e a *Salus*. Vale frisar que a maior *representação* dessas associações se encontra na *Ara Pacis Augustae* e que tais práticas religiosas seriam utilizadas por Augusto e os demais aliados políticos para promover a coesão social. Indicamos que os ritos cívicos emergem como um importante mecanismo para reforçar no *imaginário social* o poder da ordem vigente e as diferenças entre esse momento e o anterior (BACZKO, 1985, p. 300).

No campo imagético, também encontramos representações do culto à *Pax* nas moedas romanas. Assim, a justificativa de promoção da paz deveria circular por Roma e pelas províncias a fim de legitimar as medidas de Augusto, tanto no período da batalha de Ácio quanto posteriormente. Isso pode ser verificado nas moedas de denário da Península Itálica, com datação aproximada entre 32 e 29 AEC³. No caso da moeda catalogada com o número 21, verificamos onze recorrências do objeto. Em seu anverso, não há legenda, tendo sido inscrita apenas a efígie de Augusto, voltada para a direita. No reverso, encontramos a inscrição *CAESARDIVI F* (“César filho de um deus”), o que legitimava Augusto como filho e herdeiro do divino Júlio César. Já no campo da moeda, vemos um simulacro da deusa *Pax* em postura ereta, vestida com um drapeado e voltada para a esquerda, segurando um ramo de oliveira na mão direita e na esquerda, uma cornucópia. A linguagem imagética estabelece, portanto, uma associação direta entre Augusto, sua linhagem familiar e sua missão de promotor da paz, somada à promessa da abundância e prosperidade, atributos da oliveira e da cornucópia.



Figura 1 - Tipo de Moeda: Denário - Prata; Datação: c.a 32-29 AEC; Região: Península Itálica



Fonte: Campos, 2017, p. 313; Sutherland e Carson (1984, p. 59).

Notamos que esse tema se repete em outros objetos, porém com uma iconografia de poder distinta em alguns aspectos. Na moeda 22, com oito recorrências desse objeto, há uma legenda inscrita em seu anverso. Contudo, percebemos a presença de um busto da deusa *Pax* usando um diadema e com a face voltada para direita. Atrás do busto, há uma cornucópia e, à frente, um ramo de oliveira, modificando-se a forma de representação que temos na moeda 21, porém mantendo o sentido. No reverso, também encontramos a inscrição *CAESARDIVIF*, confirmando novamente a ancestralidade de Augusto. No campo da moeda, vemos Augusto em posição ereta, voltado para direita e trajando uma indumentária militar. Na imagem, o governante tem a mão direita levantada e a mão esquerda porta uma lança apoiada sobre o ombro esquerdo. Quanto à linguagem imagética, percebemos que ela vincula Augusto às funções de comandante militar e promotor da paz. Além desses indícios, temos também

Figura 2 - Tipo de Moeda: Denário - Prata; Datação: c.a 32-29 AEC; Região: Península Itálica.



Fonte: Campos, 2017, p. 313; Sutherland e Carson (1984, p. 59).

Carlos Eduardo da Costa Campos
A Religião Romana e o *princeps* Augusto:
usos da esfera religiosa como tópico retórico
sobre a promoção da paz



os mesmos símbolos referentes à abundância: a oliveira e a cornucópia.

Em relação ao público receptor, destacamos que os emissores – Augusto e os seus apoiadores – desejavam fazer a sua mensagem e imagem circular em na sociedade. Sendo assim, uma preocupação que eles provavelmente tinham era como o seu público, a sociedade romana da *Vrbs* e das províncias, iria receber e decodificar os signos e as mensagens presentes nas moedas oficiais. Estas, sendo cunhadas para trocas comerciais, deveriam, no mínimo, conter informações inteligíveis sobre a *Pax* para a maior parte dos cidadãos.

Sobre tal processo, Howgego (1995, p. 35-60) menciona que as tentativas de transmitir uma grande variedade de temas conduziram ao desenvolvimento de uma linguagem visual complexa nas moedas da República Romana Tardia e do Principado. Entre essas tentativas, adquiriu grande relevância o uso de personificações políticas, como a *Pax*, símbolos abstratos e determinados tópicos que se desejava divulgar. Concordamos com Jonathan Williams (2007, p. 143-163) quando ele diz que, no Principado e no Império, as personificações monetárias podem repartir-se em duas categorias: a primeira referente às virtudes dos imperadores, como *Aequitas*, *Clementia*, *Liberalitas*, *Pietas* etc; a segunda, às qualidades e/ou aos atributos que eram desejados pelo público receptor romano: *Salus*, *Pax*, *Spes*, *Securitas*, *Felicitas*, *Hilaritas*, entre outros.

