

As representações do poder imperial em Roma entre o Principado e o Dominato

NORMA MUSCO MENDES
Departamento de História da UFRJ
GILVAN VENTURA DA SILVA
Departamento de História da Ufes

RESUMO

Neste artigo, temos por objetivo analisar a maneira pela qual o poder imperial era representado em Roma, ou seja, os seus aspectos simbólicos. Para tanto, recorreremos a fontes textuais, iconográficas e numismáticas com a finalidade de estabelecer algumas características do discurso de poder veiculado pelos imperadores romanos entre o Principado e o *Dominato*, atentando para as transformações que a transição do paganismo para o cristianismo opera na imagem imperial. Desse modo, nos foi possível concluir que a forma como os imperadores eram representados é a chave para se entender, em nível macro, a configuração das relações de poder no Império Romano.

Palavras-chave: Império Romano; poder; representação

ABSTRACT

In this article, we aim at analyzing how the imperial power was represented in the Roman society; that is to say, the symbolic forms of the imperial image. In order to do it, we explored several sources, such as historical texts, images and coins. So, we could identify some characteristics of the Roman power between Early and Later Empire, according to the cultural changes from Paganism to Christianity. We conclude that the imperial representations are the key to understand the political system in the Roman Empire.

Keywords: Roman Empire; power; representation

Império, poder e representação

OBJETIVO DESTE ARTIGO É O DE ESTUDAR o sentido simbólico das representações do poder imperial em Roma entre o Principado e o *Dominato*.¹ Entendemos que a representação é uma idéia-chave da ciência política, podendo ser dividida em três partes interligadas: a sociedade, o poder e a representação. O poder é o elemento organizador da sociedade, princípio de unidade social, centro propulsor e coordenador. E a representação é um vínculo entre a sociedade e o poder, sintonizando a ação dos governantes e as aspirações dos governados. Este é o primeiro sentido da representação política, ou seja, diz respeito às instituições representativas. Trata-se da sociedade representada junto ao poder. Por outro lado, é necessário considerar o poder na medida em que ele representa a sociedade, ou melhor, a sociedade representada pelo poder. Trata-se da forma como o poder que governa uma comunidade é representado perante os outros Estados e perante a própria sociedade. A este segundo tipo de representação, Voegelin (1979:7) chama de representação no sentido existencial. Por fim, a representação assume ainda um terceiro significado, como valor simbólico, manifestando uma ordem transcendente, a ordem do cosmos. O ato de governar passa a ser a tarefa de assegurar a harmonia entre a ordem da sociedade e a ordem cósmica.

Isso nos leva ao estudo das imagens veiculadas por meio de suportes de naturezas diversas (textos, esculturas, moedas, estátuas, pinturas, esquemas variados de produção arquitetônica) como documentos históricos (Burke, 2001:11). Imagens concebidas, idealizadas, inventadas e produzidas pela sociedade, as quais nos remetem de forma não explícita ao vivenciado, ao visto, ao não visto, ao sentido, ao imaginado, ao sonhado, ao projetado por aqueles que nesta sociedade viviam.

Tais imagens, encontradas em uma variedade de objetos de uso cotidiano são concebidas como textos, cuja leitura crítica de seu conteúdo implica na análise de como foram usadas, das práticas culturais construídas em torno e por meio delas, do contexto em que foram concebidas, idealizadas, inventadas e produzidas. Logo, são entendidas como discursos, como práticas sociais inseridas em determinado contexto histórico-cultural e sob condições sociais específicas de produção, envolvendo todo o processo de interação comunicacional: produção, circulação, consumo e significados de sentidos (Pinto, 1999:7).

Nossa leitura das imagens que exprimiam o poder imperial, portanto, será norteada pelo ângulo da significação da mensagem e não da estética. As imagens são assim consideradas como mecanismos criadores de pensamento.

É nesse sentido que recorreremos como documentação para a análise das relações de poder e das transformações que sofreram ao longo da existência temporal do Império Romano à “linguagem das imagens” de natureza diversa que representavam o imperador. Ou melhor, às categorias de signos de diferentes tipos utilizados como formas de produção de sentido que provocavam naqueles que os percebiam uma atitude interpretativa (Joly, 1996:29).

A forma como os imperadores eram representados é a chave para se entender como o seu poder deveria ser concebido, assim como qual deveria ser a posição dos governados, na medida em que os imperadores detinham o controle direto ou indireto sobre a capacidade de acesso aos meios efetivos de comunicação pelos quais as crenças e expectativas culturais compartilhadas pela sociedade são veiculadas. A imagem dos imperadores (entendida aqui como um transcrito público)² se confunde, portanto, com a representação das relações de poder vigentes no Império Romano.

Nas formas de domínio, principalmente naquelas fundadas no poder pessoal, como no Império Romano, são de suma importância, para a sua sustentação e reprodução, as freqüentes tentativas de reforço, manutenção e ajustamento realizadas por meio dos atos rituais de poder, os quais são entendidos como substitutivos do uso da coerção e consistem na estruturação das afirmações discursivas que, recorrendo a um sistema de representações simbólicas, exprimem um determinado padrão de poder. Dentre elas, destacamos: produção intelectual e artística; atos de deferência e comando; cerimonial; punição pública; uso de títulos honoríficos; procissões; festivais; comportamento e indumentária do governante e da elite; funerais; inaugurações de construções públicas; coroações.

Essas distintas formas de transcrito público cumprem a tarefa de seduzir e persuadir os subordinados no sentido de que aquele governante é o indicado para governá-los e de que são governados para o seu próprio bem. As distintas modalidades de transcrito público cumprem, portanto, na comunicação política, as seguintes funções:

1. Afirmar e ratificar a hierarquia de poder, a potencialidade da coerção e a estrutura normativa da sociedade;
2. Dissimular. Ao controlar e custear a organização do transcrito público, a classe dominante cria uma aparência ideal do poder para ser vista pelos subordinados, protegendo o seu status quo;

3. Eufemizar. Usada para obscurecer o uso da coerção e os aspectos que podem comprometer o poderio e a autoridade, exaltando o caráter benéfico, inofensivo e positivo das relações de poder;

4. Estigmatizar como nefastas as atividades ou pessoas que se opõem aos parâmetros oficiais de sustentação do Estado;

5. Angariar a unanimidade. As demonstrações públicas que celebram e retratam o poder produzem a aparência de unanimidade entre a classe dominante e o consentimento do subordinado, na medida em que são reuniões coletivas autorizadas, promovidas e custeadas por aqueles que detêm o poder. A exibição de unanimidade é o componente visual da ideologia hegemônica, fornecendo plausibilidade à eufemização do poder e buscando promover a integração social (Scott, 1990).

Assim, concordamos com Gonçalves (2001:56) no sentido de que as imagens dos imperadores eram uma forma de propaganda visual do governante, agindo como um importante instrumento para a manutenção do *Imperium*. O poder de tais imagens se fundamentava em diversos aspectos. Em primeiro lugar, seguiam uma padronização aprovada pelos governantes que deveria ser adotada pelas oficinas locais. O retrato, as poses, os gestos, as alegorias que compunham a imagem imperial correspondiam a um sistema de convenções construído por meio de formas empíricas do uso da linguagem escrita e de outros sistemas semióticos que mudavam de acordo com o tempo e carregavam um forte significado simbólico. Daí, as formas de representação dos imperadores e seus acessórios variavam de acordo com as especificidades do contexto histórico.

As imagens do imperador e de sua família eram onipresentes. Apareciam em moedas, estátuas, pinturas ao redor de todo o Império, assim como faziam parte de numerosas construções que transformavam o espaço urbano, tais como: fóruns, templos, termas, basílicas, arcos de triunfo. A imensidão do Império fazia do imperador uma pessoa dificilmente acessível e pouco visível fora de Roma, o que reforçava a necessidade de que imagens suas fossem amplamente difundidas por toda a extensão do território.

A análise das dedicatórias das imagens demonstra que a representação do imperador foi eficazmente veiculada por iniciativa dos diferentes escalões superiores da administração provincial, porém custeadas pelos membros das elites locais em ocasiões específicas: morte do imperador e dos membros de sua família; vitórias militares importantes; celebração dos aniversários imperiais, como os de nascimento e os de maioridade; registro de gratidão pela concessão de financiamento para a construção de edifícios ou benfeitorias realizadas numa região ou numa cidade; criação ou promoção de cidades, todas as ocasiões propícias para que os provinciais demonstrassem sua lealdade e fidelidade a Roma.

A difusão das imagens do poder imperial foi fruto de um diálogo que demonstra a interação entre o centro e as elites locais e se tornou inseparável do complexo processo de identificação dos provinciais como “romanos”.³ A imagem, portanto, tinha vida, era animada e venerada como um substitutivo da presença imperial. Marcava simbolicamente a presença divina do imperador e pode ser entendida como um discurso de poder (Elsner, 1998:53).

