

UNIVERSIDADE DE LISBOA  
FACULDADE DE LETRAS



*OMINA MORTIS IVLIORVM CLAVDIORVM*

**EXPRESSÃO DA MENTALIDADE  
RELIGIOSO-CULTURAL E DA MEMÓRIA  
COLECTIVA ROMANA**

Rúben de Castro

**Dissertação de Mestrado em História**

**Especialidade em História Antiga**

**2017**

UNIVERSIDADE DE LISBOA  
FACULDADE DE LETRAS



*OMINA MORTIS IVLIORVM CLAVDIORVM*

**EXPRESSÃO DA MENTALIDADE  
RELIGIOSO-CULTURAL E DA MEMÓRIA  
COLECTIVA ROMANA**

Rúben de Castro

Dissertação orientada pelo Professor Doutor Nuno Simões Rodrigues e pelo Professor Doutor Miguel Requena Jiménez, especialmente elaborada para a obtenção do grau de mestre em História, área de especialização em História Antiga.

**2017**

Aos que já não caminham entre nós, mas que nunca partiram, pela janela aberta para o seu passado.

## AGRADECIMENTOS

Professor Doutor Nuno Simões Rodrigues: obrigado pela orientação neste sinuoso caminho de busca incessante de perfeição.

Professor Doutor Miguel Requena Jiménez: obrigado pela partilha de conhecimento e crença.

Professora Doutora Leonor Santa Bárbara: obrigado pelo conforto e pela elaboração das traduções do grego.

Professor Doutor José Neves: obrigado por me ensinar a pensar o que é a História.

Professor Doutor Daniel Alves: obrigado pelas ferramentas tecnológicas.

Professora Doutora Rosário Laureano Santos: obrigado pelo ensino do latim.

Ao meu Avô, pilar da família.

Ao meu Pai, pela confiança.

Ao meu Irmão, razão de tudo.

Para a minha mãe, meu regaço de amor infinito.

*Omina Mortis Iuliorum Claudiorum:*

**expressão da mentalidade religioso-cultural e da memória colectiva romana**

*Omina Mortis Iuliorum Claudiorum:*

**expression of Roman religious and cultural mentality and collective memory**

**Rúben de Castro**

**RESUMO**

Vários autores antigos incluíram nas suas obras uma série de ocorrências tidas enquanto *omina mortis*, presságios de morte. A primeira dinastia imperial romana não foi excepção, autores como Suetónio, Dión Cássio, Apiano, Plutarco ou Flávio Josefo fizeram com que a dinastia Júlio-Cláudia chegasse aos nossos dias como um dos períodos mais ricos em *omina mortis* na história do Império Romano. A presente Dissertação tem por objectivo o estudo dos elementos simbólicos e dos constructos imagéticos que dão sentido aos presságios da morte de Júlio César, Augusto, Tibério, Calígula, Cláudio e Nero. Trata-se assim de compreender o sentido dos portentos e o simbolismo dos elementos internos que constituem esses presságios, procurando-se, no processo, demonstrar que os *omina mortis* em estudo são uma clara expressão da mentalidade religioso-cultural romana da época e, outrossim, da memória colectiva desenvolvida para cada uma das figuras em estudo.

Palavras-Chave: Roma Antiga – *Omina Mortis* – Dinastia Júlio-Cláudia – Mentalidades – Simbolismo.

**ABSTRACT**

Several ancient authors included in their works a series of occurrences interpreted as *omina mortis*, death omens. The first Roman imperial dynasty wasn't an exception. Authors as Suetonius, Cassius Dio, Appian, Ovid, Plutarch or Flavius Josephus were essential in making that the Julio-Claudian dynasty could reach our days as one of the

richest periods of the history of the Roman Empire in *omina mortis*. The present Dissertation aims to study the symbolic elements and the imagetic constructs that give meaning to the death omens of Julius Caesar, Augustus, Tiberius, Gaius Caligula, Claudius and Nero. Hence, it's about understanding the meaning of the portents and the symbolism of the internal elements that constitute those omens, trying, in the process, to demonstrate that the *omina mortis* in study are an obvious expression of the Roman religious and cultural mentality at the time and, also, of the Collective memory developed around each of the characters in study.

Keywords: Ancient Rome – *Omina Mortis* – Julian-Claudian Dynasty – Mentalities – Symbolism.

## ÍNDICE

|  |            |
|--|------------|
| <b>Introdução.....</b>   | <b>1</b>   |
| <b>Capítulo 1: A Noite, os Sonhos e a Morte.....</b>   | <b>12</b>  |
| 1.1 A Noite, o Negro e os Eclipses.....  | 12         |
| 1.2 Sonhos.....  | 22         |
| 1.3 <i>Laruae</i> e o universo da morte.....   | 25         |
| <b>Capítulo 2: Os animais e a entrada do selvagem na cidade.....</b>                               | <b>38</b>  |
| 2.1 Cavalos.....   | 40         |
| 2.2 Cães.....  | 45         |
| 2.3 Corujas.....   | 49         |
| 2.4 Outras Aves.....   | 52         |
| 2.5 Outros Animais.....  | 57         |
| <b>Capítulo 3: Relâmpagos e Cometas.....</b>   | <b>59</b>  |
| 3.1 Relâmpagos.....  | 59         |
| 3.2 Cometas.....   | 66         |
| <b>Capítulo 4: Terra e Água.....</b>   | <b>71</b>  |
| 4.1 Quedas.....  | 71         |
| 4.2 Terramotos.....  | 76         |
| 4.3 Água.....  | 78         |
| <b>Capítulo 5: Sangue, Fracasso Sacrificial e Ritualismo.....</b>                                  | <b>84</b>  |
| <b>Capítulo 6: Estátuas.....</b>   | <b>95</b>  |
| <b>Capítulo 7: Adivinhos, Oráculos e Palavras pressagiadoras.....</b>                              | <b>100</b> |
| 7.1 Adivinhos.....   | 101        |
| 7.2 O poder augural da palavra.....  | 108        |
| <b>Capítulo 8: Júpiter e o <i>imperium principibus</i>, a origem divina do poder imperial. 112</b> |            |
| 8.1 <i>Imperium</i> e os deuses .....  | 113        |
| 8.2 Augusto, <i>electus diuorum</i> .....  | 118        |
| 8.3 Calígula <i>uersus</i> Júpiter.....  | 122        |
| 8.4 Nero, perda de favor divino e o fim de uma dinastia.....                                       | 132        |
| <b>Capítulo 9: Expressão da divinização imperial nos <i>omina mortis</i>.....</b>                  | <b>138</b> |
| 9.1 <i>Diuus Iulius</i> , protector de Roma.....   | 138        |
| 9.2 <i>Diuus Augustus</i> , deus <i>ante mortem</i> ou <i>post mortem</i> ?.....                   | 152        |

|  |            |
|--|------------|
| 9.3 <i>Diuus Claudius</i> , um imperador divinizado.....                 | 162        |
| <b>Conclusão.....</b>  | <b>166</b> |
| <b>Excursão: Reflexão e contributos adicionais dos <i>omina</i>.....</b> | <b>174</b> |
| <b>Fontes Consultadas.....</b>   | <b>187</b> |
| <b>Bibliografia Crítica.....</b>   | <b>191</b> |
| <b>Anexos Iconográficos.....</b>   | <b>201</b> |

## Introdução

*gentem quidem nullam video neque tam humanam atque doctam neque tam immanem atque barbaram, quae non significari futura et a quibusdam intellegi praedicique posse censeat*<sup>1</sup>

(Cic. Div. 1.2)

«sober historians are interested primarily, sometimes exclusively, in the truth; they therefore usually ignore untrue stories [...] in our attempts to find out what really happened, we should be careful not to suppress what Romans thought was happening»<sup>2</sup>

(Keith Hopkins)

Vários autores antigos incluíram nas suas obras uma série de ocorrências tidas como *omina mortis* (i.e. presságios de morte)<sup>3</sup>. Esses registos derivam da crença de que os deuses enviariam sinais do que o futuro reservaria à Urbe e às suas figuras mais destacadas. A primeira dinastia imperial romana não foi excepção. Autores como Ovídio, Flávio Josefo, Plutarco, Suetónio, Apiano ou Dión Cássio fizeram com que a dinastia Júlio-Cláudia se constituísse como uma das mais ricas em *omina mortis*, na história do Império Romano. Tamaña riqueza, aliada à existência de um vazio historiográfico gravoso no que diz respeito a estes portentos, leva-nos a tomar como objecto de estudo na presente Dissertação de Mestrado os *omina mortis* que os autores antigos registaram, relativamente a Júlio César, Augusto, Tibério, Gaio Calígula, Cláudio e Nero.

A inclusão de Júlio César numa Dissertação que tem por finalidade estudar os presságios de morte da primeira dinastia imperial romana deriva não só da sua recorrente inclusão entre os “Césares” por parte dos Romanos (note-se por exemplo a obra *De Vita*

---

<sup>1</sup> Tradução: De facto, não vejo nenhum povo, nem tão humano e douto nem tão inumano e bárbaro, que não julgue que os acontecimentos futuros podem ser revelados e que há quem os compreenda e anuncie.

<sup>2</sup> Pauline Ripat, «Roman Omens, Roman Audiences, and Roman History», *Greece and Rome (Second Series)* 53, n. 02 (2006): 173.

<sup>3</sup> Ainda que numa fase inicial vocábulos como *praesagia*, *prodigia* ou *omina* tivessem diferenças claras entre si, no período em estudo a literatura latina ilustra o desvanecimento dessa diferenciação por razão de um alargamento semântico dos vocábulos, vide Pimentel, Maria Cristina. «*Praesagia, prodigia, omina*: da ténue fronteira entre *religio* e *superstitio*». II Colóquio Clássico: Actas (1997): 233-254. Por essa razão, decidimos seguir a tradição historiográfica de utilizar o vocábulo *omina* para designar os presságios imperiais a estudar, por oposição à possível utilização do vocábulo *praesagia*, menos comum na historiografia especializada. Note-se a clara predominância do vocábulo *omina* em obras de especialidade, como por exemplo: Annie Vigourt, *Les présages impériaux d'Auguste à Domitien*, 1ª (Paris: De Boccard, 2001); Robin Stacey Lorsch Wildfang, «*Omina Imperii*: The Omens of Power Received by the Roman Emperors from Augustus to Domitian, Their Religious Interpretation and Political Influence» (UMI, 1997); ou Miguel Requena Jiménez, *Omina Mortis / Presagios de muerte: cuando los dioses abandonan al emperador romano*, 1ª (Madrid: Abada Editores, 2014).

*Caesarum* de Suetónio) mas, especialmente, da similitude tipológica e temática entre os seus *omina mortis* e os das restantes figuras em análise.

A formulação das propostas analítico-interpretativas dos *omina mortis* em estudo será elaborada a partir de uma inequívoca admissão e aquilatação da centralidade do fundo religioso, cultural e literário romano patente nesses presságios e participativo do seu processo genesiaco. Finda a nossa digressão investigativa ter-se-á tido oportunidade de verificar que esses elementos internos constitutivos dos *omina*, os tornam uma clara expressão da mentalidade religioso-cultural e da memória colectiva romana.

Ao longo da nossa Dissertação também almejaremos enquadrar os presságios na discussão em torno da existência ou não de uma teoria da origem divina do poder imperial no período em estudo. Procuraremos verificar a existência, e respectivas consequências, de um potencial desencontro entre o tempo histórico “real” e o tempo da origem e desenvolvimento dos presságios. Tencionamos enquadrar os portentos no “estado” da mentalidade religioso-cultural romana do período em causa, procurando, no processo, não confundir o que eram as crenças romanas nesta época com o que haviam sido antes e seriam depois. Tentaremos compreender de que forma a divinização de alguns dos imperadores terá, ou não, influenciado o constructo imagético dos seus presságios de morte. Procuraremos compreender o impacte da espacialidade de cada um dos portentos no seu simbolismo. Tentaremos retirar daí as devidas ilações para um melhor entendimento da dicotomia entre o espaço sagrado e o espaço profano, entre o espaço intramuros e o espaço para lá do *pomoerium* de Roma. E, por fim, tentaremos enquadrar as conclusões analítico-interpretativas dos presságios em discussões e reflexões historiográficas em torno de alguns dos temas da história de Roma e da história das mentalidades do mundo romano.

Em suma, procuraremos demonstrar e aproveitar o potencial contributo dos *omina mortis* para as leituras historiográficas de um passado que nos chegou incompleto, um passado que nos chegou em fragmentos subjectivos (cuja interpretação é também ela subjectiva) e que, por isso mesmo, exige da comunidade historiográfica o aproveitamento máximo de todos os pequenos e grandes contributos do que nos é narrado pelas fontes antigas.

Por razão dessa conexão entre *omina mortis* e o lauto fundo cultural, político, literário e religioso que lhes terá estado subjacente, optámos por estruturar a nossa investigação num arquétipo essencialmente temático. Esse modelo de estruturação,

pensamos, permitirá aferir com maior rigor e profundidade os elementos simbólicos basilares de cada um dos presságios, e os constructos imagéticos para os quais os *omina* remetiam a audiência romana.

A adopção de um esquema discursivo baseado numa divisão temática dos presságios acarreta necessariamente a aparência de uma maior artificialidade e subjectividade à nossa investigação. Ainda assim, perante quer ao fundo cultural, mental, religioso e político que atribuía sentido aos portentos em causa, quer ao elevado número de *omina mortis* existentes, não nos pareceu possível nem proveitoso desenvolver uma análise cronológica ou presságio a presságio.

Em linha com a nossa escolha metodológica e discursiva, a presente Dissertação dividir-se-á em nove capítulos, dedicados à análise e justificação da presença e função dos diversos elementos simbólicos do domínio da mentalidade religioso-cultural e da memória colectiva encontrados nos *omina mortis* em estudo, elementos como a noite, a cor negra, túmulos, lémures, animais, relâmpagos, cometas, quedas, terremotos, água, sangue, desaire sacrificial, quebra ritual, estátuas, adivinhos, astrólogos, o poder augural da palavra, a origem divina do poder imperial e a deificação imperial.

É em virtude da riqueza e pluralidade simbólica de cada um dos presságios em estudo que deve ser entendida a análise de cada um dos *omina* ao longo de vários capítulos. Num só presságio, estão quase sempre mesclados elementos simbólicos (e imagéticos) distintos (ainda que complementares), daí que possamos iniciar a análise de um portento no capítulo 1 da Dissertação, para que só a terminemos plenamente no último. Nesse aspecto, os diversos capítulos da presente Dissertação são complementares, senão mesmo codependentes.

A selecção das fontes a analisar foi feita com base nos autores utilizados por estudos que também se tivessem dedicado aos *omina* romanos, tendo-se igualmente procedido à consulta de obras de autores greco-romanos que se preocuparam com a vida e, sobretudo, com a morte dos imperadores. Ao nível da recolha dos presságios de morte, Suetónio e Dión Cássio são os autores que mais se destacam, por razão de terem sido aqueles que maior número de *omina mortis* relatam para todos os imperadores. Ainda assim, apesar da centralidade que Suetónio e Dión Cássio assumem, foram vários os autores antigos por nós utilizados, quer para a recolha de *omina mortis* por eles narrados quer para o estudo das crenças, acontecimentos e superstições romanas por eles relatados.

De entre os autores que utilizámos<sup>4</sup>, os principais foram Cícero, Vergílio, Nicolau de Damasco, Lívio, Ovídio, Séneca, Plínio-o-Velho, Flávio Josefo, Tácito, Plutarco, Suetónio, Floro, Apiano, Dión Cássio e Júlio Obsequente.

As propostas de tradução dos textos latinos incluídas na presente Dissertação são da nossa plena autoria. Ainda assim, dadas as nossas limitações no que diz respeito ao grego, não pareceu proveitoso fornecer traduções próprias para essa língua, daí que todas as propostas de tradução dos textos gregos citados na presente Dissertação sejam da autoria da Professora Doutora Leonor Santa Bárbara, que teve a gentileza de as elaborar propositadamente para o presente estudo.

Qual a metodologia que adoptaremos na identificação e recolha dos *omina mortis* a estudar? Devemos incluir todos os presságios de morte narrados pelos autores antigos e identificados como tal? Devemos incluir somente aqueles presságios cujo valor portentoso é aceite (tácita ou expressamente) pelos autores que os narram? O que fazer com as ocorrências que determinado autor não considera presságio de morte, apesar de ele próprio afirmar que houve outros que assim as consideraram? Estas questões estiveram sempre presentes aquando do processo de recolha dos presságios de morte. Após consulta dos critérios adoptados pelos historiadores que se dedicaram a esta temática, e conseqüente reflexão acerca do rumo que queríamos seguir, demos-lhes resposta da forma que achámos mais adequada<sup>5</sup>.

Decidimos recolher como presságios de morte todas as ocorrências que tivessem sido identificadas como tal pelos autores que as narraram, independentemente da aceitação ou recusa desse valor portentoso por parte dos ditos autores. Se os autores antigos classificam determinada ocorrência como presságio de morte, ou se referem que houve quem lhes atribuisse esse valor (ainda que eles pessoalmente não lho reconheçam), essa ocorrência é por nós recolhida e analisada como *omen mortis*. Isto porque, a partir do momento em que nos é dito que parte dos Romanos acreditava que determinada ocorrência era pressagiadora da morte de um imperador, consideramos que isso tinha uma razão, um simbolismo e algo para dizer acerca das crenças romanas. Em dois casos,

---

<sup>4</sup> Para uma listagem completa dos autores e respectivas obras vide a lista de “Fontes Consultadas” que incluímos no final da presente Dissertação.

<sup>5</sup> A metodologia adoptada é semelhante à que Miguel Requena Jiménez utilizou nos estudos de presságios que elaborou. Vide por exemplo Miguel Requena Jiménez, *El emperador predestinado: los presagios de poder en época imperial romana*, 1ª (Madrid: Fundación Pastor de Estudios Clásicos, 2001); Miguel Requena Jiménez, *Lo maravilloso y el poder*, 1ª (Valência: Universitat de València, 2003); Requena Jiménez, *Omina Mortis / Presagios de muerte: cuando los dioses abandonan al emperador romano*.

decidimos abrir uma exceção à metodologia por nós definida, e justificaremos essa decisão aquando da análise desses portentos.

Ainda em relação às fontes, um outro elemento a ter em conta é o distanciamento temporal entre os autores que narram os presságios e o período de criação ou ocorrência dos mesmos. Como não temos por objectivo descobrir o que “realmente aconteceu”, esse distanciamento temporal não é, na esmagadora maioria dos casos, verdadeiramente problemático, ainda que o tomemos em consideração aquando da elaboração de muitas das nossas análises. Concluída a nossa investigação, veremos se esse distanciamento ou desencontro cronológico é realmente significativo para a interpretação do contributo historiográfico dos presságios que pretendemos aquilatar.

A bibliografia utilizada tem como núcleo mais importante as investigações que se têm vindo a fazer em torno da temática dos *omina* em geral, e dos *omina mortis* em particular. Os contributos historiográficos de autores como Miguel Requena Jiménez, Robin Stacey Lorsch Wildfang e Annie Vigourt revelam-se aqueles a que o nosso próprio estudo é mais devedor. Fora desse núcleo bastante restrito de estudos e de um conjunto de obras de enquadramento da temática da religião e adivinhação romana, a bibliografia utilizada foi pensada em função das exigências impostas pelos *omina mortis*, aquando do seu processo de interpretação, estendendo-se por isso às mais diversas áreas temáticas cuja abordagem se revelou necessária.

Impõe-se agora a elaboração de um pequeno estado da arte, procurando sintetizar-se a evolução do tratamento historiográfico dos *omina* ao longo do tempo, e procurando demonstrar a tendência analítica na qual, na nossa opinião, a presente investigação é enquadrável.

Herdeira de uma leitura anacrónica das obras de Cícero<sup>6</sup>, do cepticismo que algumas das fontes parecem partilhar em relação aos presságios (em contradição com o reconhecimento prático da sua importância patente na profícua inclusão de presságios nas narrativas historiográficas), e de concepções positivistas da História dominantes desde o

---

<sup>6</sup> Susanne William Rasmussen, «Cicero's stand on Prodigies: a non-existent dilemma?», em *Divination and Portents in the Roman World*, 1ª (Gylling: Narayana Press, 2000), 9–24.

século XIX<sup>7</sup>, a historiografia tem adoptado, ao longo do tempo, uma postura tendente à recusa de atribuição de valor histórico a este tipo de fenómenos da *religio romana*<sup>8</sup>.

Será assim no seguimento da recusa de atribuição de valor histórico aos presságios que se dá a regular tentativa de apresentação dos *omina* (por parte da historiografia tradicional) como falsidades ou como meras expressões da irracionalidade pré-científica do mundo antigo<sup>9</sup>. São assim recorrentes as classificações de tais fenómenos como meras fábulas destinadas a mitificar a história<sup>10</sup>, como criações literárias<sup>11</sup>, sendo ainda considerados meros meios de manipulação das massas e de propaganda política<sup>12</sup>.

Destacam-se especialmente, a este respeito, os contributos dos estudos de F. Wagner<sup>13</sup> e Franklin Krauss<sup>14</sup>, em virtude de serem das obras que melhor representam essa historiografia mais tradicional<sup>15</sup>. A obra de Krauss, reflexo da sua época, toma os presságios como mero reflexo da irracionalidade e ignorância científica que dominaria as sociedades antigas, situação essa prontamente aproveitada pelas elites políticas para fins manipulativos. As suas leituras são regularmente criticadas pela historiografia dos últimos anos<sup>16</sup>. Robin Stacey Lorsch escreve mesmo que a obra está «full of errors and makes little attempt to explain the connections between a portent and its meaning»<sup>17</sup>. A obra de Wagner peca quer por tomar os presságios como um mero recurso literário de

---

<sup>7</sup> Requena Jiménez, *Lo maravilloso y el poder*, 11.

<sup>8</sup> Requena Jiménez, *Omina Mortis / Presagios de muerte: cuando los dioses abandonan al emperador romano*, 6.

<sup>9</sup> Para uma análise mais aprofundada dos contributos desta historiografia menos recente recomendamos a consulta das Introduções das seguintes obras: Wildfang, «*Omina Imperii*»; Requena Jiménez, *El emperador predestinado: los presagios de poder en época imperial romana*; Requena Jiménez, *Lo maravilloso y el poder*; Requena Jiménez, *Omina Mortis / Presagios de muerte: cuando los dioses abandonan al emperador romano*.

<sup>10</sup> Como Laurent Mattiussi, «La fonction du merveilleux dans l'historiographie romaine de l'empire», *Storia della Storiografia* XII (1988): 3–27.

<sup>11</sup> Por exemplo Pierre Grimal, «Tacite et les présages», *REL* LXVII (1989): 170–78; Fridericus Wagner, *De ominibus: quae ab Augusti temporibus usque ad Diocletiani aetatem Caesaribus facta traduntur*, 1ª (Ienae: Typis Neuenhahni, 1898).

<sup>12</sup> Wagner, *De ominibus: Quae ab Augusti temporibus usque ad Diocletiani aetatem Caesaribus facta traduntur*.

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> Franklin Brunnell Krauss, *An Interpretation of the Omens, Portents, and Prodigies recorded by Livy, Tacitus, and Suetonius*, 1ª (Philadelphia: impressão privada, 1930), 70–71.

<sup>15</sup> Requena Jiménez, *Omina Mortis / Presagios de muerte: cuando los dioses abandonan al emperador romano*, 6.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 8–9; Wildfang, «*Omina Imperii*», ix–x.

<sup>17</sup> Robin Lorsch Wildfang, «*Omina Imperii*», ix–x.

caracterização moral dos imperadores<sup>18</sup>, quer pela falta de profundidade patente na sua divisão dos *omina* romanos<sup>19</sup>.

A contribuição dos *prodigia* para a História de Roma Antiga esteve, durante bastante tempo, circunscrita ao domínio do estudo da Religião Romana. Mesmo nesta área a sua análise, como Requena Jiménez afirmou, ficou em grande parte limitada ao estudo «de la adivinación y como expresión de la ira divina»<sup>20</sup>. Obviamente que não queremos, nem podemos em virtude das flagrantes provas em contrário, minimizar o contributo da historiografia neste campo, que possibilitou o aprofundamento do conhecimento histórico em relação à religião romana e a algumas das suas práticas divinatórias<sup>21</sup>.

As obras que surgiram desta tradição historiográfica de estudo do ritual religioso e práticas divinatórias ritualizadas são, ainda hoje, inultrapassáveis e merecedoras de atenta leitura por parte de qualquer interessado na questão. Prova de tal é o facto de se terem mantido obras de referência no quadro de uma permanente produção historiográfica de elevado valor no campo da religião romana que se tem mantido até aos nossos dias<sup>22</sup>. Esta linha de investigação tem, no entanto, ignorado o potencial contributo do estudo dos *prodigia* para outras áreas da História, como a História Cultural e a História Política, e até mesmo para outras vertentes da História Religiosa. Tem-se assim notado um certo desequilíbrio no estudo dos fenómenos divinatórios da religião romana<sup>23</sup>.

Ao longo das últimas duas décadas têm-se verificado algumas modificações no que diz respeito à atitude da comunidade académica relativamente ao estudo dos *omina*

---

<sup>18</sup> Wagner, *De ominibus: quae ab Augusti temporibus usque ad Diocletiani aetatem Caesaribus facta traduntur*, 88–90.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 87–88.

<sup>20</sup> Requena Jiménez, *Omina Mortis / Presagios de muerte: cuando los dioses abandonan al emperador romano*, 283.

<sup>21</sup> Nesta área encontramos obras tão inultrapassáveis como Raymond Bloch, *Les prodiges dans l'Antiquité Classique*, 1ª (Paris: Presses Universitaires de Franche-Comté, 1963); ou Jean Bayet, *La religion romaine*, 1ª (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1984).

<sup>22</sup> De entre as muitas obras a que poderíamos aludir destacam-se por exemplo Bruce MacBain, *Prodigy and Expiation: a Study in Religion and Politics in Republican Rome*, 1ª (Bruxelles: Latomus, 1982); José Manuel Aldea Celada, «Religión, Política y Sociedad: los *prodigia* en la Roma Republicana», *El futuro del pasado*, n. 1 (2010): 279–293; Clifford Ando, *Roman Religion*, Edinburgh Readings on the Ancient World (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003); Jean-Pierre Martin, *Providentia Deorum: recherches sur certains aspects religieux du pouvoir impérial romain*, 1ª (Roma: École Française de Rome, 1982); Federico Santangelo, *Divination, Prediction and the End of the Roman Republic*, 1ª (Cambridge: Cambridge University Press, 2013); John Scheid, «Les sens des rites. L'exemple romaine», em *Rites et croyances dans les religions du monde romain*, 1ª (Vandoeuvres: Fondation Hardt, 2007), 32–77; Jörg Rüpke, *A Companion to Roman Religion*, 1ª, Blackwell companions to the ancient world (Oxford: Blackwell Publishing, 2007).

<sup>23</sup> Wildfang, «*Omina Imperii*», 9.

romanos. Esse surgimento de novas perspectivas analíticas é facilmente perceptível na introdução de uma das principais obras neste campo<sup>24</sup>. Aí, Miguel Requena Jiménez demonstra uma predisposição para analisar os presságios à luz da mentalidade religioso-cultural e da memória colectiva, não se limitando essa análise a uma tentativa de compreender quer a realidade ritual e institucional dos fenómenos divinatórios, quer o significado da sua existência para a religião romana. O foco muda, e passa a estar nos elementos internos dos *omina*, e na utilização da sua análise no processo de compreensão dos elementos simbólicos que, para os Romanos, poderiam definir a carga portentosa de cada ocorrência.

Estas alterações na comunidade historiográfica parecem ser, ainda assim, meramente graduais e parciais, existindo um muito reduzido volume de produção historiográfica que incorpore estas novas perspectivas no estudo dos *omina*.

Verificou-se, ainda assim, o surgimento (ao longo das últimas décadas) de obras e estudos que analisam os *omina* romanos de uma forma inovadora, e que vieram estabelecer uma ruptura com a tradição historiográfica do passado. De entre este limitado conjunto de historiadores da Roma Antiga, destacam-se nomes como os de Miguel Requena Jiménez<sup>25</sup>, Annie Vigourt<sup>26</sup>, David Engels<sup>27</sup>, Gregor Weber<sup>28</sup> e Robin Stacey Lorsch<sup>29</sup>.

Os estudos dos autores mencionados têm vindo a modificar o paradigma historiográfico de posicionamento relativo à análise dos presságios. Merecedor de destaque é o facto de cada um desses historiadores analisar os *omina* de forma substancialmente diferente dos restantes. Miguel Requena Jiménez é, de todos eles, o que mais se especializou no estudo dos *omina* que nos foram legados pelos autores clássicos, tendo uma produção historiográfica notável, de onde se salientam vários artigos em

---

<sup>24</sup> Requena Jiménez, *Omina Mortis / Presagios de muerte: cuando los dioses abandonan al emperador romano*.

<sup>25</sup> Com especial destaque para obras como: Requena Jiménez, *El emperador predestinado: los presagios de poder en época imperial romana*; Requena Jiménez, *Lo maravilloso y el poder*; Requena Jiménez, *Omina Mortis / Presagios de muerte: cuando los dioses abandonan al emperador romano*.

<sup>26</sup> Vigourt, *Les présages impériaux d'Auguste à Domitien*.

<sup>27</sup> David Engels, *Das römische Vorzeichenwesen (753-27 v. Chr.): Quellen, Terminologie, Kommentar, historische Entwicklung*, 1ª (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2007).

<sup>28</sup> Gregor Weber, *Kaiser, Träume und Visionen in Prinzipat und Spätantike*, 1ª (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2000).

<sup>29</sup> Wildfang, «*Omina Imperii*»; Wildfang e Isager, *Divination and Portents in the Roman World*.

publicações periódicas<sup>30</sup> e três importantes obras em que analisa quer os *omina imperii* quer os *omina mortis*<sup>31</sup>. A sua leitura dos presságios é, na nossa opinião, a que representou um maior corte em relação à historiografia do passado, focando-se na análise aprofundada dos elementos simbólicos internos dos *omina* enquanto meio de acesso à mentalidade religioso-cultural e memória colectiva dos Romanos. De todos os autores este é, sem qualquer dúvida, aquele cujos objectivos e metodologias mais influenciaram o presente estudo. Requena toma os presságios como criações colectivas, construídas por intermédio de elementos religiosos, culturais e políticos dotados de uma carga simbólica deveras relevante, e constituindo-se como criações essencialmente populares de interpretação dos programas imperiais e da propaganda oficial<sup>32</sup>.

Annie Vigourt, não tendo uma produção historiográfica em torno da temática dos presságios tão extensa quanto Requena Jiménez, é, ainda assim, um nome de referência, em grande parte devido à sua obra (tese de Doutoramento) *Les présages impériaux d'Auguste à Domitien*. Nesta obra de referência, a historiadora francesa do Alto Império analisa os presságios numa perspectiva que difere parcialmente das análises de Requena. Enquanto Requena tem sempre em mente o estudo do que poderíamos designar uma “sociologia da concepção popular do poder”<sup>33</sup> na Roma Antiga, Annie Vigourt fornece outros contornos a essa análise e elabora uma explanação alternativa no que diz respeito à origem dos presságios e respectiva função na sociedade e vida política romanas, vendo nos presságios uma origem essencialmente literária e, adicional e correspondentemente, radicada na elite romana (no que poderíamos designar de memória colectiva das elites romanas).

No caso de David Engels, destaca-se essencialmente a sua obra *Das römische Vorzeichenwesen (753-27 v. Chr.). Quellen, Terminologie, Kommentar, historische Entwicklung*. A obra é um importante desenvolvimento relativamente a toda a teorização e discussão em torno dos presságios republicanos, não se constituindo, por razão das

---

<sup>30</sup> Como Miguel Requena Jiménez, «Néron y los *manes* de Agripina», *Historiae*, n. 3 (2006): 83–108; Miguel Requena Jiménez, «Los caballos que lloraban a César», *Liburna*, n. 5 (2012): 143–153; Miguel Requena Jiménez, «Calico ac tenebra in circo», *Athenaeum: studi di letteratura e storia dell'antichità*, n. 1 (2014): 150–165; entre outros.

<sup>31</sup> Requena Jiménez, *El emperador predestinado: los presagios de poder en época imperial romana*; Requena Jiménez, *Lo maravilloso y el poder*; Requena Jiménez, *Omina Mortis / Presagios de muerte: cuando los dioses abandonan al emperador romano*.

