

A COMUNICAÇÃO POLÍTICA NO BAIXO IMPÉRIO ROMANO

Gilvan Ventura da Silva

Professor Adjunto do Departamento de História da UFES.

No decorrer do IV século, o processo de construção da *basileia*, ou seja, de uma realeza sagrada na qual o soberano possui um papel absolutamente grandioso, e a conseqüente difusão dos símbolos que a compõem pelo conjunto da sociedade romana não são fenômenos simples de serem explicados. As razões pelas quais uma constelação de discursos e de práticas se conjugam em um sistema mais ou menos concatenado para produzir uma representação que, em um determinado momento, passa a orientar a vida política da sociedade, há décadas suscita intensos debates, prevalecendo duas correntes fundamentais de interpretação. A primeira, quer a classifiquemos como resultado de uma visão “cínica” (Burke, 1994:22) ou pautada na chamada “teoria do interesse” (Geertz, 1989:171), pressupõe que as representações são “máscaras” que encobrem a verdadeira natureza das relações de poder, que são sempre relações de desigualdade entre os que ordenam e os que executam. Desse modo, uma representação política seria uma estratégia arquitetada pelos detentores do poder político para disfarçar a arbitrariedade da dominação que impõem e com isso legitimar os privilégios que usufruem com a manutenção do *status quo*.

Em se tratando dos regimes monárquicos, aquilo que se diz e se pensa a respeito dos méritos dos governantes é por vezes classificado como mera “bajulação” deliberada dos cortesãos que, com isso, estimulam a megalomania régia, reproduzindo-se assim, de modo pseudocientífico, a opinião dos próprios contemporâneos aos eventos. Amiano Marcelino, por exemplo, ao sugerir que o comportamento prepotente e altaneiro de Constâncio II, um dos principais expoentes da construção da *basileia*, era resultado tanto das lisonjas

a ele dirigidas pelos membros do seu *comitatus* (XV,I,2-2) quanto da afetação – *affectatio* - que nutria (XVI,10,11), fornece, para o caso do Baixo Império, os subsídios empíricos sobre os quais se apóia a teoria do interesse. Da corte, essa concepção do soberano se difundiria por toda a sociedade mediante um sistemático esforço de propaganda.

À parte a teoria do interesse, outra corrente explicativa advém da teoria da tensão, segundo a qual as representações seriam elaboradas como uma saída simbólica para resolver os desequilíbrios sócio-psicológicos resultantes de situações de conflito vividas por uma dada coletividade em um determinado momento (Geertz, 1989:174). Uma interpretação como essa, de acordo com Burke (1994:23), possui a desvantagem de presumir com muita facilidade que todas as categorias sociais, compartilhando medos comuns, acreditavam do mesmo modo nas representações então elaboradas.

Na verdade, tanto a teoria do interesse, ao demonstrar que as idéias são armas extremamente eficazes no embate político, quanto a teoria da tensão, ao sugerir que as sociedades criam para si “mapas mentais coletivos” como uma maneira de se situar perante a miríade de fatos desordenados que irrompem em seu mundo (Geertz, 1989:172 e 192), possuem um inegável valor explicativo. Agora, para que possamos ter uma compreensão adequada do processo de construção e difusão das representações, ao menos diante do caso específico com o qual nos ocupamos, devemos considerar dois aspectos essenciais do problema: a) na medida em que a sociedade não é um feixe homogêneo de indivíduos, mas se encontra dividida em múltiplos segmentos com aspirações distintas, nada mais lógico do que supor a existência de representações igualmente distintas que se entrecrocaram no decorrer do jogo político; b) a eficácia de qualquer representação reside na sua capacidade em detectar os anseios dos indivíduos e responder a eles por intermédio de símbolos retirados do contexto cultural em questão que possuam um alto poder significativo para os atores envolvidos. Sendo assim, o material simbólico que sustenta as representações é produto de uma *criação social*, o que torna difícil a aceitação da tese de que um grupo de pessoas, trabalhando de modo ardiloso, possa impingir-las à sociedade. Por outro lado, não é menos verdade também que, conforme salienta Geertz (1989:172), as representações constituam um valioso auxílio na obtenção do poder e na sua sustentação por parte de um determinado grupo, classe ou partido.