Tendo em vista essas considerações preliminares, nos propomos a demonstrar, recorrendo a alguns casos particulares extraídos tanto do contexto do Alto quanto do Baixo Império, como a manipulação da imagem do imperador e de diversos outros símbolos a ele associados se configurou em um elemento imprescindível para a afirmação da supremacia romana sobre o conjunto das populações que integravam o *orbis romanorum* ou, dito de outro modo, contribuíram para a construção de uma determinada *identidade* a partir de um processo histórico que convençamos denominar como romanização.⁴ Inicialmente nos propomos a identificar, mediante a análise da representação iconográfica da estátua de Otávio Augusto⁵, designada como *Thoracata* e do mapa atribuído a Agripa, alguns elementos que integram o sistema de representação do poder imperial no início do Principado. Em seguida, adotamos o mesmo procedimento para o Baixo Império, tendo como enfoque a cristianização do discurso de poder imperial no período compreendido entre o governo de Constantino e o de Constâncio II, com ênfase na submissão do bárbaro obtida por intermédio do *labarum*, um dos mais importantes símbolos cristãos à época. Para tanto, exploramos como documentação a numismática, conjugada com testemunhos literários. Agindo assim, nos foi possível captar a historicidade das representações do poder imperial a partir de contextos marcados por visões religiosas distintas, uma vez que a religião se constitui em uma variável de primeira grandeza quando se trata de analisar a simbologia do poder em Roma.

Augusto e a representação da nova ordem imperial

NO FINAL DO PERÍODO REPUBLICANO e com a criação do *Imperium Romanum* foi necessária uma adaptação da imagem de Roma como força ordenadora, cidade que por seus deuses, seus ancestrais e experiência histórica concreta, se colocava como superior a todas as outras.

Como o poder desta nova Roma poderia ser representado para o *orbis terrarum*, uma vez que as instituições do governo republicano não conseguiam mais preservar os interesses da *res publica* frente aos interesses privados?

A construção de uma nova representação de Roma teve de ser elaborada fora do âmbito do sistema republicano de governo, porém em torno de práticas existentes nas relações de poder, ou melhor, em torno da figura do *princeps*.⁶

Por intermédio do *princeps*, as elites romanas tencionavam manter o *Imperium* e reviver os ideais de *res publica*, ou seja, preservar a sua base material mediante a proteção da propriedade privada, a manutenção dos seus privilégios sociais e a garantia de segurança pessoal do indivíduo, afastando assim os abusos do tempo das guerras civis. Portanto, conforme define Nicolet (1983:164), o Principado representou uma conquista tripla: política, temporal e espacial.⁷

Política porque o Principado caracterizou-se pela concentração nas mãos de Otávio Augusto da *tribunicia potestas*⁸, do *pontificatus maximus*⁹ e do *imperium majus*¹⁰. Esta nova identificação política do governo da *res publica* é representada pelo *princeps*, o qual, por sua historicidade, tornou-se o novo Rômulo, o Pacificador, o Salvador, o Benfeitor, o Conquistador Providencial, o Supremo Patrono do Senado, do povo romano e de todo o *genus humanus*. O *princeps* assumiu, assim, uma posição diretora para consolidar e integrar o *Imperium*.

Tentando melhor explicitar esta conjuntura, recorreremos à transformação do significado do termo *imperium*. Consideramos que a transformação da linguagem política é um dos componentes de produção de identidade. Nesse sentido, constatamos que o significado do termo *imperium* aos poucos vai perdendo sua identificação com os princípios republicanos para melhor dar sentido à posição cosmopolita de Roma.

O *imperium* é a projeção, no interior da *civitas*¹¹, da onipotência de *Júpiter Optimus Maximus* e, portanto, significa o conjunto da autoridade suprema e fonte de toda a ação política: o comando do general na guerra (*imperium militiae*) e o poder jurisdicional (*imperium domi*). Era o atributo inerente aos reis. Com o estabelecimento da República, os poderes que convergiam da posse do *imperium* foram divididos entre dois magistrados: inicialmente os cônsules e, depois, os pretores.¹²

Diante da ampliação dos territórios sob o poderio romano, da complexidade das relações entre os cidadãos romanos e o estrangeiro, da multiplicação das frentes de batalha e do aumento da duração das campanhas militares, tornaram-se necessários o aumento do número de magistrados investidos do *imperium* e a prática da *prorrogatio*¹³, isto é, a prorrogação do exercício do *imperium* aos ex-cônsules e ex-pretors para a realização de uma missão militar especial ou para o governo de uma província. O *imperium* passou também a ser delegado a

indivíduos que não exerciam magistraturas, como no caso de P. Cipião, eleito procônsul para a Hispania em 211 (T. Lívio, XXVI.2,5). Além disso, a concessão do *imperium* fugia das mãos do Senado para as da Assembléia Tributa, como se deu em 107 a.C., quando Mário obteve o *imperium* na província da África por determinação da assembléia popular (Sal., *Jug.* 73.7).

O exemplo dos poderes extraordinários concedidos em 67 e 66 a.C. a Pompeu, por meio da *Lex Gabinia* e da *Lex Manilia*, demonstra que a nova posição cosmopolita de Roma como centro integrador e explorador dos distintos sistemas regionais desenvolvidos pelas áreas incorporadas tornou-se incompatível com o sistema de valores éticos e políticos que norteava as práticas republicanas. O sistema republicano de governo perdera suas bases fundamentais de sustentação: repartição de poderes, ordem hierárquica das decisões, alternância e existência de certa igualdade entre o *princeps civitatis* e o exército não permanente.

Já Salústio (*Cat.*, 10.1.), ao se referir a Cartago, cunha a seguinte expressão: *aemula imperi Romani* – êmulo do império dos romanos. Certamente, não estamos lidando com dois significados distintos, porém com a adequação do termo à nova realidade imperial de Roma. Ou melhor, a tradicional noção de *imperium* é vinculada ao sentido de concentração de poderes nas mãos de um único indivíduo, o qual passava a ter, em nome do povo romano, o controle sobre o *immensum imperii corpus* – imenso corpo imperial (Tac. *Hist.* I., 16). O termo passa a ser sinônimo de *urbs, civitas e res publica*.

O novo sentido de *imperium* se adequa ao estabelecimento do Principado, pois, conforme afirma Richardson (1991:9), foi por meio do exercício do *imperium* sobre todo o mundo romano que a monarquia retornou a Roma. Roma passou a ser representada pelo *princeps*, na condição de agregador do sistema de valores e peculiaridades culturais que significavam um padrão de perceber, crer, avaliar, agir e desenvolver um código de categorias destinado a orientar o desenvolvimento das relações sociais.

Estruturou-se ao redor deste *princeps* uma nova identificação temporal, na medida em que toda a sua atuação política como triúviro e, após a batalha de Ácio, em 31 a.C., contemplou as inquietações que afligiam a sociedade romana e exigiam a restauração da *res publica* e da grandeza de Roma frente às ameaças de “orientalização” encarnadas em Marco Antônio e Cleópatra. À nova identidade política do *princeps* como tutor de todo processo decisório civil e militar se aliou à idéia de início de uma nova era, durante a qual Roma, pela vontade divina e providencial, havia superado um momento de caos dominado

pelas guerras civis e estava destinada a organizar e controlar o mundo conhecido. Toda a tradição republicana romana, iniciada por Políbio¹⁴, a qual justificava as guerras e a expansão territorial por intermédio das concepções de *victrix causa, bellum justum, laus imperii, imperium sine fine* e da missão de Roma como protetora e difusora do mundo civilizado, foi recolhida no *Res Gestae Divi Augusti* e colocada sob a égide da nova ordem, criada e garantida por Augusto.

Esta nova identidade política e temporal envolvia uma identificação espacial, pois a expressão *Imperium Romanum* “traduz não só o espaço no interior do qual Roma exercia o seu poder, como este mesmo poder” (Grimal, 1993: 9). Tornou-se, pois, imprescindível uma política de ordenamento espacial para integrar o território¹⁵ do *Imperium* de acordo com os valores identitários da sociedade romana e de sua concepção de mundo. Numa dinâmica relacional entre os romanos e os outros, as categorias de identificação da sociedade imperial romana foram construídas pelas formações discursivas de natureza diversa que apresentavam um programa iconográfico verbal e/ou não verbal correspondente ao código cultural da época de sua produção. É nesse sentido que podemos interpretar as distintas formações discursivas da época elaboradas por aqueles que, na linguagem de Gramsci, poderíamos definir como “intelectuais orgânicos”, os quais exprimiam a consciência específica dos dirigentes da sociedade (senadores, eqüestres e, em nível municipal, os decuriões). Os elementos figurativos das imagens do período confirmam o mesmo *ethos* encontrado, por exemplo, nos discursos de Virgílio, Estrabão, Tito Lívio, Horácio e na autobiografia de Otávio Augusto.

Tais discursos veiculavam, pela extensão do mundo romano, os sistemas de representação que davam sentido à identidade imperial romana, podendo ser entendidos como uma retórica hegemônica integrada ao processo de romanização. Assim, a leitura crítica das imagens que passaremos a analisar partirá do pressuposto de que se trata de discursos produzidos num momento histórico específico que constituíam uma “suturação”¹⁶ entre um novo tempo histórico de Roma e a necessidade de (re) construção da identidade imperial, como se pode constatar no caso da estátua de Augusto procedente da Vila de Lívio e situada junto à Prima Porta (figura 1).