<sup>32</sup> Vide as conclusões das suas duas obras mais relevantes: Requena Jiménez, *El emperador predestinado: los presagios de poder en época imperial romana*; Requena Jiménez, *Omina Mortis / Presagios de muerte: cuando los dioses abandonan al emperador romano*.

<sup>33</sup> A forma como a sociedade romana via e interpretava o poder e a propaganda imperial.

diferenças de temporalidade em relação ao presente estudo, como uma referência bibliográfica de marcada importância no contexto dos nossos objectivos.

Também a obra de Gregor Weber, *Kaiser, Träume und Visionen in Prinzipat und Spätantike*, constitui-se um marco importante no estudo dos sonhos enquanto presságios no mundo romano, procedendo à elaboração de uma reflexão em torno dos sonhos no Império Romano e fornecendo uma proposta interpretativa para diversos sonhos que os Romanos consideraram *omina* imperiais.

No caso de Robin Stacey Lorsch destacam-se duas contribuições<sup>34</sup>. Menção principal merece a sua tese de Doutoramento, *Omina Imperii: The Omens of Power received by the Roman Emperors from Augustus to Domitian, their Religious Interpretation and Political Influence*, na qual faz uma análise do mesmo conjunto de presságios que Annie Vigourt, dando especial atenção à aquilatação da importância política dos *omina* no contexto do regime imperial. Na tese desta autora, destaca-se o fornecimento de uma interessante proposta teórica relativamente à origem dos *omina* e da sua função política<sup>35</sup>. Stacey Lorsch destaca-se pela defesa de que a maioria dos presságios era essencialmente um produto da propaganda imperial, que os fabricava enquanto meios de legitimação política<sup>36</sup>, readaptando as leituras de alguma da historiografia tradicional, mas dando-lhes um novo vigor argumentativo assente numa análise mais aprofundada e de maior validade científica.

Fora deste conjunto de historiadores, o estudo dos presságios tem-se mantido circunscrito ao domínio da religião romana e do seu papel na vida política. De entre os nomes a que poderíamos aludir, destacam-se historiadores com investigações especialmente interessantes para a presente Dissertação, tais como Pauline Ripat, Bruce MacBain ou José Manuel Aldea Celada. Decidimos destacar Pauline Ripat em virtude de o seu artigo *Roman Omens, Roman Audiences, and Roman History*<sup>37</sup>, no qual a historiadora desenvolve uma interessante e inovadora reflexão relativamente ao papel psicológico que os *omina* desempenhavam no mundo romano na época tardo-republicana. O estudo de Bruce MacBain, *Prodigy and Expiation*<sup>38</sup>, destaca-se pelas interpretações inovadoras que fornece relativamente à função política dos presságios na República

---

<sup>34</sup> Wildfang, «*Omina Imperii*»; Wildfang e Isager, *Divination and Portents in the Roman World*.

<sup>35</sup> Vide com especial atenção Wildfang, «*Omina Imperii*», 1–47.

<sup>36</sup> *Ibid.*, iv–v.

<sup>37</sup> Ripat, «*Roman Omens, Roman Audiences, and Roman History*», 155–174.

<sup>38</sup> MacBain, *Prodigy and Expiation: a Study in Religion and Politics in Republican Rome*.

Romana, enquanto o estudo de Aldea Celada, *Los Prodigia en la Roma Republicana*<sup>39</sup>, se destaca por fazer uma interessante análise estatística dos presságios do período republicano, de modo a compreender a sua função na sociedade romana.

À existência de uma série de obras que diferem ao nível do tipo e objectivos do estudo que fazem dos presságios, corresponde disparidades ao nível das propostas avançadas relativamente à origem e função dos *omina*. Ao longo da análise que desenvolveremos na presente Dissertação, tentaremos formular uma proposta alternativa de certa forma tendente à conciliação das teorias de Miguel Requena Jiménez, Annie Vigourt e Stacey Lorsh Wildfang.

Fica por agora terminado o enquadramento da investigação, cuja exposição se segue, bem como o conseqüente reconhecimento da importância dos autores supramencionados na presente Dissertação, tanto ao nível da metodologia de investigação como ao nível da tipologia analítica.

Iniciemos então a tarefa proposta e esperemos ter atingido os nossos objectivos no fim desta jornada.

---

<sup>39</sup> Aldea Celada, «Religi3n, Pol3tica y Sociedad: los *prodigia* en la Roma Republicana».

## Capítulo 1: A Noite, os Sonhos e a Morte.

Ao longo das próximas páginas, teremos a oportunidade de analisar a presença nos *omina mortis* de uma série de elementos interligados e interdependentes, como a noite, os eclipses, a cor negra, os sonhos e tudo o que podemos designar por universo da morte (as *larvae*, os túmulos e os elementos simbolicamente ligados às procissões funerárias). Consequentemente, dividiremos o presente capítulo em três subcapítulos diferentes, respectivamente intitulados da seguinte forma: “A Noite, o Negro e os Eclipses”, “Os Sonhos” e “*Larvae* e o universo da morte”.

### 1.1 A Noite, o Negro e os Eclipses

*Arma ferunt inter nigras crepitantia nubes / terribilesque tubas auditaque cornua  
caelo / praemonuisse nefas; solis quoque tristis imago / lurida sollicitis praebebat  
lumina terris. / Saepe faces visae mediis ardere sub astris, / saepe inter nimbos  
guttae cecidere cruentae. / Caerulus et vultum ferrugine Lucifer atra / sparsus erat,  
sparsi Lunares sanguine currus. / Tristia mille locis Stygius dedit omina bubo, /  
mille locis lacrimavit ebur, cantusque feruntur / auditi sanctis et verba minantia  
lucis. / Victima nulla litat magnosque instare tumultus / fibra monet, caesumque  
caput reperitur in extis. / Inque foro circumque domos et templa deorum / nocturnos  
ululasse canes umbrasque silentum / erravisse ferunt motamque tremoribus urbem<sup>40</sup>*

(Ov. Met. 15.783-798)

*Solem quis dicere falsum / audeat. Ille etiam caecos instare tumultus / saepe monet  
fraudemque et operta tumescere bella. / Ille etiam exstincto miseratus Caesare  
Romam, / cum caput obscura nitidum ferrugine texit / in piaque aeternam timuerunt  
saecula noctem. / Tempore quamquam illo tellus quoque et aequora ponti /  
obscenaeque canes inportunaeque volucres / signa dabant. Quotiens Cyclopum  
effervere in agros / vidimus undantem ruptis fornacibus Aetnam / flammaramque  
globos liquefactaque volvere saxa! / Armorum sonitum toto Germania caelo / audiit,  
insolitis tremuerunt motibus Alpes. / Vox quoque per lucos volgo exaudita silentis /*

---

<sup>40</sup> Tradução: No céu, armas crepitantes entre as negras nuvens e terríveis trompetas ouvidas prenunciando a nefasta ocorrência. Também uma triste imagem do sol dava à terra tremeluzente uma luz lívida. Frequentemente foram vistas tochas a arder entre as estrelas, e frequentemente gotas de sangue caíram durante chuvas torrenciais. O Sol tornou-se negro com o seu rosto negro avermelhado. A carroça lunar salpicou-se de sangue. Tristemente a coruja deu maus portentos em mil locais, o marfim [as estátuas] chorou em mil locais, e palavras ameaçadoras foram proferidas em florestas sagradas. Nenhuma vítima deu bons portentos e os filamentos avisaram de grandes tumultos iminentes, e foi encontrada cortada a parte principal de algumas das entranhas. No fórum, e ao redor das casas e dos templos dos deuses, os cães nocturnos uivaram e as sombras [i.e. lémures] silenciosas erraram [i.e. vaguearam], e a cidade foi sacudida por tremores de terra.

*ingens et simulacra modis pallentia miris / visa sub obscurum noctis, pecudesque  
locutae, / infandum! sistunt amnes terraeque dehiscuntet / maestum inlacrimat  
templis ebur aeraque sudant. / Proluit insano contorquens vertice silvas / fluviorum  
rex Eridanus camposque per omnis / cum stabulis armenta tulit. Nec tempore eodem  
/ tristibus aut extis fibrae adparere minaces / aut puteis manare cruor cessavit et  
altae / per noctem resonare lupis ululantibus urbes. / Non alias caelo ceciderunt  
plura sereno / fulgura nec diri totiens arsere cometae<sup>41</sup>*

(Verg. G. 1.463-488)

Os dois excertos com que decidimos dar início ao presente subcapítulo enumeram uma série de portentos que terão sido tidos como pressagiadores da morte de Júlio César (no caso de Ovídio), ou como prodígios *post mortem* relativos às consequências nefastas que daí adviriam para a comunidade (no caso de Vergílio). Em qualquer dos relatos poéticos desses presságios está omnipresente a noite. Para os Romanos, a noite era o cenário ideal para o decorrer dos *omina mortis*, daí que trinta dos presságios de morte da primeira dinastia imperial decorram durante esse período.

Os dois excertos transcritos ilustram o facto de essa omnipresença cénica não se assumir como elemento simbólico central, entenda-se, a presença da noite não é nem o único nem (na maioria dos casos) o principal elemento atributivo de sentido nefasto aos diversos *omina mortis*. Ainda assim, essa dimensão cénica não deixa de ser contributiva para o simbolismo nefasto dos prodígios, daí que Ovídio refira as nuvens negras, o sol que deu à terra uma fraca luz (neste caso não nos remete especificamente para a noite, mas sim para o escurecer do dia), *Saepe faces visae mediis ardere sub astris* (sob as estrelas, i.e. durante a noite), o facto de a lua aparentar estar salpicada de sangue, o uivo nocturno dos cães ao redor do *forum*, o vaguear nocturno silencioso das *umbrae* (i.e.

---

<sup>41</sup> Tradução: Quem se arrisca a acusar o sol de falsidade? Ele ainda recentemente advertiu para os invisíveis tumultos iminentes e para a fraude e secretismo do fermentar da guerra. Aquele infeliz, morto César, quando tapou a cabeça brilhante com uma cor de ferrugem escura e eles temeram a noite eterna e os séculos ímpios. Tempo durante o qual também a terra, as profundezas do mar, cães ímpios e as aves inoportunas davam portentos. Quantas vezes contemplamos o Etna a transbordar fogo e fumo para os campos de Ciclope e a lançar globos de fogo e pedra derretida. Ouviu-se o ruído das armas no céu por toda a Germânia, insólitos tremores abanaram os Alpes. Ouviu-se uma poderosa voz pelas silenciosas florestas sagradas, pálidas sombras vaguearam surpreendentemente sob a obscura noite, e, ocorrência portentosa, as ovelhas falaram! As correntes detiveram-se e a terra abriu-se, o marfim chorou nos templos e o bronze suou. Erídano, senhor dos rios, arrasou florestas e pela planície arrastou animais e estábulos. Nessa altura, fibras ameaçadoras de nefasto portentoso não deixaram de aparecer nas entranhas dos animais, sangue transbordou dos poços, e as cidades construídas em locais elevados não deixaram de ressoar com o uivar de lobos durante a noite. Nunca noutra altura caiu maior número de raios do céu límpido, nem tão frequentemente brilharam cometas funestos.

lémures), a coruja que deu funestos presságios em mil locais<sup>42</sup>, ou os tremores de terra que abalaram Roma durante a noite. Também Vergílio remete a audiência para essa dimensão cénica nefasta da noite e da escuridão ao narrar o eclipse do sol (*cum caput obscura nitidum ferrugine textit in piaque aeternam timuerunt saecula noctem*), ao referir a audição de uma voz portentosa e o vaguear dos lémures *sub obscurum noctis*, e ao descrever o uivo dos cães *per noctem*.

A noite e a escuridão também servem de cenário a variadíssimos dos presságios de morte que nos foram legados por autores como Nicolau de Damasco<sup>43</sup>, Veleio Patérculo<sup>44</sup>, Plutarco<sup>45</sup>, Apiano<sup>46</sup>, Suetónio<sup>47</sup> e Dión Cássio<sup>48</sup>. De todos os imperadores estudados, somente para Cláudio não existem *omina mortis* a decorrerem num contexto nocturno ou em contexto de escurecimento do sol (causado quer pelo anoitecer quer por um eclipse). Todas as outras figuras estudadas os têm.

No caso de Júlio César (à excepção dos já mencionados prodígios narrados por Ovídio e Vergílio) os autores antigos referem o chocalho nocturno das armas de Marte<sup>49</sup>, o virar de César para o sol poente que havia ocorrido imediatamente antes do seu assassinio<sup>50</sup>, os sonhos de Calpúrnia<sup>51</sup> e o sonho do próprio César<sup>52</sup>.

Relativamente a Augusto, Suetónio refere o início de uma viagem marítima durante a noite<sup>53</sup> e Dión Cássio menciona a ocorrência de um eclipse solar<sup>54</sup>.

Em relação a Tibério, Suetónio narra quer o súbito reacender das brasas frias que estavam no seu quarto (e o seu conseqüente arder intenso durante toda a noite) quer o sonho do imperador com Apolo<sup>55</sup>.

---

<sup>42</sup> Os mochos/corujas são animais marcadamente nocturnos. É a sua dimensão nocturna que explica a interpretação do seu aparecimento e, especialmente, do seu pio como algo nefasto, crença que é aliás transversal a uma série de culturas antigas. Vide a esse respeito a análise que fazemos no capítulo 2 da presente Dissertação da presença de corujas nos *omina mortis* da dinastia júlio-cláudia.

<sup>43</sup> Nic. Dam., *Vit. Caes.* 24.

<sup>44</sup> Vell. 2.57.2.

<sup>45</sup> Plut. *Caes.* 63.

<sup>46</sup> App. *BC.* 2.16.115.

<sup>47</sup> Vide alguns dos presságios nos seguintes excertos: Suet. *Iul.* 81; *Aug.* 98; *Tib.* 74; *Cal.* 57; *Nero* 46.

<sup>48</sup> Vide e.g. D.C. 44.17.1-2; 56.29.3.

<sup>49</sup> D.C. 44.17.2.

<sup>50</sup> Nic. Dam., *Vit. Caes.* 24.

<sup>51</sup> Vell. 2.57.2; Plut. *Caes.* 63; App. *BC.* 2.16.115; Suet. *Iul.* 81; Nic. Dam., *Vit. Caes.* 23.

<sup>52</sup> D.C. 44.17.1 e Suet. *Iul.* 81.

<sup>53</sup> Suet. *Aug.* 97.

<sup>54</sup> D.C. 56.29.3.

<sup>55</sup> Suet. *Tib.* 74.

No caso de Gaio Calígula, são diversos os presságios ocorridos durante a noite, todos eles relatados por Suetónio: a queda de um raio no Capitólio de Cápua e de outro no palácio imperial, a realização nocturna de uma peça teatral representativa do submundo, o sonho de um tal Cássio no qual havia sido expresso o descontentamento de Júpiter face à conduta do imperador, e o próprio sonho de Gaio com Júpiter<sup>56</sup>.

No que se refere a Nero, Suetónio relata a abertura das portas do Mausoléu de Augusto e a audição de vozes que chamavam pelo imperador, a par de narrar quatro sonhos que o imperador havia tido<sup>57</sup>.

Verificada a omnipresença cénica da noite em grande parte dos *omina mortis* em estudo, importa agora entender o porquê dessa realidade. Em todos estes presságios, a presença da noite explica-se pelo seu simbolismo no imaginário religioso-cultural greco-romano. Nas páginas que se seguem dedicaremos os nossos esforços à análise desse simbolismo e da forma como ele se conecta com a presença da noite nos *omina mortis* romanos.

No mundo romano, a noite e a cor negra assumiam conotações simbólicas tendencialmente nefastas<sup>58</sup>.

A noite era tida como um período de especial desprotecção divina e, conseqüentemente, de fragilidade da comunidade. Como explica Requena Jiménez: «El descanso nocturno de los dioses provoca que la humanidad se siente sola, abandonada temporalmente por las divinidades que la protegen durante el día»<sup>59</sup>. Podemos deste modo falar de uma dicotomia temporal ao nível religioso: o sol marca o dia como um período de protecção divina, por oposição à noite, profícua em perigos<sup>60</sup>. Esta dicotomia é inclusivamente verificável na oposição entre um Olimpo repleto de luz e um submundo

---

<sup>56</sup> Para todos estes presságios vide Suet. *Cal.* 57.

<sup>57</sup> Vide Suet. *Nero* 46.

<sup>58</sup> A ligação simbólica subjacente à relação entre esses dois elementos é de difícil clarificação no que toca ao estabelecimento de uma relação causal/consequencial entre o carácter nefasto da noite e do negro. Era o simbolismo nefasto da noite que fazia com que a cor negra assumisse também conotações simbólicas negativas, ou seria o contrário? Se tivéssemos de optar por uma resposta, ela seria muito provavelmente tendente à colocação da noite enquanto origem da negatividade assumida pela cor negra (a noite como fonte de todos os perigos desde a pré-história parece-nos um bom ponto de partida). Ainda assim, o nosso estudo não tem por objectivo determinar que tipo de correlação existe entre a natureza nefasta da noite e da cor negra, tem por meta a mera análise da presença de ambos os elementos nos *omina mortis* imperiais, dos contornos assumidos por essa presença e do porquê de tal participação contributiva para o simbolismo dos diferentes presságios.

<sup>59</sup> Requena Jiménez, *Omina Mortis / Presagios de muerte: cuando los dioses abandonan al emperador romano*, 24.

<sup>60</sup> *Ibid.*, 18–34.

negro e sombrio<sup>61</sup>. Pelo retrato que era feito do submundo como um local especialmente escuro e sombrio, pela tendente prática da bruxaria e feitiçaria durante a noite, pela potencial realização dos funerais à noite no período arcaico, e por ser durante a noite que as *laruae* normalmente apareciam (causas e consequências do carácter tenebroso da noite), estabelece-se, na cultura romana, a assunção de contornos fúnebres e nefastos relativamente à noite, uma concepção que nos remete para «cette liaison entre la morte et “le noir”»<sup>62</sup>. A literatura greco-latina é rica em exemplos no que diz respeito a essa série de elementos nefastos que são associados à noite, com contributos de autores tão variados quanto Homero<sup>63</sup>, Horácio<sup>64</sup> ou Ovídio<sup>65</sup>.

Hécate (associada a Trívia em Roma) exemplifica de forma magistral essa associação da noite ao universo da morte. Recordemos que Hécate era uma deusa infernal, ligada à morte (por ser a deusa das *laruae*), à magia, às encruzilhadas, à lua e à noite (é esse o período predilecto para o aparecimento dos lémures e é à noite que o culto à deusa é feito).

A cor negra assume também um simbolismo que a dota de contornos essencialmente negativos e conectados com a morte. A título exemplificativo, recordemos a associação da cor negra aos deuses ctónicos, à morte, à bruxaria e ao nefasto.

A associação da cor negra aos deuses ctónicos é simultaneamente directa e indirecta. Associação directa, por os deuses serem recorrentemente representados em tons negros e sombrios. Recordemos por exemplo o retrato que Apuleio<sup>66</sup> faz de Mercúrio<sup>67</sup>. Associação indirecta, pela ligação do negro ao culto dessas divindades ctónicas: às divindades celestes eram sacrificadas vítimas brancas, mas aos deuses ctónicos e aos *dii inferii* eram oferendadas vítimas negras<sup>68</sup>.

---

<sup>61</sup> Ibid., 45.

<sup>62</sup> Bernard Moreux, «La nuit, l'ombre, et la mort chez Homère», *Phoenix* 21, n. 4 (1967): 239.

<sup>63</sup> Vide Moreux, «La nuit, l'ombre, et la mort chez Homère».

<sup>64</sup> Hor. S. 1.8.23-29.

<sup>65</sup> Como se pode ver pelos presságios transcritos aquando do início do subcapítulo.

<sup>66</sup> Apul. *Met.* 11.11.

<sup>67</sup> Manuel Marcos Casquero, *Supersticiones, creencias y sortilegios en el mundo antiguo* (Madrid: Signifer Libros, 2000), 143.

<sup>68</sup> Requena Jiménez, *Omina Mortis / Presagios de muerte: cuando los dioses abandonan al emperador romano*, 55.

A associação da cor negra à morte está patente, por exemplo, no negrume do submundo<sup>69</sup> e dos lémures condenados a vagar eternamente sem repouso<sup>70</sup>, bem como na provável ligação do preto ao luto. A ligação do preto ao luto não é de forma alguma unânime no seio da comunidade historiográfica. Para o percebermos, basta recordarmos a obra de Manuel Marcos Casquero *Supersticiones, creencias y sortilegios en el mundo antiguo* e a sua afirmação de que «Sin embargo, como apunta Portal, la Antigüedad consagró el blanco a los muertos y lo convirtió en color del luto»<sup>71</sup>.

Apesar da viabilidade de semelhante leitura, parece-nos que o artigo dedicado por Miguel Requena Jiménez à discussão dessa temática – intitulado *El color del luto en Roma* – apresentou argumentos suficientemente fortes para suportar a sua conclusão essencial e, conseqüentemente, determinar a posição por nós assumida: o branco (pela sua ligação ao conceito de pureza) era sem qualquer dúvida a cor com que os mortos (com a devida excepção de muitos dos escravos, indigentes e delinquentes)<sup>72</sup> seriam vestidos; apesar disso, o preto seria a cor do luto, a cor com que os familiares e amigos do falecido se apresentavam no funeral como expressão do seu pesar<sup>73</sup>.

São várias as fontes antigas que nos remetem para a conclusão de Requena Jiménez. Merecedora de menção é, por exemplo, a referência de Horácio de que os coveiros utilizavam roupa preta<sup>74</sup>. Tácito<sup>75</sup> e Juvenal<sup>76</sup> referem ambos a utilização de roupa preta como expressão de pesar relativo à morte de outrem (no caso de Tácito, ao referir-se à reacção dos habitantes de Roma aquando da notícia da passagem do cortejo fúnebre de Germânico)<sup>77</sup>.

Um episódio ocorrido no ano de 89 d.C. também remete o leitor moderno para essa ligação da cor negra à morte. O imperador Domiciano terá realizado um jantar para alguns senadores e cavaleiros romanos. O convívio decorreu numa sala totalmente

---

<sup>69</sup> Requena Jiménez, *Omina Mortis / Presagios de muerte: cuando los dioses abandonan al emperador romano*, 45.

<sup>70</sup> *Ibid.*, 57.

<sup>71</sup> Marcos Casquero, *Supersticiones, creencias y sortilegios en el mundo antiguo*, 145.

<sup>72</sup> Miguel Requena Jiménez, «El color del luto en Roma», *Gerión* 30, n. 1–2 (2012): 211.

<sup>73</sup> Para uma análise e argumentação aprofundadas em relação a esta temática aconselhamos vivamente a consulta do artigo Requena Jiménez, «El color del luto en Roma».

<sup>74</sup> Hor., *Ep.*, 1.7.3-7. apud Valerie Hope, *Death in Ancient Rome: a Sourcebook*, 1ª (New York: Routledge Kegan & Paul, 2007), 103.

<sup>75</sup> Tac. *Ann.* 3.2.

<sup>76</sup> Juv. 3.213.

<sup>77</sup> Também Cícero parece apontar para a utilização de roupa preta aquando da procissão funerária. Vide Cic. *Vat.* 30-32 apud Hope, *Death in Ancient Rome: a Sourcebook*, 103.

pintada de preto, com assentos, utensílios de mesa e comidas negras, e inclusive com os criados pintados de negro. Cada conviva viu o seu nome inscrito numa pedra semelhante a uma pedra tumular e o próprio imperador fez da morte o tema de conversa predilecto durante toda a refeição. Os convidados pensaram que a hora do seu fim havia chegado e, após o jantar, terão ido até às respectivas residências, onde terão esperado ser executados a qualquer momento, somente para virem depois a descobrir que tudo não teria passado de uma partida do imperador, para os fazer pensar que estariam prestes a ser executados<sup>78</sup>. De todo este episódio, importa-nos salientar a adequação da cor negra à natureza fúnebre do jantar organizado por Domiciano. Essa adequação e contribuição da cor negra para tão nefasto simbolismo só seria possível pela íntima associação do preto à morte.

A associação da cor negra à bruxaria é também ela dificilmente negável. Horácio estabelece essa ligação em duas obras distintas: nos *Epodos*<sup>79</sup> e no *Sermonum liber primus*<sup>80</sup>.

Além da associação da cor negra às divindades ctónicas, ao mundo da morte e à prática de bruxaria, também se impõe a verificação da ligação da cor negra a uma série de conotações nefastas na mitologia, literatura e inclusivamente nas próprias línguas grega e latina<sup>81</sup>.

Note-se que a língua latina «ha asociado todo lo relacionado con la muerte a los colores oscuros, y especialmente al negro»<sup>82</sup>. Observe-se por exemplo a utilização do termo *atratus*<sup>83</sup> para designar especificamente as pessoas de luto. A aplicação de adjectivos como *niger* ou *pullus* para designar as vestes de luto. A aplicação do adjectivo *ater* por parte de Propércio às togas vestidas aquando dos funerais<sup>84</sup>. A utilização da expressão *atrata plebs* por Tácito para designar aqueles que assistiram à passagem do

---

<sup>78</sup> D.C. 67.9.

<sup>79</sup> O autor latino coloca quatro bruxas (Canídia, Ságana, Veia e Fólíia) a invocar os poderes infernais por intermédio de todo o tipo de elementos negros e nocturnos. Vide Marcos Casquero, *Supersticiones, creencias y sortilegios en el mundo antiguo*, 143.

<sup>80</sup> Horácio volta a representar Canídia (acompanhada por Ságana) envolta num manto negro, despedaçando uma ovelha de lã escura e deixando o seu sangue correr para uma fossa para fazer emergir das profundidades os espíritos subterrâneos. Vide Hor. S. 1.8.23-29. Como Marcos Casquero notou, este último episódio faz lembrar a cena homérica na qual Ulisses convoca Tirésias e os espíritos dos mortos, deixando escorrer sangue negro de animais sacrificados para um buraco que ele próprio havia escavado. Vide *Od.* 11.36 ff. apud Marcos Casquero, *Supersticiones, creencias y sortilegios en el mundo antiguo*, 143.

<sup>81</sup> Marcos Casquero, *Supersticiones, creencias y sortilegios en el mundo antiguo*, 111.

<sup>82</sup> Requena Jiménez, «El color del luto en Roma», 212.

<sup>83</sup> Termo derivado de *ater*, que se pode traduzir por negro, preto, escuro ou sombrio, sendo igualmente passível de ser traduzido com o sentido de horrível, funesto ou sinistro.

<sup>84</sup> Prop. 4.7.28.

cortejo fúnebre de Germânico<sup>85</sup>. A famosa frase de Juvenal na qual nos diz que o castigo infligido àqueles que vivem muito tempo é envelhecer vestidos de preto (*et nigra ueste senescant*<sup>86</sup>). A utilização da expressão *Dies Ater* para designar o dia em que falece uma pessoa<sup>87</sup> e *Dies Atri* para designar os dias nefastos do calendário romano<sup>88</sup> (que também eram contabilizados com pedras negras<sup>89</sup>).

Perante tudo isto, torna-se facilmente compreensível a presença do negro e da noite em vários dos presságios de morte tratados, a qual é transversal a praticamente todos os autores clássicos.

A redução da luz era também ela tida como presságio nefasto<sup>90</sup>. É em consequência disso que, na literatura latina, se verifica o entendimento dos eclipses (lunares ou solares) como algo negativo<sup>91</sup>. Esta leitura nefasta não se limitava aos eclipses, estendendo-se a qualquer tipo de escurecimento temporário da luz, fenómeno que nos alerta para o facto de, no mundo romano, todo o escurecimento da luz, transitório ou permanente, evocar sentimentos semelhantes aos da noite<sup>92</sup>. É em função disso que devemos entender a presença dessa tipologia de fenómeno natural em alguns dos *omina mortis* da primeira dinastia imperial romana. Ovídio conta que um dos presságios que os deuses terão enviado para assinalar a morte iminente de César terá sido o facto de o sol ter dado uma “triste” luz à terra: *solis quoque tristis imago / lurida sollicitis praebebat lumina terris*<sup>93</sup>. Também Dión Cássio lista entre os presságios da morte de Augusto a

---

<sup>85</sup> Tac. *Ann.* 3.2.2.

<sup>86</sup> Juv. 10.245.

<sup>87</sup> Todos os exemplos que precedem esta nota de rodapé são retoma dos de Miguel Requena Jiménez em «El color del luto en Roma», 212.

<sup>88</sup> M.S Broughall, «The pattern of days in Ancient Rome», *Greece & Rome* 5, n. 15 (1936):164.

<sup>89</sup> Plin. *Nat.* 7.40.

<sup>90</sup> Requena Jiménez, *Omina Mortis / Presagios de muerte: cuando los dioses abandonan al emperador romano*, 42; Para um estudo em torno de um presságio de morte de Cómodo que reflecte esse mesmo carácter negativo vide Requena Jiménez, «*Calico ac tenebra in circo*».

<sup>91</sup> Vide e.g. Naphtali Lewis, *The Interpretation of Dreams & Portents in Antiquity*, 2ª (Mundelein: Bolchazy-Carducci Publishers, 2011), 150; Robert Parker, *Miasma: pollution and purification in early greek religion*, 1ª (Oxford: Clarendon Press, 1983), 32; Requena Jiménez, *Omina Mortis / Presagios de muerte: cuando los dioses abandonan al emperador romano*, 42–45; Requena Jiménez, «*Calico ac tenebra in circo*».

<sup>92</sup> Requena Jiménez, *Omina Mortis / Presagios de muerte: cuando los dioses abandonan al emperador romano*, 42.

<sup>93</sup> Ov. *Met.* 15.785-786. (Tradução: Também uma triste imagem do sol dava à terra tremeluzente uma luz lívida).

ocorrência de um eclipse solar: ὁ τε γὰρ ἥλιος ἅπας ἐξέλιπε, καὶ τοῦ οὐρανοῦ τὸ πολὺ καίεσθαι ἔδοξε, ξύλα τε διάπυρα ἀπ' αὐτοῦ πίπτοντα ἐφαντάσθη<sup>94</sup>.

Igualmente meritório de menção é a existência de dois *omina mortis* que são construídos com base na dicotomia simbólica entre sol nascente e sol poente. Alguns dos *omina imperii* romanos consistiram na coincidência do “nascimento” do sol com o nascimento do futuro imperador. Para o próprio Nero há um presságio de poder representativo dessa associação entre o sol nascente e a predestinação à púrpura: ἀκτῖνες γὰρ τικτόμενον αὐτὸν ὑπὸ τὴν ἕω ἐξ οὐδεμιᾶς τοῦ ἡλίου φανεραῶς προσβολῆς περιέσχον<sup>95</sup>. É em função de tal simbolismo desses *omina imperii* que autores como Robin Stacey Lorsch Wilfang e Franklin B. Krauss produziram afirmações como «the rising sun and imperium were connected in the Roman mind»<sup>96</sup> ou «by the time of the Empire the belief was fairly current that birth at sunrise was a favorable omen, portending power and glory»<sup>97</sup>.

Por oposição a essa conexão entre sol nascente e predestinação imperial, existem também alguns *omina mortis* que remetem para uma ligação entre o sol poente e o fim do *imperium* supremo de determinado *princeps*, entenda-se, a morte do imperador. Entre a lista de *omina mortis* das figuras em estudo, existem dois portentos construídos a partir desse simbolismo do sol poente. Nicolau de Damasco diz que antes de entrar para a reunião do senado, onde viria a ser assassinado, Júlio César havia-se virado para o sol poente, situação interpretada pelos áugures presentes como desfavorável<sup>98</sup>. Um dos presságios de morte de Tibério torna ainda mais óbvia a metáfora do sol poente como representativo do ocaso da vida. Tácito narra esse *omen mortis* da seguinte forma: *mox incertus animi, fesso corpore, consilium cui impar erat fato permisit, iactis tamen vocibus per quas intellegeretur providus futurorum; namque Macroni non abdita ambage occidentem ab eo deseri, orientem spectari exprobravit*<sup>99</sup>. Tanto o presságio de morte de

---

<sup>94</sup> D.C. 56.29.3. (Tradução: E todo o sol desapareceu e pareceu que a maior parte do céu se incendiava e as árvores ardentes pareciam cair por si).

<sup>95</sup> D.C. 61b.2.1. (Tradução: Os raios de sol envolveram-no quando foi gerado, ainda antes da aurora, sem nenhuma aproximação clara do sol).

<sup>96</sup> Wildfang, «*Omina Imperii*», 194.

<sup>97</sup> Krauss, *An Interpretation of the Omens, Portents, and Prodigies recorded by Livy, Tacitus, and Suetonius*, 70–71.

<sup>98</sup> Nic. Dam., *Vit. Caes.* 24.