Os imperadores do Baixo Império, evidentemente, não criaram por conta própria a concepção segundo a qual eram eles mesmos seres sagrados nem a sua corte apoiou suas pretensões por mero servilismo ou com a finalidade de

obter ganhos particulares mediante a dissimulação. Em nossa opinião, ao contrário, tanto o imperador e sua corte, bem como amplas parcelas da população pagã e cristã, de fato acreditavam na sacralidade que emanava da sua pessoa, o que pode ser ilustrado por dois episódios bastante sugestivos. No primeiro deles, ao se deslocar do *front* persa para Antioquia em 361, Constâncio II recebe em audiência os habitantes mais ilustres da cidade, dentre os quais se encontra um ex-tribuno denominado Anfilóquio, suspeito de haver estimulado outrora a discórdia entre os irmãos quando servia na corte de Constante. Impedido de adorar o imperador, Anfilóquio protesta em altos brados, o que leva Constâncio a interferir nos seguintes termos: *Deixem em paz um homem que, eu creio, é culpado, mas não foi ainda abertamente acusado; e lembrem-se que se ele houver cometido algo desse tipo, assim que ele estiver em minha presença será punido pelo julgamento da sua própria consciência.* No dia seguinte, no circo, Anfilóquio se encontrava sentado em frente à tribuna imperial quando a balaustrada cedeu, derrubando diversas pessoas. Dentre as vítimas do acidente, apenas o ex-tribuno morreu, o que fez Constâncio exultar com a sua habilidade em prever o futuro (Am. Marc. XXI,VI, 1-3).

O segundo exemplo é extraído da narrativa de Sócrates (*Hist. Eccl.* III,1). Quando da ascensão de Juliano, operou-se uma reforma administrativa com o objetivo de reduzir os efetivos à disposição do palácio. Embora alguns tenham elogiado tais medidas, outros as reprovavam por tenderem a suscitar desprezo pela dignidade imperial, privando-a da pompa e magnificência que *exercem uma poderosa influência sobre a mente do povo* (Sóc. III,1).

Desses dois casos aqui reportados, torna-se manifesto o quanto o aparato simbólico da *basileia* e os poderes sobrenaturais do soberano eram de fato uma realidade para muitos, excetuando-se, é claro, os refratários a esse modelo de realeza em função das suas convicções políticas e/ou religiosas, como eram, por exemplo, Juliano e Libânio, o que se opõe de modo flagrante à opinião de Macmullen (1991:180), segundo a qual os súditos não prestavam muita atenção ao imperador, julgando risíveis a pompa e a propaganda imperiais.

Considerando-se que a criação da *basileia*, com todos os símbolos e atributos de sacralidade que lhe são próprios, é um fenômeno enraizado no coração da própria sociedade romana do IV século, devemos agora tratar dos mecanismos pelos quais a realeza sagrada se atualizava continuamente, reforçando, assim, os códigos da sua existência. Em primeiro lugar, temos os panegíricos em honra do imperador, discursos elaborados pelos retores que eram declamados na corte ou diante da cúria municipal em ocasiões festivas,

tais como dedicação de estátuas imperiais, *adventus*, *natales imperii*, jubileus, triunfos e outros (Gervás, 1991:27).

A retórica, no Baixo Império, se tornou o conhecimento mais prestigiado dentre todos, suplantando até mesmo a filosofia, de modo que todas as cidades possuíam seus professores da disciplina, alguns dos quais eram mantidos com recursos oriundos da municipalidade, desempenhando assim o papel de oradores públicos. Em Roma, Constantinopla e Atenas, os retores eram se os panegíricos, pronunciados diante dos membros do *comitatus* ou dos notáveis municipais, dificilmente possuíam um impacto que ultrapassava a seleta audiência de pessoas habilitadas a ouvi-los, o mesmo não se pode dizer dos símbolos iconográficos, os quais apresentavam uma ressonância social muito mais abrangente. Nesse caso, as moedas cumprem uma função de primeira grandeza.

Muito se tem discutido acerca da capacidade das moedas em veicular informações de conteúdo político para amplas parcelas da população, prevalecendo em geral dois modelos antitéticos. O primeiro deles, aceito dentre outros por Grant (1950:8), considera as emissões monetárias como o meio utilizado pelo governo para *insinuar em cada casa do Império cada nuance da atividade imperial e sua política*. Já o segundo modelo, defendido mais recentemente por Crawford (1983), sustenta o desinteresse da sociedade em geral pelos tipos “programáticos” de cunhagem, ou seja, aqueles que eram executados para uma finalidade específica, sendo notados apenas os tipos correntes e padronizados que constituíam a massa das emissões. Além disso, para Crawford a definição dos tipos monetários não resultava de nenhuma supervisão por parte do Estado, ficando a cargo das corporações de moedeiros instalados nos atelières dispersos pelas províncias, o que configura uma ausência de controle por parte da administração pública sobre o que era representado.