A estátua é uma cópia em mármore de um exemplar em bronze vinculado ao culto público que foi confeccionado após a derrota dos partos, em 20 a.C. (Elsner, 1995:161). A cópia em mármore, atualmente conservada no Museu do Vaticano, foi oferecida por um amigo e representa o retrato e o corpo do imperador em linhas classicistas. Trata-se de uma estética surgida pela

apropriação da cultura grega como forma de expressar aspectos da latinidade e com o propósito de elevar a figura do imperador a uma esfera superior.

Consideramos esta imagem bastante significativa porque apresenta um repertório iconográfico elaborado e utilizado na época de Otávio Augusto como referencial de um vasto sistema iconográfico de matiz mítico-religioso, o qual designava uma identidade, criava uma representação de si mesma, expressava crenças comuns, conservava e modelava a tradição, idealizava o presente e projetava o futuro por meio de uma política sistemática de construção de imagens, templos e edifícios públicos. Algo que confirma nossa hipótese de trabalho acerca das imagens como mecanismos criadores de pensamento e discurso de poder.

A estátua apresenta Augusto como um general vitorioso que sustenta na mão esquerda uma lança ou um estandarte. A posição do braço direito simboliza o gesto específico do discurso do orador. O imperador está descalço, tendo do seu lado direito a figura de Eros. Encontra-se vestido com uma armadura repleta de figuras distribuídas ao redor de uma cena principal localizada no centro da couraça. Nos ombros, são apostas duas esfinges, guardiãs do mundo, e na parte de cima aparece a divindade Sol em seu carro e a Lua, a qual é parcialmente eclipsada pela superposição da figura alada da Aurora, anunciando o amanhecer. Entre ambos, vemos *Caelus*, estendendo a cobertura do firmamento. No centro da couraça, é retratado o rei dos partos entregando a um representante das legiões romanas ou ao próprio deus Marte *Ultor* (Vingador) as insígnias romanas que haviam caído em poder dos inimigos após a derrota dos romanos na batalha de Carres, em 53 a.C. Na parte lateral da couraça, são representadas figuras femininas, as quais simbolizam os povos conquistados, possivelmente da Espanha e da Gália, cuja subserviência é demonstrada pela inexistência de espada na bainha de uma das figuras e pela posição de lamentação de ambas. Na parte de baixo aparece a imagem da deusa *Tellus*, a mãe-terra, com a *aurea copia*. Ao redor de *Tellus*, surgem os deuses Apolo, cavalgando um grifo¹⁷, e Diana um cervo¹⁸.

Iniciamos a nossa interpretação da iconografia ressaltando o espaço de localização da estátua: entrada da Vila de Lúvia, esposa de Augusto. Encontrava-se situada, portanto, em um jardim, em conciliação com a natureza, num espaço aberto que permitia a visualização e a interpretação do sentido da narrativa iconográfica por receptores de todas as categorias sociais, além de estar de acordo com o gosto dos romanos pelos jardins. Unanimidade em torno da significativa exaltação visual de um código de representação do governante na forma como ele deveria ser concebido de acordo com as relações de poder.

Há um outro referencial iconográfico simbolizado pela posição da mão e do braço direito que nos remete ao gesto do discurso retórico, *adlocutio* (Galinsky, 1996:24). É uma clara associação com a representação da *auctoritas* do orador, na postura republicana tradicional, a qual é mantida por sua seriedade (*gravitas*); por sua devoção à *res publica* e aos deuses (*pietas*); por suas ações e realizações (*meritis*). Esta *auctoritas* projetada na representação da imagem de Otávio Augusto é elevada ao nível de *sanctitas* por outras representações iconográficas. Ou melhor, é a materialização do título de *Augustus*.

O rosto expressa serenidade e uma aparência jovial, projetando uma atitude de dignidade atemporal e distante. Os pés descalços do soberano são uma reminiscência das imagens dos deuses e dos heróis. A figura de Eros cavalgando sobre um delfim é uma referência direta à deusa Vênus *Genitrix*. De acordo com a lenda, Enéias, filho de Vênus com Anquises, era o ancestral da *gens Julia*, da qual descendia César, pai adotivo de Otávio Augusto.

A imagem de *Caelus*, personificação do céu, adquire uma dimensão universal por sua condição de governante cósmico.

A representação do deus Apolo é bastante significativa, pois o sentido mitológico deste deus estava estritamente relacionado ao projeto político e à atuação de Otávio Augusto. Apolo representava a moral, a disciplina, a purificação, a beleza e o equilíbrio, o qual afastava todos os tipos de audácia. Desde o início, possivelmente pelo gosto pessoal de Otávio pelo helenismo, Apolo foi o seu deus protetor, responsável pelas vitórias obtidas sobre Marco Antônio e Cleópatra. Apolo passou a ser também considerado o deus da paz e da concórdia, algo que correspondia à profecia há muito difundida e anunciada na quarta Écloga de Virgílio, escrita no ano 40 a.C., de que sob a égide de Apolo seria inaugurado o *saeculum aureum*.

A cena central da couraça, que simboliza o reconhecimento do poderio romano pelos persas, é a personificação da Vitória Augusta e o último passo para o Império Universal.

A representação das províncias como imagens femininas foi uma constante no repertório iconográfico romano e possivelmente reflete tanto a natureza do sistema de domínio romano quanto a das concepções de gênero vigentes à época. Assim como as mulheres, as províncias eram submetidas, imprevisíveis e vulneráveis. No entanto, eram consideradas, de certa forma, como iguais e compartilhavam da riqueza da *res publica* (Huskinson, 2000: 6).

Tellus, a deusa mãe-terra, personifica o poder produtivo da terra, sendo identificada com a fecundidade. Logo, sua representação é complementada pela

cornucópia da abundância e a coroa de espigas, signos que nos remetem à era de prosperidade inaugurada pela *Pax*, igualmente presentes na *Ara Pacis Augustae*.

A representação das divindades estelares associadas a Apolo e Diana; da personificação do céu; das esfinges como guardiãs do mundo anunciado pela couraça; da figura alada da Aurora, anunciando uma nova era; da deusa da terra, destacam o caráter cósmico da relação tempo e espaço e a concórdia dos deuses. É a glorificação da proposta central da narrativa iconográfica que se transforma numa história sagrada.

Podemos dizer que a couraça de Augusto é o equivalente visual da couraça de Enéias ofertada por Vênus, na qual “o deus poderoso do fogo havia gravado a história da Itália e os triunfos dos romanos, bem como toda a sucessão dos futuros descendentes de Ascânio e, pela sua ordem, as guerras que eles sustentaram” (Virg., *En.*: L.8. 731).

Augusto, ao vestir esta couraça, personifica o seu contexto histórico e cultural. Dizemos personifica a fim de ressaltar a noção de *persona*, conceito específico da sociedade romana (Mauss, 1974:227e ss.). A pessoa é algo além de um fato de organização, pois significa a personagem que cada um é e deseja ser, sua verdadeira face. Politicamente está ligada à noção de *conditio*, dignidade e popularidade adquiridas em decorrência do *status* público, e à aceção de *munus*, que nos remete aos serviços prestados à *res publica*. Moralmente, a personalidade humana é demonstrada pelas virtudes. Todas estas noções estão simbolizadas pela concessão a Otávio do título de *Augustus* o qual, segundo Floro (*Epít.*: L.II,34), “foi considerado mais sagrado e venerado, porque enquanto ele vivesse sobre a terra tinha de lhe ser concedido um nome que o elevasse à posição de divindade”.

Em virtude da sua *persona*, verdadeira natureza do indivíduo e de sua historicidade, Otávio Augusto é, portanto, representado numa única imagem como homem e deus (Elsner, 1995:160). Esta ambigüidade expressa a ideologia do Principado e se constitui na essência das tensões e conflitos das relações políticas no Império Romano até ser resolvida pelo cristianismo.

Conforme afirmamos acima, essa nova identidade política e temporal de Roma projetada pelo repertório iconográfico da estátua que acabamos de analisar tornava necessária uma identificação espacial para um *imperium sine fine*, ou seja, um império concebido como um território cujos limites se confundiam com o mundo habitado (Mendes, 1997:324). É nesse contexto que localizamos a produção do mapa atribuído a Agripa, localizado no *Porticus Vipsania*, no Campo de Marte (figura 2).

Segundo Nicolet (1991), este mapa foi iniciado por Agripa e finalizado pelo próprio Otávio Augusto entre os anos 2 e 10 d.C. É o primeiro mapa global do mundo conhecido apresentado em Roma. Nele, o mundo aparece como uma ilha em forma retangular com o claro objetivo de mostrar aos cidadãos romanos a amplitude do território submetido. O mapa nos possibilita interpretar a lógica territorial do Império Romano definida pela apropriação do espaço sustentada pelas relações de dominação e de autoridade. A *Urbs* figura aí como o centro do mundo, a cidade da vida social, do prazer, dos templos, da riqueza, da cultura e do poder e o *orbis terrarum imperium* é dividido em duas partes, de acordo com Estrabão: território organizado pela administração romana (e que poderia ser ampliado) e as *externae gentes*, que se encontravam submetidas às relações de *patrocinium*, mas não anexadas¹⁹. O sentido simbólico e político desse mapa é evidente: a visualização da concepção ecumênica, já veiculada pela *Res Gestae Divi Augusti*.