A multiplicação de tais símbolos permitia a criação de uma linguagem que ratificava um programa político que podia ser transportado, numa única e pequena moeda, para várias regiões da Península Itálica e do Mediterrâneo. Afinal, a linguagem é um processo de fabricação e viabilização de sentido que é compartilhado, reorganizado e veiculado por meio de um suporte. Com isso, podemos dizer que a linguagem presente nas moedas romanas estabelece relações e interesses conjunturais, que atuavam como um propagador das hierarquias das relações sociais. Vale mencionar que tais representações e cultos não cessaram com o término do regime de Augusto, mas se ampliaram na época imperial, graças ao estímulo da maioria dos *principes* do primeiro século. Woolf (2002, p. 171-194) argumenta que o culto à *Pax* adquiriu suntuosidade monumental com a construção do templo e do fórum da *Pax*, empreendida por Vespasiano, em Roma, após a guerra civil imperial.

Outro instrumento ao qual Augusto recorreu para promover o culto da *Paxem* Roma – para legitimar sua vitória em Ácio – foi o discurso de fechamento das portas do templo de Jano. É importante ressaltar que Jano era um dos deuses mais antigos da região do Lácio. Grimal (1999) afirma que, na sociedade romana, Jano detinha múltiplas interfaces tanto no âmbito político quanto no religioso.



Segundo Monforde Lenardon (2002, p. 624-626), Jano viria de uma matriz etrusca, tendo como um possível equivalente o deus Culsans. Grummond (2006, p. 147) compartilha essa perspectiva e acrescenta que houve em Roma um processo gradual de assimilação entre as características divinas de Culsans e Jano, ao ponto de suas iconografias apresentarem a cabeça bifrontal.

No entanto, Grimal (2000, p. 258) demonstra uma instigante alternativa ao viés etrusco, ao frisar que, antes de ser uma divindade, Jano era apontado pelas lendas locais como um mortal, casado com Camise (ou Camena), com quem teve filhos, em particular, Tíber, o epônimo do Tibre. De acordo com tal proposta, houve uma apoteose dessa antiga família lacial, elevando-a à posição divina por sua proeminência social. Além disso, Grimal também apresenta Jano como fundador de uma cidade chamada Janículo, que teria sido fortificada por Anco Márcio para não ser tomada por forças hostis. Sua localização ficava numa colina à direita do rio Tibre, onde este corria quase ao norte de um ponto em frente ao Aventino. Diante do exposto, observamos que as matrizes sobre Jano são um tanto obscuras na sociedade romana e, portanto, devem ser abordadas em sua complexidade para não se excluírem as possibilidades que o tema apresenta.

Etimologicamente, *A Latin Dictionary* (1958, p. 1012) registra que o termo latino *Ianus* estaria ligado à ideia de passagem, travessia. Além disso, ele fornece algumas derivações, como a terminologia *ianua*, que significaria “porta”. Diante disso, pode-se dizer que Jano era uma divindade associada à temática da passagem e dos portais, veja-se, por exemplo, Cícero (*Sobre a Natureza dos Deuses*, 2.67). Vale ainda ressaltar que até hoje perduram essas noções, na medida em que Jano deu origem ao nome do primeiro mês de nosso calendário. Além disso, Grimal (1999, p. 45-60) afirma ser provável que, na sua forma mais primitiva, Jano tenha sido ligado à água, especialmente à água dos rios que passava debaixo das pontes. Na cidade de Roma, havia cinco santuários dedicados a Jano, todos localizados perto de travessias, sobre os rios ou cursos d’água; dessa forma, a divindade estava intimamente ligada aos limites dos primeiros assentamentos da cidade. Entretanto, devido à sua rápida expansão, esses pontos de passagem acabaram perdendo sua importância e funções originais, bem como o culto de Jano.