<sup>99</sup> Tac. *Ann.* 6.46. (Tradução: De ânimo incerto e corpo enfraquecido deixou ao destino uma decisão de que era incapaz, mas não sem pronunciar algumas palavras pelas quais se depreendesse que profetizava o futuro, visto que repreendeu Mácron sem ambiguidade por abandonar o ocidente e voltar-se para o oriente).

César como o de Tibério recorrem ao sol poente como símbolo da morte iminente do governante supremo de Roma. A ideia era: tal como o sol chega ao seu ocaso, também aí chega a vida do *imperator*. A metáfora não poderia ser mais óbvia.

Impõe-se agora a análise de um elemento simbólico presente num *omen mortis* de César: a lua. Na biografia que escreveu de Júlio César, Plutarco relata da seguinte forma um dos presságios da morte do ditador romano: μετὰ ταῦτα κοιμώμενος, ὥσπερ εἰώθει, παρὰ τῆ γυναικί, πασῶν ἅμα τῶν θυρῶν τοῦ δωματίου καὶ τῶν θυρίδων ἀναπεταννυμένων, διαταραχθεὶς ἅμα τῷ κτύπῳ καὶ τῷ φωτὶ καταλαμπούσης τῆς σελήνης, ἦσθετο τὴν Καλπουρνίαν βαθέως μὲν καθεύδουσιν, ἀσαφεῖς δὲ φωνὰς καὶ στεναγμοὺς ἀνάρθρους ἀναπέμπουσιν ἐκ τῶν ὕπνων ἐδόκει δὲ ἄρα κλαίειν ἐκεῖνον ἐπὶ ταῖς ἀγκάλαις ἔχουσα κατεσφαγμένον<sup>100</sup>.

Difícilmente poderemos considerar esta referência à lua (σελήνη) como uma mera liberdade literária. Plutarco não se contenta nem com a presença cénica da noite nem com uma breve referência ao satélite terrestre. A lua assume um papel semi-activo no desenrolar de toda a cena, estando sobremaneira visível ao ponto de a luz por si reflectida ser notada pelo próprio César, quando da abrupta interrupção do seu sono.

Como foi afirmado por Requena Jiménez<sup>101</sup>, a presença da lua neste presságio deve-se ao facto de este satélite terrestre ter um simbolismo funerário claro, quer pela sua ligação a Hécate (deusa infernal que, como já referimos, era também a deusa da lua), quer por ter sido tomada no mundo romano como um dos possíveis destinos das almas dos mortos. Franz Cumont, em *Recherches sur le symbolisme funéraire des romains* e *Lux Perpetua*, analisa em profundidade a ligação da lua à morte e às teorias da imortalidade astral (o decorrer da existência humana *post mortem* no sol e na lua ao invés do tradicional submundo greco-romano). Vinda do Oriente, essa concepção da imortalidade astral ou «luni-solaire»<sup>102</sup>, como Cumont propõe designá-la, foi importada primeiro para o mundo

---

<sup>100</sup> Plut. *Caes.* 63.5. (Tradução: Depois disto, estando ele a dormir, como costumava, junto da mulher, todas as portas e janelas do quarto se abriram ao mesmo tempo, agitado, simultaneamente, pelo ruído e pela luz da lua brilhante, apercebeu-se de que Calpúrnia dormia profundamente, produzindo durante o sono sons confusos e gemidos inarticulados, pois parecia que ela, tendo nos braços esse [marido] assassinado, o chorava).

<sup>101</sup> Requena Jiménez, *Omina Mortis / Presagios de muerte: cuando los dioses abandonan al emperador romano*, 36.

<sup>102</sup> Franz Cumont, *Lux Perpetua*, 1ª (Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1949), 182.

grego através de escolas filosóficas como o estoicismo e (principalmente) o pitagorismo, alastrando posteriormente ao mundo romano<sup>103</sup>.

Numa fase inicial, essa imortalidade lunissolar parece ter estado reservada aos indivíduos heroicizados, mas, com o tempo, esse privilégio acabaria por se estender (ainda que seja aparente a sua especial aplicabilidade aos mortos ilustres)<sup>104</sup>. Não nos é possível compreender o grau de transversalidade que a crença na imortalidade lunissolar terá assumido no mundo romano. Apesar disso, é possível afirmar que essa era uma crença detentora de algum peso, quanto mais não fosse, nas classes de mais recursos e cultura, dado que estas legaram à posteridade alguns testemunhos escritos e numerosos vestígios arqueológicos que expressam essa crença na imortalidade lunar<sup>105</sup>.

## 1.2 Sonhos

«Omen dream appear intermittently throughout Greco-Roman history and biography, and often form a part of a long list of omens of various kinds which were said to have foretold a great event»<sup>106</sup>

(Juliette Harrisson)

O entendimento do sonho como veículo de transmissão de augúrios divinos é uma constante universal em diversas culturas e civilizações antigas. A percepção de sonhos como *omina mortis* é verificável para um elevado número de imperadores, como Tibério, Gaio Calígula, Nero, Galba, Adriano, Caracala, Constâncio Galo e Constâncio II<sup>107</sup>. Os *omina mortis* em estudo não fogem a essa tendência. Nove dos presságios analisados são efectivamente sonhos. Esse recurso regular ao sonho na construção dos presságios de morte deve ser entendido a partir da forte associação, na cultura greco-romana, entre o sonho, a noite e a morte. Pensemos por exemplo na ligação genealógica que a mitologia

---

<sup>103</sup> Vide Franz Cumont, «La lune séjour des morts», em *Recherches sur le symbolisme funéraire des romains*, 1ª (Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1942), 177–252.

<sup>104</sup> Cumont, *Lux Perpetua*, 176–183.

<sup>105</sup> Vide Cumont, «La lune séjour des morts», 177–252.

<sup>106</sup> Juliette Harrisson, *Dreams and Dreaming in the Roman Empire: Cultural Memory and Imagination* (New York: Bloomsbury Academic, 2013), 98.

<sup>107</sup> Requena Jiménez, *Omina Mortis / Presagios de muerte: cuando los dioses abandonan al emperador romano*, 21–27.

grega estabelece: o sono (*Hypnos*) e os sonhos (*Oneroi*) eram filhos de *Nyx* (noite) e irmãos de *Thanatos* (morte)<sup>108</sup>.

A presença de sonhos nos *omina mortis* em estudo coincide com sua presença em diversos outros casos da literatura latina. Como Juliette Harrison nota, a literatura latina está repleta de relatos de sonhos, parte deles assumindo uma função de presságio<sup>109</sup>. Ao reconhecer-se um sonho como pressagiador do futuro está-se conseqüentemente a admitir a origem divina desse mesmo sonho, dado que só dessa forma era possível a um mero mortal ter acesso aos acontecimentos vindouros. Como Cícero admitia<sup>110</sup>, os deuses pouco interesse teriam nos homens (ou acontecimentos, acrescentamos nós) comuns. Conseqüentemente, a ocorrência de um sonho portentoso era um reconhecimento tácito da importância do acontecimento por ele pressagiado<sup>111</sup>. A morte de um imperador era necessariamente um desses acontecimentos, daí que nove dos presságios em estudo correspondam a nove sonhos distintos.

A presença de diversos tipos de sonhos<sup>112</sup> na literatura latina dificilmente pode ser considerada surpreendente. Há certamente alguma verdade na afirmação de Robert Turcan de que, ao acordar, o primeiro acto do romano era ponderar acerca dos seus sonhos, caso os deuses o tivessem contactado<sup>113</sup>. Apesar de Gregos e Romanos aparentarem ter tomado alguns sonhos como originários dos deuses, muito poucos teriam considerado todos os sonhos como divinos. A importância atribuída aos sonhos, e o reconhecimento da natureza portentosa e respectiva origem divina de alguns destes, está patente tanto na literatura<sup>114</sup> como na existência de profissionais e de obras com a exclusiva função de fornecer interpretações para os sonhos dos indivíduos<sup>115</sup>.

---

<sup>108</sup> Hes. *Th.* 212 ff.

<sup>109</sup> Harrison, *Dreams and Dreaming in the Roman Empire*, 76–93.

<sup>110</sup> Cic. *Div.* 2.63.129.

<sup>111</sup> Harrison, *Dreams and Dreaming in the Roman Empire*, 106.

<sup>112</sup> Veja-se, por exemplo, a divisão dos sonhos presentes na literatura antiga em «message dreams» e em «symbolic dreams» (a par das respectivas subdivisões de cada uma dessas categorias consoante a sua função) sugerida por Juliette Harrison em *Dreams and Dreaming in the Roman Empire*, 88 ff.

<sup>113</sup> Robert Turcan, *The Gods of Ancient Rome: Religion in Everyday Life from Archaic to Imperial Times*, 1<sup>a</sup> (New York: Routledge, 2001), 15.

<sup>114</sup> Que, a partir do período de Augusto começou a incluir com enorme regularidade relatos de sonhos. Vide Harrison, *Dreams and Dreaming in the Roman Empire*, 79.

<sup>115</sup> Para além da existência de rituais próprios destinados a escapar aos efeitos de um sonho nefasto. Vide Tib. 1.5.13-14.

Ainda assim, basta o cepticismo de autores como Aristóteles<sup>116</sup>, Cícero<sup>117</sup>, Lucrécio<sup>118</sup> e Petrónio<sup>119</sup> para se entender que nem todos consideravam os sonhos um indicador válido do futuro<sup>120</sup>, daí a existência de algumas comédias que ridicularizavam personagens excessivamente crédulas na importância dos sonhos<sup>121</sup>. Como explica Juliette Harrison «These references seem to suggest that there were people who paid a bit too much attention to dreams – and that most of the audience would make fun of such action»<sup>122</sup>. Apesar disso, no mundo clássico os sonhos assumiam uma relevância que não deve ser subvalorizada.

São diversos os exemplos ilustrativos da pertinência atribuída pelo mundo antigo aos sonhos, basta recordar que na Antiguidade terão existido pelo menos 26 tratados relativos à metodologia de interpretação de sonhos (com destaque para as obras de Artemidoro), situação obviamente derivada da importância dos sonhos na comunicação entre os deuses e os homens<sup>123</sup>. A existência de tão volumoso conjunto de obras dedicada à interpretação de sonhos é sobremaneira ilustrativa da omnipresença que estes assumiriam no mundo clássico. Aliás, a diversidade do público-alvo dessas obras está inclusivamente patente no facto de no mundo romano as camadas possidentes tenderem elas mesmas a interpretar os seus próprios sonhos, dispensando os inúmeros intérpretes profissionais de sonhos cujo ofício floresceu no período republicano tardio e no período imperial inicial<sup>124</sup>.

É então em consequência da centralidade dos sonhos na mentalidade greco-romana; da aceitação generalizada de que alguns sonhos eram uma forma de contacto entre deuses e homens tendente a um fornecimento portentoso; e da crescente inclusão de relatos de sonhos na literatura latina a partir do principado de Augusto<sup>125</sup>; que

---

<sup>116</sup> Harrison, *Dreams and Dreaming in the Roman Empire*, 29.

<sup>117</sup> Cic. *Div.* 2.72.148.

<sup>118</sup> Lucr. 4.962ff.

<sup>119</sup> Petr. *Frag.* 30 apud Musurillo, Herbert. «Dream Symbolism in Petronius *Frag.* 30», *Classical Philology* 53, no. 2 (1958): 108-110.

<sup>120</sup> Harrison, *Dreams and Dreaming in the Roman Empire*, 33.

<sup>121</sup> Vide e.g. Ar. V. 122-124 e Men. *Dysc.* 407-418 apud Harrison, *Dreams and Dreaming in the Roman Empire*, 158 e 159.

<sup>122</sup> Harrison, *Dreams and Dreaming in the Roman Empire*, 159.

<sup>123</sup> Wildfang, «*Omina Imperii*», 23.

<sup>124</sup> Robert Ogilvie, *The Romans and their gods in the Age of Augustus* (New York: W. W. Norton and Company, 1970), 69.

<sup>125</sup> Harrison, *Dreams and Dreaming in the Roman Empire*, 79-82.

devemos entender o facto de nove dos portentos estudados<sup>126</sup> serem sonhos dos imperadores, ou de indivíduos com eles relacionados. Tentada a execução do objectivo do presente subcapítulo, entender o porquê da presença de tão elevado número de sonhos entre os *omina* em estudo, deixaremos para capítulos posteriores a aquilatação do conteúdo simbólico e imagético desses sonhos, de modo a evitar a repetição de análises e reflexões.

### 1.3 *Laruae* e o universo da morte

«El temor a los muertos, a su presencia entre los vivos y a su relación con éstos, constituye uno de los temas más repetidos en infinidad de leyendas y tradiciones populares de numerosas y variadas culturas»<sup>127</sup>

(Miguel Requena Jiménez)

A citação com que decidimos abrir o presente subcapítulo é ilustrativa do especial temor com que os Romanos encaravam grande parte do que dizia respeito ao universo da morte. Tudo o que rodeava a morte era poluente no mundo greco-romano, começando no cadáver em si e acabando em todos aqueles que com ele haviam estado em contacto directo, ou que com ele haviam partilhado o mesmo espaço doméstico<sup>128</sup>. Daí a existência de uma série de ritos, tradições e restrições no que diz respeito ao corpo do defunto e a quem com ele contactava<sup>129</sup>.

Note-se, por exemplo, as restrições relativas ao local de sepultura dos mortos (sempre fora das cidades, entenda-se, fora do espaço dos vivos); as restrições à circulação e local de habitação dos cangalheiros e coveiros (que viam grandemente limitada a sua entrada na cidade<sup>130</sup>); a exclusão daqueles que estavam de luto das cerimónias religiosas (com excepção das cerimónias de índole funerária)<sup>131</sup>; a ausência de contacto com os

---

<sup>126</sup> O sonho de César com Júpiter; o sonho de Calpúrnia relativo à morte de César; o sonho de Tibério com Apolo; o sonho de Calígula com Júpiter; o sonho de um tal Cássio com Júpiter; os sonhos de Nero com a sua esposa, com formigas aladas, com estátuas que lhe bloqueavam o caminho, e com a mutação do seu cavalo asturiano favorito num cavalo-macaco.

<sup>127</sup> Requena Jiménez, «Néron y los *manes* de Agripina», 89.

<sup>128</sup> Relativamente a esta temática recomenda-se vivamente a seguinte obra: Jack Lennon, *Pollution and Religion in Ancient Rome*, 1ª (Cambridge: Cambridge University Press, 2014).

<sup>129</sup> Vide Leandro Mendonça Barbosa, «Representações do ctonismo na cultura grega (séculos VIII -Va.C.)» (Faculdade de Letras (Universidade de Lisboa), 2014), 68; Lennon, *Pollution and Religion in Ancient Rome*, 140–61; e Weber, *Kaiser, Träume und Visionen in Prinzipat und Spätantike*, 419.

<sup>130</sup> Hope, *Death in Ancient Rome: a Sourcebook*, 90; Lennon, *Pollution and Religion in Ancient Rome*, 150.

<sup>131</sup> Lennon, *Pollution and Religion in Ancient Rome*, 160.

cadáveres por parte de algumas camadas da sociedade para as quais a poluição era considerada especialmente danosa (como as grávidas, alguns sacerdotes e os próprios deuses<sup>132</sup>); a marcação das casas em luto com uma coroa de cipreste<sup>133</sup>; e a existência de uma série de ritos destinados à purificação da casa e dos seus habitantes (note-se, por exemplo, o facto de o familiar mais próximo purificar o patamar da porta da casa com trigo-vermelho aquando da remoção do corpo do defunto)<sup>134</sup>.

O perigo que o defunto poderia representar não findava aquando da remoção física do seu corpo. Além-túmulo, os mortos continuavam a assumir um claro potencial nefasto, cujos melhores representantes são os espíritos errantes e vingativos de alguns dos mortos, apelidados pelos Romanos de lémures ou *laruae*.

Para um morto se tornar um lémure, condenado a passar a eternidade a vaguear pelo mundo e a atormentar os que permaneciam vivos, era necessário que tivesse havido algum tipo de perturbação impeditiva de uma passagem pacífica para o mundo dos mortos (como a não realização dos ritos funerários necessários<sup>135</sup>; o sofrimento de uma morte violenta ou de um assassinio<sup>136</sup>; a mutilação do corpo *post mortem*<sup>137</sup>; ou a menor idade do falecido<sup>138</sup>)<sup>139</sup>.

Os indivíduos que haviam sido assassinados parecem ter tido na cultura romana uma especial predileção para atormentar os responsáveis pela sua morte<sup>140</sup>. É nessa linha

---

<sup>132</sup> Turcan, *The Gods of Ancient Rome: Religion in Everyday Life from Archaic to Imperial Times*, 2001, 32 e 52-53.

<sup>133</sup> Plin. *Nat.* 16.33.

<sup>134</sup> Lennon, *Pollution and Religion in Ancient Rome*, 143–144.

<sup>135</sup> Cumont, *Lux Perpetua*, 22.

<sup>136</sup> Graham Anderson, *Greek and Roman Folklore: a Handbook*, 1ª (Westport: Greenwood Press, 2006), 125.

<sup>137</sup> Requena Jiménez, *Omina Mortis / Presagios de muerte: cuando los dioses abandonan al emperador romano*, 99.

<sup>138</sup> Émile Jobbé-Duval, *Les Morts Malfaisants: «Larvae, Lemures», d'après le droit et les croyances populaires des romains*, 2ª (Paris: Editions Exergue, 2000), 38.

<sup>139</sup> Mais do que uma predeterminação, os motivos que acabámos de enumerar parecem ter sido meras situações possibilitadoras da transformação de um indivíduo em lémure, isto dada a existência de várias personagens históricas cujas mortes se enquadraram em um ou em vários desses requisitos, mas das quais não existe qualquer registo de se terem transformado em *laruae*. A condição de lémure também não parece ter sido tomada como definitiva; a correcção da situação que havia estado na origem dessa transformação em *larua* parece ter sido considerada como suficiente para o apaziguamento do defunto. Note-se, a título exemplificativo, os rumores de que Calígula havia assombrado os jardins onde o seu cadáver havia sido original e apressadamente sepultado, situação que terá sido revertida quando as irmãs do falecido imperador, retornadas do exílio, lhe fizeram as devidas honras fúnebres. Vide Lennon, *Pollution and Religion in Ancient Rome*, 2014, 139.

<sup>140</sup> Hope, *Death in Ancient Rome: a Sourcebook*, 240; Parker, *Miasma: pollution and purification in early greek religion*, 107; Requena Jiménez, «Néron y los manes de Agripina», 93; Jobbé-Duval, *Les Morts Malfaisants: «Larvae, Lemures», d'après le droit et les croyances populaires des romains*, 102.

que devem ser interpretados dois sonhos de Nero, entendidos pelos autores antigos como pressagiadores da morte iminente do imperador. Narra Suetónio: *numquam antea somniare solitus occisa demum matre uidit per quietem nauem sibi regenti extortum gubernaculum trahique se ab Octauia uxore in artissimas tenebras*<sup>141</sup>.

Seria normal, para um romano, a transformação quer de Agripina quer de Octávia (respectivamente mãe e esposa de Nero) em lémures vingativos. Tanto os contemporâneos de Nero como os historiadores e biógrafos greco-latinos foram unânimes em imputar ao imperador a responsabilidade pelos assassinios de Agripina<sup>142</sup> e de Octávia (recordemos a circulação, nesta altura, da tragédia *Octavia* que responsabilizava Nero pela morte dos dois únicos filhos de Cláudio<sup>143</sup>). O facto de terem sido assassinadas de forma sangrenta, somado à íntima ligação familiar que tinham com o seu assassino e o desrespeito pelos seus cadáveres *post mortem*<sup>144</sup>, tornava natural que tanto Octávia como Agripina se tivessem tornado, no imaginário romano, espíritos vingativos destinados a atormentar o responsável pelas suas mortes<sup>145</sup>.

A temática dos espíritos vingativos para a qual o presságio remete a audiência romana não está isolada de outros presságios de morte. Antes de mais convém salientar que todos esses *omina mortis* nos quais aparecem lémures em busca de vingança pertencem a Nero, situação provavelmente derivada do facto de a este imperador ser imputada a responsabilidade por quatro mortes que o tornaram simultaneamente uxoricida (pelo assassinio de Octávia), fraticida (pela morte de Britânico, do qual era irmão adoptivo), matricida (pelo assassinato de Agripina) e parricida (pela morte de Cláudio<sup>146</sup>), crimes tidos pelos Romanos como dos mais hediondos e poluentes.

---

<sup>141</sup> Suet. *Nero* 46.1 (Tradução: Nunca antes costumava sonhar, por fim, assassinada a mãe, sonhou que o leme da embarcação por si comandada lhe era arrancado, tendo sido arrastado para as cerradas trevas pela sua esposa Octávia).

<sup>142</sup> Vide as reacções públicas ao assassinio de Agripina narradas por Suetónio (Suet. *Nero* 45) e Díon Cássio (D.C. 61.16.1-2).

<sup>143</sup> *Octavia*, 3.1.613 ff. apud Jobbé-Duval, *Les Morts Malfaisants: «Larvae, Lemures», d'après le droit et les croyances populaires des romains*, 102.

<sup>144</sup> Suet. *Nero* 34; Tac. *Ann.* 14.9 e 14.64.

<sup>145</sup> Requena Jiménez, «Néron y los *manes* de Agripina», 96–100.

<sup>146</sup> Este homicídio, de todos os que referimos, é o mais problemático, dado que a culpa do alegado homicídio de Cláudio é recorrentemente imputada a Agripina, não a Nero. Ainda assim, alguns autores antigos não hesitaram em imputar a Nero parte da responsabilidade. Recordemos as palavras de Suetónio [Suet. *Nero* 33.1] *Parricidia et caedes a Claudio exorsus est; cuius necis etsi non auctor, at conscius fuit, neque dissimulanter, ut qui boletos, in quo cibi genere uenenum is acceperat, quasi deorum cibum posthac prouerbio Graeco conlaudare sit solitus* (Tradução: Ele começou os parricídios e homicídios com Cláudio, porque apesar de não ter sido autor da morte violenta deste, ao menos foi cúmplice, e sem secretismo,

O próprio Nero parece ter vivido atormentado com o assassinato de Agripina (que havia assumido um papel central nos primeiros anos do principado do seu filho a um nível público<sup>147</sup>, político<sup>148</sup> e, supostamente, sexual<sup>149</sup>). Nero, segundo Suetónio e Dión Cássio, acordava muitas vezes sobressaltado durante a noite, vítima de pesadelos com a sua mãe e com as fúrias ultrizes<sup>150</sup>, chegando a mudar de residência, aterrorizado, por várias vezes<sup>151</sup>, e tendo tentado comunicar ritualmente com o espírito de Agripina para a apaziguar<sup>152</sup>.

O portento estabelece uma ligação simbólico-imagética com Agripina e Octávia, com a última, por ser esta quem arranca Nero do leme do barco (que parece corporizar o governo do império<sup>153</sup>) e que o arrasta para as *artissimas tenebras* (i.e. submundo), com a anterior, por Suetónio associar de forma bastante explícita o presságio aos pesadelos que Nero terá tido após a execução da sua mãe. Em linha com essa dupla associação o presságio constitui-se como uma representação simbólica de vingança, entenda-se, da revanche de Octávia contra Nero, o homem responsável pelo seu assassinio.

Um outro *omen mortis* que nos remete para a vingança daqueles que haviam sido mortos por Nero é também ele narrado por Suetónio, *obseruatum etiam fuerat nouissimam fabulam cantasse eum publice Oedipodem exulem atque in hoc desisse uersu*: “Θανεῖν μ’ ἄνωγε σύγγαμος, μήτηρ, πατήρ”<sup>154</sup>. Se no presságio anterior era Octávia que arrastava Nero para o submundo, neste portento a autoria de tal comportamento desforçador é estendida a Cláudio e Agripina, duas outras vítimas do imperador.

A esse expectante comportamento *ultor* dos mortos juntar-se-ia o facto de o parricídio e crimes semelhantes serem tidos enquanto verdadeiras ofensas aos deuses. Um

---

porque posteriormente costumou, por intermédio de um provérbio grego, elogiar os cogumelos, nos quais Cláudio havia ingerido o veneno, como o alimento dos deuses).

<sup>147</sup> Saliente-se por exemplo a sua inclusão em numismas dos anos 54 e 55 d.C. [vide Miriam Griffin, *Nero: the End of a Dynasty*, 1ª (London: B.T. Basford, 1984), 39]; a sua representação a coroar Nero no *Augusteum* de Afrodísias; ou o facto de, no primeiro dia do seu principado, Nero ter definido *Optima Mater* como palavra-passe da guarda pretoriana (vide Tac. *Ann.* 13.2; Suet. *Nero* 9).

<sup>148</sup> Recordemos por exemplo o facto de lhe terem sido atribuídos dois lictores, reconhecendo-lhe a detenção de *imperium* (Tac. *Ann.* 13.2) ou a sua participação na diplomacia romana (Tac. *Ann.* 13.6; D.C. 61.3.2).

<sup>149</sup> Recordemos a denúncia do desejo e prática de incesto entre Nero e Agripina (vide por exemplo Suet. *Nero* 28 e D.C. 61.11-12).

<sup>150</sup> Suet. *Nero* 34; D.C. 61.14.4.

<sup>151</sup> D.C. 61.14.4.

<sup>152</sup> Suet. *Nero* 34.

<sup>153</sup> Weber, *Kaiser, Träume und Visionen in Prinzipat und Spätantike*, 449.

<sup>154</sup> Suet. *Nero* 46.3 (Tradução: E além disso foi notado que última peça por ele cantada em público foi Édipo exilado e que terminou com o seguinte verso: “esposa, mãe e pai ordenam-me que morra”).

crime de tão grande impiedade que estava sujeito à vingança das Fúrias<sup>155</sup>. Crime tão contranatura e poluente que era punido com um método de execução cuja singularidade já foi tida como representativa do desejo de evitar a extensão dessa poluição aos demais, não bastava que tal criminoso fosse fisicamente ostracizado da comunidade, era necessário isolá-lo da terra e da água para que não as contaminasse<sup>156</sup>. Em função da natureza nefasta dos crimes cometidos por Nero, não são só os lémures dos seus familiares assassinados que marcam presença nos seus *omina mortis*, é também a própria esposa de Plutão, deus do mundo dos mortos, que está presente (ainda que de uma forma essencialmente passiva): *auspicanti Sporus anulum muneri optulit, cuius gemmae sculptura erat Proserpinae raptus*<sup>157</sup>.

Adicionalmente, Prosérpina era uma deusa do sexo feminino cujo culto era também ele essencialmente feminino, poder-se-ia mesmo dizer que era uma deusa mulher e das mulheres. Consequentemente, a ligação de Agripina e Octávia a Prosérpina (quer por serem mulheres quer por habitarem o reino dos mortos) não deve ser ignorada. O rapto de Perséfone inscrito no anel que Esporo ofereceu a Nero não se limita a simbolizar a iminente ida de Nero para o submundo, relacionando-se, outrossim, com a temática da vingança feminina, subjacente aos diversos *omina mortis* do último *princeps* da primeira dinastia imperial romana que temos vindo a analisar. Tal como Agripina e Octávia empurravam Nero para a sua morte também Prosérpina participa nessa *vendetta*, conferindo-lhe (quer por ela própria ser uma deusa, quer pela oferenda do anel ter ocorrido aquando da comunicação com o divino) contornos daquilo a que podemos chamar de retribuição divina.

Os lémures não apareciam somente aos responsáveis pelo seu sofrimento, daí que qualquer aparição de lémures entre os vivos fosse tomado como nefasto, remetendo para uma desordem do mundo necessariamente negativa para a comunidade ou para determinado(s) indivíduo(s)<sup>158</sup>. Essa desordem só podia resultar do rompimento da *pax deorum* e consequente perda de protecção divina, protecção quer era essencial para a sobrevivência e prosperidade de qualquer comunidade. É nessa desordem (nefasta quer

---

<sup>155</sup> Tony Allan e Sara Maitland, *Ancient Greece and Rome: Myths and Beliefs*, 1ª (New York: Rosen Publishing, 2012), 53.

<sup>156</sup> Lennon, *Pollution and Religion in Ancient Rome*, 94–96.

<sup>157</sup> Suet. *Nero* 46.2. (Tradução: Esporo, tomando os auspícios, ofereceu-lhe um anel como presente, cuja pedra tinha esculpido o rapto de Prosérpina).

<sup>158</sup> Vide o explorar dessa ideia em Requena Jiménez, *Omina Mortis / Presagios de muerte: cuando los dioses abandonan al emperador romano*, 2014, 24–34.

pelas suas causas quer pelas suas consequências) que devemos enquadrar um dos *omina mortis* de Júlio César: *umbrasque silentum / erravisse ferunt*<sup>159</sup>.

O facto de as sombras silenciosas não terem aparecido a nenhum indivíduo, mas sim a toda a comunidade, é significativo (os presságios que antecedem e sucedem o dito presságio passam-se em Roma, ficando o leitor com a ideia de que também os lémures aí terão aparecido). A espacialidade do simbolismo do portento (e, conseqüentemente, o seu público receptor) vê-se assim exponencialmente alargada quando comparada, por exemplo, com os sonhos de Nero. Os lémures não apareciam a um indivíduo, apareciam a todos os Romanos, ilustrando que a perda de protecção divina se estendia ao colectivo dos cidadãos<sup>160</sup>.

Antes de darmos por concluída a análise que temos vindo a desenvolver da presença de lémures entre os *omina mortis* imperiais, importa fornecer uma proposta interpretativa justificativa da inclusão do seguinte presságio de morte na lista dos *omina mortis* de Gaio Calígula: *parabatur et in noctem spectaculum, quo argumenta inferorum per Aegyptios et Aethiopas explicarentur*<sup>161</sup>. O presságio remete quer para a simbologia nefasta da noite na mentalidade religioso-cultural romana, quer para o carácter negativo que a presença de Etíopes e Egípcios pode assumir em determinados contextos<sup>162</sup>.

Na cultura romana, lémures e *laruae* estavam associados à cor negra. Estes eram, antes de mais, dotados de uma tonalidade escura que os assemelhava a meras sombras<sup>163</sup>, daí que proliferem designações como *umbra errans* ou *nigri lemures*<sup>164</sup>. Ainda assim, a associação dos lémures ao negro e à noite não se fica por aí. Recordemos que as *laruae* apareciam principalmente à noite<sup>165</sup> (daí que Horácio se refira a elas como *nocturnos lemures*<sup>166</sup>), que Hécate (a deusa dos lémures) era cultuada à noite<sup>167</sup>, ou o facto de aquando

---

<sup>159</sup> Ov. *Met.* 15.797-798. (Tradução: e as sombras [i.e. lémures] silenciosas erraram [i.e. vaguearam]).

<sup>160</sup> A análise desta construção imagética na qual o *omen* participa terá de ser adiada para o capítulo 9, no qual comprovaremos que resulta, na realidade, da ideia de que César era uma divindade protectora de Roma e, conseqüentemente, que a sua morte equivaleria à morte de um deus protector da cidade.

<sup>161</sup> Suet. *Cal.* 57.4. (Tradução: Planeava-se também para a noite um espetáculo, no qual um enredo infernal seria interpretado por Egípcios e Etíopes).

<sup>162</sup> Como defende Requena Jiménez, *Omina Mortis / Presagios de muerte: cuando los dioses abandonan al emperador romano*, 60.

<sup>163</sup> *Ibid.*, 57.

<sup>164</sup> Pers. 5.185.

<sup>165</sup> Requena Jiménez, *Omina Mortis / Presagios de muerte: cuando los dioses abandonan al emperador romano*, 25.

<sup>166</sup> Hor. S. 2.2.209.

<sup>167</sup> Jobbé-Duval, *Les Morts Malfaisants: «Larvae, Lemures», d'après le droit et les croyances populaires des romains*, 170.

dos *Lemuria* (9, 11 e 13 de Maio, dias dedicados ao culto e apaziguamento dos lémures) o *pater familias* realizar a oferenda expiatória às *larvae* da casa durante a noite, oferecendo feijões pretos<sup>168</sup>.

Terá de ser à luz dessa associação dos *nigri lemures* à noite e à cor negra que se deve interpretar a presença de Etíopes e Egípcios no *omen mortis* que Suetónio lista para Gaio. Essa percepção dos mortos como sombras facilitou a identificação dos Egípcios e Etíopes, povos de pele escura (recordemos que em grego etíope significa “cara queimada”), com os lémures<sup>169</sup>, identificação que tornou a presença de Etíopes em *omina mortis* um recurso comum, sendo verificável em presságios da morte de Marco Júnio Bruto<sup>170</sup>, Augusto<sup>171</sup> e de Septímio Severo<sup>172</sup>. Esta atribuição de carga simbólica nefasta à presença de Etíopes em determinados contextos não é o resultado de um fenómeno racista (conceito por si próprio anacrónico) relacionado com a cor de pele<sup>173</sup>, explicando-se sim, como defende Requena Jiménez, como uma manifestação do forte paralelo entre a cor dos Etíopes e os tons igualmente escuros das *larvae*<sup>174</sup>.