Universalismo, romanização e barbárie no império cristão

ANALISANDO AS ATRIBUIÇÕES TRADICIONAIS do cargo imperial em Roma, é possível se concluir, em linhas gerais, que dos imperadores se esperava o cumprimento de três tarefas imprescindíveis para a existência do próprio Império: a manutenção da integridade do território, a vitória sobre toda e qualquer ameaça, interna ou externa, à ordem romana, e a afirmação da missão civilizadora de Roma, o que sem dúvida se constituía em um vigoroso suporte ideológico ao processo de romanização em curso. Não se trata aqui, evidentemente, de supor que a assim denominada “romanização”, em termos efetivos, tenha sido a consequência de qualquer “projeto” implementado pelas autoridades romanas, com diretrizes, recursos e metas muito bem definidas, como nos alerta corretamente Paul Veyne (1992:299). No entanto, seria igualmente errôneo desconsiderar o impacto de toda uma retórica governamental expressa tanto por meio de um variado repertório próprio da iconografia imperial quanto por meio de figuras de linguagem presentes em panegíricos, discursos e orações que sem cessar reiteravam para os habitantes do Império a magnitude do poder imperial e a sua eficiência na tarefa de proteger do caos a *res publica*, atribuindo-se a esta noção o sentido de única associação humana possível, posto que colocada sob a égide de Roma, a capital do Império que ocupava o centro do mundo e de onde governava o imperador.

Desse modo, tanto a imagem da Prima Porta quanto o mapa de Agripa nos permitem identificar dois pilares do discurso de poder que sustentou a expansão

e manutenção do Império Romano: por um lado, a idéia de que viver sob o domínio de Roma e, por extensão, do imperador é habitar no centro do mundo, em um território organizado, coeso e protegido que encerra em si mesmo a possibilidade da civilização. Por outro, a idéia de que o imperador é o responsável direto pela submissão dos povos que não fazem parte da *res publica* e que, no mais das vezes, a ela se opõem em função dos seus costumes “bárbaros”, isto é, da sua ausência de *humanitas*. No decorrer do período imperial, as imagens de supremacia sobre os povos vencidos se tornaram cada vez mais explícitas, numa relação diretamente proporcional ao acirramento das ofensivas bárbaras junto ao *limes* e às ameaças no *front* oriental, razão pela qual o termo “bárbaro” deixará de ser empregado no sentido de “estrangeiro” (em latim, *peregrinus*) para ser empregado no sentido de “selvagem” com todos os atributos negativos que se podem evocar por intermédio deste termo, incluindo a bestificação (Veyne, 1992:295). Assim, contrastando com a relativa timidez da arte greco-romana da época republicana em representar o vencido aniquilado, a estátua da Prima Porta já traz, na couraça de Augusto, a imagem explícita de submissão dos povos submetidos a Roma, em atitude de lamentação. Doravante, a iconografia romana desenvolverá um conjunto de temas relacionados à vitória sobre os bárbaros que se tornará um eixo importantíssimo dentro do assim denominado “ciclo triunfal” da arte imperial.

Como propõe Mary Douglas (1976:141), a idéia de sociedade é significativa o suficiente para encorajar os homens à ação, possuindo “forma, limites externos, margens e estrutura interna” e apresentando a capacidade de recompensar a conformidade e repelir o ataque, razão pela qual as zonas difusas situadas nas margens do sistema, zonas essas nas quais se movem seres e coisas de natureza híbrida, deformada, mal definida, cumprem a importante tarefa de nos permitir construir a imagem de nós mesmos numa dialética de simbiose e oposição. No caso romano, a consolidação de toda uma ideologia que propugnava a missão civilizadora de Roma e do imperador caminhava *pari passu* com o investimento em uma iconografia de humilhação e rebaixamento das *externae gentes* das quais nos dá notícia Estrabão, aparecendo o *barbaricum* como uma sociedade ao mesmo tempo próxima e oposta (Chauvot, 1984:157).

A “linguagem das imagens” verbais e não verbais possibilitou assim a construção, na época do Principado, de um complexo sistema de representações da nova identidade política, temporal e espacial, o qual identificamos como um discurso de poder que, dentre outras características, fazia do bárbaro o contraponto da condição de romanidade. Para a elaboração de um discurso

como esse, foi imprescindível a difusão do culto imperial, com todos os atributos de onipotência e soberania cristalizados na pessoa do *princeps*, num contexto em que a imagem do imperador é freqüentemente associada às divindades do panteão greco-romano (e mesmo do Oriente), como tivemos a oportunidade de constatar quando da análise da estátua de Augusto. Posto isso, poderíamos nos interrogar se a passagem de uma sociedade na qual os cultos pagãos desempenhavam um papel significativo no que dizia respeito à fixação de vínculos identitários entre os habitantes do *orbis romanorum* para uma sociedade que aceitava, cada vez mais, a existência de uma divindade única e suprema foi capaz de produzir algum tipo de alteração na maneira pela qual os imperadores representavam o seu poder e concebiam a romanização, em especial no que diz respeito à relação com o mundo bárbaro limítrofe, um problema que se agudiza na passagem do Alto para o Baixo Império. O que se impõe, nesse caso, é a investigação acerca das relações entre política e religião sob o *Dominato* de modo a evidenciar a historicidade da construção da identidade romana em um contexto marcado cada vez mais pelo monoteísmo.

A conversão de Constantino se constitui, sem dúvida, em um divisor de águas no que concerne à maneira pela qual os imperadores exprimiam o seu poder e concebiam a dignidade do cargo que ocupavam. De fato, não obstante à constatação de que o cristianismo ressimboliza, em diversos níveis da sociedade, elementos e valores próprios do paganismo, reelaborando-os, absorvendo-os e adaptando-os dentro de uma lógica cultural de caráter monoteísta, de maneira que as permanências entre o Alto e o Baixo Império são mais do que evidentes, não é menos verdade que algumas inovações significativas se fazem presentes por conta da influência do discurso cristão, que a partir de 312 assume uma visibilidade inaudita. Os valores cristãos, compartilhados abertamente pelos imperadores, se convertem aos poucos em matéria-prima para a formulação de diretrizes de governo, influenciando nesse movimento a própria definição da identidade romana. Quanto a isso, o que logo atrai nossa atenção no Baixo Império é a equivalência que se produz entre romanização e cristianização. Desse ponto de vista, o sentido da romanização aos poucos é assimilado, por um lado, à conversão das populações ao cristianismo sob a iniciativa ou ao menos a supervisão do *basileus*, princípio válido mesmo para aqueles ao abrigo do domínio efetivo de Roma e, por outro, à redução do bárbaro por meio da violência sancionada pela fé cristã. Em ambas as situações, no entanto, a romanização/cristianização implicava em um discurso de intolerância para com costumes religiosos distintos, residindo aí a grande inovação do período no que diz respeito à fixação dos limites

entre a identidade e a alteridade. Como bem observa Elsner (1998:141), no passado a romanização aceitava o sincretismo como uma experiência perfeitamente admissível, não causando nenhuma estranheza aos romanos ver o seu imperador representado seja como o faraó egípcio ou como uma divindade greco-oriental, uma vez que toda essa diversidade cultural era compreendida, em última análise, como herança legítima dos senhores do mundo, ou seja, os próprios romanos. Com a afirmação do cristianismo, no entanto, a romanização pretendia, até onde fosse possível, produzir uma extirpação de outras representações que não fossem compatíveis com a visão de mundo própria dos cristãos. Não que o cristianismo fosse refratário à composição com elementos culturais oriundos do meio pagão ou judaico ao seu redor, em absoluto. No entanto, essa absorção correspondia ao mesmo tempo a uma negação. Aquilo que foi assimilado era de pleno direito integrado ao *modus vivendi* cristão e, mais que isso, passava a ser utilizado contra a própria matriz religiosa da qual se originou, de maneira que o sincretismo se produzia negando por completo qualquer possibilidade de tradições diversas da cristã oferecerem uma alternativa cultural válida para a sociedade romana de então. Eivado de valores pagãos e judaicos, o cristianismo nunca reconheceu a importância desse legado para a sua própria sobrevivência, desenvolvendo uma prática e um discurso calcados na intolerância para com os trânsfugas da fé cristã que se constituiu em uma particularidade notável do Baixo Império.