Apesar disso, a ideia de transição pode apresentar outros contextos. Jano e o seu templo ainda mantiveram por largo tempo a função de anunciadores de contextos de guerra e paz. Assim, as portas do seu santuário, perto da entrada do fórum (*Argiletum*), ficavam abertas em tempo de guerra e fechadas em tempo de paz. Segundo Lívio, a construção do templo remete ao período da monarquia



latino-sabina. Quando o mítico rei sabino, Numa Pompílio, obteve a coroa para governar Roma, ele procurou estabelecer inúmeras bases para implantar novas leis e costumes na cidade. Possivelmente, tal processo se vinculava à consolidação do poder romano através do uso constante da força. Dessa forma, Numa buscava harmonizar a sociedade:

“[...] ele construiu o templo de Jano, no sopé do Monte Aventino como um índice da paz e da guerra. Assim, quando o templo estava aberto significava que Roma estava sob ataque, porém ao ser fechado significava que Roma estava em paz com todas as outras cidades (Liv. *Hist. Rom.* 1.19.1-2).

De acordo com Sennett (2003, p. 80-84) e Bustamante (2006, p. 113), é através da edificação de monumentos, templos e prédios administrativos que os romanos organizavam e consolidavam o seu poderio de forma inteligível em Roma e nas áreas provinciais. Para os romanos, a arquitetura e a escultura não eram meros ornamentos, mas empreendimentos culturais que tinham a função de comunicar uma mensagem, tanto para as gerações contemporâneas quanto para as vindouras. Tal prática criava uma sensação de longevidade e força no imaginário social dos romanos.

Percebe-se, portanto, que não há como se instituir e manter um sistema de governo sem uma concretude na utilização do espaço, pois os edifícios e monumentos de Roma estavam impregnados de valores simbólicos e intencionalidades⁴, haja vista os casos de Numa Pompílio e Augusto. Sendo assim, partilhamos da premissa de que houve um uso estratégico dos monumentos templários em variadas fases da sociedade romana com o intuito de integrar a população ao novo sistema de poder implantado; em outras palavras: “*O governo não existia sem pedra*” (SENNETT, 2003, p. 81).

Retomando Lívio, surge-nos um dado valioso: apenas duas vezes, desde o reinado de Numa, o templo de Jano teria sido fechado na história de Roma. De fato, o historiógrafo enfatiza que, no período da República, ele foi fechado uma vez, após a primeira Guerra Púnica, no consulado de Tito Mânlio. Já “[...] a segunda vez que o céu tem permitido a nossa geração testemunhar, depois da batalha de Ácio, quando a paz na terra e no mar foi garantida pelo imperador César Augusto” (Liv., *Hist. Rom.*, 1.19.3) (BAYET, 1998). Esse relato sobre o encerramento do templo de Jano, realizado por Augusto, corrobora o discurso do próprio *princeps* em favor da promoção da paz:



O templo de Jano Quirino, que nossos ancestrais quiseram que permanecesse fechado, nos momentos em que por todos os domínios do povo romano a paz tivesse nascido de vitórias na terra e no mar – ainda que se registre pela história isso ter ocorrido, antes de meu nascimento e desde a fundação da Cidade, apenas duas vezes –, o senado determinou que fosse fechado pela terceira vez em meu principado (*princeps senatus*) (RGDA, 13).

Considerando a descrição documental de Lívio e Augusto, compreendemos que o ato de encerramento das portas do templo expressa a remoção de todo e qualquer possível perigo no império. Syme (1979, p. 188-212) aponta que o governo de Augusto fechou as portas do templo em três ocasiões para simbolizar a paz em Roma. A primeira vez foi em 29 AEC, para demarcar a vitória na guerra civil – há pouco mencionada no relato de Lívio; a segunda, em 25 AEC, renovando-se a promoção da paz augustana, e a terceira, em data incerta (RGDA 13; Suetônio, *Aug.* 22.1; Dião Cássio, *Hist. Rom.* 51.20).

Dessa forma, o processo ritual induziria os cidadãos a acreditarem em um período de bonança e ótimo ócio, pois eles já não estariam submetidos aos tempos da invasão de um inimigo ou aos rígidos códigos da disciplina militar. Como Lívio nos esclarece, o uso de rituais religiosos pela esfera política romana era um mecanismo eficaz para se estabelecer ou ratificar decisões, bem como propostas e legitimações de poder (*Hist. Rom.* 1.19.4). As fontes de Lívio e Augusto são, portanto, bastante valiosas, porque demonstram como alguns cidadãos do período augustano compreendiam tais medidas para a sociedade.