Semelhante leitura é reforçada pelo presságio de morte em análise. O carácter negativo que nele assume a presença dos Egípcios e Etíopes resulta de dois factores: o facto de o presságio decorrer durante a noite<sup>175</sup> (período predilecto para o aparecimento de

---

<sup>168</sup> Ov. *Fast.* 5.435-440.

<sup>169</sup> Requena Jiménez, *Omina Mortis / Presagios de muerte: cuando los dioses abandonan al emperador romano*, 60.

<sup>170</sup> Flor. *Epit.* 2.17.7

<sup>171</sup> Vide Suet. *Aug.* 98.

<sup>172</sup> SHA, *Sept. Sev.* 22.

<sup>173</sup> Para uma defesa da inexistência de racismo na Roma Antiga (pelo menos nos moldes em que existe nas épocas Moderna e Contemporânea) vide Frank Snowden, *Blacks in Antiquity: Ethiopians in the Greco-Roman Experience*, 1ª (Harvard: Harvard University Press, 1970), 157–185.

<sup>174</sup> Como defende Miguel Requena Jiménez em *Omina Mortis / Presagios de muerte: cuando los dioses abandonan al emperador romano*, 65–66.

<sup>175</sup> Para uma melhor percepção da simbologia negativa assumida pela noite e por tudo o que a ela se associava vide Manuel Angel Charro Gorgojo, «Lechuzas y búhos: aves de mal agüero», *Revista de Folklore*, n. 195 (1997): 75–82; Bernard Moreux, «La nuit, l’ombre, et la mort chez Homère», *Phoenix* 21, n. 4 (1967): 237–272; Requena Jiménez, *Omina Mortis / Presagios de muerte: cuando los dioses abandonan al emperador romano*, 15–68; Carla Mainoldi, «Cani mitici e rituali tra il regno dei morti e il mondo dei viventi», *Quaderni Urbinati di Cultura Classica (New Series)* 8 (1981): 7–41.

lémures) e o facto de a peça exibida decorrer no submundo<sup>176</sup> (os actores estavam assim a representar os espíritos dos mortos de cuja companhia Gaio iria em breve usufruir<sup>177</sup>).

A presença, em contexto de *omina mortis*, de elementos directamente relacionados com o universo romano da morte não se limita aos lémures. No mundo romano, a morte, os mortos e o culto destes últimos tinha uma importância vital. Os Romanos reservavam aos mortos um papel de absoluto destaque nas cerimónias públicas e privadas previstas no calendário romano<sup>178</sup>, existindo diversos dias dedicados ao culto de diferentes tipos de mortos<sup>179</sup>.

Esta centralidade do culto dos mortos no calendário religioso romano (praticado quer ao nível público, pela *res publica*, quer ao nível privado, pelo *pater familias*) deriva da deificação que o mundo romano fazia de todos aqueles que morriam<sup>180</sup>. A diferença entre os mortos comuns e os imperadores divinizados estava no facto de a divinização dos primeiros ser de índole predominantemente colectiva e tendencialmente privada ou familiar, enquanto a dos segundos era de índole pessoal e naturalmente pública<sup>181</sup>. Os primeiros estavam destinados a juntar-se ao colectivo de mortos divinizados (*Dii Manes*) e a diluir-se no conjunto de antepassados da sua respectiva família (*Lares* e *Penates*), aos segundos era dado um culto maioritariamente público, acompanhado de um claro reconhecimento do seu estatuto divino individual.

A divinização dos mortos e a consequente centralidade do culto dos antepassados explica a preocupação que rodeava a preservação do túmulo do morto. O receio com o roubo ou danificação dos túmulos parece ter sido uma constante, daí que muitas pedras tumulares tivessem ameaças e maldições contra aqueles que praticassem as ditas

---

<sup>176</sup> Como defende Annie Vigourt (na sua obra *Les présages impériaux d'Auguste à Domitien*, 331) estes dois factores (noite e representação do submundo) são *per se* justificadores do carácter negativo do presságio, quer pela simbologia negativa da noite, quer pelo facto de à representação do Hades estar subjacente a ideia de que era simbolizado o local que o imperador brevemente habitaria.

<sup>177</sup> Requena Jiménez, *Omina Mortis / Presagios de muerte: cuando los dioses abandonan al emperador romano*, 60.

<sup>178</sup> Turcan, *The Gods of Ancient Rome: Religion in Everyday Life from Archaic to Imperial Times*, 31–32.

<sup>179</sup> Os dois momentos mais importantes nesse culto aos mortos eram sem dúvida os *Parentalia* (dedicados ao culto dos antepassados e celebrados de 13 a 21 de Fevereiro) e os *Lemuria* (destinados a cultuar e apaziguar os lémures, realizados nos dias 9, 11 e 13 de Maio), mas poder-se-ia também referir momentos como o *mundus patet* (a abertura do *lapis manalis* que cobria o *mundus cerialis* que separava o mundo dos vivos do submundo, realizada a 24 de Agosto, 5 de Outubro e 8 de Novembro), ou os dias 22 de Março e 23 de Maio, também eles destinados ao culto aos antepassados.

<sup>180</sup> Requena Jiménez, «Néron y los *manes* de Agripina», 91 e 92.

<sup>181</sup> *Ibid.*

ofensas<sup>182</sup>. Esta importância dada pelos Romanos ao túmulo deriva da crença de que este seria, na realidade, a nova habitação do morto (a par do submundo e do colectivo de antepassados protectores da casa<sup>183</sup>).

É no seguimento dessa centralidade do túmulo na imagética religioso-cultural do mundo romano que se deve entender a sua presença em dois *omina mortis* distintos: um de Cláudio e outro de Nero. Suetónio inclui entre a lista de *omina mortis* de Cláudio a queda de um raio no túmulo do pai do imperador, *tactumque de caelo monumentum Drusi patris*<sup>184</sup>. O mesmo biógrafo latino relata também o seguinte *omen mortis* relativo a Nero: *de Mausoleo, sponte foribus patefactis, exaudita uox est nomine eum cientis*<sup>185</sup>. A ligação dos presságios aos respectivos imperadores é reforçada pelo facto de os túmulos pertencerem aos seus antepassados.

Atentemos agora no seguinte presságio da morte de Júlio César: *Saepe faces visae mediis ardere sub astris*<sup>186</sup> (Ov. *Met.* 15.787). Este presságio remete para o valor funerário que as tochas acesas podiam assumir durante a noite<sup>187</sup>. Recordemos que os funerais na Roma primitiva realizavam-se à noite<sup>188</sup>. Esta afirmação é algo problemática, reconhecemo-lo. Se bem que tenha já sido tentada a sua negação<sup>189</sup>, com alguns argumentos legítimos, diga-se, a verdade é que as provas parecem apontar, com um grau de certeza aceitável, para esse carácter nocturno dos funerais primitivos<sup>190</sup>. Aliás, é a essa luz que deve ser entendido um dos decretos do imperador Juliano, no qual o imperador tentava um regresso às raízes de Roma, e definia que, tal como nos princípios de Roma, os funerais se deveriam passar a realizar à noite (de modo a não ofender os deuses, para

---

<sup>182</sup> Jocelyn Toynbee, *Death and Burial in the Roman World*, 1ª (London: Thames & Hudson, 1971), 76 e 77.

<sup>183</sup> Esta crença na presença dos mortos simultaneamente em três “locais” distintos justifica-se pela capacidade romana em acreditar em coisas que poderiam parecer mutuamente exclusivas ou contraditórias, a chamada “brain balkanization”, conceito cunhado por Dennis Feeney (1998) no seguimento de Paul Veyne (1988).

<sup>184</sup> Suet. *Cl.* 46. (Tradução: E o monumento de seu pai Druso foi atingido por um raio, enviado do céu).

<sup>185</sup> Suet. *Nero* 46.2 (Tradução: Do Mausoléu, abertas espontaneamente as portas, ouviu-se uma voz chamando o seu nome).

<sup>186</sup> Tradução: Frequentemente foram vistas tochas a arder entre as estrelas.

<sup>187</sup> Requena Jiménez, *Omina Mortis / Presagios de muerte: cuando los dioses abandonan al emperador romano*, 51.

<sup>188</sup> *Ibid.*

<sup>189</sup> Vide e.g. Hendrik Simon Versnel, *Triumphus: an inquiry into the origin, development and meaning of the Roman triumph*, 1ª (Leiden: Brill, 1970), 98-100.

<sup>190</sup> Requena Jiménez, «El color del luto en Roma», 209–18; Requena Jiménez, *Omina Mortis / Presagios de muerte: cuando los dioses abandonan al emperador romano*, 51–55.

os quais o próprio contacto com a morte, entenda-se com a impureza que rodeava a morte, era também ele nefasto)<sup>191</sup>.

Mesmo que ignorássemos essa realidade, as tochas e o fogo continuariam associados à morte e aos costumes funerários. Encontrado alguns quilómetros ao sul de Roma (no mausoléu dos Hatérios, localizado na via Labicana), um relevo em mármore (do período final dos Flávios ou do início do período de Trajano) representa essa ligação de forma magistral (vide Fig.1). O relevo retrata o período de exposição do corpo do defunto em sua casa; nele pode-se notar a presença de quatro tochas, duas aos pés e outras duas à cabeceira do defunto; à esquerda e à direita de cada par de tochas, nota-se ainda a colocação de dois candelabros<sup>192</sup>. Os candelabros remetem também para uma outra realidade associada a esta temática: a colocação de lamparinas junto dos túmulos. Tanto as tochas dos funerais como as lamparinas colocadas junto aos túmulos parecem ter assumido um papel de protectores mágicos<sup>193</sup>.

Este portento de morte não é o único a recorrer ao fogo como metáfora para a morte do imperador. Dión Cássio refere dois *omina mortis* de Augusto semelhantes<sup>194</sup>, e Suetónio lista um *omen mortis* de Tibério que joga também ele com essa associação metafórica. De notar que o presságio de morte de Tibério é aquele que estabelece uma ligação mais próxima com a questão funerária, conta Suetónio que *ac Miseni cinis e fauilla et carbonibus ad calficiendum triclinium inlatis, extinctus iam et diu frigidus, exarsit repente prima uespera atque in multam noctem pertinaciter luxit*<sup>195</sup>. A tríplice ligação entre a noite, a morte e o fogo nocturno vê-se, mais uma vez, trasladada para os portentos de morte que os autores antigos legaram às gerações posteriores.

De notar a diferença ao nível da espacialidade entre os *omina* de César e Augusto e o *omen* de Tibério. Enquanto o fogo está presente em César e Augusto num espaço colectivo não associado meramente com estas duas figuras, o reacender das brasas no caso de Tibério ocorre no *triclinium* do imperador. Entenda-se: enquanto os portentos

---

<sup>191</sup> Requena Jiménez, *Omina Mortis / Presagios de muerte: cuando los dioses abandonan al emperador romano*, 51 e 52.

<sup>192</sup> Toynbee, *Death and Burial in the Roman World*, 44.

<sup>193</sup> Cumont, *Lux Perpetua*, 48.

<sup>194</sup> καὶ τοῦ οὐρανοῦ τὸ πολὺ καίεσθαι ἔδοξε, ξύλα τε διάπυρα ἀπ' αὐτοῦ πίπτοντα ἐφαντάσθη (D.C. 56.29.3). Tradução: E todo o sol desapareceu e pareceu que a maior parte do céu se incendiava e as árvores ardentes pareciam cair por si.

<sup>195</sup> Suet. Tib. 74. (Tradução: Em Miseno, tendo sido levados brasa e carvões para aquecer o triclinio, a cinza já apagada e fria há muito, de repente, ao início da noite, inflamou-se e brilhou durante toda a noite).

referidos por Ovídio e Dión Cássio podem facilmente dizer respeito a toda a Roma, o presságio mencionado por Suetónio vê o seu simbolismo circunscrito à figura do imperador<sup>196</sup>.

Um outro factor que importa analisar é o aparente estabelecimento de um paralelo entre este presságio da morte de Tibério e um dos seus presságios de poder, que nos remetem para outras vertentes e simbolismos que o fogo, em determinados contextos, podia assumir para os Romanos. Suetónio conta o seguinte: *ingresso primam expeditionem ac per Macedoniam ducente exercitum in Syriam, accidit ut apud Philippos sacratae olim uictricium legionum arae sponte subitis conlucerent ignibus*<sup>197</sup>. O paralelo entre este *omen imperii* de Tibério e o *omen mortis* em causa é estabelecido pelo súbito e inesperado acender das chamas. Como podemos então justificar a tomada de um *omen* como positivo e a tomada de outro como negativo? Existem três elementos que determinam essa diferenciação entre este presságio de poder e o presságio de morte em estudo, são eles: o local da ocorrência do portento; o elemento que se reacende; e a data em que cada portento ocorre. Analisemos então esses três elementos por partes.

O presságio de poder ocorreu em Filipos, local da famosa batalha entre as forças conjuntas de Octávio e António contra as legiões de Bruto e Cássio, autoproclamados libertadores e afamados assassinos de César. Filipos havia sido o local onde Octávio vingara o seu pai adoptivo, entretanto apoteosado e transformado em *Diuus Iulius* (elemento central desta fase inicial da propaganda de Augusto<sup>198</sup>), vingança essa que havia sido imortalizada pelo templo de *Mars Ultor* (obra arquitectónica cuja centralidade simbólica na propaganda de Augusto passava não só pela sua representação numismática, mas principalmente por ter sido em torno dela que o fórum de Augusto foi construído<sup>199</sup>). Enquanto o acender das chamas do *omen imperii* havia ocorrido num local com uma elevada importância na ascensão de Augusto ao poder, o súbito reacender das brasas tido como *omen mortis* havia ocorrido no local da morte de Tibério, Miseno.

---

<sup>196</sup> Estas discrepâncias ao nível simbólico-espacial serão justificadas com maior profundidade aquando da análise que desenvolveremos nos subcapítulos: “*Diuus Iulius*, protector de Roma” e “*Diuus Augustus*, protector da Urbe”.

<sup>197</sup> Suet. *Tib.* 14.3 (Tradução: Aquando da primeira expedição, liderando o exército para a Síria através da Macedónia, os altares sagrados, que outrora haviam sido consagrados pelas legiões vitoriosas em Filipos, incendiaram-se intensamente de forma súbita e espontânea).

<sup>198</sup> Karl Galinsky, *Augustan Culture: an Interpretive Introduction*, 1ª (New Jersey: Princeton University Press, 1996), 313.

<sup>199</sup> Alan Bowman, Edward Champlin, e Andrew Lintott, eds., *The Cambridge Ancient History Volume 10: The Augustan Empire, 43 B.C. - A.D. 69*, 5ª (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 790.

Também o próprio objecto que se acende subitamente é um factor de diferenciação simbólica entre ambos os portentos, enquanto no *omen mortis* o que se reacende são as brasas já frias que estavam no *triclinium* de Tibério, no *omen imperii* dá-se um *sponte subitis conlucere ignibus* dos altares consagrados aquando da vitória na batalha de Filipos. Um factor essencial na diferenciação simbólica entre ambos os portentos é o facto de no *omen imperii* terem sido as *arae*, os altares, a acederem-se repentinamente, sem qualquer tipo de oferenda de vinho ou incenso. O súbito acender do fogo de altares era tido pelos Romanos como um presságio positivo, não pelo inesperado acender do fogo *per se*, mas sim por esse prodígio ocorrer num altar (entenda-se, no domínio dos deuses, do que era *sacer*), com o presságio assim a assinalar não só o futuro *imperium* supremo de Tibério, mas também o facto de Tibério gozar do favor divino<sup>200</sup>, visto que o acender das chamas simbolizaria a presença divina<sup>201</sup>. Recordemos que, como referiu Robin Wildfang, «the ancients connected fire with kings, and that the Romans carried over this association to their emperors [...]. The fire arose on the altar of a victorious army and that too can only have further strengthened the favorable portent of the blaze»<sup>202</sup>.

Em contraponto à positividade inerente ao acender das chamas nos altares de Filipos, o reacender das brasas era, como já salientámos anteriormente, alusivo ao arder das tochas nos funerais.

Uma terceira diferença que determina a disparidade ao nível da interpretação simbólica destes *omina* era naturalmente os diferentes momentos da vida de Tibério em que os prodígios haviam ocorrido. Enquanto o acendimento dos altares de Filipos havia ocorrido numa fase “pré-imperial” da sua vida, o reacender das brasas frias no seu *triclinium* havia ocorrido nos dias que precederam a sua morte. Como a ascensão de Tibério à púrpura anos mais tarde havia comprovado e clarificado o sentido do carácter positivo do portento de Filipos, também a morte de Tibério alguns dias depois havia comprovado e clarificado o sentido da negatividade do reacender das brasas.

Apesar desta dissemelhança dos presságios ao nível da sua positividade ou negatividade, convém não minorar o paralelo simbólico e imagético que parece ser estabelecido entre os portentos. A presença do fogo em *omina* de Tibério não estava, aliás, circunscrita a estes dois *omina*, existe um outro portento de poder de Tibério com o qual o

---

<sup>200</sup> Wildfang, «*Omina Imperii*», 212.

<sup>201</sup> *Ibid.*, 210–11.

<sup>202</sup> *Ibid.*, 212.

presságio de morte em causa se pode igualmente relacionar: *pridie quam de reditu certior fieret, uestimenta mutanti tunica ardere uisa est*<sup>203</sup>.

O estabelecimento de paralelos e ligações que relacionam e complementam os presságios de morte e os presságios de poder de determinado imperador não é ocorrência rara. Tal como o *omen mortis* de César envolvendo os cavalos do Rubião parece ir em linha com a previsão feita em relação ao famoso cavalo pessoal do *dictator* romano (vide o capítulo 2), e tal como os *omina mortis* de Augusto vêm complementar a mensagem subjacente aos seus *omina imperii* (vide os capítulos 8 e 9), também o reacender das brasas de Tibério vai em linha com o acender do fogo dos altares em Filipos e com a aparência do arder da sua túnica. À audiência de Suetónio dificilmente escaparia despercebido o facto de Tibério ter visto quer a sua ascensão ao poder quer a sua morte (i.e. perda de poder) serem pressagiadas pelo súbito e prodigioso acender de fogo. O paralelo imagético que estabelece com os *omina imperii* seria muito provavelmente um elemento incrementador do valor prodigioso do reacender das brasas e o seu consequente *in multam noctem pertinaciter luxit*.

Ainda que, ao contrário dos presságios anteriores, não assuma uma ligação simbólica às cerimónias fúnebres, existe um outro presságio no qual o fogo fornece um portento da morte de Tibério. Dión Cássio narra-o da seguinte forma: *καὶ πρὸ πολὺ πλείω περὶ τε τὸν ἵππόδρομον καὶ περὶ τὸν Ἀουεντῖνον ἐφθάρη*<sup>204</sup>. Terá sido a proximidade à data da morte de Tibério que motivou a tomada do incêndio como presságio da morte do imperador, provavelmente aliada, do ponto de vista simbólico, pela associação de uma calamidade de tais proporções à ideia de perda de protecção divina, essencial para a segurança de uma cidade tão combustível como Roma (existiam inclusivamente festivais e ritos que expressavam esse medo de incêndios e o papel das divindades no seu evitar, como o festival da Vulcanália ou o hábito de derramar água sob a mesa quando se mencionava incêndios às refeições<sup>205</sup>).

---

<sup>203</sup> Suet. *Tib.* 14.4 (Tradução: No dia anterior a ter sido informado do seu regresso, mudando a indumentária, pareceu que a túnica ardia).

<sup>204</sup> D.C. 58.26.5 (Tradução: e muito mais foi destruído pelo fogo, à volta do hipódromo e do Aventino).

<sup>205</sup> Plin. *Nat.* 28.26.

## Capítulo 2: Os animais e a entrada do selvagem na cidade

«En Grèce et à Rome, la croyance populaire admettait que les animaux, dépourvus de volonté propre, étaient particulièrement aptes à recevoir et à suivre une impulsion divine»<sup>206</sup>

(Jean Prieur)

Findo o primeiro capítulo da presente Dissertação, impõe-se agora a análise de um outro elemento com uma fortíssima presença nos *omina mortis* em estudo: os animais. Dificilmente surpreenderá que o mundo animal seja recorrentemente incluído nos vários prodígios e presságios que os autores greco-latinos nos legaram do mundo romano. Os animais eram absolutamente centrais não só nas práticas divinatórias de Roma, mas também no que diz respeito à própria religião e prática religiosa, quer enquanto mensageiros e «interprètes des dieux»<sup>207</sup> quer enquanto oferenda na cerimónia mais importante da *religio* romana: o sacrifício.

Semelhante transversalidade e centralidade do mundo animal na mitologia, nas práticas divinatórias e na vida religiosa, é concomitantemente verificável nas várias religiões antigas que partilhavam o Mediterrâneo com Roma (e não só, meritório de referência é o facto de nos terem chegado presságios de povos como os Hunos ou os Mongóis, nos quais o mundo animal é central<sup>208</sup>). Citando Jean Prieur «à des degrés divers, l'animal intervient dans toutes les religions antiques du monde méditerranéen: assimilé aux dieux, associé aux dieux, soumis aux dieux, sacrifié aux dieux»<sup>209</sup>.

A importância que a presença do mundo animal assumia na vida religiosa e na vivência quotidiana da civilização romana não é, ainda assim, a única razão para a existência de práticas divinatórias centradas em determinados animais (como a actividade do colégio dos áugures, fortemente baseada na observação das aves), nem para a sua recorrente presença em presságios de morte. Para uma melhor compreensão do porquê de tal comparência, impõe-se uma pequena incursão pela leitura que os Romanos faziam do mundo animal.

---

<sup>206</sup> Jean Prieur, *Les animaux sacrés dans l'Antiquité: art et religion du monde méditerranéen*, 1ª (Rennes: Quest-France, 1988), 152.

<sup>207</sup> Dominique Goguy, *Les animaux dans la mentalité romaine*, 1ª (Bruxelles: Éditions Latomus, 2003), 115.

<sup>208</sup> Vide Jean-Paul Roux, *Faune et Flore sacrées dans les sociétés altaïques*, 1ª (Paris: Maisonneuve et Larose, 1966).

<sup>209</sup> Prieur, *Les animaux sacrés dans l'Antiquité: art et religion du monde méditerranéen*, 10.

Os animais eram tidos na Roma Antiga como seres desprovidos não só de razão, mas também de vontade própria, assumindo-se qualquer uma das suas acções como meras respostas biológicas não individualizadas. O animal era uma criatura «qui ne prend aucune initiative mais remplit seulement un programme préétabli par son créateur dans un but déterminé»<sup>210</sup>. Como Bouché-Leclercq afirmava já em finais do século XIX (no seu clássico estudo sobre a adivinhação greco-romana), toda a teoria da adivinhação conjectural repousa sobre a crença de que a intervenção divina se servia de instrumentos dóceis<sup>211</sup>, entenda-se, de meros receptores e executantes de uma vontade superior, impossibilitadora de qualquer individualismo<sup>212</sup>, que os tornava recipientes ideais de um impulso divino<sup>213</sup>. Tal permeabilidade tornava assim indispensável a observação do mundo animal como veículo de manifestação das vontades e humores divinos. Consequentemente, não devemos encarar com surpresa a presença auspiciadora de animais nos *omina mortis* dos *principes* da primeira dinastia imperial romana. Essa presença deve ser entendida num contexto bastante mais amplo de regular comparência do mundo animal em variadas tipologias de presságios<sup>214</sup>, sendo comum tanto a outros *omina mortis*, como aos *omina imperii*<sup>215</sup>.

Passamos agora à análise de todos os presságios em que os animais têm uma presença central ou simbolicamente relevante. De modo a potenciar uma leitura cuidada e o mais completa possível do significado dos presságios e da simbologia que a presença animal parece assumir, optou-se por dividir a referida análise em cinco grupos: cavalos; cães; corujas; outras aves; e outros animais.

---

<sup>210</sup> Goguey, *Les animaux dans la mentalité romaine*, 25.

<sup>211</sup> Vide Auguste Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, 1<sup>a</sup>, vol. 1 (Paris: Ernest Leroux, 1879), 153.

<sup>212</sup> Goguey, *Les animaux dans la mentalité romaine*, 37 e 117.

<sup>213</sup> Requena Jiménez, *Omina Mortis / Presagios de muerte: cuando los dioses abandonan al emperador romano*, 69.

<sup>214</sup> Goguey, *Les animaux dans la mentalité romaine*, 115.

<sup>215</sup> Vide Requena Jiménez, *Omina Mortis / Presagios de muerte: cuando los dioses abandonan al emperador romano*; Requena Jiménez, *El emperador predestinado: los presagios de poder en época imperial romana*.

## 2.1. Cavalos

*proximis diebus equorum greges, quos in traiciendo Rubiconi flumini consecravit  
ac uagos et sine custode dimiserat, comperit pertinacissime pabulo abstinere  
ubertimque flere*<sup>216</sup>  
(Suet. *Iul.* 81.2)

O presságio acima transcrito é transmitido por Suetónio. Neste caso, os cavalos que César havia dedicado ao deus do rio Rubicão recusam comida e choram. A recusa da comida e o choro tornam o acontecimento um prodígio, visto que tal comportamento era anormal para um cavalo. Esta tristeza da manada pode ser vista como uma demonstração de luto<sup>217</sup>, remetendo-nos para uma dimensão dos *omina mortis* de César que analisaremos na segunda parte da Dissertação: a morte de César fora equivalente à morte de um deus protector de Roma. O recurso ao choro enlutado dos cavalos enquanto contributo para a construção imagética heróica de uma personagem, não é, *per se*, completamente original, sendo possível estabelecer-se paralelos literários com episódios semelhantes em epopeias da Índia Antiga ou até mesmo na *Ilíada* (*Il.* 17.426-428)<sup>218</sup>.

Além do comportamento enlutado dos animais, dois outros factores contribuem para o carácter augural sobremaneira negativo, nomeadamente, o facto de os animais escolhidos para a composição do presságio serem cavalos e o facto de estes estarem dedicados a um rio. O cavalo era um animal detentor de uma componente ctónica, sendo sagrado para Marte<sup>219</sup> e estando especialmente associado a Neptuno<sup>220</sup> (divindade tida em algumas narrativas mitológicas gregas como sua criadora<sup>221</sup>). Na mitologia grega, Posídon (o deus grego identificável com o Neptuno dos Romanos) chegou mesmo a assumir a forma de um cavalo para seduzir a sua irmã, Deméter, estando ela em forma de égua<sup>222</sup>.

---

<sup>216</sup> Tradução: Nos dias antecedentes [à sua morte] descobre que uma manada de cavalos, que a quando da travessia do Rubicão consagrara ao rio e deixara livre para vaguear sem custódia, absteve-se de pasto muito obstinadamente e chorou copiosamente.

<sup>217</sup> Requena Jiménez, «Los caballos que lloraban a César», 148 e 149.

<sup>218</sup> *Ibid.*, 146–147.

<sup>219</sup> Tony Allan e Sara Maitland, *Ancient Greece and Rome: Myths and Beliefs*, 89.

<sup>220</sup> Prieur, *Les animaux sacrés dans l'Antiquité: art et religion du monde méditerranéen*, 142; Tony Allan e Sara Maitland, *Ancient Greece and Rome: Myths and Beliefs*, 50; Barbosa, «Representações do ctonismo na cultura grega (séculos VIII-V a.C.)», 85; Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, 1:126.

<sup>221</sup> Allan e Maitland, *Ancient Greece and Rome: Myths and Beliefs*, 50.

<sup>222</sup> *Ibid.*

Esta dimensão ctónica é uma componente presente nos vários *omina mortis* que propomos estudar, como em muitos outros, adquirindo para os Romanos uma carga simbólica essencialmente funesta<sup>223</sup>. O próprio Vitélio teve um portento negativo, aquando da sua aclamação como imperador, no qual os louros com que o estavam a coroar imperador caíram ao rio<sup>224</sup>, sendo exactamente essa associação entre o rio e os deuses ctónicos que confere à queda da coroa um carácter duplamente nefasto, como Requena Jiménez já comprovou<sup>225</sup>.

Igualmente importante para a compreensão plena dos elementos simbólicos presentes no *omen* que foi transmitido por Suetónio é o facto de o cavalo ser um animal ligado à soberania. Como refere Miguel Requena Jiménez, no artigo que dedica à interpretação deste presságio, «Al igual que ocurre con otros atributos imperiales, entre los que podemos citar el trono, el cetro, la corona, el anillo o el vestido imperial, el caballo participa mágicamente de la esencia del poder absoluto, pudiéndolo incluso transmitir por magia contagiosa a aquel que entra en contacto con él o, sobre todo, a aquella persona que es capaz de poseerlo/montarlo»<sup>226</sup>.

Relativamente a César, conta Suetónio que *utebatur autem equo insigni, pedibus prope humanis et in modum digitorum unguis fissis, quem natum apud se, cum haruspices imperium orbis terrae significare domino pronuntiassent, magna cura aluit nec patientem sessoris alterius primus ascendit; cuius etiam instar pro aede Veneris Genetricis postea dedicavit*<sup>227</sup>. Este passo de Suetónio vem reforçar o simbolismo da ligação do cavalo não só à soberania, mas especialmente à soberania de César. Esta ligação simbólica seria, com certeza, exacerbada, pelo facto de os equídeos em causa terem sido consagrados pelo ditador, aquando da sua travessia do Rubicão<sup>228</sup>, momento que marca o início da guerra civil com Pompeio e, conseqüentemente, a assunção do poder absoluto por parte de Júlio César. Um cavalo havia outrora pressagiado a ascensão

---

<sup>223</sup> Requena Jiménez, *Omina Mortis / Presagios de muerte: cuando los dioses abandonan al emperador romano*, 187.

<sup>224</sup> Suet. *Vit.* 9.

<sup>225</sup> Requena Jiménez, *Omina Mortis / Presagios de muerte: cuando los dioses abandonan al emperador romano*, 194.

<sup>226</sup> Requena Jiménez, «Los caballos que lloraban a César», 144.

<sup>227</sup> Suet. *Iul.* 61. (Tradução: Por outro lado, montava um cavalo distinto, com pés quase humanos e com os cascos divididos como dedos. Esse cavalo havia nascido em sua casa e havia sido criado com grande cuidado, dado que os arúspices haviam pronunciado que o seu dono governaria o globo inteiro, e César foi o primeiro a montá-lo dado que o animal não aceitava que outro o fizesse. Posteriormente, uma estátua desse cavalo foi erigida por ordem de César diante do templo de Vénus Genetrix).

<sup>228</sup> Como também salienta Requena Jiménez em «Los caballos que lloraban a César», 146.

de César ao poder, outros (também eles intimamente ligados a um dos principais momentos dessa ascensão) vinham agora pressagiar a morte de César<sup>229</sup>.

Requena Jiménez interpreta o luto dos cavalos como manifestação de um paralelo simbólico que seria estabelecido entre esses mesmos animais e os libertos de César. A justificação fornecida por este autor para consubstanciar a sua tese assenta em duas vertentes essenciais: a utilização da expressão *uagos et sine custode dimiserat*, para designar o estado em que César havia deixado os cavalos (estabelecendo-se assim um paralelo com a manumissão de escravos e a sua conseqüente transformação em libertos); e pelo comportamento que era exigido aos libertos de qualquer falecido, expectativa da sociedade da Antiga Roma magistralmente sintetizada por Requena quando explica que «Su afecto hacia aquel que los había liberado de su condición de esclavos, no podía más que manifestarse en profundas y sinceras muestras de tristeza y dolor»<sup>230</sup>.

Ainda que reconhecendo o mérito da tese de Requena Jiménez, parece-nos pertinente avançar uma proposta de leitura alternativa (ainda que não mutuamente exclusiva). Para um entendimento mais completo do significado do presságio, impõe-se, na nossa opinião, o seu devido enquadramento no enorme e diverso conjunto de *omina mortis* de César, identificados pelas fontes que nos chegaram. Ainda que um estudo mais aprofundado desse conjunto de presságios seja fornecido no subcapítulo “*Diuus Iulius*, protector de Roma”, impõe-se de momento uma breve incursão nessa temática.