A romanização e a cristianização, no Baixo Império, compartilhavam de uma mesma matriz: a idéia de universalização, de domínio sobre todo o *orbis terrarum*, uma ambição acalentada já pelos soberanos do Alto Império, como tivemos a oportunidade de constatar. No entanto, as vicissitudes da política imperial no decorrer de meio século de lutas intermitentes próprias da Anarquia Militar arrefeceram, na prática, o ímpeto expansionista dos imperadores romanos, fenômeno acompanhado pelo enfraquecimento da própria autoridade imperial. Com a recuperação patrocinada pelos tetrarcas, ao poder imperial era novamente permitido afirmar-se como a maior potência mundial. Desse modo, ao discurso de triunfo e supremacia que se consolidava veio se associar o cristianismo, um credo que, portador de uma mensagem ecumênica e missionária, conferiu um impulso extraordinário às pretensões universalistas dos imperadores. Por intermédio do cristianismo, o poder imperial postulava a realização de um ideal unitário, missionário e apostólico como jamais havia feito, confundindo-se esse ideal com a noção de civilização, há muito, cara aos romanos. De acordo com Fowden (1993), observamos com Constantino e seus filhos a produção de uma variedade crescente e original de temas universalistas que giravam em torno da

associação entre um deus, um império e um imperador, passando este último a ser contado entre os discípulos de Cristo, razão pela qual a igreja construída por Constâncio a partir do mausoléu imperial erigido por seu pai foi sintomaticamente batizada com o nome de Igreja dos Santos Apóstolos (Grierson, 1962). Os imperadores, imbuídos agora de uma missão apostólica, se viam como algo que jamais haviam sido: os guardiões de um credo único e os responsáveis diretos pela transmissão correta desse credo a todas as criaturas que habitavam o *orbis terrarum*, o que exigia, em contrapartida, a extirpação do paganismo ou da heresia (incluído aí o judaísmo) que, diga-se de passagem, eram do Baixo Império as experiências religiosas próprias das *externae gentes*, ou seja, daqueles que não viviam sob o domínio/proteção do imperador. Desse modo, a salvaguarda dos legítimos ensinamentos cristãos é doravante compreendida como um patrimônio exclusivo da casa imperial e dos seus representantes legítimos (i.é, os bispos e demais sacerdotes afinados com a as posições doutrinárias da corte), cabendo ao *basileus* velar pela sua difusão em qualquer lugar do planeta, o que o leva a constituir missões eclesásticas e embaixadas com intenções nitidamente proselitistas.

Um exemplo significativo de como isso ocorre nos é fornecido pela carta enviada por Constâncio II, em 357, a Ezana e Sazana, os soberanos do reino de Aksum. Localizado nos territórios da Etiópia (ao sul do Egito, portanto), Aksum era a maior potência no continente africano após Roma, sendo governada por uma corte helenizada forte o suficiente para exercer influência sobre os territórios da vizinha Arábia, razão pela qual foi o Aksum identificado por Mani como um dos quatro impérios do mundo. Em virtude da atuação missionária de Frumêncio e de seu companheiro, Edésio, náufragos que atingiram as costas da Etiópia provavelmente por volta de 324, os soberanos aksumitas se inclinaram para o cristianismo, como comprovam as moedas de ouro com o símbolo da cruz cunhadas por Ezana (Fowden, 1993:110). Necessitando de reforço na sua ação missionária, Frumêncio retornou a Roma, tendo sido consagrado bispo por Atanásio. Ao tomar conhecimento do fato, Constâncio II se apressa em escrever aos regentes aksumitas, exortando-os a enviar Frumêncio a Alexandria a fim de que fosse sabatinado por Jorge, o bispo ariano que agora ocupava a sé que outrora havia sido de Atanásio, acerca dos pressupostos de sua fé. A abertura da carta exprime a compreensão universalista que Constâncio II tinha das exigências do seu cargo:

É nosso cuidado e objeto de nossa maior consideração que o Todo-Poderoso seja cada vez mais conhecido de modo melhor. Para nós, é necessário que toda a raça humana seja a esse respeito tratada com uma igual solicitude. Todos poderão

assim passar sua vida até o cumprimento de sua esperança, com um igual conhecimento de Deus, sem divergências em sua busca pela verdade e pela justiça. Na intenção, portanto, de manter a vosso respeito a mesma vigilância e de vos fazer dividir as vantagens dos habitantes do Império, nós ordenamos que uma única doutrina, a mesma que entre eles (i.é, os romanos), faça autoridade em vossas igrejas (Coleman-Norton, 1966:250-1).

A preocupação de Constâncio II com o credo ensinado nas igrejas de Aksum revela com propriedade o quanto o cristianismo havia se tornado um elemento de unidade para o poder imperial. Ainda que os aksumitas constituam um reino independente da tutela de Roma, mantendo com o Império vínculos muito mais comerciais do que políticos, e ainda que a cristianização do Aksum tenha se dado em um contexto completamente alheio a qualquer intencionalidade política, o imperador se julga diretamente responsável pelo destino da Igreja etíope, exigindo que os aksumitas compartilhem dos mesmos ensinamentos transmitidos aos cristãos de Roma, posto que nesse aspecto todo e qualquer ser humano deve ser tratado de modo igual. Constâncio reconhece aqui a existência de um poderoso catalisador identitário a unir romanos e não romanos, no caso a religião cristã de matiz ariano que professa, o que justifica a sua atuação no sentido de resguardar a equidade no justo e verdadeiro conhecimento de Deus. O *basileus* se apresenta, assim, como o guardião dos destinos humanos tanto no interior quanto no exterior do Império Romano. Com isso, o raio de sua atuação se expande de modo extraordinário, pois não é mais necessário que Roma domine pela força das armas ou pela atração cultural uma determinada região para que a mesma passe a ser integrada à lógica da romanização. Doravante, pela ação missionária, mesmo a mais banal e descompromissada, territórios são postos sob a tutela do Império, posto que a Igreja, instituição sob controle direto do *basileus*, faz com que, por meio da ação missionária que desenvolve, os novos conversos passem automaticamente a prestar obediência ao imperador dos romanos. O sentido universalista do cargo imperial, nesse aspecto, parece se assemelhar ao do papado medieval, uma entidade que se queria supranacional num contexto marcado pela secessão política. A justificativa última para o *basileus* defender tal prerrogativa deriva diretamente da sua representação como supremo defensor do gênero humano contra tudo que o ameace. Esse princípio é expresso com clareza por Constâncio na correspondência aos aksumitas ao declarar que o seu temor é o de que Atanásio passe ao Aksum e a partir daí “corrompa as pessoas com seus discursos ímpios e sacrílegos, não apenas confundindo e perturbando as igrejas e

blasfemando contra o Todo-Poderoso, mas por efeito desses meios obtendo a completa destruição e ruína das pessoas nação após nação” (Coleman-Norton, 1966:252). Desse modo, os ensinamentos que contrariam a autêntica fé cristã são tidos como elementos potencialmente poluidores, razão pela qual o *basileus* não pode assistir impassível à difusão do seu contágio perverso sem interferir com o propósito de resguardar a integridade dos seres humanos e, ao mesmo tempo, das sociedades (*ethne*).

Os imperativos da missão apostólica desenvolvida pelo *basileus* nos territórios além do *limes* não se restringiam à manutenção da unidade da fé cristã ameaçada pelas heresias que se expandiam por territórios estrangeiros e à supervisão da pregação cristã a populações pagãs que gravitavam na órbita do Império, mas incluía igualmente a ratificação da supremacia militar romana contra aqueles que constituíam uma ameaça à segurança do Império e à própria realização do ideal civilizador de Roma. Nesse caso específico, os símbolos e valores cristãos são postos a serviço de toda uma antiga retórica triunfal que é reelaborada no IV século em virtude da dificuldade cada vez maior encontrada por Roma no trato com o que poderíamos classificar como “questão bárbara”. Como assinala Heather (in Miles, 1999:240), a presença bárbara na sociedade romana do IV século era, ao que tudo indica, uma realidade cada vez mais corriqueira o que, em todo o caso, não bastava para dissipar as tensões entre os distintos grupos étnicos, mais não fosse pelo fato de que, em algumas circunstâncias, contingentes bárbaros eram recrutados para dar apoio aos usurpadores, como fizeram os francos, saxões e alamanos ao lutar ao lado de Magnêncio contra Constâncio II. A bem da verdade, essa presença cada vez maior dos bárbaros nos territórios aquém do *limes* é o resultado, dentre outros fatores, da pressão crescente exercida nas fronteiras pelas *externae gentes*, dentro de um amplo processo migratório que progressivamente impele as tribos vizinhas do *limes* para o interior. Vivendo há séculos na periferia do Império, as sociedades bárbaras são influenciadas pelo *modus vivendi* romano, o que resulta num processo de estratificação social, crescimento demográfico e aumento da demanda por terras para a realização de assentamentos (Mendes, 2002:205). Diante da incapacidade de o poder imperial fazer frente a essa onda migratória, especialmente nos momentos de crise interna, contingentes cada vez maiores de populações bárbaras se estabelecem nos territórios provinciais ou se encontram em vias de o fazer, de maneira que a sociedade do Baixo Império se encontra sempre na iminência da “barbarização”. A saída simbólica encontrada pelo poder imperial para lidar com esse problema crescente foi investir cada vez mais numa retórica triunfal

de submissão incondicional dos bárbaros, razão pela qual os imperadores insistiram em se proclamar *Victores Omnium Gentium*, *Pacatores Gentium* e *Vbique Victores* por intermédio das inscrições epigráficas e das emissões monetárias. No entanto, a despeito do peso da tradição, não é possível se concluir, como propõe Demougeout (1984:136), que Constantino e seus filhos, ao repelirem os bárbaros invasores, os representaram em suas moedas pelos símbolos correntes dos bárbaros vencidos, o que implica em desconsiderar toda a influência cristã sobre a imagética do ciclo triunfal.