Os rituais que envolviam a abertura e o encerramento do templo de Jano asseguravam a compreensão das fronteiras que a sociedade romana estava atravessando. Essa perspectiva pode ser reiterada se a cotejarmos com uma passagem horaciana: “[...] vazio já de guerras, o templo de Jano teve suas portas fechadas, assim foi posto freios à licença que permitia a desordem” (Horácio, *Odes*, 4.15.v.5-15). Como se pode perceber, os rituais exerciam grande impacto no cotidiano de homens que viviam com as marcas do sagrado regendo o seu modo de pensar e estar no mundo.

Em suma, vimos que Augusto conseguiu estabelecer o seu *processo de apoderamento político e cultural* através do uso retórico da religião e dos rituais. É interessante assinalar que o culto à deusa *Pax* ocupou uma centralidade política nas comemorações romanas e na circulação monetária. Quando Augusto fechou



o templo com uma grande cerimônia e promoveu cunhagens sobre o tema, ele tinha uma intenção que deve ser considerada: a de marcar o fim de um prolongado período de guerras civis, assegurando assim a estabilidade romana sob o seu poder e agindo como promotor da paz entre os homens e os deuses.

Referências

AUGUSTUS. *Res Gestae Divi Augusti*. Trad.: John Scheid. Paris: Belle Lettres, 2007.

BAYET, Jean. Tite-Live. *Histoire Romaine*. Trad.: Gaston Baillet. Paris: Les Belles Lettres, 1998. Tome I.

BACZKO, Bronislaw. A imaginação social. In: LEACH, Edmund *et al.* *Anthropos-Homem*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1985. p. 1-17.

BEARD, Mary. *SPQR: a history of ancient Rome*. London: Profile Books, 2015.

BENDLIN, Andreas. Peripheral centres – central peripheries: religious communications in the Roman empire. In: CANCIK, Hubert; RÜPKE, Jörg. (org.). *Römische Reichsreligion and Provinzialreligion*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1997. p. 35-68.

BOCHINGER, Christoph; RUPKE, Jörg. Introduction. In: BOCHINGER, Christoph; RUPKE, Jörg (ed.). *Dynamics of religion: past and present*. Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 67. Berlin: De Gruyter, 2016.

BUSTAMANTE, Regina M. da Cunha. Práticas culturais no Império Romano: entre unidade e a diversidade. In: SILVA, Gilvan Ventura da; MENDES, Norma Musco (org.). *Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Vitória: EDUFES, 2006.

CARDOSO, Ciro Flamarion. *Um historiador fala de teoria e metodologia*. São Paulo: Edusc, 2005.

CASSIUS, Dio. *Roman History*. Translated by Earnest Cary, Herbert B. Foster. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1927. v. IX. Loeb Classical Library, 177.

CICERÓN. *Sobre lanaturaleza de Los dioses*. Trad.: Angel Escobar. Madrid: Ed. Gredos, 1999.

CICERÓN. *De L'invention*. Texte établi et traduit par: Guy Achard. Paris: Belle Lettres, 1994.



GRADEL, Ittai. *Emperor worship and roman religion*. Oxford: Clarendon Press, 2002.

GRIMAL, Pierre. *Le dieu Janus et les origines de Rome*. Paris: Berg International Editeurs, 1999.

GRIMAL, Pierre. *Dicionário de Mitologia Grega e Romana*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

GRUMMOND, Nancy Thomson de. *Etruscan myth, sacred history, and legend*. Philadelphia: University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology, 2006.

HORACIO. *Epodos, Odas Y Carmen Secular*. Trad.: Rubén Bonifaznuño. Ciudad del México: Universidad Nacional Autónoma del México, 2007.

HOWGEGO, Christopher. *Ancient history from coins*. London: Routledge, 1995.

KNOKE, David. *Political networks: the structural perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

LEWIS, Charlton T.; SHORT, Charles. *A Latin Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1958.

MAXIMO, Valerio. *Facta et dictamemoriabilia: hechos y dichos memorables*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires, 2014.