A dimensão divina e, conseqüentemente, protectora, assumida pela figura de Júlio César nos seus presságios de morte é verificável em dois conjuntos completamente dissemelhantes: por um lado, os presságios de carácter impessoal e de espacialidade alargada, que se assumem enquanto presságios colectivos que nos remetem não só para a morte de César, mas especialmente para as conseqüências danosas que o seu assassinio acarretaria para todos os Romanos; por outro lado, um segundo conjunto de presságios com uma forte ligação a César e com uma carga simbólica muito específica e pessoal que remete de forma clara para o estatuto divino que César exibiria ainda em vida.

O primeiro conjunto (e o único que nos interessa por agora apresentar em virtude de ser nele que o presságio em análise se enquadra) encontra-se nas *Metamorphoses* de

---

<sup>229</sup> Já Maria Cristina Pimentel havia notado a possível ligação entre estes dois presságios, vide Pimentel, «*Praesagia, prodigia, omina*: da ténue fronteira entre *religio* e *superstitio*», 248.

<sup>230</sup> Requena Jiménez, «Los caballos que lloraban a César», 150.

Ovídio, se bem que não se limite de forma alguma a esse autor. Destaquemos três passos que nos remetem para nove *omina mortis* de César:

*Solis quoque tristes imago / lurida sollicitis praebebat lumina terris. /  
Saepe faces visae mediis ardere sub astris, / saepe inter nimbos guttae cecidere  
cruentae*<sup>231</sup>

(Ov. *Met.* 15.785-788)

*Tristia mille locis Stygius dedit omina bubo, / mille locis lacrimavit ebur,  
cantusque feruntur / auditi sanctis et verba minantia lucis*<sup>232</sup>

(Ov. *Met.* 15.791-793)

*Inque foro circumque domos et templa deorum / nocturnos ululasse canes  
umbrasque silentum / erravisse ferunt motamque tremoribus urbem*<sup>233</sup>

(Ov. *Met.* 15.796-798)

Visto que será feita em momentos posteriores do trabalho, não se impõe de momento, e no contexto dos objectivos do presente capítulo, o fornecer de uma análise pormenorizada dos elementos simbólicos que conferem carga negativa aos presságios acima transcritos. No entanto, é essencial que se saliente o carácter geral dos presságios fornecidos como exemplo: o sol dá uma luz lívida a todo o mundo (e não a César), o mesmo carácter impessoal está patente na referência às estrelas, à chuva e aos terremotos (elementos vistos e vivenciados pelo colectivo e não somente pelo indivíduo); esse mesmo carácter impessoal, generalizado e de certa forma simbolicamente colectivizante dos presságios, é verificável nas estátuas que choraram em mil locais, ou nos bosques sagrados em que se ouviram *uerba minantia*, ou nos cães que uivaram no *forum*, ao redor das casas e dos templos, tal como na coruja que piou em *mille locis*.

O luto dos cavalos no presságio que é transmitido por Suetónio está assim claramente alinhado com a dimensão colectiva e impessoal que muitos dos *omina mortis* de César assumem. Parece-nos então que o luto dos cavalos deve ser entendido não tanto (ou não só) pelo potencial paralelismo com o luto dos libertos de César, devendo ser interpretado essencialmente pelas consequências nefastas que a morte de César teria para

---

<sup>231</sup> Tradução: Também uma triste imagem do sol dava à terra tremeluzente uma luz lívida. Frequentemente foram vistas tochas a arder entre as estrelas, e frequentemente gotas de sangue caíram durante chuvas torrenciais.

<sup>232</sup> Tradução: Tristemente a coruja deu maus portentos em mil locais, o marfim [as estátuas] chorou em mil locais, e palavras ameaçadoras foram proferidas em florestas sagradas.

<sup>233</sup> Tradução: No fórum, e ao redor das casas e dos templos dos deuses, os cães nocturnos uivaram e as sombras [i.e. lémures] silenciosas erraram [i.e. vaguearam], e a cidade foi sacudida por tremores de terra.

todos os Romanos. Tão graves eram as calamidades que, em virtude do assassinio de César, se abateriam sobre a Itália, *magnisque mox Italiae cladibus*<sup>234</sup>, que até os cavalos (detentores de certas e ocasionais capacidades divinatórias<sup>235</sup>) choravam e recusavam comida, muito à semelhança das estátuas que em *mille locis lacrimavit*<sup>236</sup>.

No conjunto de presságios de morte que propomos estudar, existe um outro construído por intermédio da presença do cavalo. Uma vez mais, Suetónio conta o seguinte, acerca de um cavalo asturiano, por quem Nero tinha particular apreço: *posteriore corporis parte in simiae speciem transfiguratum ac tantum capite integro hinnitus edere canoros*<sup>237</sup>. O facto de o cavalo em causa ser de origem asturiana torna-se especialmente significativo, dado que Nero foi deposto por Galba, que era governador na Hispânia à data da sua insurreição.

A transformação do cavalo de Nero parece significar a perda de poder, situação que, no contexto de um regime de soberania vitalícia, significaria necessariamente a morte da pessoa em causa. Como já se teve a oportunidade de referir, o cavalo tinha, no período romano, uma ligação simbólica ao poder, daí a representação de diversos imperadores em estátuas de tipo equestre, que, pela clara função de reforço da soberania simbólica do imperador, marcam inclusivamente presença em presságios de morte por intermédio da sua nefasta queda ou destruição<sup>238</sup>. A metamorfose do cavalo que se torna assim um híbrido remete a audiência para o fim do principado de Nero e, simultaneamente, para a acessão de Galba ao poder.

A transformação do cavalo favorito de Nero num híbrido de cavalo-macaco equivaleria simbolicamente, para a audiência romana, à perda de um atributo imperial (imagem recorrente nos *omina mortis*, ainda que seja normalmente feita por intermédio da queda da coroa ou de estátuas imperiais), sendo que a natureza prodigiosa subjacente à transformação parcial de um animal noutra vem apenas reforçar o sentimento de providência divina. Os deuses de Roma, em cujo nome Nero governava, retiravam-lhe de

---

<sup>234</sup> Suet. *Iul.* 81.1.

<sup>235</sup> Requena Jiménez, «Los caballos que lloraban a César», 146.

<sup>236</sup> Ov. *Met.* 15.791-793.

<sup>237</sup> Suet. *Nero* 46.1 (Tradução: A parte posterior do corpo havia-se metamorfoseado num símio e a sua cabeça inalterada havia relinchado melodiosamente).

<sup>238</sup> Vide e.g. Suet. *Vit.* 17.2.

uma forma claríssima o usufruto do poder que outrora lhe haviam concedido (recordemos a afirmação de César segundo a qual Júpiter era o verdadeiro rei de Roma<sup>239</sup>).

## 2.2 Cães

*Inque foro circumque domos et templa deorum / nocturnos ululasse canes*<sup>240</sup>

(Ov. Met. 15.796-797)

Como se pode verificar pelo presságio acima transcrito, um outro animal que marca presença no conjunto de *omina mortis* em análise é o cão. À primeira vista, a presença do cão em presságios de morte poderia causar alguma estranheza. Por que razão é um animal completamente enquadrado na vida e espaço urbano e doméstico associado a valores simbolicamente nefastos? A verdade é que o cão parece ter assumido na mentalidade religioso-cultural e simbólica romana uma posição bastante ambígua<sup>241</sup>.

Por um lado, a presença de cães no espaço urbano e doméstico parece ter sido vasta, tendo sido utilizados em actividades tão diversas como a caça, a protecção ou como simples animais de estimação<sup>242</sup>. Estes animais foram também regularmente utilizados quer em alguns ritos sacrificiais muito específicos, quer no contexto de variadas práticas mágico-medicinais, associadas à potência mágico-sobrenatural dos cães e, em particular, de algumas partes do seu corpo (destaque-se por exemplo o recurso à lambidela desses animais no templo de Esculápio, em Roma, ou a sua presença «in various ritual purifications where they acted as scapegoats and recipients for other forms of bodily impurity or disease»<sup>243</sup>). A importância deste animal na sociedade romana torna-se ainda mais patente com a sua associação aos Lares, deuses protectores da casa e da família<sup>244</sup>. A sua função de companheiros protectores era aliás estendida ao mundo e espaço dos deuses, ao ponto de o próprio Capitólio (casa da divindade suprema de Roma) ser guardado por cães<sup>245</sup>.

---

<sup>239</sup> Vide D.C. 44.11.3.

<sup>240</sup> Tradução: No fórum, e ao redor das casas e dos templos dos deuses, os cães nocturnos uivaram.

<sup>241</sup> Lennon, *Pollution and Religion in Ancient Rome*, 49.

<sup>242</sup> Existem alguns excertos em que a literatura antiga apresenta os cães como animais domésticos. Vide Douglas Brewer, Terence Clark, e Adrian Phillips, *Dogs in Antiquity*, 2ª (Oxford: Aris & Phillips, 2011), 93 e 94.

<sup>243</sup> Lennon, *Pollution and Religion in Ancient Rome*, 49.

<sup>244</sup> Ibid.; Turcan, *The Gods of Ancient Rome: Religion in Everyday Life from Archaic to Imperial Times*, 28.

<sup>245</sup> Vide Liv. 3.29.9 ou Prieur, *Les animaux sacrés dans l'Antiquité: art et religion du monde méditerranéen*, 135.

No entanto, apesar de todas essas associações positivas, o cão assumia concomitantemente um simbolismo nefasto e impuro na mentalidade religioso-cultural romana (daí que não pudesse ser, à semelhança do cavalo, tocado ou nomeado pelo *flamen dialis*<sup>246</sup>). O cão era, também, um animal ctónico, com uma forte ligação às divindades telúricas do submundo, especialmente Hécate<sup>247</sup>, divindade grega do submundo com fortes características liminais, associada à lua, à noite, à bruxaria, à necromancia e às já aqui referidas *larvae*. Hécate fazia-se sempre acompanhar por cães, sendo eles que por intermédio do seu uivo anunciavam a aproximação da deusa. Além disso, os cães eram também os animais mais regularmente sacrificados a essa divindade. A associação dos cães a Hécate era tão forte que «in art and literature Hecate is constantly represented as dog-shaped or as accompanied by a dog»<sup>248</sup>. A ligação do cão às divindades infernais está também patente por exemplo em Cérbero, que guardava as portas do submundo, o que coincide com a tradição de diversas culturas antigas nas quais o cão era associado à morte (recordemos Anúbis, no Egipto) <sup>249</sup>.

É, pois, a ligação do cão não só às divindades ctónicas e infernais, como Trívia<sup>250</sup>, mas também à bruxaria<sup>251</sup> e à necrofagia<sup>252</sup>, a par dos seus hábitos nocturnos<sup>253</sup> e da crença na sua capacidade de presciência da morte<sup>254</sup>, que explicam a utilização destes animais em contexto de *omina mortis* e enquanto anunciadores do nefasto. No entanto, o presságio em análise constrói o seu simbolismo nefasto não só pela mera presença dos cães, mas também, como Miguel Requena Jiménez defende<sup>255</sup>, pela sua acção (uivar) e pela sua localização (no *forum*, em redor das casas e dos templos), dois elementos que tornam o

---

<sup>246</sup> Turcan, *The Gods of Ancient Rome: Religion in Everyday Life from Archaic to Imperial Times*, 52 e 53.

<sup>247</sup> Lennon, *Pollution and Religion in Ancient Rome*, 49.

<sup>248</sup> Alberta Mildred Franklin, *The Lupercalia*, 1ª (New York: Columbia University, 1921), 67.

<sup>249</sup> Barbosa, «Representações do ctonismo na cultura grega (séculos VIII-Va.C.)», 166.

<sup>250</sup> Vide e.g. Lennon, *Pollution and Religion in Ancient Rome*, 49; Émile Jobbé-Duval, *Les Morts Malfaisants: «Larvae, Lemures», d'après le droit et les croyances populaires des romains*, 2ª (Paris: Editions Exergue, 2000), 169 e 170; Eli Edward Burriss, «The place of the dog in superstition as revealed in Latin literature», *Classical Philology* 30, n. 1 (1935): 37.

<sup>251</sup> Lennon, *Pollution and Religion in Ancient Rome*, 49; Burriss, «The place of the dog in superstition as revealed in Latin literature», 37.

<sup>252</sup> Burriss, «The place of the dog in superstition as revealed in Latin literature», 37; Requena Jiménez, *Omina Mortis / Presagios de muerte: cuando los dioses abandonan al emperador romano*, 73.

<sup>253</sup> Requena Jiménez, *Omina Mortis / Presagios de muerte: cuando los dioses abandonan al emperador romano*, 72.

<sup>254</sup> Burriss, «The place of the dog in superstition as revealed in Latin literature», 37.

<sup>255</sup> Requena Jiménez, *Omina Mortis / Presagios de muerte: cuando los dioses abandonan al emperador romano*, 96, 101 e 102 por exemplo.

portento simbolizador da perda de protecção divina, colocada a nu pela entrada do selvagem na cidade. Dediquemos algum espaço à análise dessas dimensões.

A mentalidade religioso-cultural romana colocava uma forte ênfase na espacialidade e nas fronteiras, ao ponto de se afirmar que a religião romana era uma «religion of space»<sup>256</sup>. A *euocatio deorum*, que seria feita pelos Romanos primitivos antes da conquista de uma cidade inimiga, reflecte essa realidade<sup>257</sup>, tal como a própria afirmação de Cícero que *Sua cuique ciuitati religio [...] est, nostra nobis*<sup>258</sup>. Os Romanos concebiam uma divisão dos espaços, entre o espaço urbano e o espaço extra-urbano; entre o espaço onde os deuses residiam e o espaço dos homens; entre o espaço público sob a alçada dos deuses protectores da cidade e o espaço privado respectivamente protegido pelos deuses familiares; sendo que «these imposed boundaries separated certain spaces from the rest of the world, and entering them could require changes in behaviour, dress or speech»<sup>259</sup>. É, aliás, em função dessa importância absolutamente central da separação de espaços com cargas simbólicas e religiosas claramente distintas, que se explica a centralidade da porta na Roma Antiga, objecto de grande poder ritual e actividade religiosa<sup>260</sup>.

Para a análise do *omen mortis* em questão interessa-nos especialmente a dicotomia entre o espaço urbano e o espaço para lá da fronteira religiosa da cidade, ou, como Marcos Casquero escreveu, a oposição «de un dominio exterior y potencialmente peligroso, por no estar incluido en el recinto mágico y consagrado a los dioses que era el pomerio, a un dominio interior puesto bajo la protección de las divinidades de la ciudad»<sup>261</sup>. Somente a partir da centralidade dessa concepção dicotómica dos espaços extra e intra-urbanos podemos compreender, por exemplo, o facto de cerca de um terço dos presságios listados por Júlio Obsequente, em *De Prodigis*, girarem em torno da transgressão dos diferentes espaços, por parte de variados animais tradicionalmente tidos pelos Romanos como

---

<sup>256</sup> Santangelo, *Divination, Prediction and the Ende of the Roman Republic*, 260.

<sup>257</sup> José Luis Moralejo Alvarez, «Cuando los dioses abandonan la ciudad», em *Homenaje a D. Antonio Holgado Redondo*, 1ª ed. (Badajoz: Universidad de Extremadura, Servicio de Publicaciones, 1991), 141–142.

<sup>258</sup> Cic. *Flac.* 28.69. Tradução: Cada cidade tem a sua religião, nós temos a nossa.

<sup>259</sup> Lennon, *Pollution and Religion in Ancient Rome*, 44.

<sup>260</sup> *Ibid.*, 85.

<sup>261</sup> Manuel-Antonio Marcos Casquero, «Ritos y creencias de la Antigua Roma relacionados con las puertas», *Revista de Estudios Latinos*, n. 5 (2005): 164.

nefastos<sup>262</sup> (reacções semelhantes no que toca à entrada de animais em espaços do homem foram já registadas por antropólogos noutras culturas<sup>263</sup>).

Torna-se deste modo igualmente compreensível a omnipresença, na literatura latina<sup>264</sup>, da entrada de lobos na cidade (ou em qualquer outro espaço habitado pelo homem e por isso sob protecção divina) como altamente nefasta<sup>265</sup>, sintomática da quebra da *pax deorum* e conseqüente perda de protecção divina<sup>266</sup>. A penetração do selvagem num espaço sob protecção divina só poderia acontecer se os deuses tivessem abandonado o local<sup>267</sup>.

A inclusão do acontecimento em causa na lista de *omina mortis* de César deve então ser entendida pelo simbolismo da entrada do selvagem na cidade, não porque os cães fossem elementos “exteriores” à cidade de Roma que nela haviam prodigiosamente penetrado, mas sim porque, como defende Requena Jiménez, o acto de uivar, ao invés de ladrar, os subtraía dessa esfera doméstica e urbana em que se encontravam enquadrados, remetendo-os para a esfera do selvagem e não domesticado, qual metáfora de uma certa regressão temporária a um estado mais primitivo que tornava a sua presença na Urbe equivalente à de lobos<sup>268</sup> (interpretação essa reflectida na afirmação de Apiano: κύνες τε γὰρ ὠρύοντο ὁμαλῶς οἷα λύκοι<sup>269</sup>). Essa dimensão nefasta representada pelo uivo dos cães está aliás bem documentada em muitos outros portentos negativos, referidos por vários autores greco-latinos, merecendo especial destaque o facto de o uivar de cães ter pressagiado o fim da República<sup>270</sup>; a queda em desgraça de Lépido<sup>271</sup>; a guerra civil entre Octávio e Marco António<sup>272</sup>; ou a morte do imperador Maximino-o-Trácio<sup>273</sup>. Note-se que

---

<sup>262</sup> Lennon, *Pollution and Religion in Ancient Rome*, 48.

<sup>263</sup> Marie-Claude Charpentier, *Les espaces du sauvage dans le monde antique: approches et définitions*, 1ª (Besançon: Presses universitaires de Franche-Comté, 2004), 107.

<sup>264</sup> Iul. Obseq. 17, 25, 103, 109; Liv. 3.29.9, 32.29.2, 27.37.3; D.C. 54.19.7, 55.1.5; App. BC. 4.4.1.

<sup>265</sup> Lennon, *Pollution and Religion in Ancient Rome*, 48; Krauss, *An Interpretation of the Omens, Portents, and Prodigies recorded by Livy, Tacitus, and Suetonius*, 108–10.

<sup>266</sup> Requena Jiménez, *Omina Mortis / Presagios de muerte: cuando los dioses abandonan al emperador romano*, 78.

<sup>267</sup> Ibid., 81.

<sup>268</sup> O espaço em que se manifesta o uivo colectivo dos cães (o fórum de Roma) é também ele simbolicamente relevante, pelo que diz respeito à mensagem que o presságio procura transmitir. No entanto, teremos (em nome da coerência e sequência temática da presente Dissertação) de adiar a análise dessa carga simbólica para o subcapítulo “*Dius Iulius*, protector de Roma”.

<sup>269</sup> App. BC. 4.1. (Tradução: E os cães uivavam como lobos).

<sup>270</sup> App. BC. 4.4.1; D.C. 45.17.49.

<sup>271</sup> D.C. 45.17.49; Iul. Obseq. 68.

<sup>272</sup> Iul. Obseq. 68.

<sup>273</sup> SHA. *Maximin.* 31, 2.

esta particularidade está igualmente presente em culturas como a mongol e as de outros povos das estepes<sup>274</sup>.

### 2.3 Corujas

*Tristia mille locis Stygius dedit omina bubo*<sup>275</sup>

(Ov. Met. 15.791)

βουλῆς τε ἐπὶ τῇ νόσφ' αὐτοῦ ἐπαγγελθείσης, ἴν' εὐχὰς ποιήσωνται τό τε  
συνέδριον κεκλειμένον εὐρέθη καὶ βύας ὑπὲρ αὐτοῦ καθήμενος ἔβυξε<sup>276</sup>

(D.C. 56.29.3)

É por intermédio dos dois presságios de morte transcritos (o primeiro é relativo a Júlio César e o segundo a Augusto) que se dá conta da presença, em contexto de *omina mortis* imperiais, não somente de cães ou cavalos, mas também de corujas.

A arte augural romana assentava na observação das aves, dividindo-as em duas categorias: *oscines*, aves utilizadas na adivinhação levando em conta sobretudo os sons que emitiam, destacando-se neste caso as corujas ou os corvos; e *alites*, aves que se destacavam pelo voo, que era particularmente observado, entre as quais se incluíam as águias ou os abutres. No que diz respeito à coruja, a tradição augural pressupunha decodificar mensagens positivas ou negativas no volume, entoação e frequência dos seus pios. Essa aparente neutralidade do pio da coruja, no que diz respeito à adivinhação augural, não parece ter sido capaz de se sobrepor ao carácter nefasto que o corujar assumia na mentalidade simbólico-cultural do povo romano, sendo essa construção simbólica de tal forma evidente que a literatura greco-latina utiliza recorrentemente o piar da coruja/mocho como portento negativo. Semelhante situação é igualmente observável em contexto de *omina mortis* imperiais, sendo verificável a utilização regular da coruja (por intermédio não só da sua presença, mas também do seu corujar) enquanto anunciadora da iminente morte do imperador<sup>277</sup>.

A presença da coruja em presságios de morte dificilmente surpreenderá o leitor visto este ser um animal presente em várias culturas, assumindo características que o

---

<sup>274</sup> Vide e.g. Roux, *Faune et Flore sacrées dans les sociétés altaïques*, 72 e 73.

<sup>275</sup> Tradução: Tristemente, a coruja deu maus portentos em mil locais.

<sup>276</sup> Tradução: Quando foi anunciada a reunião relativamente à sua enfermidade, para que se realizassem as súplicas, o senado foi encontrado encerrado e era frequente um mocho pousado sobre ele lançar gritos.

<sup>277</sup> Vide e.g. *Ov. Met.* 15.791 (*omen mortis* de Júlio César) e *SHA. Comm.* 16.5 (*omen mortis* de Cómodo).

associam, como escreve Charro Gorgojo, à «muerte y al desastre»<sup>278</sup>. Culturas essas tão dispares quanto as do mundo bíblico, do Antigo Egipto, da China ou da cultura azteca<sup>279</sup>. A cultura greco-romana não é, portanto, caso único. Especialmente revelador da dimensão nefasta que este animal assume na cultura greco-romana é o facto de, na mitologia grega, Deméter ter decidido castigar Ascálafo, por este denunciado que Perséfone havia ingerido as famosas bagas de Romã que a impediam de abandonar o submundo de forma definitiva, transformando-o num mocho<sup>280</sup>. É, pois, neste contexto que verificamos a existência, no mundo romano, de práticas como a purificação do templo de Júpiter sempre que uma coruja lá entrava<sup>281</sup>; ou o facto de os prisioneiros e desertores gregos e romanos serem marcados com representações várias, entre as quais a da coruja e a do mocho<sup>282</sup>.

A justificação de tal atitude em relação às corujas deve ser formulada levando em conta que estas são animais essencialmente nocturnos, estando, por isso mesmo, associados à morte e ao selvagem (o próprio Ovídio, nos *Fastos*, associa-as à bruxaria<sup>283</sup>).

A carga augural simbolicamente negativa impressa pela coruja em ambos os presságios em análise é conferida não somente pela natureza nefasta que este animal e o seu pio tendem a assumir na cultura romana, mas também (e à semelhança do presságio dos cães, que analisámos nas páginas anteriores) pelo facto de a sua presença e acções remeterem o interlocutor para a entrada do selvagem na esfera do civilizado protegido pelos deuses<sup>284</sup>. Esse processo constitui-se então como manifestação da quebra da *pax deorum* e consequente perda de protecção divina<sup>285</sup>. A coruja é, aliás, um dos animais recorrentemente utilizados pelos autores romanos para representar a transgressão da fronteira que separava a cidade do perigoso mundo selvagem, situação retratada por Plínio quando escreve o seguinte: *bubo, funebris et maxime abominatus publicis praecipue*

---

<sup>278</sup> Gorgojo, «Lechuzas y búhos: aves de mal agüero», 75.

<sup>279</sup> Ibid., 75–77.

<sup>280</sup> Ov. *Met.* 5.535ff.

<sup>281</sup> Gorgojo, «Lechuzas y búhos: aves de mal agüero», 77.

<sup>282</sup> Ibid.

<sup>283</sup> Ov. *Fast.* 6.139-142.

<sup>284</sup> Para a dicotomia entre o espaço urbano e o espaço selvagem vide Francisco Javier Fernández Nieto, «Frontera como Barrera: el valor religioso y mágico del límite en la cultura griega», em *Fronteras e identidad en el mundo griego antiguo: III Reunión de Historiadores (Santiago-Trasalba, 25-27 de Septiembre de 2000)*, 1ª (Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 2001), 227–240.

<sup>285</sup> Requena Jiménez, *Omina Mortis / Presagios de muerte: cuando los dioses abandonan al emperador romano*, 115.

*auspiciis, deserta incolit nec tantum desolata, sed dira etiam et inaccessa, noctis monstrum, nec cantu aliquo vocalis, sed gemitu. itaque in urbibus aut omnino in luce visus dirum ostentum est*<sup>286</sup>.

A aplicação desta proposta interpretativa ao presságio de morte apresentado por Ovídio poderia supor, à primeira vista, um problema óbvio de sustentação: o poeta nunca refere que a coruja estivesse na cidade, dizendo apenas que foi avistada em *mille locis*. O carácter vago e de localização geográfica alargada impresso pelas palavras de Ovídio ao presságio vai claramente em linha com a dimensão dos *omina mortis* de César já aqui referida. Ainda que Ovídio não especifique se os mil locais onde a coruja foi vista e ouvida incluem ou não o espaço urbano, é bastante improvável que o autor não tivesse essa inclusão em mente. O mundo romano adquiriu desde muito cedo uma clara componente citadina, omnipresença do mundo urbano essa que transparece nos *omina* romanos (por decorrerem na sua maioria em ambiente urbano e por recorrerem regularmente ao simbolismo da transgressão das fronteiras citadinas).

Nesta fase inicial do principado, a própria cidade de Roma era o cenário quase exclusivo da maioria dos *omina mortis* cujo local de ocorrência é mencionado. Esta realidade opõe-se à tendência prevalecente no século e meio anterior, período durante o qual foi verificável um alargamento geográfico da ocorrência de presságios para incluir toda a Itália<sup>287</sup>. Os presságios perderam a sua dimensão de *prodigium publicum* para se tornarem maioritariamente pessoais, entenda-se, imperiais. Da mesma forma também Itália acabou por se ver esvaziada de capacidade para permanecer enquanto cenário dos *omina*, os presságios eram imperiais, Roma o local de residência do imperador, logo é natural que Roma se tenha tornado o local onde a maioria dos *omina mortis* ocorrem.

O presságio de morte que Dión Cássio associa a Augusto (o segundo *omen* citado no início deste subcapítulo<sup>288</sup>) não coloca os mesmos problemas. A sua espacialidade é bastante clara: aquando do início dos preparativos para uma reunião do senado – convocada pelo facto de Augusto ter adoecido (o que viria a revelar-se fatal) – foi

---

<sup>286</sup> Plin. *Nat.* 10.16. (Tradução: O mocho, fúnebre e especialmente abominado sobretudo nos auspícios públicos, reside em zonas desertas e não só solitárias, mas também inacessíveis e sinistras, um monstro da noite, não canta melodiosamente de forma alguma, senão por um gemido. Consequentemente, vê-lo nas cidades ou à luz do dia é um presságio amedrontador).

<sup>287</sup> Vide MacBain, *Prodigy and Expiation: a Study in Religion and Politics in Republican Rome*, 28.

<sup>288</sup> D.C. 56.29.3.

observada a presença de uma coruja sobre a Cúria. Nota-se então que a presença da coruja sobre o edifício representativo do poder político foi tida como nefasta.

#### 2.4. Outras aves

«*La vocation toute spéciale des oiseaux pour le rôle de révélateurs n'a donc jamais été mise en doute par l'opinion générale dans le monde gréco-romain. Mais tous les oiseaux ne sont pas également aptes à fournir des présages*»<sup>289</sup>  
(Bouché-Leclercq)

Ainda que a afirmação com que decidimos iniciar o presente subcapítulo não tenha sido formulada a pensar na presença das aves em presságios de morte, a verdade é que é de uma aplicabilidade surpreendente a essa temática. Enquanto a ave mais utilizada nos presságios de poder é a águia, em virtude da sua associação à divindade suprema do panteão (associação que se encontra também noutras culturas que pouco ou nada têm a ver com a greco-latina<sup>290</sup>), nos presságios de morte, denota-se uma clara preferência por aves detentoras de conotações simbólicas nefastas (com especial destaque, como analisámos, para a coruja).

Apesar da dominância que uma determinada tipologia de animais tende a assumir nos presságios de morte, foi-nos possível verificar, ao longo do processo de levantamento dos *omina mortis* das figuras a estudar, que alguns dos presságios de morte são marcados pela presença de aves que não assumem uma conotação simbólica claramente nefasta na cultura e religião romanas. O presente capítulo tem como objectivo propor uma análise interpretativa dessa presença e dos ditos presságios.

Suetónio diz: *pridie autem easdem Idus auem regaliolum cum laureo ramulo Pompeiana curiae se inferentem uolucres uarii generis ex proximo nemore persecutae ibidem discerpserunt*<sup>291</sup> (Suet. *Iul.* 81.3). Neste presságio, destaca-se a presença de três elementos: os louros; o facto de o despedaçar da carriça ter ocorrido na cúria de Pompeio; e o papel das aves. A morte da carriça no teatro de Pompeio é relativamente auto-

---

<sup>289</sup> Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, 1:129.

<sup>290</sup> Vide Roux, *Faune et Flore sacrées dans les sociétés altaïques*, 81.

<sup>291</sup> Tradução: No dia anterior aos mesmos Idos, uma carriça transportando um raminho de louro entrou no teatro de Pompeio perseguida de um bosque próximo por pássaros de várias espécies, onde seria por eles despedaçada nesse mesmo local.

explicativa, sendo simbolizadora da morte de César no local em causa. Aliás, esse simbolismo é reforçado pela própria ligação simbólica dos louros a César.

Os louros eram omnipresentes no que dizia respeito às procissões triunfais e ao general triunfador, sendo por este utilizados (a sua coroa era de louros – *corona laurea* – assim como também transportava um ramo de louros na mão direita), para além de também o serem pelos respectivos lictores (nos *fasces*), pelos soldados, e no *currus triumphalis*<sup>292</sup>. Tudo isto promove uma conseqüente ligação dos louros a César por razão de este, como Weinstock já comprovou, ter assumido na recta final da sua ditadura o estatuto de «permanent *imperator*»<sup>293</sup>. Saliente-se a esse respeito, como Weinstock já o fez, as dignidades que o senado atribuiu a Júlio César, tais como: a atribuição do *praenomen* “*Imperator*”; a realização, após cada vitória, de suplicações em seu nome (mesmo que ele não tivesse estado envolvido nas ditas vitórias); a atribuição do direito de utilização permanente da coroa de louros, a par da respectiva adição de louros aos *fasces* dos seus lictores; e o decreto de que poderia utilizar as vestes triunfais em todos os seus actos<sup>294</sup>. Todas estas honras (a par de lhe ter sido oferecida uma coroa de louros em ouro, tal como havia antes sido feito a Pompeio e voltaria a fazer-se para Augusto) provam que César se terá tornado, no seu último ano de vida, um triunfador permanente, e, como consequência, documentam o estabelecimento de uma associação dos louros ao próprio César.

Consequentemente, a associação simbólica entre a carriça e o próprio César tornar-se-ia clara para os romanos, tal como César, que estava associado aos louros, seria morto por diversos senadores no teatro de Pompeio (na Cúria a ele associada) no dia seguinte, também aí havia sido despedaçada, por muitas outras, a ave que transportava consigo um ramo de loureiro. Importa agora analisar o simbolismo da presença de aves no *omen* em causa.

Antes de mais devemos entender que, na Roma Antiga, as aves desempenhavam um papel absolutamente central<sup>295</sup> no que diz respeito à consulta divina (situação

---

<sup>292</sup> Vide Versnel, *Triumphus: an inquiry into the origin, development and meaning of the Roman triumph*, 56-57 e 95.

<sup>293</sup> Weinstock, *Divus Julius*, 103.

<sup>294</sup> *Ibid.*; Versnel, *Triumphus: an inquiry into the origin, development and meaning of the Roman triumph*, 379.

<sup>295</sup> Jörg Rüpke, «Roman Religion», em *Cambridge Companion to the Roman Republic* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 180–181.

igualmente verificável entre outros povos<sup>296</sup>), com o recurso à observação de elementos como o voo, o pio e o apetite a serem uma constante. A observação das aves seria a tal ponto importante no mundo clássico que, na Grécia, o próprio termo utilizado para designar «pássaro» (*ornis*) seria posteriormente apropriado para designar presságio<sup>297</sup>.