Muito embora a imagem do bárbaro vencido permaneça nas emissões monetárias da primeira metade do século IV, é necessário atentar para o fato de que um símbolo cristão por excelência passa agora a estar associado à supremacia romana sobre o *barbaricum*. Trata-se do *labarum*, o estandarte cristão que, nos séculos IV e V, tende a substituir o *vexillum*, um dos mais antigos atributos militares pagãos, na iconografia oficial do Império (Grabar, 1936:156). A origem do *labarum* se encontra envolta de controvérsias, a começar pela própria terminologia. De acordo com Grégoire (1964), o termo *labarum* (grafado por vezes *laborum*) é um neologismo consagrado após Constantino cuja etimologia deve remontar a *laureum*, um termo incorreto do latim de caserna empregado como sinônimo de *signum* ou *vexillum*, isto é, os estandartes com os símbolos imperiais que eram dispostos à frente das legiões. O *labarum* seria, pois, um tipo específico de estandarte militar ostentado pelos imperadores cristãos a partir de Constantino. A insígnia era confeccionada segundo os antigos padrões dos *vexilla* romanos. Sobre uma armação cruciforme se estendia uma peça de tecido bordado a ouro ou feito de púrpura (*suparum*), fixando-se logo abaixo a imagem do imperador e/ou imperadores reinantes. No entanto, duas particularidades distinguiam o *labarum* das insígnias precedentes: em primeiro lugar, a presença, no ápice, do Chi-Ro, o monograma de Cristo, em substituição à imagem de um deus, de um animal (como a águia, por exemplo) ou de uma grinalda. Em segundo lugar, sua extrema riqueza, uma vez que o *labarum* constantiniano era recoberto de pedras preciosas ao passo que os medalhões com a imagem dos imperadores eram cunhados em ouro (ver figura 4).

A descrição literária mais antiga do *labarum* que possuímos nos é transmitida por Eusébio de Cesaréia. Segundo Eusébio, o modelo do estandarte teria sido revelado a Constantino em sonho pelo próprio Cristo ao anoitecer do mesmo dia em que, no céu, o imperador e suas tropas contemplaram uma visão reluzente de um troféu sob a forma de cruz acompanhado da expressão *Hoc signo victor eris*. No mesmo sonho, Cristo teria recomendado a Constantino que se servisse

do estandarte como um bastião contra os inimigos num momento em que o imperador se encontrava empenhado em dar combate a Maxêncio. De acordo com Eusébio (*Vit. Const.* I,31), na manhã seguinte à visão onírica Constantino, reunindo os ourives à disposição na caserna, os instrui sobre como confeccionar o estandarte da maneira como se segue:

Uma larga haste revestida de ouro dispunha de um largo braço transversal colocado em forma de cruz; acima de tudo se apoiava solidamente com uma base composta de pedras preciosas e ouro uma coroa, sobre a qual duas letras indicando o nome de Cristo conotavam o símbolo da salvífica fórmula por meio dos dois primeiros caracteres: o *rbo* formando um *chi* pelo meio (...). Do braço horizontal, que estava atravessado na haste, pendia uma tela, um pano de categoria régia, coberto com uma gama variada de pedras preciosas incrustadas que lançavam feixes de luz, todo bordado em ouro e que oferecia aos que o viam um espetáculo de beleza indescritível. Este pano fixado ao braço horizontal tinha dimensões simétricas na largura e no comprimento. A haste perpendicular, que desde a base possuía uma grande largura até o alto, debaixo do troféu da cruz junto às bordas do pano, levava a áurea efigie até o peito do imperador e a de seus filhos. O imperador se serviu ininterruptamente deste salvífico signo como salvaguarda de qualquer potência hostil que se lhe opusesse e ordenou que objetos semelhantes a este fossem postos à frente de seus exércitos.

Nada nos obriga a admitir que o *labarum* tenha prontamente surgido com as características acima descritas por Eusébio mesmo porque, à época da guerra contra Maxêncio, somente Crispo era nascido. No entanto, na opinião de Leclercq (1928:951), não existiria nenhum impedimento consistente para que o *labarum* tivesse sido confeccionado, ao menos sob uma primeira versão, no decorrer da campanha de 312. De qualquer modo, a primeira representação iconográfica do *labarum* é encontrada numa série de moedas de bronze cunhadas em 327 pelo ateliê de Constantinopla. Nelas o *labarum*, tal como descrito por Eusébio, aparece transpassando o dragão, representação de Licínio, vencido por Constantino em 324 (Bruun, 1966:64). Nesse contexto, o *labarum* é um símbolo de vitória contra as ameaças internas. Sob os filhos de Constantino, no entanto, o estandarte será definitivamente integrado ao ciclo triunfal da iconografia dos imperadores, de maneira que as moedas o trarão, em diversas circunstâncias, associado à submissão do bárbaro.

Os primeiros tipos monetários nos quais o *labarum* aparece associado à vitória sobre os bárbaros surgem entre 337 e 340 e provêm do ateliê de Aquiléia. As moedas de ouro, cunhadas em nome de Constâncio II e Constante, retratam o imperador portando o *labarum* diante do cativo derrotado. As inscrições são

de dois tipos: *VIRTUS CONSTANTIS* (ou *CONSTANTIS*) *AVG* e *GAUDIUM POPULI ROMANI* (Kent, 1981:314-5). A essa primeira modalidade de expressão da potência cristã contra os bárbaros segue-se outra, que se torna corrente entre as décadas de 340 e 350. Trata-se da representação do imperador solitário, trajando uniforme militar e portando o *labarum*. A inscrição que acompanha a imagem, *TRIUNFATOR GENTIUM BARBARARUM*, torna inequívoco o seu sentido. Moedas com essa imagem, dedicadas a Constâncio II e a Constante, foram cunhadas em ouro e prata em diversos ateliês (Sísia, Trier, Tessalônica, Aquiléia). Na figura 5 (Cohen, 1886:468), vemos um exemplar desse tipo iconográfico cunhado em Aquiléia. Nele, Constâncio traz na mão esquerda uma lança apontada para o solo, símbolo de domínio sobre o território e, na mão direita, o *labarum*.

Por essas emissões, conclui-se que Constâncio e Constante, embora reproduzindo toda uma ideologia secular de afirmação da *virtus* imperial contra os bárbaros, o fazem agora sob uma nova ótica, influenciada de modo indelével pela simbologia cristã. A partir dos filhos de Constantino, vemos o *labarum* ser empregado como um instrumento divino de vitória contra os inimigos do Império. Não que sua única finalidade fosse esta, posto que em diversas situações o estandarte é utilizado para anunciar a paz entre os filhos de Constantino ou mesmo a cruzada contra os usurpadores²⁰. O mais significativo, nesse caso, é perceber como o *labarum* é capaz de assumir um significado novo de acordo com as vicissitudes da política imperial. Após a morte de Constantino, diante do recrudescimento da ameaça bárbara no *limes* Reno-danubiano, o *labarum*, surgido num contexto de guerra civil, é incluído no repertório de imagens monetárias que exaltam a vitória do imperador sobre os inimigos externos, o que significa um extraordinário acréscimo à sua capacidade mística de defesa. Por meio do *labarum*, manipulado agora contra os bárbaros, o imperador reafirma a sua condição de *triunfator*, o que se coaduna com a intolerância manifesta pelo cristianismo contra os transgressores da ordem político-religiosa. Na condição de pagãos ou hereges, os bárbaros se encontravam agora sujeitos à derrota pelas mãos do imperador cristão, o que conferia ao símbolo uma universalidade inaudita. Doravante, não apenas no interior do Império, mas também fora dele, o imperador triunfa sob os auspícios do *labarum*, expressão imagética admirável do consórcio Império/Igreja que se forja no alvorecer do século IV.

De fato, na confecção do estandarte o Chi-Ro é unido por uma mesma haste à efígie dos imperadores romanos. Colocado no cimo da haste ou, conforme uma variante iconográfica presente nas moedas, aposto diretamente

sobre a flâmula, o Chi-Ro representa o favor divino concedido pela divindade cristã aos imperadores, especialmente por ocasião da vitória militar (López Sánchez, 2000:60). Conectado a esse símbolo religioso, temos a efigie dos imperadores reinantes, fixadas logo abaixo. A mensagem nos parece clara: o *labarum* representa, em termos cristãos, a união entre céu e terra selada a partir da conversão de Constantino, de maneira que Cristo, o imperador cristão e seus familiares se encontram solidamente unidos por uma haste que denota entre eles uma autêntica filiação, como se todos fossem originários do mesmo tronco, cuja matriz remonta aos céus. Por um movimento direto e retilíneo os imperadores se aproximam da divindade, que passa agora a tutelar a casa imperial. Na qualidade de símbolo apotropaico empregado contra os bárbaros, o *labarum* é capaz não apenas de garantir a vitória sobre os inimigos internos, mas de repelir as ameaças externas. Além disso, colocado nas mãos do *basileus*, o estandarte denota uma vez mais os sólidos vínculos que unem a casa imperial à divindade cristã, servindo assim para reafirmar ao mesmo tempo as pretensões universalistas e a dignidade sobrenatural da *basileia*.