Se o modelo de Grant, devido ao seu pragmatismo excessivo, fruto de um contexto de acirrado confronto de informações como foi o da Guerra Fria, nos parece inconcebível em se tratando da sociedade romana, o de Crawford também não se revela mais convincente. De fato, a afirmação de que os habitantes do Império não prestavam muita atenção aos tipos “programáticos” das moedas simplesmente desconsidera que os modelos comemorativos eram cunhados para serem distribuídos em cerimônias especiais sob a forma de *largitiones* (Bastien, 1988:37), compondo assim de modo muito particular os rituais da *basileia*, o que é mais que suficiente para reforçar o simbolismo neles contido. Por outro lado, importa pouco se aquilo que aparece representado o foi por determinação expressa do governo central ou resultou de uma iniciativa particular dos próprios moedeiros, uma vez que, em qualquer um dos casos, os modelos proviriam do

contexto cultural da época, estando condicionados por toda uma *expectativa coletiva* acerca do que pode e deve ser figurado. Além disso, a moeda no Império, ao portar a efigie do soberano, é sempre um objeto pertencente à casa imperial.

A partir de Costâncio II, a fraude ou destruição de moedas é formalmente enquadrada em crime de *sacrilegium*, de atentado à pessoa sagrada do imperador (Cuq in Daremberg & Saglio, s/d:985). Sendo assim, independente do símbolo que ela vier a exprimir no seu reverso, ordinário ou “programático”, a moeda contém em si a sacralidade da *basileia* emanada pela imagem ou pelo nome do imperador gravados invariavelmente no anverso.

Ao lado das moedas, as estátuas de pedra e os retratos pintados em madeira constituem ícones que integram por toda parte os rituais do culto imperial. Se a *adoratio purpurae* era uma cerimônia cumprida longe dos olhares da multidão e o *adventus*, em virtude das dimensões continentais do Império, atingia uma quantidade limitada de espectadores por vez, as imagens substituíam os imperadores nas festividades públicas, o que confere à iconografia uma importância ímpar quando se trata de estudar o modo pelo qual a representação da *basileia* se difundia pela totalidade do *orbis romanorum*. Ampla difusão experimentavam também as inscrições apostas nos monumentos públicos, as quais expunham os epítetos e feitos do imperador, imortalizando-os em pedra. Nesse sentido, o obelisco erigido no Circo Máximo para comemorar a visita de Constâncio a Roma e a vitória sobre Magnêncio (Edbrooke, 1976:57), o qual pode ser visto ainda hoje ao lado da Igreja de San Giovanni in Laterano, constitui um excelente exemplo da publicidade que as inscrições podiam conferir ao poder imperial.

O conjunto das formas encontradas para transmitir mensagens relacionadas ao poder imperial é por vezes definido pelo conceito de propaganda, o qual possui dois sentidos, um estrito e outro lato. Em termos estritos, a propaganda anunciaria diretrizes específicas de governo, políticas públicas que se deseja implantar e/ou justificar perante a sociedade (Grant, 1958:11). Em sentido lato, ela seria uma forma de enaltecer os grandes feitos realizados pelo regime, celebrando-os *a posteriori* com o intuito de ratificar a validade de um dado sistema político. Nesse caso, os epítetos, atributos, imagens e rituais do poder não anunciariam em si mesmos nenhum programa de governo, mas cumpriram a função de proclamar a *gloria* do governante diante do universo (Veyne, 1990:13). Em se tratando de Constâncio II, nos parece que o sentido lato de propaganda é o mais apropriado, com a ressalva de que muito mais do que a *gloria* do imperador, os símbolos da realeza exaltavam a *virtus* ou *maiestas* de Constâncio, ou seja, a potência divina que o habitava como ser sagrado que era

(Heim, 1991:162), do mesmo modo que os *theioi andres* eram depositários da *dynamis*.

Teorizada por Bolo de Mendes, filósofo pitagórico do século III a.C., a *dynamis* era uma força ativa de natureza divina que atuava por emanção de acordo com as cadeias simpáticas do universo, possibilitando, assim, aos deuses conceder benefícios concretos aos homens (Clota, 1989:25). O principal meio de colocar em movimento tal força era apoderar-se do nome da divindade, estabelecendo com ela uma relação familiar (Fears, 1981:926). Durante o Império, com a ascensão progressiva dos *theioi andres*, a *dynamis* se converte no fundamento dos poderes sobrenaturais por eles exercidos, capacitando-os a executar toda sorte de maravilhas, na medida em que transcendiam a condição humana rumo à divinização (Luck, 1986:135). Como consequência, a construção da *basileia* implicou, em grande medida, a inserção enfática do poder imperial em um domínio controlado inicialmente pelos taumaturgos pagãos e cristãos, os quais se constituirão, em última instância, como os similares do imperador no plano simbólico.