A referência genérica aos pássaros, *uolucres uarii generis*, mostra que a presença de animais em *omina mortis* não se limitava a seres detentores, *per se*, de uma carga simbólica essencialmente negativa, ainda que estes fossem a esmagadora maioria. Enquanto a presença dos cavalos se justifica por serem animais possuidores de uma forte carga ctónica; a da coruja, por estar fortemente ligada à esfera da morte e da noite; e a dos cães, por ambas as razões; a referência genérica aos pássaros não possui nenhum destes elementos justificativos.

O que justifica o simbolismo nefasto subjacente ao *omen mortis* descrito por Suetónio é o facto de o portento nos remeter novamente para a entrada do selvagem num espaço civilizado e protegido pelos deuses. Lembremos que o complexo do qual o teatro de Pompeio fazia parte estava fora do *pomoerium* de Roma. Apesar disso, convém recordar que o complexo estaria sob protecção divina. O Teatro de Pompeio estava dedicado à deusa *Venus Victrix* que possuía inclusivamente um santuário no edifício, isto ao ponto de o próprio Pompeio utilizar a presença do templo para legitimar a construção do primeiro teatro de pedra em Roma, como se todo o edifício fosse na realidade um santuário para a sua deusa protectora. Para além disso, o teatro enquadrava-se num complexo composto não só pelo edifício erigido por Pompeio, mas também por quatro (outros) templos: um dedicado em 101 a.C. por Quinto Lutácio Cátulo à *Fortuna Huiusce Diei*; um do século terceiro erigido por Gaio Lutácio Cátulo (provavelmente a Juturna); um outro templo mais antigo (possivelmente dos séculos III ou IV a.C.) provavelmente dedicado a *Feronia*; e um quarto templo dedicado aos *Lares Permarini*.

Não queremos com isto dizer que a entrada de pássaros na cidade de Roma ou em determinados edifícios fosse em si algo de anormal (com certeza que quotidianamente entrariam bastantes aves na área urbana), mas ainda assim, e apesar de não ser o caso das referidas aves, convém lembrar que os Romanos mantiveram sempre a tradição de

---

<sup>296</sup> Roux, *Faune et Flore sacrées dans les sociétés altaïques*, 70 e 74.

<sup>297</sup> Prieur, *Les animaux sacrés dans l'Antiquité: art et religion du monde méditerranéen*, 158.

purificação de espaços dedicados aos deuses após lá entrarem animais considerados nefastos.

Não se procura com isto afirmar que a entrada de aves no teatro de Pompeio era *per se* um mau portento. Consideramos, ainda assim, ser possível convocar tal imagem, tendo em conta que esse acto de entrada teve como propósito directo a destruição da carriça que transportava os louros. Se observarmos com atenção o presságio de Suetónio, percebemos que o autor sentiu a necessidade de salientar que os *uolucres uarii generis* vieram de um bosque próximo (*ex proximo nemore*). Devemos partir do princípio de que esta circunstância mereceu referência por ser suficientemente contributiva para o simbolismo do presságio. Suetónio estabelece desta forma uma associação das aves a um espaço extra-urbano, subtraindo-as ao espaço humano e tornando a sua entrada no teatro de Pompeio simbolizadora da penetração do selvagem num espaço sob protecção divina. Mais do que essa menção da origem selvagem e extra-citadina das aves, o que parece decidir a questão é o facto de Suetónio estabelecer uma ligação temporal e causal directa: os pássaros entram propositadamente no teatro de Pompeio para despedaçar a carriça. Em última análise é a acção e objectivo das aves que confere um simbolismo nefasto à sua entrada.

Conta Suetónio que *cum lustrum in campo Martio magna populi frequentia conderet, aquila eum saepius circumuolauit transgressaque in uicinam aedem super nomen Agrippae ad primam litteram sedit; quo animaduerso uota, quae in proximum lustrum suscipi mos est, collegam suum Tiberium nuncupare iussit: nam se, quanquam conscriptis paratisque iam tabulis, negauit suscepturum quae non esset soluturus*<sup>298</sup>.

A águia assumia, na cultura e religião romanas, uma conotação simbólica positiva, note-se a esse respeito o facto de, salvo uma excepção, todos os *omina imperii* aviários desde Augusto a Domiciano envolverem águias<sup>299</sup>. Recordemos a esse respeito as

---

<sup>298</sup> Suet. *Aug.* 97.1. (Tradução: Quando encerrava o *lustrum* [cerimónia realizada pelos censores aquando da conclusão de cada censo - de cinco em cinco anos - na qual eram sacrificados um touro, uma ovelha e um suíno] no campo de Marte com uma grande multidão do povo, uma águia voou à volta dele por várias vezes e, dirigindo-se a um templo vizinho, poisou sobre o nome de Agripa junto à primeira letra. Observado isto, ordenou que os votos, que era tradição serem feitos para o próximo *lustrum*, fossem feitos pelo seu colega Tibério porque, apesar de terem já sido escritos nas tábuas, recusou-se a tomar a seu cargo o que não poderia concluir).

<sup>299</sup> Wildfang, «*Omina Imperii*», 139; Requena Jiménez, *Omina Mortis / Presagios de muerte: cuando los dioses abandonan al emperador romano*, 70.

palavras de Rufus Fears: «The eagle, the Messenger of Jupiter, as the mark of divine favor and therefore the bird of kings was a standard motif in the Greco-Roman world»<sup>300</sup>.

É nesse contexto que podemos referir o caso das águias das legiões, detentoras não só de uma “mística”<sup>301</sup> política, mas honradas também com um verdadeiro culto religioso, através do qual os pequenos santuários em que cada uma delas era depositada, nos acampamentos das legiões, usufruíam do direito de asilo<sup>302</sup>. Além disso, havia ainda uma íntima associação entre a águia e a divindade suprema do panteão romano<sup>303</sup>, Júpiter, associação essa que não é exclusiva da religião greco-romana, como Jean-Paul Roux escreveu «L’aigle jupitérien nous amène à considérer le rôle important et assez particulier tenu par le Grand Aigle dans de nombreux mythes recents. On sait que dans plusieurs légendes indo-européennes, l’aigle se tient sur l’arbre cosmique. Il apparaît comme le messenger des dieux dans le folklore sibérien et peut même se confondre, chez les Yakoutes, avec l’être suprême»<sup>304</sup>.

Perante esse simbolismo positivo que a águia tende a assumir na cultura romana e nos presságios em está presente, como pode ser explicada a sua comparência no *omen* referido por Suetónio? Para se compreender a razão dessa singular e excepcional presença, há que enquadrar o presságio de morte em causa no colectivo de presságios recebidos por Augusto, e ter em conta o facto de o portentoso ter ocorrido aquando de uma cerimónia religiosa de especial importância. Consequentemente, e de modo a evitar a repetição de ideias e conclusões, adiaremos para os capítulos 5 e 8 a interpretação do presságio em causa.

De modo a dar como terminado o presente subcapítulo importa analisar um outro presságio que inclui uma ave mitológica: a fénix. Aquando da listagem da série de eventos que pressagiaram a morte de Tibério, Díon Cássio escreve o seguinte: εἰ δέ τι καὶ τὰ Αἰγύπτια πρὸς τοὺς Ῥωμαίους προσήκει, ὁ φοῖνιξ ἐκείνω τῷ ἔτει ὄφθη<sup>305</sup>. Aliada ao

---

<sup>300</sup> J. Rufus Fears, *Princeps a Diis Electus: the Divine Election of the Emperor as a Political Concept at Rome*, 1ª (Roma: American Academy in Rome, 1977), 115.

<sup>301</sup> Vocábulo aqui utilizado no seu sentido de conceito inspirador.

<sup>302</sup> Prieur, *Les animaux sacrés dans l’Antiquité: art et religion du monde méditerranéen*, 29.

<sup>303</sup> Patente por exemplo no mito de Ganimedes, ou na conseqüente imagética conducente à deificação imperial (aquando da deificação de Augusto afirmou-se ter-se observado o espírito do imperador falecido a ser levado aos céus por uma águia. Também no arco de Tito existe uma representação do imperador a ascender aos céus levado por uma águia).

<sup>304</sup> Roux, *Faune et Flore sacrées dans les sociétés altaïques*, 81.

<sup>305</sup> D.C. 58.27.1. (Tradução: Se alguma coisa e os assuntos do Egipto dizem respeito aos Romanos, naquele ano a fénix foi vista).

aparecimento da fénix no mundo do homem aquando do final da vida da própria fénix, ou imediatamente após o seu renascimento<sup>306</sup>, a associação desta criatura mitológica à renovação<sup>307</sup> (das cinzas ou dos restos mortais de uma fénix nascia uma outra), ao fechar e abrir de ciclos (simbolismo presente já em Hesíodo)<sup>308</sup>, e ao sol<sup>309</sup>, facilmente compreendemos o porquê da sua aparição ter sido tida enquanto simbolizadora da própria morte de Tibério. Tal como a fénix morria para renascer, também Tibério morreria para dar lugar a um outro imperador. A fénix simboliza o devir do tempo, o fechar de um ciclo (i.e. de um principado) e o início de outro.

## 2.5. Outros animais

Importa agora analisar dois outros presságios de morte nos quais surgem animais menos comuns. Tácito relata que um dos presságios de morte de Cláudio foi protagonizado por enxames de abelhas que se estabeleceram no Capitólio<sup>310</sup>. Por outro lado, Suetónio conta que, num dos sonhos de Nero, o imperador viu-se coberto por um enxame de formigas aladas (*modo pinnatarum formicarum multitudinem oppleri*<sup>311</sup>). Ambos os episódios são tidos enquanto presságios da morte, em grande parte por se constituírem enquanto *progidia* remetendo, desse modo, o interlocutor para as consequências nefastas da perda de protecção divina. Mas, além da anormalidade dos respectivos eventos, os presságios parecem partilhar poucas ou nenhuma semelhanças ao nível das construções imagéticas e simbólicas para as quais remetem a audiência dos textos em que vêm referidos.

As formigas do sonho de Nero assumem, em virtude da natureza telúrica deste insecto, uma ligação às divindades ctónicas, que se coaduna com a dimensão aparentemente assumida por alguns presságios da morte de Nero: o protagonismo que nesses *omina mortis* assumem os deuses ctónicos e, por intermédio dessa presença, a

---

<sup>306</sup> Roelof Van den Broek, *The Myth of the Phoenix: according to Classical and Early Christian Traditions*, 1ª (Leiden: E. J. Brill, 1971), 10.

<sup>307</sup> *Ibid.*, 9.

<sup>308</sup> *Ibid.*, 400.

<sup>309</sup> *Ibid.*, 10.

<sup>310</sup> *fastigio Capitolii examen apium insedit* (Tac. *Ann.* 12.64. Tradução: Um enxame de abelhas estabeleceu-se no frontão do Capitólio).

<sup>311</sup> Suet. *Nero* 46.1. (Tradução: [sonhou que] era coberto por uma multidão de formigas aladas).

ocorrência de um fornecimento imagético tendente à recorrente remissão do leitor para o mundo infernal que Nero brevemente habitará.

Já o presságio de Cláudio é bastante diferente, desde logo pelo facto de as abelhas não assumirem, em nenhuma parte da mitologia e mentalidade religioso-cultural romana, qualquer tipo de ligação com divindades telúricas ou infernais, pela óbvia razão de não serem animais terrestres. Ainda assim, o que diferencia claramente os *omina* é o facto de o presságio de Cláudio remeter para o seu estatuto de protector de Roma. Como teremos oportunidade de analisar, os presságios de morte de Cláudio parecem ser tendentes à apresentação da sua morte enquanto ocorrência calamitosa para toda a Urbe (seguindo assim, ainda que com um grau diferente, os exemplos de César e Augusto, como verificaremos no capítulo 9). O carácter colectivo que está subjacente ao presságio é expresso pelo facto de as abelhas se terem estabelecido no Capitólio (o espaço religioso mais importante da cidade), por oposição à natureza claramente pessoal do presságio de Nero (que é um sonho privado no qual o próprio imperador se constitui enquanto o “espaço invadido” pelos animais).

Vergílio menciona um presságio da morte de Júlio César que recorre também ele a animais ainda não referidos, escreve o poeta latino: *pecudesque locutae, / infandum*.<sup>312</sup>. A presença de um rebanho de ovelhas no presságio não deriva de nenhum sentido simbólico particular assumido por estes animais, deriva sim, como o próprio Vergílio indica (*infandum*), da dimensão prodigiosa subjacente ao facto de as ovelhas terem falado.

---

<sup>312</sup> Verg. G. 1.478-479. (Tradução: e, ocorrência portentosa, as ovelhas falaram!).

### **Capítulo 3: Relâmpagos e Cometas**

O presente capítulo tem por objectivo analisar os fenómenos siderais que foram incluídos pelos autores antigos entre os *omina mortis* em estudo. De modo a procedermos a uma análise mais minuciosa de cada um dos elementos aqui contemplados, decidimos dividir o presente capítulo em duas partes: um primeiro subcapítulo dedicado aos relâmpagos, e um segundo dedicado aos cometas. Terminado o capítulo esperamos ter demonstrado que a importância portentosa atribuída pelos Romanos a este tipo de fenómenos celestes se reflecte nos *omina mortis*.

#### **3.1 Relâmpagos**

«They believed from the earliest times that the thunderbolt and Jupiter were inseparably related. As the moving power of the great sky, as the father of light, the giver of rain, the sender of wind and storm, and the author of lightning and thunder, Jupiter occupied an exceedingly prominent position among the native Italic divinities long before he acquired more refined characteristics»<sup>313</sup>

(Franklin Krauss)

A citação com que decidimos iniciar o presente subcapítulo denuncia a razão da regular presença de relâmpagos enquanto *omina mortis* dos imperadores em estudo. Os relâmpagos estavam plenamente associados a Júpiter, divindade que estabelecia uma ligação simbólica íntima com o imperador, era então inconcebível que os Romanos não tomassem os relâmpagos como potenciais presságios. A proeminência que os relâmpagos assumiam na mentalidade religioso-cultural romana está na origem de uma série de portentos pressagiadores da morte de figuras como Júlio César, Augusto, Gaio Calígula ou Cláudio.

A interpretação dos relâmpagos como algo mais que um mero fenómeno atmosférico é praticamente universal, não estando de forma alguma circunscrita ao imaginário religioso romano. Recordemos a esse respeito as palavras de Stefan Weinstock: «Lightning [...] strongly inspired religious imagination and caused cult observations before science had its word, and even after»<sup>314</sup>. Aliás, foram vários os

---

<sup>313</sup> Krauss, *An interpretation of the Omens, Portents, and Prodigies recorded by Livy, Tacitus, and Suetonius*, 35.

<sup>314</sup> Stefan Weinstock, «Libri Fvlgvrales», *Papers of the british school at Rome* 19 (1951):122.

autores do mundo clássico que dedicaram parte de algumas das suas obras (quando não mesmo a sua totalidade) aos relâmpagos, podendo-se mencionar figuras como Aristóteles, Posidônio, Aulo Cecina, Tarquínio Prisco, Públio Fígulo, Átalo, Papíro Fabiano, Sêneca, Plínio-o-Velho, Lúcio Júlio Áquila e Lido<sup>315</sup> (este último já do século VI d.C.).

Entre os presságios de morte de César relatados por Plutarco inclui-se a seguinte ocorrência: σέλα μὲν οὖν οὐράνια καὶ κτύπους νύκτωρ πολλαχοῦ διαφορομένου<sup>316</sup>. Também Ovídio parece incluir trovões entre os *omina mortis* do *dictator* assassinado quando escreve: *Arma ferunt inter nigras crepitantia nubes / terribilesque tubas auditaque cornua caelo / praemonuisse nefas*<sup>317</sup>. Ainda que o texto de Ovídio não permita compreender claramente se o autor está a indicar a ocorrência de trovões, o texto de Plutarco está acima dessa possível incerteza, em virtude da utilização do vocábulo σέλα, «raio».

Como explicam Plínio-o-Velho<sup>318</sup> e Sêneca<sup>319</sup>, a interpretação que os Romanos faziam dos relâmpagos dependia do tipo de dano que causavam<sup>320</sup>. Sêneca<sup>321</sup> estrutura essa classificação dos relâmpagos a partir dos danos por eles causados numa tripartição tipológica que herdou de Aulo Cecina<sup>322</sup>. O grau e tipo de destruição permitia, segundo Sêneca, compreender não só o sentido (fasto ou nefasto, e em que grau) assumido pelo relâmpago, mas também a sua origem. Essa origem dos diversos tipos de relâmpagos tinha sempre Júpiter no seu centro, mas os relâmpagos iam assumindo uma importância e sentido variável, de acordo com o grau de participação de outras divindades na decisão de enviar o fogo celeste para a terra. O tipo mais grave de relâmpago era enviado por Júpiter, mas somente após convocar um conselho composto pelos deuses supremos e velados (*diis quos superiores et inuolutos*). Esse tipo de relâmpago (ardente e altamente destrutivo, *quia uastat in quae incidit*) pressupunha, segundo Sêneca, uma intervenção divina conducente a uma alteração do estado das coisas públicas e privadas (*utique mutat statum priuatum et publicum. quem inuenit; ignis enim nihil esse quod fuit patitur*<sup>323</sup>).

---

<sup>315</sup> Ibid., 124 e 125.

<sup>316</sup> Plut. *Caes.* 63.1. (Tradução: Por conseguinte, luzes celestes, ruídos dispersos por todo o lado de noite).

<sup>317</sup> Ov. *Met.* 15.783-785. (Tradução: No céu, armas crepitantes entre as negras nuvens e terríveis trompetas ouvidas prenunciando a nefasta ocorrência).

<sup>318</sup> Plin. *Nat.* 2.51-54.

<sup>319</sup> Sen. *Nat.* 2.39-59.

<sup>320</sup> Wildfang, «*Omina Imperii*», 26.

<sup>321</sup> Vide Sen. *Nat.* 2.39-41.

<sup>322</sup> Weinstock, «*Libri Fvlgvrales*», 127.

<sup>323</sup> Sen. *Nat.* 2.41.

O relato de Plutarco não nos permite aplicar tal tipologia interpretativa, visto que o local da queda do relâmpago não é mencionado. Parece então que, pelo menos para a generalidade da população romana, o mero facto de cair um raio era tido como um factor negativo *per se*. Para uma melhor compreensão do porquê da negatividade do portentoso convém recordar que, apesar de os relâmpagos serem por vezes tidos como positivos pelos Romanos (atente-se, por exemplo, na sua presença em *omina imperii*<sup>324</sup>), a atitude mais comum relativamente a este tipo de fenómenos atmosféricos era de temor, dada a aparente ira divina que eles representariam<sup>325</sup>.

Recordemos a esse título as palavras de Bouché-Leclercq: «Même inscrits parmi les signes impératifs, les présages météorologiques ne perdirent jamais complètement le caractère menaçant que persistait à leur attribuer l'opinion commune. En effet, le peuple ne pouvait se réunir dans ses comices le jour où avait été observé un signe céleste, même favorablement orienté, et un pareil avertissement suffisait à dissoudre une assemblée déjà convoquée»<sup>326</sup>. Terá sido no contexto da negatividade regularmente impressa à ocorrência de relâmpagos que o portentoso em causa foi incluído na lista de acontecimentos pressagiadores da morte de Júlio César.

Díon Cássio, tal como Suetónio<sup>327</sup>, lista entre os *omina mortis* de Augusto a seguinte ocorrência: καὶ κεραυνὸς ἐς εἰκόνα αὐτοῦ ἐν τῷ Καπιτωλίῳ ἐστῶσαν ἐμπεσὼν τὸ γράμμα τὸ πρῶτον τοῦ ὀνόματος τοῦ Καίσαρος ἠφάνισεν: ὅθεν οἱ μάντιες ἑκατοστῆ μετὰ τοῦτο αὐτὸν ἡμέρᾳ θείας τινὸς μοίρας μεταλήψεσθαι ἔφασαν, τεκμαιρόμενοι ὅτι τὸ τε στοιχεῖον ἐκεῖνο τὸν τῶν ἑκατὸν ἀριθμὸν παρὰ τοῖς Λατίνοις καὶ τὸ λοιπὸν<sup>328</sup>.

O facto de o próprio Díon Cássio explicar o sentido do presságio é heterodoxo em matéria de *omina mortis*. O texto de Díon Cássio toma aliás emprestadas as palavras de Suetónio. Tomemos atenção à explicação fornecida pelo biógrafo latino: *centum solos dies posthac uicturum, quem numerum C littera notaret, futurumque ut inter deos referretur, quod aesar, id est reliqua pars e Caesaris nomine, Etrusca lingua deus*

---

<sup>324</sup> Wildfang, «*Omina Imperii*», 195.

<sup>325</sup> Krauss, *An Interpretation of the Omens, Portents, and Prodigies recorded by Livy, Tacitus, and Suetonius*, 36.

<sup>326</sup> Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, 1:207–208.

<sup>327</sup> Suet. *Aug.* 97.

<sup>328</sup> D.C. 56.29.4. (Tradução: E, tendo caído um raio na sua estátua colocada no Capitólio, escondeu a primeira letra do nome de César; por isso, os adivinhos disseram que, por um destino divino, ele deveria morrer no centésimo dia depois disto, indicando que aquela letra era, entre os Latinos, o número cem e que o restante da palavra significava deus entre os Etruscos).

*uocaretur*<sup>329</sup>. Verificamos, então, que o presságio remete concomitantemente para a morte de Augusto e para a sua deificação, partilhando assim a construção imagética de Augusto subjacente à maioria dos seus *omina mortis*. Essa construção será por nós analisada no capítulo 9, de momento importa-nos salientar o facto de o portento, designadamente a destruição da letra “C”, ter sido fornecido por um relâmpago.

Este presságio também reflecte a centralidade que Júpiter assume nos *omina mortis* imperiais. Neste *omen* em concreto, é Júpiter quem, por intermédio do raio, anuncia quer a proximidade da morte de Augusto quer a sua deificação. A presença da divindade suprema do panteão romano nos *omina mortis* em estudo é expressiva da “verdadeira” função desse deus: atribuir e retirar a púrpura dos ombros dos imperadores<sup>330</sup>.

Suetónio descreve da seguinte forma um dos presságios da morte do imperador Gaio: *Capitolium Capuae Id. Mart. de caelo tactum est, item Romae cella Palatini atriensis. nec defuerunt qui coniectarent altero ostento periculum a custodibus domino portendi, altero caedem rursus insignem, qualis eodem die facta quondam fuisset*<sup>331</sup>. A inclusão do presságio na lista de *omina mortis* de Gaio Calígula é facilmente entendida a partir de três elementos: a queda dos raios; a simbologia dos locais afectados e a data da dita queda.

Os raios assumem-se uma vez mais como meio de comunicação de Júpiter. Existem, ainda assim, algumas diferenças relativamente aos presságios de César ou Augusto. Enquanto no presságio de Augusto a queda dos raios é tida como um mero meio de comunicação divina, a sua ocorrência no presságio de Gaio remete-nos para um constructo imagético adicional: a ira divina (subjacente à maioria dos *omina mortis* deste imperador). Lembremos que, como já outros historiadores afirmaram<sup>332</sup>, nos *omina mortis* de Gaio, ao fornecimento de uma imagem negativa do imperador e à denúncia da sua *hybris* corresponde também a apresentação de Júpiter não só como opositor de Gaio, mas

---

<sup>329</sup> Suet. *Aug.* 97.2. (Tradução: [A previsão foi que] só viveria mais cem dias, número indicado pela letra C [cem em latim], e que seria brevemente restituído entre os deuses, visto que “Aesar”, a parte restante do nome de César, designava deus na língua etrusca).

<sup>330</sup> Em nome da coesão temática deste capítulo e da devida aquilatação desta ideia, deixaremos para o capítulo 8 o necessário aprofundamento analítico.

<sup>331</sup> Suet. *Calig.* 57.2. (Tradução: Nos idos de Março o Capitólio em Cápua foi atingido por um raio enviado do céu, tal como a cela do Palatino em Roma. Não faltou quem interpretasse o segundo sinal como portento do perigo para o imperador advindo dos guardas; e o primeiro como sinal da repetição do ilustre assassinio que ocorrera outrora no mesmo dia).

<sup>332</sup> Vigourt, *Les présages impériaux d’Auguste à Domitien*, 223–228.

outrossim como um agente legitimador e (em certa medida) promotor do assassinio do imperador<sup>333</sup>.

Para um melhor entendimento da simbologia assumida pelos raios nos presságios em análise importa atendermos quer aos locais onde, segundo Suetónio, se deu a queda dos relâmpagos quer à respectiva simbologia e paralelismos subjacentes a esses edificios e cidades.

O facto de um dos raios ter caído no *Capitolium Capuae* vem reforçar a ligação do prodígio a Júpiter, em virtude de ter sido o próprio templo desta divindade a ser atingido. A interpretação nefasta dada à queda do raio no Capitólio, em Cápua, reflecte a negatividade recorrentemente atribuída pelos autores greco-latinos a este tipo de portentos (i.e. queda de um raio num templo)<sup>334</sup>. Recordemos o que Franklin Krauss escreveu nos anos 20 em relação a esta temática: «The numerous references to the striking of temples at Rome and in other cities give sure evidence of the anxiety aroused in superstitious minds by such accidents of Nature»<sup>335</sup>.

A queda de um outro raio em *Romae cella Palatini atriensis*<sup>336</sup> reforça a ligação do presságio ao imperador e, principalmente, à sua morte às mãos da guarda pretoriana. O paralelo que a queda do raio na *cella Palatini atriensis* parece estabelecer com as circunstâncias do assassinio de Gaio é aliás confirmado pelo próprio Suetónio. Aquando da explicação que fornece para o sentido nefasto do portento, o biógrafo latino escreve que *nec defuerunt qui coniectarent altero ostento periculum a custodibus domino portendi*<sup>337</sup>.

A outra explicação que Suetónio fornece para justificar a inclusão da queda dos raios na lista de *omina mortis* de Gaio Calígula é a data em que o alegado portento terá ocorrido. Escreve o biógrafo latino que a queda dos raios em Cápua e em Roma se deu aquando dos idos de Março, dia que ficou para os Romanos associado ao assassinio de

---

<sup>333</sup> Para uma retoma e aprofundamento da análise desta realidade vide o capítulo 8.

<sup>334</sup> Krauss, *An Interpretation of the Omens, Portents, and Prodigies recorded by Livy, Tacitus, and Suetonius*, 41.

<sup>335</sup> Ibid.

<sup>336</sup> Suet. *Cal.* 57.2. (Tradução: Quarto do intendente do palácio do Palatino).

<sup>337</sup> Suet. *Cal.* 57.2. (Tradução: Não faltou quem interpretasse o segundo sinal como portento do perigo para o imperador advindo dos guardas).

César, daí afirmar que *altero caedem rursus insignem, qualis eodem die facta quondam fuisset*<sup>338</sup>.

Podemos então concluir que o sentido nefasto atribuído pelos Romanos ao prodígio em causa derivou não só do temor com que os raios eram encarados, mas especialmente dos simbolismos e paralelismos evocados pela data e locais em que a queda dos raios ocorreu.

Os dois presságios de morte de Cláudio que agora analisamos também recorrem ao local da queda de raios enquanto principal elemento atributivo de negatividade aos presságios. Dión Cássio escreve que a morte de Cláudio foi anunciada, entre outras circunstâncias, por um raio que caíra sobre os estandartes dos pretorianos<sup>339</sup>. Também Tácito relata um episódio semelhante, ao escrever que *signa ac tentoria militum igne caelesti arsere*<sup>340</sup>. Em Tácito, os raios caem sobre as tendas e os estandartes de soldados anónimos. Dión Cássio parece complementar essa informação, ao especificar que os estandartes eram da guarda pretoriana. Para uma plena compreensão do presságio (especialmente da versão de Dión Cássio), impõe-se a saliência da importância da guarda pretoriana na ascensão de Cláudio à púrpura, e do papel que estas tropas tinham na protecção da vida do imperador. Terá sido, com toda a probabilidade, essa função protectora da guarda pretoriana que estaria na base da interpretação da queda dos raios enquanto presságio da morte de Cláudio: Júpiter atingia os estandartes e as tendas da guarda pretoriana como revelação da morte iminente da pessoa por cuja segurança este corpo militar zelava<sup>341</sup>.

Um outro presságio de morte de Cláudio que recorre à queda de raios como veículo de comunicação divina é o que refere a queda de um relâmpago no túmulo do pai do imperador ou, como escreve Suetónio, *tactumque de caelo monumentum Drusi patris*<sup>342</sup>. Franklin Krauss, referindo-se aos presságios romanos em que raios caem sobre túmulos, escreve: «We can understand, nevertheless, how the Roman with his awful fear

---

<sup>338</sup> Suet. *Cal.* 57.2. (Tradução: e o primeiro como sinal da repetição do ilustre assassinio que ocorrera outrora no mesmo dia).

<sup>339</sup> D.C. 60.35.1.

<sup>340</sup> Tac. *Ann.* 12.64. (Tradução: Os estandartes e as tendas dos soldados arderam com o fogo celeste [i.e. raios]).

<sup>341</sup> Esta proposta foi já avançada por Annie Vigourt, ainda que não tenha sido acompanhada do seu respectivo enquadramento no conjunto de *omina mortis* de Cláudio. Vide Vigourt, *Les présages impériaux d'Auguste à Domitien*, 319.

<sup>342</sup> Suet. *Cl.* 46. (Tradução: O túmulo do seu pai Druso foi atingido por um raio, enviado do céu).

of things connected with death and departed spirits should have been plunged into gloom when tombs were singled out as the objectives of the thunderbolt»<sup>343</sup>. Já no capítulo 1 desta Dissertação tivemos a oportunidade de confirmar a presença recorrente do universo da morte e dos mortos nos *omina mortis* em estudo, e de fazer uma breve análise da presença simbólica de túmulos em alguns desses presságios nefastos. Essa condição é novamente verificável no que diz respeito a este presságio em concreto.

Existe, no entanto, um desafio interpretativo que Franklin Krauss parece ignorar. Lembremos que um dos presságios de poder de Augusto foi a queda de um raio no túmulo de Júlia, filha de César<sup>344</sup>. Se a queda de um raio sobre um túmulo podia ser tida como positiva, como podemos afirmar que para os Romanos este tipo de prodígio era sempre tido como nefasto?

A chave para dar resposta a essa questão foi já fornecida pela historiadora Robin Wildfang que, na sua tese de Doutoramento, defendeu que «when a thunderbolt struck a tomb, it might have indicated a change of state for a particular person closely connected with the tomb's occupants. The type of change would have been determined by other portents occurring simultaneously»<sup>345</sup>. Enquanto a queda de um raio no túmulo de Júlia acontece no contexto de uma série de ocorrências positivas e pressagiadoras da ascensão de Augusto ao poder (ainda que, conseqüentemente, negativas para os seus inimigos), a queda de um raio no túmulo do famoso e popular pai de Cláudio ocorreu no contexto de uma série de prodígios nefastos, tidos como *praesagia mortis*<sup>346</sup> do imperador<sup>347</sup>. O carácter tendencialmente nefasto que a queda de um raio sobre um túmulo assumia na cultura romana parece então poder ter o seu simbolismo “invertido” ou “reforçado”, em virtude dos acontecimentos posteriores e dos portentos que ocorriam de forma mais ou menos sincrónica.

Um dos dois presságios que a obra de Suetónio lista para o fim da dinastia em Nero é: *tacta de caelo Caesarum aede capita omnibus simul statuis deciderunt, Augusti*

---

<sup>343</sup> Krauss, *An Interpretation of the Omens, Portents, and Prodigies recorded by Livy, Tacitus, and Suetonius*, 43.

<sup>344</sup> Suet. *Aug.* 95.

<sup>345</sup> Wildfang, «*Omina Imperii*», 205.

<sup>346</sup> Suet. *Cl.* 46.

<sup>347</sup> Wildfang, «*Omina Imperii*», 204–206.

*etiam sceptrum e manibus excussum est*<sup>348</sup>. Convém salientar que a dimensão nefasta assumida pela queda do relâmpago resulta dos danos por ele causados<sup>349</sup>. Este presságio é então o único do presente estudo no qual estão patentes os critérios identificados por Séneca<sup>350</sup> e Plínio-o-Velho<sup>351</sup>, já aqui mencionados, para a interpretação da queda de raios<sup>352</sup>.