Conclusão

Ao analisarmos os símbolos de poder revestidos pelos imperadores romanos, é notável a constatação de que a imagem imperial passa pouco a pouco a estruturar toda a “constelação mitológica” da época, ou seja, o conjunto de construções míticas sob o domínio de um mesmo tema que exprime o imaginário político vigente na sociedade romana (Girardet, 1987:19-20). Heroicizado, mitificado e divinizado, o imperador romano desempenhava um papel de primeira grandeza na ratificação dos pressupostos simbólicos que davam sustentação à monarquia, tanto na condição de protagonista de todo o jogo cênico que caracteriza, como propõe Balandier (1982), a dramaturgia do poder, quanto na condição de principal responsável pela difusão dos símbolos da mística imperial na qualidade de patrono de edificações, jogos, festivais e distribuições de benesses de toda ordem à população. Não que toda e qualquer manifestação de reverência ao imperador e, por extensão, ao próprio regime, tivesse necessariamente que sofrer a intermediação da casa imperial, o que retiraria dos provinciais a iniciativa de, por conta própria, celebrar a majestade do soberano reinante. No entanto, seria igualmente errôneo supor que a corte não tivesse qualquer interferência sobre o processo de construção da imagem imperial, permanecendo distante daquilo que poderíamos designar, de modo um tanto ou quanto moderno e

talvez anacrônico, como “esforço de propaganda”. Na realidade, a autoridade pública em Roma tem por tradição se valer, até onde for possível, de toda a expectativa cultural nutrida pela sociedade, para veicular as representações que auxiliem na manutenção da ordem pública, realimentando e potencializando tais representações, como vemos ocorrer com a imagem da Prima Porta, presente de um particular a Augusto, mas convenientemente depositada em um espaço aberto, o que permitia a apropriação coletiva e polimorfa do simbolismo nela contido. Do mesmo modo, o imperador no Baixo Império passa a explorar um repertório de imagens próprias da nova fé que se afirma para ratificar as bases do seu poder, aproveitando-se do fato de que, dentro da linguagem cristã, as verdades transcendentais se exprimiam prioritariamente, não por intermédio de um discurso de natureza lógico-filosófica, mas de um discurso de natureza simbólica (Cameron, 1991:59). Nesse sentido, estudar as modalidades de transcrito público no Império Romano é, em larga medida, investigar o modo pelo qual a imagem do imperador se torna, progressivamente, o epicentro do conjunto de símbolos que sustentam, no plano do imaginário, o exercício do poder monárquico, quer sob o comando do *princeps* ou do *dominus*.

BIBLIOGRAFIA

1. Documentação primária impressa

BRUUN, P. M. Constantine and Licinius. In: SUTHERLAND, C. H. V. & LITT, M. *The Roman imperial coinage*. V. VII. London: Spink and Son, 1966.

COLEMAN-NORTON, P. R. *Roman state and Christian Church*; a collection of legal documents to AD 535. London: S.P.C.K., 1966.

EUSEBIO. *Vida de Constantino*. Madrid: Gredos, 1994.

FLORUS. *Epítome of Roman History*. Harvard: Harvard University Press, 1984.

KENT, J. P. C. The family of Constantine I (A. D. 337-364). In: SUTHERLAND, C.H.V. & CARSON, R. A. G. *The Roman imperial coinage*. V. VIII. London: Spink & Son, 1981.

POLIBIUS. *Historias*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1996.

RES GESTAE DIVI AUGUSTI. São Paulo: Nobel, 1957.

SALLUST. *The war with Catilina*. Harvard: Harvard University Press, 1995.

TACITUS. *The histories*. Books I-III. Harvard: Harvard University Press, 1992.

TITO LÍVIO. *História de Roma*. São Paulo: Paumape, 1989.

VIRGÍLIO. *Eneida*. Lisboa: Europa-América, s/d.

2. Obras de apoio

ADCOCK, F. E. *Las ideas y la practica politica en Roma*. Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1959.

BALANDIER, G. *O poder em cena*. Brasília: Editora da UnB, 1982.

- BURKE, P. *Visto y no visto*; El uso de la imagen como documento histórico. Barcelona: Crítica, 2001.
- CAMERON, A. *Christianity and the rhetoric of Empire*. Berkeley: University of California Press, 1994.
- CARDOSO, C. & MALERBA, E. (Org.) *Representações; contribuição a um debate transdisciplinar*. São Paulo: Papyrus, 2000.
- CHAUVOT, A. Représentation du 'Barbaricum' chez les Barbares au service de l'Empire au IV^e siècle après J.-C. *Ktema*, Strasbourg, n. 9, p. 145-57, 1984.
- DEMOUGEOUT, E. L'image officielle du barbare dans l'Empire romain d'Auguste à Théodose. *Ktema*, Strasbourg, n. 9, p. 123-43, 1984.
- DOUGLAS, M. *Pureza e perigo*. São Paulo: Perspectiva, 1976.
- ELSNER, J. *Art and Roman viewer*; the transformation of the art from Pagan world to Christianity. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- ELSNER, J. *Imperial Rome and Christian triumph*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- ETIENNE, R. *Le siècle d'Auguste*. Paris: Armand Colin, 1970.
- FOWDEN, G. *Empire to commonwealth*; consequences of monotheism in late antiquity. Princeton: Princeton University Press, 1993.
- GALINSKY, K. *Augustan culture*. Princeton: Princeton University Press, 1998.
- GIRARDET, R. *Mitos e mitologias políticas*. São Paulo: Cia das Letras, 1987.
- GONÇALVES, A. T. Poder e propaganda no Período Severiano: a construção da imagem imperial. *Politeia*, Vitória da Conquista, v. 1, p. 53-68, 2001.
- GRABAR, A. *L'empereur dans l'art byzantine*. Paris: Les Belles Lettres, 1936.
- GRÉGOIRE, H. L'étymologie de 'Labarum'. *Byzantion*, Vaduz, t. IV, p. 477-82, 1964.
- GRIERSON, P. The tombs and obits of the Byzantine emperors (337-1042). *Dumbarton Oaks Papers*, Washington, n. XVI, p. 1-63, 1962.
- GRIMAL, P. *O Império Romano*. Lisboa: Ed. 70, 1993.
- HALL, S. Quem precisa da identidade? In: SILVA, Th.T. da (Org.) *Identidade e diferença*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- HOMO, L. *Las instituciones políticas romanas de la ciudad al Estado*. Barcelona: Cervantes, 1928.
- HURLET, F. Pouvoir des images, images du pouvoir imperial. La province d'Afrique aux deux premiers siècles de notre ère. IN: MÉLANGES D L'ÉCOLE FRANÇAISE DE ROME. ANTIQUITÉ. T. 112-1. Rome, École Française de Rome, 2000, p.297-364.
- HUSKINSON, J. (Ed.) *Experiencing Rome*; culture and power in the Roman Empire. London: Routledge, 2000.
- JOY, M. *Introdução à análise da imagem*. São Paulo: Papyrus, 1994.
- LE GALL, J. & LE GLAY, M. *L'Empire Romain*. Paris: PUF, 1987.
- LECLERCQ, H. Labarum. In: CABROL, F. & LECLERCQ, H. *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*. T. VIII, 1^{ère} partie. Paris: Letouzey et Ané, 1928, p. 927-62.
- LÓPEZ SÁNCHEZ, F. Tirania y legitimación del poder en la numismática de Magnencio y Constancio II (350-353 dC). *Faventia*, Bellaterra, v. 22/1, p. 59-86, 2000.
- MAUSS, M. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: EDUSP, 1974.
- MENDES, N. M. O *limes* reno-danubiano: conceito e prática no Alto Império. *Phônix*. Rio de Janeiro, p. 321-334, 1997.
- MENDES, N. M. *Sistema político do Império Romano do Ocidente: um modelo de colapso*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- MILES, R. *Constructing identities in Late Antiquity*. London: Routledge, 1999.
- NICOLET, C. *Space, Geography, Politics in the Early Roman Empire*. Michigan: The University of Michigan Press, 1991.

- NICOLET, Cl. L'Empire Romaine: espace, temps et politique. *Ktema*, Strasbourg, v. 8, p. 163-173, 1983.
- PAIVA, E. F. *História e imagem*. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.
- PETIT, P. *Histoire générale de l'Empire Romaine*. Paris: Seuil, 1974.
- PINTO, M. J. *Comunicação e discurso*; introdução à análise de discursos. São Paulo: Hacker, 1999.
- RICHARDSON, J.S. Imperium Romanum: Empire and Language of Power. *The Journal of Roman Studies*. London, v. 81, p. 1-9, 1991.
- SCOTT, J.C. *Domination and the arts of resistance*. Yale: Yale University Press, 1990.
- SILVA, G. V. da. Política, ideologia e arte poética em Roma: Horácio e a criação do Principado. *Politeia*. Vitória da Conquista, v. 1, p. 29-52, 2001.
- VEYNE, P. *Humanitas*: romanos e não romanos. In: GIARDINA, A. (Dir.) *O homem romano*. Lisboa: Presença, 1992, p. 283-302.
- VOEGELIN, E. *A nova ciência da política*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1979.
- WHITTAKER, C. *Frontier of the Roman Empire*, a social and economic study. London: John Hopkins University Press, 1994.
- WIRSZUBSKI, M. A. *Libertas as a political idea at Rome during the Late Republic and the Early Principate*. Cambridge: Cambridge University Press, 1968.
- ZANKER, P. *Augusto y el poder de las imágenes*. Madrid: Alianza, 1987.