MONFORD, Mark; LENARDON, Robert. *Classical mythology*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

PADEN, W.E. Sacrality as integrity: “sacred order” as a model for describing religious works. In: INDINOPULOS, Thomas Q.; YONAN, Edward A. (ed.). *The Sacred and its Scholars: comparative methodologies for the study of primary religious Data*. Leiden: E. J. Brill, 1996. p. 3-18.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. Além das fronteiras. In: MARTINS, Maria Helena (org.). *Fronteiras culturais: Brasil, Uruguai, Argentina*. Cotia, SP: Ateliê editorial, 2002. p. 27-34.

ROSA, Claudia Beltrão. LECTISTERNIVM: banquete ritual e ordem sagrada na Roma Republicana. In: CANDIDO, Maria Regina (org.). *Práticas alimentares no mediterrâneo antigo*. Rio de Janeiro: Editora NEA/UERJ, 2012. p. 60-82.



RUPKE, Jörg. *Die Religion der Römer: Eine Einführung*. München: Verlag C. H. Beck, 2001.

SCHEID, John. *La religion des Romains*. Paris: Armand Colin, 1998.

SCHEID, John. *Religion et Piété à Rome*. Paris: Albin Michel, 2001.

SENNETT, Richard. *Carne e pedra: o corpo e a cidade na civilização ocidental*. Rio de Janeiro: Best Bolso, 2003.

SILVA, Debora Casanova. *Genius et Lares Augusti: uma análise da legitimação do poder de Augusto na urbs (27 a. C. a 2 a. C.)*. 2013. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio e Janeiro, 2013.

SUETÔNIO. *Vida do Divino Augusto*. Tradução: Matheus Trevizam, Paulo Sérgio Vasconcellos, Antônio Martinez Rezende. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2007.

SUTHERLAND, C. H. V.; CARSON, R. A. G. (ed.). *RIC1 / The Roman Imperial Coinage*. London: Spink & Son Ltd, 1984. v. 1.

SYME, Ronald. Problems about Janus. *The American Journal of Philology*, Baltimore, v. 100, n. 1, p. 188-212, 1979.

WILLIAMS, Jonathan. Religion and Roman Coins. In: RUPKE, Jorg. *A Companion to Roman Religion*. Oxford –UK: Blackwell Publishing, 2007, p.143-163.

WOOLF, Greg. Roman peace. In: RICH, John; SHIPLEY, Grahah. (ed.). *War and society in the Roman World*. London: Routledge, 2002.

ZANKER, Paul. *Augusto y el poder de las imágenes*. Madrid: Alianza Editorial, 1992.

Notas

¹Professor adjunto de Pré-História, História Antiga e Medieval da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS). Coordenador do Grupo de Pesquisa ATRIVM e Membro do Museu de Arqueologia, ambos sediados na UFMS. Membro do Mestrado Profissional em Ensino de História da UEMS.

²O imaginário social é algo que faz parte do cotidiano dos indivíduos e se faz tão presente quanto aquilo a que atribuímos o valor de real ou considerado como algo concreto. A imaginação estaria vinculada ao plano simbólico dos sonhos e seria paradoxal relacioná-la com o poder, ao qual é atribuída certa seriedade, e seria vista como algo concreto e/ou real (BACZKO, 1985, p. 296). Nos apontamentos de Baczko, percebemos que a esfera política se utiliza das representações coletivas, almejando assim legitimar-se no poder (BACZKO, 1985, p. 297).

³Vide o Catálogo Iconográfico Numismático Augustano (CINA), números 21 e 22, no



apêndice C da tese: Otávio Augusto e as suas redes político-religiosas nos *quattuor amplissima collegia sacerdotum Romanorum* (29 AEC – 14 EC) de Carlos Eduardo da Costa Campos (2017, p. 313).

⁴Sobre o tema da reformulação dos espaços urbanos por Augusto, recomendamos a dissertação de Debora Casanova da Silva, *Genius et Lares Augusti: uma análise da legitimação do poder de Augusto na Vrbs* (27 a.C. a 2 a.C.), defendida em 2013 (SILVA, 2013).

Carlos Eduardo da Costa Campos
A Religião Romana e o *princeps* Augusto:
usos da esfera religiosa como tópico retórico
sobre a promoção da paz