### 3.2 Cometas

ὁ τε γὰρ τοῦ Ἄρεως ναὸς ὁ ἐν τῷ πεδίῳ αὐτοῦ ὄν ἐκεραυνώθη, καὶ ἀπτέλεβοι πολλοὶ ἐς αὐτὸ τὸ ἄστρῳ πετόμενοι ὑπὸ χελιδόνων ἀνηλώθησαν, αἳ τε κορυφαὶ τῶν Ἄλπεων συμπεπτωκέναι τε ἐς ἀλλήλας καὶ κίονας τρεῖς πυροειδεῖς ἀνεικέναι ἔδοξαν, καὶ ὁ οὐρανὸς φλεγόμενῳ πολλαχῆ ἐφίκει, ἀστέρες τε κομῆται συχνοὶ ἅμα κατεφαίνοντο, καὶ δόρατα ἀπ' ἄρκτου φερόμενα πρὸς τὰ τῶν Ῥωμαίων στρατόπεδα προσπίπτειν ἔδοκει, μέλισσαι τε περὶ τοὺς βωμοὺς αὐτῶν κηρία ἀνέπλασσον, καὶ Νίκης τι ἄγαλμα ἐν τε τῇ Γερμανίᾳ ὄν καὶ πρὸς τὴν πολεμίαν βλέπον πρὸς τὴν Ἰταλίαν μετεστράφη<sup>353</sup>  
(D.C. 56.24.3-5)

No passo transcrito, Dión Cássio relata os portentos que haviam pressagiado a morte de Varo e dos legionários sob o seu comando às mãos dos Germanos, aquando da famosa batalha da Floresta de Teutoburgo. No contexto dos objectivos do presente estudo, estes presságios não serão objecto de análise. Importa sim destacar a presença nefasta de muitos dos elementos simbólicos que analisámos e analisaremos ao longo da presente Dissertação como fenómenos que antecederiam nefastas ocorrências para Roma, destacando-se especialmente a inclusão entre esses portentos do avistamento de cometas.

---

<sup>348</sup> Suet. *Gal.* 1. (Tradução: As cabeças de todas as estátuas do templo dos Césares caíram [i.e. foram derrubadas] todas ao mesmo tempo por um raio enviado do céu, e adicionalmente o ceptro de Augusto foi arrancado das suas mãos).

<sup>349</sup> A devida análise e enquadramento do constructo imagético deste portento no colectivo dos *omina mortis* de Nero será feito aquando do capítulo 8.

<sup>350</sup> Sen. *Nat.* 2.39-59.

<sup>351</sup> Plin. *Nat.* 2.51-54.

<sup>352</sup> Vide os capítulos 5 e 8 para a conclusão da análise deste portento.

<sup>353</sup> Tradução: Com efeito, o templo de Ares, que estava no seu campo, foi atingido por um raio e inúmeros gafanhotos, que voavam para a cidade, foram consumidos por andorinhas, e parecia que os cumes dos Alpes caíam uns sobre os outros e que se erguiam três colunas de fogo, e em vários locais o céu assemelhava-se a um incêndio, estrelas e cometas em conjunto mostravam-se contínuos e parecia que lanças vindas do norte caíam sobre os acampamentos dos Romanos, as abelhas moldavam os seus favos de mel à volta dos altares e, na Germânia, uma estátua da Vitória mirando a região inimiga, voltou-se para a Itália.

A inclusão de cometas entre os portentos pressagiadores da maior derrota militar de Roma durante o principado de Augusto não é desprovida de sentido, reflectindo a crença romana «that comets portended the misfortunes of war, famine, natural disaster or the death of an important person»<sup>354</sup>. O avistamento de cometas é tomado pelos autores antigos como um portento de natureza nefasta, sendo incluído entre os prodígios que haviam pressagiado a guerra civil entre César e Pompeio, a guerra entre Octávio e António, a morte de Druso durante o governo de Tibério ou a morte de Vitélio<sup>355</sup>.

Um outro episódio que remete para o simbolismo nefasto que os Romanos atribuíam recorrentemente aos cometas ocorreu durante o principado de Nero<sup>356</sup>, sendo relatado por Suetónio da seguinte forma: *stella crinita, quae summis potestatibus exitium portendere uulgo putatur, per continuas noctes oriri coeperat. anxius ea re, ut ex Balbillo astrologo didicit, solere reges talia ostenta caede aliqua illustri expiare atque a semet in capita procerum depellere, nobilissimo cuique exitium destinavit*<sup>357</sup>.

O relato de Suetónio remete para duas importantes realidades: a associação do aparecimento de cometas à morte dos que detinham o poder<sup>358</sup> e o reconhecimento desse simbolismo nefasto por parte dos imperadores ou, pelo menos, por parte de alguns deles.

Será no contexto desse simbolismo negativo regularmente atribuído aos cometas na cultura romana (*terrificum magna ex parte sidus atque non leviter pium*<sup>359</sup>) que devemos enquadrar dois dos *omina mortis* em estudo, um de Augusto e outro de Cláudio.

Conta Dión Cássio que um dos presságios da morte de Augusto foi o avistamento de um cometa de cor vermelho-sangue: καὶ ἀστέρης κομήται καὶ αἱματώδεις ὄφθησαν<sup>360</sup>. O carácter nefasto subjacente ao avistamento do cometa é reforçado pela cor que simbolizaria o derramamento de sangue e, conseqüentemente, a morte. Plínio-o-Velho

---

<sup>354</sup> Wildfang, «*Omina Imperii*», 182–83.

<sup>355</sup> Vide e.g. Iul. Obseq. 68; D.C. 55.1.5.; Plin. Nat. 13.

<sup>356</sup> Para um estudo pormenorizado acerca de quantos cometas apareceram nos céus durante o principado de Nero e qual a reacção do imperador aos mesmos (conducente à afirmação de Suetónio de que Nero havia decidido expiar o nefasto cometa com sangue ilustre) vide Robert Samuel Rogers, «The Neronian Comets», *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 84 (1953):237–249.

<sup>357</sup> Suet. Nero 36.1. (Tradução: Um cometa, que é segundo a crença popular tido como portento da ruína dos mais altos poderes, foi avistado por várias noites de seguida. Preocupado com isso, quando o astrólogo Balbilo lhe disse que os reis costumavam esconjurar tais presságios sacrificando alguém ilustre e assim desviando-os de si próprios, decidiu a morte de todos os mais nobres).

<sup>358</sup> Jean-Michel Croisille, René Martin, e Yves Perrin, eds., *Neronia V. Néron: histoire et légende*, 1<sup>a</sup>, Collection Latomus 247 (Bruxelles: Latomus Revue d'Études Latines, 1999), 116.

<sup>359</sup> Plin. Nat. 2.23. (Tradução: É em grande parte uma estrela terrível e não facilmente expiada).

<sup>360</sup> D.C. 56.29.3. (Tradução: e viram-se estrelas e cometas em sangue).

relata o papel desempenhado na interpretação do simbolismo dos cometas pela zona do céu onde estes surgiam, as estrelas que obscureciam, e a parte do mundo em que eram vistos. Séneca acrescenta a esses factores interpretativos a cor do cometa<sup>361</sup>, referindo inclusivamente que os cometas vermelhos pressagiavam o derramamento de sangue<sup>362</sup>.

Ainda que o relato do presságio em causa não seja passível de ser entendido à luz dos elementos interpretativos sugeridos por Plínio-o-Velho, a verdade é que nele está bem presente a carga simbólica nefasta que Séneca atribui aos cometas vermelhos. Curiosa, e a nosso ver correcta, é a verificação que Robin Stacey Lorsch faz da aplicabilidade das reflexões de Séneca a este presságio da morte de Augusto. Diz a autora dinamarquesa que «although Augustus did not die bloodily (unless one believes the rumors that Livia poisoned him), Seneca's statement can perhaps be taken more broadly to mean death of any sort»<sup>363</sup>.

A interpretação do aparecimento de cometas como anúncio da morte do imperador é igualmente verificável no caso de Cláudio. Aquando da listagem dos *praesagia mortis eius praecipua*<sup>364</sup>, Suetónio escreve: *exortus crinitae stellae, quam cometen uocant*<sup>365</sup> (o presságio é igualmente referido por Dión Cássio sem pormenores adicionais<sup>366</sup>). Neste presságio, já não se atribui a cor vermelha ao cometa. Não se deve descurar a hipótese de a negatividade do cometa advir da sua acepção a partir das já mencionadas categorias interpretativas que Plínio refere. Esta possibilidade não pode, ainda assim, ser verificada visto que, tal como a esmagadora maioria das referências portentosas a cometas, o relato do presságio em questão não indica nada mais que o seu mero avistamento, situação por si própria comprovativa da negatividade simbólica com que estes fenómenos celestiais eram regularmente encarados. Ainda assim, aparentemente, nem sempre os cometas eram tidos como nefastos. Aquando do relato que faz das diferentes reacções ao aparecimento do *Sidus Iulium*, durante os *Ludi Victoriae Caesaris*, Plínio-o-Velho escreve:

*gaudium prodit is: "ipsis ludorum meorum diebus sidus crinitum per septem dies in regione caeli sub septemtrionibus est conspectum. id oriebatur circa undecimam horam diei clarumque et omnibus e terris conspicuum fuit. eo sidere significari vulgus credidit caesaris animam inter deorum immortalium numina receptam, quo nomine id*

---

<sup>361</sup> Wildfang, «*Omina Imperii*», 183.

<sup>362</sup> Sen. *Nat.* 7.17.3.

<sup>363</sup> Wildfang, «*Omina Imperii*», 185.

<sup>364</sup> Suet. *Cl.* 46. (Tradução: Os principais presságios da sua morte).

<sup>365</sup> Suet. *Cl.* 46. (Tradução: Apareceu uma estrela cabeluda, a que chamam cometa).

<sup>366</sup> D.C. 60.35.1.

*insigne simulacro capitis eius, quod mox in foro consecravimus, adiectum est." haec ille in publicum; interiore gaudio sibi illum natum seque in eo nasci interpretatus est. et, si verum fatemur, salutare id terris fuit*<sup>367</sup>

Verificamos então a existência de duas interpretações positivas para o mesmo cometa: por um lado, o povo de Roma viu-o como manifestação da deificação de César; por outro, o próprio Augusto, ainda que não contrariando publicamente a interpretação popular, parece tê-lo interpretado enquanto presságio da sua própria ascensão ao poder.

Como explicar a interpretação positiva que Augusto faz do presságio? Além das possíveis diferenças “físicas” e “geográficas” que, segundo Stacey Lorsch<sup>368</sup>, o cometa parece ter assumido em relação aos outros avistamentos de cometas que foram tomados como *omina mortis* de Augusto, Cláudio e Vitélio, também devemos ter em conta o impacto da circulação, no período final da República, de uma miríade de interpretações de vários portentos enquanto pressagiadores do fim de uma era<sup>369</sup>. Recordemos a divisão etrusca da História em várias eras ou *saecula* cuja sucessão seria identificada por diversos portentos. O próprio aparecimento do *Sidus Iulium* parece ter sido tomado como manifestação do fim de um *saeculum* e o início de outro. Lembremos uma outra interpretação que terá sido feita do *Sidus Iulium*: *sed Vulcatius aruspex in contione dixit cometen esse, qui significaret exitum noni saeculi et ingressum decimi; sed quod inuitis dis secreta rerum pronuntiaret, statim se esse moriturum; et nondum finita oratione in ipsa contione concidit. Hoc etiam Augustus in libro secundo de memoria vitae suae complexus est*<sup>370</sup>.

O próprio facto de Augusto ter perpetuado este episódio, e a interpretação do cometa que estava subjacente, é explicativo da leitura positiva que ele havia dado ao *Sidus*

---

<sup>367</sup> Plin. *Nat.* 2.23. (Tradução: [Augusto] Proclamou o seu gáudio: “Durante esses mesmos dias dos meus jogos observou-se um cometa sob a parte setentrional do céu por sete dias. Tornava-se visível por volta da décima primeira hora do dia, brilhante e sendo visível em toda a terra. O povo acreditou que essa estrela (i.e. o cometa) significava a recepção da alma de César entre os deuses imortais, em nome de qual honra se adicionou uma estrela sobre a cabeça da estátua que se veio a consagrar no Fórum”. Proclamou isto em público, mas privadamente tirou gáudio da crença de que a ascensão do cometa pressagiava a sua própria ascensão, o que, se admitirmos a verdade, foi salutar para o mundo inteiro).

<sup>368</sup> Wildfang, «*Omina Imperii*», 187–89.

<sup>369</sup> Para uma análise aprofundada da circulação de tal crença na sociedade romana do fim da República vide Santangelo, *Divination, Prediction and the End of the Roman Republic*, 2013, 115-128.

<sup>370</sup> Serv. A. 9.46. (Tradução: Porém, o arúspice Vulcácio disse numa assembleia que era um cometa que significava a saída da nona era e a entrada na décima mas, dado que estava a pronunciar um segredo contra a vontade dos deuses, morreria de imediato. E, sem terminar o seu discurso, caiu morto. Também Augusto incluiu isto no segundo livro das memórias da sua vida).

*Iulium* (recordemos a conseqüente adição de uma estrela às estátuas de César<sup>371</sup>). O cometa pressagiaria o fim de uma era e o início de outra, o fim da República de César e o início do principado de Augusto. Tal como a fénix era passível de ser utilizada como representativa do fim de um principado e o início de outro, também os cometas podiam aparentemente assumir essa dupla função, visto que à morte de um imperador está sempre associada a ascensão de outro. O que para uns é um portento negativo, para outros é, de forma mais ou menos directa, um presságio positivo. É a par do raciocínio que aqui desenvolvemos que Annie Vigourt explica que «Les comètes, à partir de l'utilisation de celle de 44 pour obtenir la divinisation de Jules César, furent automatiquement liées à un changement de règne et donc au décès imminent du prince»<sup>372</sup>.

Podemos então concluir que a interpretação positiva que Octávio Augusto faz do *Sidus Iulium* não enfraquece a leitura analítico-interpretativa que fomos fornecendo do simbolismo da presença de cometas em contexto de *omina mortis*. Na realidade, essa interpretação positiva de Octávio é perfeitamente conjugável com a dimensão negativa subjacente aos dois *omina mortis* aqui analisados. O *Sidus Iulium* representaria uma mudança. Nessa mesma linha, os cometas presentes nos *omina mortis* de Augusto e de Cláudio também representam uma sucessão. A única diferença é que, no caso do *Sidus Iulium*, Augusto estava no lado que “beneficiaria” com as mudanças pressagiadas, enquanto nos cometas de 14 d.C. e 54 d.C., tanto Augusto como Cláudio estariam no “lado” cuja “extinção” era anunciada.

---

<sup>371</sup> Santangelo, *Divination, Prediction and the End of the Roman Republic*, 250.

<sup>372</sup> Vigourt, *Les présages impériaux d'Auguste à Domitien*, 128.

## Capítulo 4: Terra e Água

«Les romains opposaient aux dieux d'en haut les dieux souterrains, les dieux qui sont sous terre, dit Plutarque à propos d'une prétendue *lex regio* attribuée à Romulus»<sup>373</sup>

(Émile Jobbé-Duval)

O presente capítulo tem por objectivo analisar a presença simbólica da terra e da água nos *omina mortis* em estudo. Na mentalidade religiosa romana, a terra e a água eram dois elementos com uma forte ligação às divindades ctónicas. Como outros autores já tiveram a oportunidade de verificar<sup>374</sup>, a presença dos deuses ctónicos em contexto de *omina mortis* é quase sempre contributiva para a negatividade dos diversos portentos.

O presente capítulo divide-se em três subcapítulos: um primeiro dedicado à análise da queda de pessoas e objectos, um segundo dedicado à interpretação de terramotos como *omina mortis*, e um terceiro subcapítulo dedicado à presença da água e da chuva nos presságios em análise.

### 4.1 Quedas

«Au contact du sol et de ses puissances mystiques, l'aliment ne peut plus être utilisé sans danger par les humains»<sup>375</sup>

(Walter Deonna)

A queda de um indivíduo ou de um objecto com especial significado simbólico era uma ocorrência recorrentemente tida como nefasta pelos Romanos, daí a sua presença em sete dos *omina mortis* em estudo. Começemos pela análise da negatividade inerente à queda de uma pessoa.

De acordo com Suetónio, um dos presságios da morte de Gaio Calígula foi o facto de *pridie quam periret, somniauit consistere se in caelo iuxta solium Iouis impulsisque*

---

<sup>373</sup> Jobbé-Duval, *Les Morts Malfaisants: «Larvae, Lemures», d'après le droit et les croyances populaires des romains*, 41.

<sup>374</sup> Vide por exemplo Requena Jiménez, *Omina Mortis / Presagios de muerte: cuando los dioses abandonan al emperador romano*.

<sup>375</sup> Walter Deonna e Marcel Renard, *Croyances et superstitions de table dans la Rome antique*, 1ª, Collection Latomus, XLVI (Bruxelles: Latomus, 1961), 51.

*ab eo dextri pedis pollice et in terras praecipitatum*<sup>376</sup>. O *omen mortis* de Gaio, que Suetónio relata, deve ser interpretado com base em dois elementos que lhe subjazem: o carácter nefasto inerente à queda do imperador e a condenação da ambição que Gaio alegadamente alimentava de se ver divinizado em vida (adiaremos a análise deste segundo elemento para o subcapítulo “Calígula *uersus* Júpiter”).

Antes de mais, convém compreender que a negatividade com que os Romanos interpretavam recorrentemente as quedas deriva do facto de «con la caída, la persona o el objeto que cae al suelo imita inconscientemente el gesto preceptivo para la invocación de los dioses ctónicos: tocar o golpear la tierra»<sup>377</sup>. Não que o contacto com as divindades ctónicas fosse negativo por si próprio, longe disso. Os Romanos nunca descuraram minimamente o culto às divindades ctónicas, cuja satisfação e protecção era tão necessária para a sobrevivência da sociedade quanto a bênção das divindades celestes. O que tornava nefasta a queda de uma pessoa era o facto de essa acção involuntária representar um contacto não-regulado com os deuses (lembramos que o contacto com o divino exigia uma série de precauções rituais que os Romanos levavam muito a sério). A queda tornava-se assim representativa da invocação das divindades ctónicas sem o devido respeito ritual que a comunicação com o divino exigia, algo que só podia acarretar nefastas consequências<sup>378</sup>. Este contacto não-regulado com o divino assumia contornos especialmente preocupantes pelas associações negativas que as divindades infernais suscitavam recorrentemente nos Romanos (não que isso impedisse que estas divindades assumissem simultaneamente conotações positivas em muito derivadas da natureza agrária do mundo romano), estando fortemente associadas à morte, à bruxaria, à noite, à cor negra, a uma série de animais tidos enquanto nefastos, *et caetera*.

O simbolismo subjacente ao *omen mortis* de Gaio vai alinhar com essa negatividade inerente ao contacto não-voluntário com as divindades ctónicas. Gaio sonhara que ascendera aos céus. Júpiter, ao invés de o aceitar entre as demais divindades (como o havia feito num sonho de Júlio César<sup>379</sup> em tudo semelhante a este), devolve-o violentamente para a terra. A precipitação de Calígula para a terra torna-se nefasta não só

---

<sup>376</sup> Suet. *Cal.* 57.3. (Tradução: No dia anterior ao da sua morte, sonhou que estava no céu junto do trono de Júpiter e este repeliu-o com o polegar do seu pé direito, precipitando-o para a terra).

<sup>377</sup> Requena Jiménez, *Omina Mortis / Presagios de muerte: cuando los dioses abandonan al emperador romano*, 187.

<sup>378</sup> *Ibid.*

<sup>379</sup> Vide D.C. 44.17.1 ; Suet. *Iul.* 81.

pelo contacto não-ritualizado com as divindades ctónicas, mas especialmente pelo simbolismo de morte que esse contacto assume. Como explica Annie Vigourt<sup>380</sup>, o imperador via a sua divinização recusada por Júpiter, sendo remetido (como os demais mortais) para o submundo, o reino de Plutão.

O simbolismo da ida do imperador para o submundo é uma construção imagética que não se limita ao presságio em causa, estando igualmente patente, por exemplo, num *omen mortis* de Nero no qual, segundo relata Suetónio, o imperador sonhou que *trahique se ab Octavia uxore in artissimas tenebras*<sup>381</sup>. Ora o submundo estava fortemente associado às trevas e à cor negra, daí que nos pareça possível afirmar que o arrasto do imperador para as *artissimae tenebrae* simboliza a iminente ida de Nero para o submundo, entenda-se, a sua morte.

Mesmo no contexto de presságios de morte, a queda de um indivíduo nem sempre era tida como o principal elemento portentoso da ocorrência. Lembremos por exemplo o facto de, segundo Flávio Josefo<sup>382</sup>, um dos presságios da morte do senador Asprenate (morto no mesmo dia que Gaio Calígula) ter sido o sujar das suas vestes com o sangue de um animal sacrificado, poluição causada pela queda de um sacerdote. É pois verificável que nem a queda é tida como o núcleo simbólico do portento, nem o sacerdote que caiu é tido como o destinatário do presságio nefasto. A queda do sacerdote é meramente um mecanismo por intermédio do qual se dá quer a ocorrência do “verdadeiro” portento (a contaminação do senador com o sangue do animal sacrificado), quer a identificação do “verdadeiro” receptor desse mesmo presságio.

Não procuramos afirmar que neste presságio em particular a queda (ainda para mais do sacerdote que estaria a realizar o sacrifício) não fosse tida como nefasta. Se tivermos em consideração a negatividade com que os Romanos encaravam as quedas, o potencial portentoso que reconheciam a tudo o que ocorria aquando do contacto com o divino, e a importância que davam ao cumprimento rigoroso e perfeccionista dos ritos religiosos, dificilmente poderemos ignorar a negatividade com que terão interpretado a queda do sacerdote. No entanto, o contacto involuntário do senador com o sangue do animal sacrificado também seria entendido como nefasto pelos Romanos<sup>383</sup>. A

---

<sup>380</sup> Vigourt, *Les présages impériaux d'Auguste à Domitien*, 323.

<sup>381</sup> Suet. *Nero* 46.1. (Tradução: tendo sido arrastado para as cerradas trevas pela sua esposa Octávia).

<sup>382</sup> J. *AJ.* 19.1.13.

<sup>383</sup> Vide a esse respeito o capítulo “Sangue, Fracasso Sacrificial e Ritualismo” da presente Dissertação.

secundarização simbólica da queda do sacerdote deve ser assim entendida num contexto de concorrência entre dois eventos com destinatários diferentes. Quando confrontados com duas ocorrências portentosamente nefastas e dois receptores diferentes, os Romanos terão provavelmente definido o “verdadeiro” destinatário e o “verdadeiro” presságio *a posteriori*, ou seja, a partir do que acontecesse no futuro. A verdade é que acabou por ser o senador Asprenate a morrer, daí que a natureza nefasta da queda do sacerdote tenha sido secundarizada pela contaminação do senador com o sangue da vítima sacrificial.

Já no capítulo 1 da presente Dissertação tivemos oportunidade de mencionar o facto de o sonho de Calpúrnia ter pressagiado o assassinio de Júlio César. De momento, interessa-nos salientar uma versão específica desse sonho que foi relatada por Suetónio<sup>384</sup> e por Plutarco<sup>385</sup>: o sonho no qual o *fastigium* que adornava a casa de César caía.

Escreve Suetónio: *Calpurnia uxor imaginata est conlabi fastigium domus maritumque in gremio suo confodi*<sup>386</sup>. Dado o seu contributo para a análise a elaborar no capítulo 9, não importa agora entrar em muitos pormenores relativamente ao simbolismo do *fastigium* e à construção imagética em que participa. Por agora limitar-nos-emos a destacar que o *fastigium* havia sido uma honra concedida a César pelo senado<sup>387</sup>. O que é então verificável no presságio é a queda de um objecto associado a César, a qual havia sido interpretada como um presságio da morte do ditador. Segundo Requena «la caída directa de la persona que morirá no es el expediente más frecuente a la hora de articular los presagios de muerte [...]. Lo más habitual es que el fatal destino de los emperadores romanos esté representado por la caída de algún objeto o elemento directamente relacionado con ellos»<sup>388</sup>.

Encontramos uma situação semelhante em Dión Cássio: quando César foi persuadido por Décimo Bruto a não adiar a reunião do senado em que seria assassinado, uma das estátuas do ditador quebrou-se e caiu ao chão<sup>389</sup>. Neste caso concreto, a ligação de César ao objecto que cai e fornece assim o presságio de morte é ainda mais óbvia:

---

<sup>384</sup> Suet. *Iul.* 81.3.

<sup>385</sup> Plut. *Caes.* 63.

<sup>386</sup> Suet. *Iul.* 81.3. (Tradução: A sua esposa Calpúrnia havia sonhado que o frontão [a utilização do vocábulo *fastigium* remete o leitor para um tipo de frontão com uma simbologia muito específica e com uma forte ligação ao divino, vide o subcapítulo 9.1] da casa caía, e que o seu marido jazia esfaqueado no seu colo).

<sup>387</sup> Cic. *Phil.* 2.100; Flor. *Epit.* 2.13.91.

<sup>388</sup> Requena Jiménez, *Omina Mortis / Presagios de muerte: cuando los dioses abandonan al emperador romano*, 193.

<sup>389</sup> D.C. 44.18.2.

enquanto no *omen* relatado por Suetónio o que caía ao chão era uma honra que adornava o frontão da casa de César, neste caso é a própria representação do ditador que tomba. A queda literal da estátua de César seria representativa e pressagiadora da queda simbólica de César, ou seja, do seu assassinio.

Os Romanos atribuíam especial significado a tudo o que ocorria aquando da comunicação com os deuses, momento em que a comunhão entre os homens e o divino potenciava quer a possibilidade de serem recebidos portentos, quer a legitimidade desses mesmos presságios<sup>390</sup>. Entre a lista de *omina mortis* que Suetónio atribui a Nero, inclui-se o facto de *Kal. Ian. exornati Lares in ipso sacrificii apparatu conciderunt*<sup>391</sup>. Também neste presságio se verifica a formulação de uma interpretação nefasta da queda de objectos com uma forte ligação ao imperador (as estátuas dos deuses Lares, intimamente ligados a Nero e à sua família), negatividade que é exacerbada pela data e contexto em que se registou a ocorrência (sacrifício nas calendas de Janeiro)<sup>392</sup>.

A interpretação nefasta que os Romanos faziam das quedas de pessoas e objectos não se limitava ao contexto dos presságios de morte. Lembremos as palavras de Suetónio relativamente à reacção de César aquando da sua queda durante o desembarque em África: *prolapsus etiam in egressu nauis uerso ad melius omine: “teneo te”, inquit, “Africa.”*<sup>393</sup>. Ora se as palavras de César são uma tentativa de inverter positivamente o simbolismo do presságio, isso significa que, por defeito, a queda de César seria um portento negativo. A negatividade subjacente às quedas é uma concepção cultural que chegou inclusivamente aos nossos dias. Basta pensarmos no sentido com que em alguma historiografia se utiliza o vocábulo “queda”, sempre tendente à designação do fim de algo: a queda do Império Romano, a queda de determinado imperador, *et caetera*.

---

<sup>390</sup> Vide o capítulo 5.

<sup>391</sup> Suet. *Nero* 46.2. (Tradução: Nas calendas de Janeiro, os Lares adornados, preparados para o sacrifício que lhes seria feito, tombaram).

<sup>392</sup> Vide o capítulo 5.

<sup>393</sup> Suet. *Iul.* 59. (Tradução: Tendo caído aquando do desembarque, disse, virando o presságio para melhor, “tenho-te, África!”).

## 4.2 Terramotos

«los terremotos conmovieran a los humanos como ningún otro fenómeno natural. No resulta extraño, por tanto, que las sociedades antiguas percibieran los terremotos como la más evidente expresión de la inmensa potencia divina»<sup>394</sup>

(Miguel Requena Jiménez)

O presente subcapítulo tem por objectivo analisar a presença de terremotos nos *omina mortis*, somente verificada com César e Tibério. À reduzida presença que os terremotos têm nos *omina mortis* da primeira dinastia imperial não corresponde uma diminuta importância destes fenómenos para os Romanos, bem pelo contrário. A título exemplificativo dessa relevância, atente-se no que ocorreu no ano de 193 a.C. Segundo Lívio<sup>395</sup>, o ano de 193 a.C. viu serem reportados ao senado uma quantidade extraordinária de terremotos por toda a Itália. Tal era a importância dada a este tipo de fenómenos que as averiguações elaboradas pelo senado obstaram a condução normal dos negócios de Estado (lembramos que o senado era responsável por se pronunciar acerca de todos os possíveis prodígios e acerca da necessidade de se proceder, ou não, à sua expiação)<sup>396</sup>.

A importância que Gregos e Romanos atribuíam aos terremotos parece derivar da sua interpretação como expressão da ira<sup>397</sup> e abandono divino<sup>398</sup>: a terra tremia porque alguma divindade ctónica subia das profundezas e, de seguida, abandonava a cidade e os seus habitantes<sup>399</sup>. No entanto, no artigo *Terremotos en la Antigüedad*, Requena Jiménez comprovou que na literatura grega também são profícuos os exemplos da tomada de terremotos como algo positivo<sup>400</sup>, verificando-se a associação da ocorrência de terremotos à presença e protecção divina. Apesar disso, a literatura latina parece ser tendencialmente unânime em tomar os terremotos como nefastos, Plínio-o-Velho expressa esse entendimento de forma exemplar quando escreve: *nec vero simplex malum aut in ipso tantum motu periculum est, sed par aut maius ostento. numquam urbs roma tremuit, ut*

---

<sup>394</sup> Requena Jiménez Miguel, «*Commovisti terram, et conturbasti eam* (Vulg. Psalm. 60, 4). Los terremotos en la antigüedad», *Rivista Storica dell'Antichità*, n. 44 (2014): 86.

<sup>395</sup> Liv. 34.55.

<sup>396</sup> Wildfang e Isager, *Divination and Portents in the Roman World*, 19.

<sup>397</sup> Vide e.g. Paus. 7.24.6; Th. 1.128.1; D.C. 39.20.1.

<sup>398</sup> Vide e.g. Hdt. 6.98.1-2; Th. 2.8.3; Cic. *Div.* 1.97.

<sup>399</sup> Em relação a toda esta temática recomenda-se a consulta do artigo de Miguel Requena Jiménez intitulado «*Commovisti terram, et conturbasti eam* (Vulg. Psalm. 60, 4). Los terremotos en la antigüedad».

<sup>400</sup> Vide e.g. Paus. 10.23.1-2.

*non futuri eventus alicuius id praenuntium esset*<sup>401</sup>. Em semelhança com a afirmação de Plínio, é possível verificar a existência de diversos autores do mundo romano que incluem terremotos entre a lista de fenômenos que haviam precedido ocorrências negativas; podemos mencionar obras de autores como Cícero<sup>402</sup>, Lívio<sup>403</sup>, Ovídio<sup>404</sup>, Petrónio<sup>405</sup>, Sílio Itálico<sup>406</sup>, Tácito<sup>407</sup>, Suetónio<sup>408</sup>, Apiano<sup>409</sup>, Dión Cássio<sup>410</sup> e Júlio Obsequente<sup>411</sup>.

Consequentemente, é em função de essa interpretação nefasta do tremor de terra que se deve entender o porquê de dois dos *omina mortis* em estudo serem terremotos. Ovídio narra que um dos *signa futuri*<sup>412</sup> enviados pelos deuses relativamente à morte iminente de César havia sido um tremor de terra ocorrido na cidade de Roma: *motamque tremoribus urbem*<sup>413</sup>. No mesmo sentido, Suetónio lista como *omen mortis* de Tibério a ocorrência de um terremoto na ilha de Cápreas e a consequente destruição do farol aí erigido: *et ante paucos quam obiret dies, turris Phari terrae motu Capreis concidit*<sup>414</sup>.

Existem dois elementos que justificam o porquê da tomada de tal acontecimento enquanto *omen mortis* de Tibério: o local da ocorrência do terremoto e os danos por ele causados. O primeiro elemento não necessitará de grande aprofundamento analítico. Dificilmente escaparia à audiência o facto de o terremoto ter ocorrido em Cápreas, ilha à qual Tibério ficaria para sempre associado, por ter aí residido durante a última década da sua vida (para grande consternação de Roma, que se via desprovida da figura do *princeps*).

Como temos vindo a analisar, um terremoto era um evento prodigioso por si próprio, não estando esse reconhecimento do seu valor portentoso dependente dos danos por ele causados. É então lógico concluirmos que a referência explícita à queda do farol de

---

<sup>401</sup> Plin. *Nat.* 2.84. (Tradução: Na verdade [um terremoto] nunca é um mal isolado ou um perigo limitado ao próprio tremor, mas pressagia um mal igual ou maior. Nunca a cidade de Roma tremeu, sem que isso fosse prenúncio de algum evento futuro).

<sup>402</sup> Vide e.g. Cic. *Catil.* 3.8.18.