Dessa ingerência progressiva no domínio do sobrenatural, no entanto, os imperadores sairão muito mais fortalecidos devido à potencialização da dignidade imperial característica da *basileia*. No caso de Constâncio II, muito embora não o encontremos, salvo em raríssimas exceções, operando prodígios específicos, isso não significa em absoluto uma deficiência em comparação aos taumaturgos pagãos e cristãos, uma vez que a *virtus* ou *maiestas* traduzia uma conexão muito mais estreita do *basileus* com o mundo divino.

De fato, devido à sua condição de *cosmocrator* e de *mimesis* dos seus paredros celestes, era por intermédio do imperador que a própria ordem cósmica era mantida em toda a extensão do *orbis romanorum*, ordem na qual os próprios *theioi andres* se inseriam. Assim, se no início do século III o *theios aner* era considerado o principal intermediário entre os planos divino e humano, sendo solicitado, inclusive, a conferir o *imperium* aos monarcas romanos, como observamos na narrativa de Filóstrato sobre a sagração de Vespasiano por Apolônio de Tiana, no *Serapeum* de Alexandria (Hidalgo de La Vega, 1995:198), no século IV, com a construção da *basileia*, tal relação se inverte por completo - o imperador passa a se constituir como o vértice da sacralidade no Império Romano e o responsável pela difusão da mesma pela zona sublunar de acordo com as suas próprias convicções religiosas.

• • •

BIBLIOGRAFIA

DOCUMENTAÇÃO PRIMÁRIA IMPRESSA

AMMIANUS MARCELLINUS. *History*. With an English translation by John C. Rolfe. Cambridge: Harvard University Press, 1986.

LIBANIUS. *Oratio LIX*. In: LIEU, S. N. C. & MONTESERRAT, D. (Ed.) *From Constantin to Julian: Pagan and Byzantine views*. London: Routledge, 1996, p. 164-209.

SOCRATES. *The ecclesiastical history*. London: Henry G. Bohn, 1853.

TEMISTIO. *Discorsi*. A cura di Riccardo Maiasano. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinesi, 1995.

OBRAS GERAIS

ACHARD, G. *La communication a Rome*. Paris: Les Belles Lettres, 1991.

BASTIEN, P. *Monnaie et donativa au Bas-Empire*. Wetteren: Éditions Numismatique Romaine, 1988.

BURKE, P. *A fabricação do rei*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

CLOTA, J. A. *El neoplatonismo*. Barcelona: Anthropos, 1989.

CRAWFORD, M. H. Roman imperial types and the formation of public opinion. In: BROOKE, C. N. L. (Ed.) *Studies in numismatic method*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983, p. 47-64.

CUQ, Ed. *Sacrilegium*. In: DAREMBERG, C. H. & SAGLIO, E. *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*. T. IV, 2ème partie. Paris: Hachette, s/d., p. 980-7.

EDBROOKE JR., R. O. The visit of Constantius II to Rome in 357 and its effect on the pagan Roman senatorial aristocracy. *American journal of philology*, Baltimore, v. 97, p. 40-61, 1976.

FEARS, J. R. The cult of virtues and Roman imperial ideology. *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Berlin, II.17.2, p.827-948, 1982.

GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GERVÁS, M. J. R. *Propaganda política y opinión pública en los panegíricos latinos del bajo imperio*. Salamanca: Universidade de Salamanca, 1991.

GRANT, M. *Roman anniversary issues*. Cambridge: Cambridge University Press, 1950.

HEIM, F. *Virtus: idéologie politique et croyances religieuses au IVe siècle*. Berne: Peter Lang, 1991.

HIDALGO DE LA VEGA, M. J. *El intelectual, la realeza y el poder político en el Imperio Romano*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1995.

LUCK, G. *Arcana mundi*. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1986.

MACMULLEN, R. *Le declin de Rome et la corruption du pouvoir*. Paris: Les Belles Lettres, 1991.

MARROU, H. I. *Histoire de l'éducation dan l'Antiquité*. Paris: Du Seiul, 1948.

VANDERSPOEL, J. *Themistius and the imperial court; oratory, civic duty and paideia from Constantine to Theodosius*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1995.

VEYNE, P. Propagande expression roi, image idole oracle. *L'homme*, Paris, 30-1-2, n. 114, p. 7-26, avr./juin 1990.