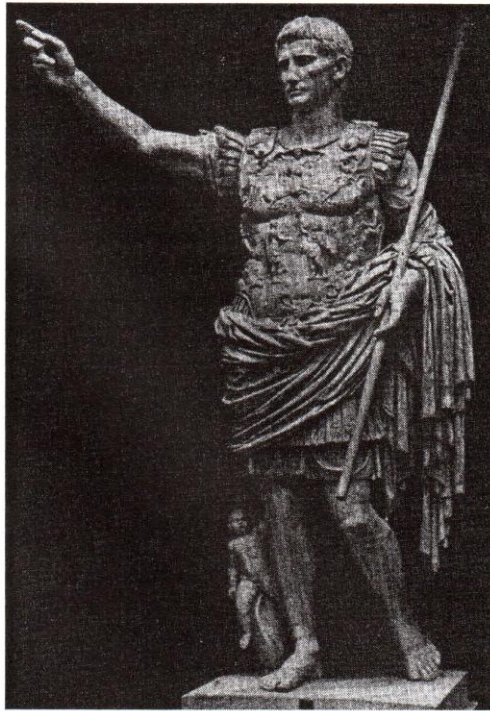


Fig. 1 – Statue of Augustus from Prima Porta (now in the Vatican Museums), first century B.C. Photo: Alinari-Art Resource, New York.

Fonte: ELSNER, Jace. *Art and the Roman Viewer. The Transformation of Art From the Pagan World to Christianity*. Cambridge University Press.



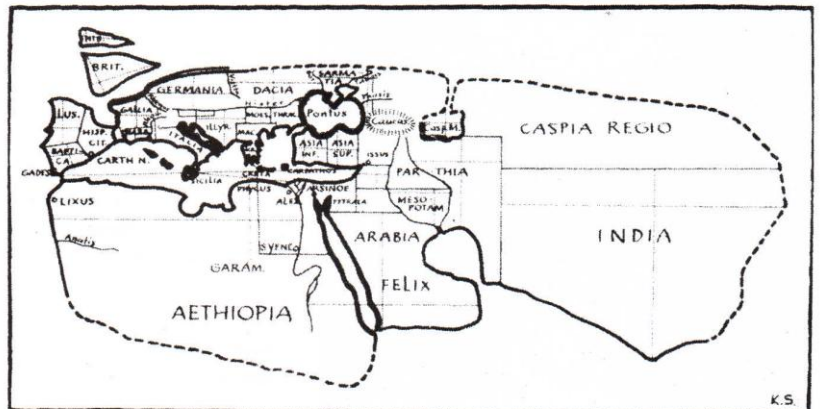
Fig. 2 – Detail of Prima Porta Augustus, breastplate, first century B.C.

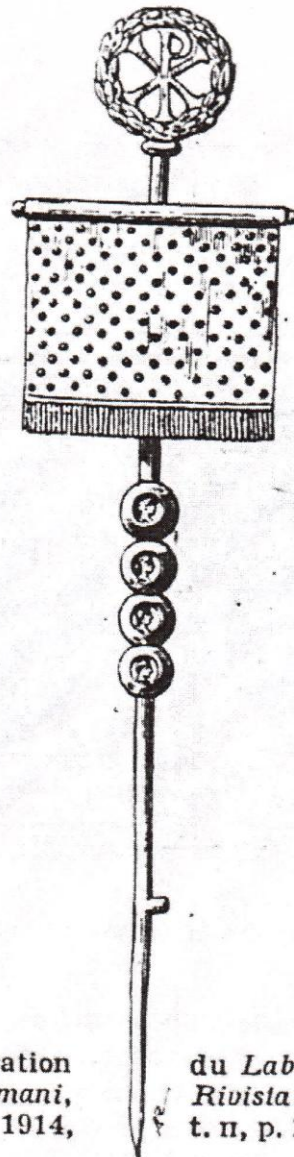
Photo: German Archaeological Institute, Rome.

Fonte: ELSNER, Jace. *Art and the Roman Viewer. The Transformation of Art From the Pagan World to Christianity*. Cambridge University Press.

Fig. 3 – Agrippa's map. (From Sallmann.)

Fonte: NICOLET, Claude. *Space, Geography, and Politics in the Early Roman Empire*. Thomas Spencer Jerome Lectures.





6542. — Restauration
D'après *Studi romani,*
romana, 1914,

du *Labarum.*
Rivista di archeologia
t. II, p. 221, fig.

Fig. 4

Fonte: LECLERCQ, H. *Labarum.* In:
CABROL, F. & LECLERCQ, H. (1928)



Fig. 5

Fonte: COHEN, H. *Description historique des monnaies frappées sous l'Empire Romain*. V. VIII. Graz: Akademisch Druck-U. Verlagsanstalt, 1886.

NOTAS

1 Utilizamos o termo representação como categoria inerente ao conhecimento histórico, pois apresenta uma dimensão cognitiva, tendo entre suas características a de facilitar a comunicação, por assegurar um sentido comum aos membros de um mesmo grupo (Cardoso & Malerba, 2000).

2 Scott (1990) define como o auto-retrato da elite dominante a forma como ela quer ser vista o que nos fornece convincentes indicadores do sistema de valores constitutivos da ideologia de poder.

3 Vide Zanker (1987), excelente estudo sobre as relações entre o programa ideológico do Principado e a política edilícia que modificou radicalmente o quadro urbano de Roma e Hurler (2000), estudo da construção das imagens imperiais e a transformação do espaço urbano no norte da África.

4 Conceituamos romanização como um processo de mudança socioeconômica multifacetada em termos de seu significado e mecanismos, implicando em diferentes formas de ajustamento cultural entre os romanos e os “outros”.

5 Por iconografia, devemos entender a interpretação das mensagens contidas nas imagens construídas historicamente que, associadas a outros registros e informações se transformam, em um determinado momento, em verdadeiras certidões visuais, do acontecido, do passado. (Paiva:2000 e Burke:2001).

6 Pela tradição republicana o título de *princeps* (o mais eminente cidadão do Estado) era dado a um cidadão que ocupasse uma posição de liderança e destaque na cidade obtida pela consagração de sua popularidade, *dignitas* e *auctoritas*.

7 Não é nosso objetivo discutir a natureza do Principado, cujas teses mais representativas podem ser encontradas em Homo (1928); Wirszubski (1968); Le Gall & Le Glay (1987); Etienne (1970); Petit (1974) e Adcock (1959). Uma excelente discussão destas teses pode ser encontrada em Silva (2001).

8 *tribunicia potestas* significava o controle da iniciativa legislativa e o amparo dispensado ao povo romano. Foi complementado em 18 a. C., quando Augusto recebeu do Senado a atribuição de velar pelos costumes e pela lei, a *cura morum et legum*, quer dizer, o poder de censor. Isto lhe permitiu controlar os ingressos na ordem senatorial e equestre, assim como expulsar e banir aqueles julgados inimigos do Estado Romano. O imperador ascendia à posição de *supra leges*.

9 Como *pontifex maximus*, garantia a *pax deorum*, exercendo a posição de mediador entre os homens e os deuses.

10 Por meio do *imperium proconsulare maius* governava e exercia a liderança militar sobre toda a extensão do mundo romano, seja por meio da sua influência sobre o Senado, seja por meio de seus *legati*.

11 O termo *civitas*, comumente traduzido por cidade, deve ser definido como o estatuto sócio-jurídico de uma comunidade assentada num espaço urbano (*Urbs*) e rural (*ager*), a qual é independente e soberana em relação aos seus bens e indivíduos e cimentada na religião e nas leis.

12 O pretor urbano, criado em 367 a.C., foi encarregado da jurisdição civil. O cargo foi duplicado em 242 a.C., com o estabelecimento do pretor peregrino para agir fora de Roma, ou seja, atuar juridicamente nos processos que envolviam cidadãos romanos e estrangeiros.

13 A tradição data do período das guerras samnitas a primeira prorrogação do *imperium* de um magistrado (T.Lívio, VIII,23).

14 Da obra de Políbio, destacamos as seguintes passagens L.1,3; L.1,6; L.1.63; L.3.3; L.6.58;L.15.10.

15 O termo território é aqui entendido como uma extensão delimitada sobre a qual se exerce o poder de uma entidade política, administrativa, judiciária. É a forma de apropriação do espaço fixada de acordo com determinadas relações de domínio e autoridade.

16 Vide Hall (2000).

17 O grifo era a figura mitológica de um animal alado fabuloso com cabeça de águia e garras de leão cuja função era proteger o tesouro de Apolo.

18 A descrição foi baseada em Zanker (1987) e Elsner (1995).

19 *Cosmographia*, 2.5.8 *apud* Whittaker (1994:12 e ss.).

20 Consultar Kent, 1981, p. 142 e 368.