<sup>403</sup> Vide e.g. Liv. 22.5.8.

<sup>404</sup> Vide e.g. Ov. *Met.* 15.796-798.

<sup>405</sup> Vide e.g. Petr. 122.

<sup>406</sup> Vide e.g. Sil. 5.611-613.

<sup>407</sup> Vide e.g. Tac. *Ann.* 12.43.1.

<sup>408</sup> Vide e.g. Suet. *Nero* 48 ou Suet. *Tib.* 74.

<sup>409</sup> Vide e.g. App. *BC.* 1.83.

<sup>410</sup> Vide e.g. D.C. 37.25.2; 42.36.3; 45.17 ou 59.20.1.

<sup>411</sup> Vide e.g. Iul. Obs. 68.

<sup>412</sup> Expressão utilizada por Ovídio para designar os presságios da morte de César enviados pelos deuses. Vide Ov. *Met.* 15.782.

<sup>413</sup> Ov. *Met.* 15.798. (Tradução: e a cidade foi sacudida por tremores de terra).

<sup>414</sup> Suet. *Tib.* 74. (Tradução: E poucos dias antes de morrer, caiu a torre do farol em Cápreas devido a um tremor de terra).

Cápreas deriva de uma só razão: a importância simbólica subjacente à destruição de tal edifício. Aliás, a construção do texto de Suetónio parece ter a queda do farol, e não o terramoto em si, como *omen mortis*, note-se que a esta é o ponto focal de toda a frase, sendo o tremor de terra utilizado como complemento circunstancial de causa.

Mas que importância simbólica teria a destruição do farol da ilha de Cápreas? Parece-nos que a destruição/queda do farol representaria a “queda” do próprio Tibério. Os faróis eram (e são) construídos com o intuito de guiar os barcos, de evitar que estes enfrentem a destruição certa do embate contra a costa. Semelhante função parece ter sido atribuída (de uma forma metafórica) aos próprios imperadores. Recordemos que um dos sonhos de Nero que foi tido enquanto indicativo da sua morte havia sido o facto de Octávia o ter arrancado do leme de um barco por ele pilotado<sup>415</sup>. Outros autores já identificaram (correctamente, a nosso ver) esse barco enquanto representativo do Império Romano<sup>416</sup> e o leme simbolizando a função do imperador, guiar o império.

A aparente predisposição dos Romanos em imaginarem o imperador como guia do barco/Império Romano reflecte a função dos faróis. A destruição do farol de uma ilha à qual Tibério estava intimamente associada torna-se então uma metáfora para a própria morte do imperador: tal como o farol que garantia a segurança dos barcos, também Tibério (cuja função era garantir a boa condução do império) enfrentaria em breve (passados alguns dias, de acordo com o texto de Suetónio) o seu próprio fim, a sua própria “queda” ou destruição.

### 4.3 Água

«It is not surprising to learn that Caligula, who lived under a cloud of insanity, was accustomed to pace the long halls of the palace at night because of sleeplessness and the terrifying apparitions that broke into his brief slumbers; dreaming on one occasion that the spirit of the Ocean talked to him. This appearance of the Ocean spirit was particularly dismaying, partly because of the Romans' natural version to the sea in general, but more especially because of the horror one had of having one's remains lost in its watery depths, a situation which would cause one to be deprived

---

<sup>415</sup> Suet. *Nero* 46.

<sup>416</sup> Weber, *Kaiser, Träume und Visionen in Prinzipat und Spätantike*, 449.

of proper burial in the earth, by which act alone rest and contentment in the other world might be secured»<sup>417</sup>

(Franklin Krauss)

Tal como Franklin Krauss afirma no texto supracitado, os Romanos parecem ter partilhado um certo temor relativamente aos oceanos. Na origem desta aversão, talvez possamos identificar dois elementos essenciais: a ligação dos mares e dos rios aos deuses ctónicos (cuja presença directa ou indirecta em contexto de *omina mortis* era, como já tentámos demonstrar, tendencialmente nefasta no seu simbolismo), e a conexão entre a perda do cadáver no mar e a conseqüente impossibilidade de fornecer ao defunto os rituais fúnebres necessários para uma transição pacífica para o mundo dos mortos.

Talvez seja parcialmente no seguimento dessa atitude temerosa relativa aos mares que devemos entender a presença dos cursos de água em alguns dos *omina mortis* em estudo. Ainda assim, parece-nos que essa presença da água em contexto de presságios de morte deriva essencialmente da assunção de contornos daquilo que poderíamos designar de *ataxia*, entenda-se, desordem das coisas, a qual só poderia advir da quebra da *pax deorum*. Note-se o seguinte *omen mortis* de Nero narrado por Dión Cássio: οὐδ' ὅτι ἐκ τῆς Αἰγύπτου ὑπαναχωρήσασα ἐπὶ πολὺ ἡ θάλασσα<sup>418</sup>. Tão grande alteração da área ocupada pelas massas de água só poderia ser justificada com base na existência de uma desordem natural, uma desordem do estado das coisas tão grave que seria uma perigosa manifestação da quebra da paz dos deuses. Júlio Obsequente e o próprio Dión Cássio narram nas suas obras outras ocorrências semelhantes a este *omen mortis* de Nero (mudanças súbitas e acentuadas dos níveis da água), tomando-as igualmente como prodígios nefastos<sup>419</sup>.

Nessa mesma linha será de mencionar o facto de Dión Cássio ter listado a inundação do Tibre como presságio da morte de Tibério: Σέξτου δὲ δὴ Παπινίου μετὰ Κυῖντου Πλαυτίου ὑπατεύσαντος ὃ τε Τίβερις πολλὰ τῆς πόλεως ἐπέκλυσεν ὥστε πλευσθῆναι, καὶ πυρὶ πολὺ πλείω περὶ τε τὸν ἰπὸδρομον καὶ περὶ τὸν Ἄουεντῖνον ἐφθάρη, ὥστε τὸν Τιβέριον δισχιλίας καὶ πεντακοσίας μυριάδας τοῖς ζημιωθεῖσι τι ἀπ'

---

<sup>417</sup> Krauss, *An Interpretation of the Omens, Portents, and Prodigies recorded by Livy, Tacitus, and Suetonius*, 43.

<sup>418</sup> D.C. 63.26.5. (Tradução: e que o mar se afastasse muito do Egipto).

<sup>419</sup> Vide e.g. D.C. 45.17.7 e Iul. Obseq. 68.

αὐτοῦ δοῦναι<sup>420</sup>. Este presságio levanta algumas questões interessantes que importa abordar.

Para uma melhor compreensão da razão subjacente à interpretação do evento como *omina mortis* de Tibério, importará não descurar a alegada reacção popular à notícia da morte do imperador. Segundo Suetónio a população reagiu euforicamente à notícia da morte do imperador. No contexto dessa reacção uma das palavras de ordem parece ter sido *Tiberium in Tiberim!*, uma tentativa de promoção do desrespeito pelo cadáver do imperador e pelas honras fúnebres que eram devidas a todos os cidadãos romanos. No caso da Grécia Antiga a afronta aos restos mortais dos malfetores e ladrões de templos era propositada e tinha por objectivo estender a punição para lá da morte<sup>421</sup>. A palavra de ordem deve ser interpretada não só à luz da lógica subjacente a essa realidade grega, mas também como participativa da tradição romana de lançar ao Tibre os cadáveres daqueles que haviam exercido o poder de forma alegadamente despótica<sup>422</sup>. Apesar disso, para o presente estudo, mais importante que esse enquadramento, é a possibilidade das palavras de ordem *Tiberium in Tiberim!* terem tido como consequência a facilitação do processo de clarificação e evolução (ou serem um vestígio desse processo evolutivo) do portento negativo para presságio de morte imperial. Tal como parte de Roma havia sido engolida pelo Tibre no ano anterior, também Tibério enfrentava agora a ameaça de semelhante destino.

Facilmente se compreende o porquê da tomada da cheia do Tibre como prodígio nefasto. O Tibre estava não só ligado à vida da cidade (quer na sua vivência quotidiana, quer no longo processo de formação e crescimento de Roma, daí que Joël Le Gall o tenha apelidado de *Genitor Urbis*<sup>423</sup>), como era também uma entidade divinizada (*Tiberinus Pater*) que figurava nos livros sagrados dos pontífices e dos áugures<sup>424</sup>, e que era dotada de uma existência simbólico-espacial independente (note-se, por exemplo, que alguns rios eram dotados de uma função liminar que rompia a continuidade espacial de eficácia de

---

<sup>420</sup> D.C. 58.26.5. (Tradução: Quando Sexto Papínio foi cônsul juntamente com Quinto Pláucio, o Tibre inundou uma grande parte da cidade de tal modo que era navegável e muito mais foi destruído pelo fogo, à volta do hipódromo e do Aventino, de tal modo que Tibério deu duas mil e quinhentas dracmas aos que foram prejudicados).

<sup>421</sup> Parker, *Miasma: pollution and purification in early greek religion*, 45–47.

<sup>422</sup> Montero Herrero, *El emperador y los ríos. Religión, ingeniería y política en el Imperio Romano*, 256.

<sup>423</sup> Joël Le Gall, *Le Tibre fleuve de Rome dans l'Antiquité*, 1ª (Paris: Publications de l'Institut de'Art et d'Archéologie de l'Université de Paris, 1953), 36–44.

<sup>424</sup> Montero Herrero, *El emperador y los ríos. Religión, ingeniería y política en el Imperio Romano*, 19 e 254; Joël Le Gall, *Recherches sur le culte du Tibre*, 1ª (Paris: Publications de l'Institut de'Art et d'Archéologie de l'Université de Paris, 1953), 35.

determinado auspício)<sup>425</sup>. É em função destes factores que devemos entender por que razão as inundações do Tibre (que normalmente ocorriam em intervalos de vinte e cinco anos<sup>426</sup>) eram recorrentemente registadas pelos Romanos e incluídas na lista oficial de prodígios elaboradas pelos pontífices<sup>427</sup>.

Não há dúvida de que essa concepção das inundações dos rios como advertências ou sinais da ira divina é de certa forma transportada para a mitologia, recordemos a esse respeito as palavras de Santiago Montero Herrero «Griegos y Romanos sabían que la inundación era un castigo divino, como el mito de Deucalión y Pirra se encargaba de recordar»<sup>428</sup>.

Mas para compreendermos plenamente o porquê da presença da água nos dois presságios de morte já analisados (o de Nero e o de Tibério) também importa tomar em conta a natureza ctónica dos rios e dos mares, ligados a Neptuno. Já tivemos aqui oportunidade de constatar que a presença de elementos ligados às divindades ctónicas em contexto de *omina mortis* é contributiva para a negatividade simbólica dos ditos portentos. Ainda que, possivelmente, de forma mais moderada quando comparada, por exemplo, com a presença de animais ctónicos, também essa natureza ctónica dos corpos de água é contributiva para uma certa negatividade que eles podem assumir. Negatividade essa quer por razão das alterações verificáveis nesses corpos de água (como as cheias) serem, conseqüentemente, o resultado da acção divina (expressando então a ira dos deuses), quer por razão dos paralelos que essa natureza ctónica invoca. Note-se por exemplo a possibilidade de se interpretar o lançamento de um cadáver ao Tibre como um condenar da vítima (recordemos que também os parricidas tinham esse fim) e um reforço do destino de determinado morto: o submundo, i.e. o domínio dos deuses infernais<sup>429</sup>.

Remetemos para Joël Le Gall a explanação das implicações simbólicas de tal acto: «Autrement dit, le tyran était un monstre dangereux au point de vue religieux dont la présence souillait le territoire national: sa précipitation au Tibre était un acte purificateur exactement comme dans le cas de la *procuratio prodigiorum*. C'était un même temps en acte de consécration aux divinités infernales. Le tyran était sacer: en le jetant au fleuve,

---

<sup>425</sup> Montero Herrero, *El emperador y los ríos. Religión, ingeniería y política en el Imperio Romano*, 29 e 30.

<sup>426</sup> *Ibid.*, 269.

<sup>427</sup> *Ibid.*, 178.

<sup>428</sup> *Ibid.*, 271.

<sup>429</sup> Le Gall, *Recherches sur le culte du Tibre*, 95.

qui l’emmènerait à la mer, on le restituait au monde infernal d’où il n’aurait jamais dû sortir»<sup>430</sup>.

Analisemos agora um dos *omina mortis* de Augusto. Suetônio narra: *atque itinere incohato Asturam perrexit et inde praeter consuetudinem de nocte ad occasionem aurae euectus causam ualitudinis contraxit ex profluio alui*<sup>431</sup>. O entendimento de semelhante ocorrência como presságio de morte decorre da negatividade com que os Romanos (e os próprios Gregos) encaravam a noite, «La nuit terrible» como a apelidou Bernard Moreau<sup>432</sup>. Esse temor em relação à noite determinava a má fortuna subjacente ao iniciar alguma viagem ou projecto durante esse período, de especial desprotecção divina, crença essa que, aliada aos obstáculos práticos que a falta de luminosidade pressupunha, terá estado na origem do medo em zarpar de noite na Antiguidade<sup>433</sup> (esse medo está inclusivamente presente na *Odisseia*<sup>434</sup>). A negatividade inerente ao início de viagem durante a noite vê-se exacerbada por ser contrária à atitude costumária dos Romanos (e talvez do próprio Augusto, a expressão *inde praeter consuetudinem* permite essa leitura), e pelo consequente adoecer do imperador<sup>435</sup>.

Um outro elemento que poderá ter levado os Romanos a tomarem a ocorrência supracitada como presságio da morte do imperador terá sido o aparente paralelo que seria possível estabelecer entre esse episódio e a passagem para o mundo dos mortos. Já referimos anteriormente que o submundo era, no imaginário romano, um lugar negro e sombrio, daí que também tenhamos salientado a existência de presságios que, perante ocorrências que recordem o submundo, entendem a noite como metáfora do inferno<sup>436</sup>. No que diz respeito a este presságio, é possível que estejamos uma vez mais a constatar essa associação e construção metafórica. Tal hipótese tem por base a interpretação da ocorrência narrada por Suetônio como alegórica do processo de passagem dos mortos para o submundo. Nessa construção metafórica, a noite assumiria uma função essencialmente cénica por ser representativa do submundo (reino da escuridão), e a viagem marítima de Augusto seria representativa de uma outra viagem de barco que o

---

<sup>430</sup> Ibid., 92.

<sup>431</sup> Suet. *Aug.* 97.3. (Tradução: E tendo iniciado a viagem chegou lá a Ástura e ao contrário do [seu] costume zarpar durante a noite devido ao vento favorável, contraiu um problema de saúde, de diarreia).

<sup>432</sup> Moreux, «La nuit, l’ombre, et la mort chez Homère», 1967, 242.

<sup>433</sup> Requena Jiménez, *Omina Mortis / Presagios de muerte: cuando los dioses abandonan al emperador romano*, 2014, 33.

<sup>434</sup> Vide e.g. *Od.* 12.285 ou 15.50.

<sup>435</sup> *causam ualitudinis contraxit ex profluio alui*.

<sup>436</sup> Vide o capítulo 1 da presente Dissertação.

imperador iria em breve efectuar: a travessia do rio Estige para o submundo na embarcação de Caronte.

Apesar de a precipitação da chuva não constar nos *omina mortis* em estudo, a precipitação de sangue é incluída por três vezes. Ovídio<sup>437</sup> lista a chuva de sangue entre os *omina mortis* de César, e Dión Cássio fá-lo para os presságios de morte de Cláudio<sup>438</sup> e de Nero<sup>439</sup>. A chuva de sangue era obviamente um prodígio, uma expressão da desordem das coisas, da quebra da *pax deorum*, imagem que se torna ainda mais significativa se tivermos em conta o elevado grau de improbabilidade (senão mesmo impossibilidade) do prodígio ter realmente ocorrido, e a sua conseqüente origem literária e/ou “fabricada”. Ainda assim, é impossível elaborarmos uma análise o mais plena possível de qualquer um destes três presságios sem analisarmos a simbologia do sangue na Roma Antiga. Dedicamos então um capítulo à temática do sangue.

---

<sup>437</sup> Ov. *Met.* 15.788.

<sup>438</sup> D.C. 60.35.

<sup>439</sup> D.C. 63.26.

## Capítulo 5: Sangue, Fracasso Sacrificial e Ritualismo

«blood was not to be avoided by everyone while it was performing its intended function within the sacrificial ritual, but became threatening and ominous in other contexts, for example, when things did not go according to plan»<sup>440</sup>

(Jack Lennon)

O presente capítulo tem por objectivo analisar três elementos cuja presença nos *omina mortis* em estudo é de certa forma complementar: o sangue, o desaire sacrificial e a importância de tudo o que acontecia nas cerimónias religiosas e cívicas. Dada a forma como terminámos o capítulo anterior, principiaremos a nossa análise com o sangue.

Franz Cumont escreveu que «Le sang, en effet, fut regardé chez tous les peuples de l'antiquité comme le siège de la vie»<sup>441</sup>. Essa afirmação torna compreensível o carácter sagrado que o sangue tinha na Roma Antiga. Esta sacralidade tornava-o central numa série de ritos e práticas religiosas que reflectem o que R. Parker denominou de «ambiguity of the sacred»<sup>442</sup>. O sangue assumia então várias funções: religiosa («Blood sacrifice therefore formed the integral part of religion in Ancient Rome»<sup>443</sup>); purificadora (em alguns ritos, entre os quais os ligados ao culto de Mitra<sup>444</sup>); curativa (lembramos o recurso ao sangue de gladiadores para curar doenças como a epilepsia<sup>445</sup>); e uma função protectora<sup>446</sup> (destaque-se por exemplo utilização do sangue de cães como forma de afastar espíritos malignos<sup>447</sup>).

O sangue era tido noutras circunstâncias como matéria impura e contaminante<sup>448</sup>, sendo nesse tópico mencionáveis situações como a necessidade de o exército se purificar antes de entrar na cidade<sup>449</sup>; a ausência de sacrifícios cruentos durante o festival da

---

<sup>440</sup> Lennon, *Pollution and Religion in Ancient Rome*, 100 e 101.

<sup>441</sup> Cumont, *Lux Perpetua*, 32.

<sup>442</sup> Parker, *Miasma: pollution and purification in early greek religion*, 233.

<sup>443</sup> Lennon, *Pollution and Religion in Ancient Rome*, 101.

<sup>444</sup> Vide Requena Jiménez, *Omina Mortis / Presagios de muerte: cuando los dioses abandonan al emperador romano*, 143.

<sup>445</sup> Ibid.

<sup>446</sup> Ibid., 141–143.

<sup>447</sup> Burriss, «The place of the dog in superstition as revealed in Latin literature», 32.

<sup>448</sup> São igualmente conhecidos episódios específicos na literatura de Roma (além dos próprios relatos dos presságios que aqui analisaremos) que têm subjacente a concepção do sangue como matéria potencialmente poluidora. Recordemos por exemplo o facto de Eneias, aquando da sua fuga de Tróia, se ter recusado a tocar nas imagens dos deuses domésticos sem se lavar do sangue da batalha (Verg. A. 2.717-20); ou o facto de na obra *Hercules Furens* (Sen. *Her. F.* 919), Anfitrião ficar horrorizado quando Hércules tenta aproximar-se de um altar coberto de sangue.

<sup>449</sup> Lennon, *Pollution and Religion in Ancient Rome*, 125-126.

fundação da Urbe (*Parilia*) e nas oferendas sacrificais feitas por todos os cidadãos ao seu *Genius* no dia dos seus aniversários<sup>450</sup>; ou o facto de a contaminação das vestes sacerdotais (e respectiva perda de pureza) com sangue da vítima sacrificial ser considerada uma quebra ritual<sup>451</sup>.

Em virtude da riqueza simbólica que o sangue assumia na mentalidade religiosa romana, a sua recorrente presença em contexto de *omina mortis* é pouco surpreendente. Requena Jiménez, ao analisar esta temática, concluiu que é a «relación directa entre la sangre y la vida de las personas o, más concretamente, entre ésta y la muerte»<sup>452</sup> que permite o entendimento dessa regular presença. Analisemos então a presença do sangue em sete presságios de morte de figuras como César, Gaio Calígula, Cláudio e Nero.

Ovídio lista como presságio da morte de Júlio César: *saepe inter nimbos guttae cecidere cruentae*<sup>453</sup>. A presença do sangue em presságios sob a forma de chuva não está restrita aos *omina* de César. Díon Cássio refere ocorrências idênticas nos *omina mortis* de Cláudio e Nero (sobre Nero o autor chega mesmo a referir que a chuva fez os rios transbordarem de sangue)<sup>454</sup>. A presença, em *omina mortis* imperiais, da chuva de sangue como portento nefasto dificilmente pode ser considerada única no que diz respeito à tradição romana em matéria de *prodigia*: autores tão variados quanto Cícero<sup>455</sup>, Lívio<sup>456</sup> ou Júlio Obsequente<sup>457</sup> (seguindo Lívio) incluíram nas suas obras prodígios deste tipo para o período republicano.

Também os corpos celestes podiam ser o meio por intermédio do qual o sangue estava presente nos *omina mortis*. Vejamos dois exemplos: Ovídio lista como *omen mortis* de Júlio César o facto de a lua aparentar estar manchada de sangue, *sparsi Lunares sanguine currus*<sup>458</sup>; e Díon Cássio aponta como *omen mortis* de Augusto o avistamento de vários cometas de cor vermelho-sangue<sup>459</sup>.

---

<sup>450</sup> Turcan, *The Gods of Ancient Rome: Religion in Everyday Life from Archaic to Imperial Times*, 30.

<sup>451</sup> Requena Jiménez, *Omina Mortis / Presagios de muerte: cuando los dioses abandonan al emperador romano*, 135–143.

<sup>452</sup> *Ibid.*, 144.

<sup>453</sup> *Ov. Met.* 15.788 (Tradução: frequentemente gotas de sangue caíram durante chuvas torrenciais).

<sup>454</sup> D.C. 60.35 e 63.26.

<sup>455</sup> *Cic. Div.* 2.27.58.

<sup>456</sup> No caso de Lívio este prodígio em particular é de uma presença altamente regular, atente-se por exemplo a 24.10.7; 39.46.5; 39.56.6 e 40.19.2.

<sup>457</sup> Vide e.g. *Iul Obseq.* 1.738.

<sup>458</sup> *Ov. Met.* 15.790 (Tradução: A carroça lunar salpicou-se de sangue).

<sup>459</sup> D.C. 56.29.3.

Na obra *An Interpretation of the omens, portents, and prodigies recorded by Livy, Tacitus, and Suetonius*, Franklin Krauss defende que para os Romanos «a blood portent was regarded as the forerunner of the shedding of blood»<sup>460</sup>. Tal ideia é de uma verificabilidade incontornável. Basta salientar que todos os presságios de morte envolvendo sangue, aqui analisados, são de figuras que morreram de forma violenta ou sob fortes suspeitas de assassínio: César foi morto por vários senadores nos idos de Março de 44 a.C.; Gaio Calígula morreu às mãos de elementos da guarda pretoriana; e Nero cometeu suicídio de modo a não ser capturado e executado. À primeira vista, Cláudio poderia ser a única excepção a esta regra, mas são fortes os rumores, entre os autores antigos, de que o imperador morreria às mãos de Agripina, sua mulher, após a ingestão de cogumelos envenenados (em alguns autores o relato da morte de Cláudio é deveras violento, chegando-se ao ponto de relatar um segundo envenenamento forçado, após o imperador ter começado a apresentar sinais de melhoras<sup>461</sup>). O próprio Nero parece ter dado legitimidade a estas suspeitas ao afirmar jocosamente que os cogumelos eram o manjar dos deuses<sup>462</sup>, numa clara referência à deificação *post mortem* de Cláudio, e jogando com o facto de a divinização de qualquer imperador (neste período) só ser aceitável após a sua morte.

A presença de sangue em presságios de morte imperiais tem então por propósito simbolizar o iminente derramamento do sangue dos próprios imperadores que seriam em breve assassinados (relembremos o facto de na Antiguidade o “ter o sangue de outro nas mãos” ser uma imagem regularmente utilizada para designar a responsabilidade de alguém na morte “não-natural” de outrem, quer tenha havido ou não um derramamento literal de sangue<sup>463</sup>).

Nem sempre o sangue aparece nos presságios em formas não-literais. Atente-se, por exemplo, em um dos *omina mortis* de Gaio Calígula que Suetónio relata: *et cum in Laureolo mimo, in quo auctor proripiens se ruina sanguinem uomit, plures secundarum certatim experimentum artis darent, cruore scaena abundavit*<sup>464</sup>. O facto de os actores

---

<sup>460</sup> Krauss, *An Interpretation of the Omens, Portents, and Prodigies recorded by Livy, Tacitus, and Suetonius*, 94.

<sup>461</sup> Vide Suet. *Cl.* 46.

<sup>462</sup> Suet. *Nero* 33.

<sup>463</sup> Lennon, *Pollution and Religion in Ancient Rome*, 98–100.

<sup>464</sup> Suet. *Cal.* 57.4. (Tradução: E no mimo Lauréolo, no qual o actor, atirando-se de um edifício em escombros, vomita sangue, muitos actores secundários procurando avidamente dar prova do seu talento, transbordaram a cena de sangue).

vomitarem sangue (ou, segundo Flávio Josefo<sup>465</sup>, uma imitação artificial) liga-se a um simbolismo do sangue que ainda não tivemos oportunidade de referir: a sua inclusão entre as oferendas aos mortos. Lembremos que, como escreve Cumont, «La mentalité primitive a cru les morts soumis à toutes les nécessités de l'être vivant»<sup>466</sup>. Será em função dessa realidade que verificamos, por exemplo, o recurso ao sangue como oferenda aos defuntos (tanto literal, por intermédio de sacrifícios cruentos, como simbólica, por intermédio do vinho que acabou por substituir o próprio sangue em muitas destas ocasiões<sup>467</sup>).

A presença de sangue no presságio remete então a audiência para uma de duas potenciais interpretações: o sangue vertido abundantemente pelos actores era uma oferenda “funerária” ao imperador (que terá sido assassinado no dia seguinte), entenda-se, era simbolizador do vinho que em breve seria regularmente oferecido ao falecido imperador Gaio<sup>468</sup>. Uma leitura alternativa seria a tomada do abundante verter de sangue como representativo da mesma matéria que o próprio Calígula derramaria aquando do seu assassinio. Na realidade as duas explicações não são mutuamente exclusivas, dado que parte dos *omina* que temos vindo a analisar parecem assumir recorrentemente múltiplos e ambíguos sentidos simbólicos.

O presságio que agora analisaremos permite-nos fazer a transição de um dos temas do capítulo para outro, por razão de nos remeter, concomitantemente, para o carácter nefasto que o sangue podia assumir e para um outro elemento presente nos *omina mortis* imperiais: o sacrifício.

Um dos presságios da morte de Gaio descrito por Suetónio é o seguinte: *sacrificans respersus est phoenicopteri sanguine*<sup>469</sup>. Somente levando em conta a centralidade do sacrifício na *religio* romana podemos compreender a inclusão de semelhante ocorrência entre os *omina mortis* deste imperador. A importância desta dimensão da religião romana só pode ser entendida a partir da plena percepção da centralidade de um outro fenómeno: a *pax deorum*. A *pax deorum* é basilar para uma série de práticas religiosas do mundo romano e do mundo antigo em geral. O bem-estar da

---

<sup>465</sup> J. AJ. 19.1.13.

<sup>466</sup> Cumont, *Lux Perpetua*, 29.

<sup>467</sup> Ibid., 30–33.

<sup>468</sup> Requena Jiménez, *Omina Mortis / Presagios de muerte: cuando los dioses abandonan al emperador romano*, 148.

<sup>469</sup> Suet. *Cal.* 57.4. (Tradução: Aquando do sacrifício, foi salpicado com o sangue de um flamingo).

comunidade dependia da manutenção da paz dos deuses. Sem essa protecção divina a comunidade ficava desprotegida e aberta a todo o tipo de perigos<sup>470</sup>.

O sacrifício, o mais importante meio de comunicação com os deuses protectores da cidade<sup>471</sup>, garantia a satisfação divina<sup>472</sup>. Compreende-se assim a constância da procura em evitar o desaire sacrificial, que significaria uma ruptura com o divino.

Segundo a versão que Flávio Josefo fornece do presságio<sup>473</sup>, o sacerdote que presidia ao sacrifício terá caído e sujado de sangue o senador Asprenate. Flávio Josefo fornece assim uma versão alternativa do sentido do presságio, colocando-o como *omen mortis* do próprio Asprenate (refere-o claramente, escrevendo ainda que este terá sido morto no mesmo dia de Gaio). O excerto interessa na medida em que fica reforçada a ideia de que tal ocorrência era aceite pelos Romanos como um presságio nefasto, e por nos esclarecer que o sacerdote terá caído no decurso do sacrifício.

Lembremos que a pureza das vestes aquando do contacto com o divino era imprescindível<sup>474</sup>, devendo ser mantida no decurso de todo o processo<sup>475</sup>. No texto de Flávio Josefo, a contaminação das vestes sacerdotais pelo sangue do animal sacrificado fica de certa forma subentendida. Verificamos, ainda assim, a ocorrência de uma quebra ritual (e respectivo fracasso da oferenda sacrificial). Como tivemos oportunidade de referir no capítulo 4, a queda era tida como nefasta na mentalidade romana, especialmente se ocorresse no decurso de uma cerimónia de particular importância<sup>476</sup>. Pode-se assim afirmar que a queda do sacerdote no decurso do rito sacrificial seria tida, pela audiência romana, como um portentoso nefasto impeditivo do êxito da comunicação com os deuses, ou seja impedindo a *litatio*.

---

<sup>470</sup> É aliás à luz deste facto que, em nosso entender, devemos interpretar o elevado grau de ritualismo que a religião romana assume. Não se impõe, no entanto, uma incursão no debate que é tido em torno desta questão. Para um melhor entendimento do mesmo, vide Scheid, «Les sens des rites. L'exemple romaine»; Bayet, *La religion romaine*; Requena Jiménez, *Omina Mortis / Presagios de muerte: cuando los dioses abandonan al emperador romano*, 119–21. A consulta da *De Natura Deorum* de Cícero também é elucidativa para toda esta questão.

<sup>471</sup> Requena Jiménez, *Omina Mortis / Presagios de muerte: cuando los dioses abandonan al emperador romano*, 121.

<sup>472</sup> Martin, *Providentia Deorum: recherches sur certains aspects religieux du pouvoir impérial romain*, 14.

<sup>473</sup> J. AJ. 19.1.13.

<sup>474</sup> Requena Jiménez, *Omina Mortis / Presagios de muerte: cuando los dioses abandonan al emperador romano*, 135–137.

<sup>475</sup> *Ibid.*, 138.

<sup>476</sup> *Ibid.*, 179.

Se bem que o facto de Gaio ser salpicado com sangue não se enquadre necessariamente na categoria de desaire sacrificial aqui referida, a sua inclusão, por parte de Suetónio, na lista dos *omina mortis* do imperador justifica-se pela simbologia que o contacto deste com o sangue assume, potenciada pelo facto de ter ocorrido num momento de ligação com os deuses. O sangue assume-se como uma matéria contaminante. Por um lado, e como Miguel Requena Jiménez defendeu<sup>477</sup>, o facto de o sangue do animal sacrificado ter aspergido Calígula é passível da mesma dupla interpretação que foi fornecida para o presságio do teatro que analisámos anteriormente: o sangue enquanto oferenda ou como metáfora para o seu próprio derrame. Recordemos que outros dois imperadores, igualmente mortos de forma violenta (Galba e Alexandre Severo)<sup>478</sup>, foram também recipientes de presságios de morte nos quais eram salpicados com sangue no decurso de uma oferenda sacrificial<sup>479</sup>.

O carácter nefasto e de certa forma poluente que o sangue parece assumir no presságio em causa reflecte a já referida ambiguidade do sagrado: ainda que o sangue pudesse ser benéfico «when under control, it was a serious source of pollution when it spread beyond these carefully defined boundaries»<sup>480</sup>. Terá sido com isso em mente que Franklin Krauss salientou que o contacto não-programado com o sangue sacrificial seria especialmente nefasto, «either because contact with it marked the person as a victim also, or because the person thereby interfered with the sacred rites»<sup>481</sup>.

A ocorrência dos presságios de morte em contexto sacrificial e cerimonial não se limita ao presságio de Gaio que acabámos de analisar, estando patente em muitos *omina*. Um desses presságios de morte é de Júlio César. Um acontecimento que é incluído por quase todos os autores clássicos na lista de *omina mortis* de César<sup>482</sup> é o sacrifício de um bovino cujo exame dos *exta (probatio)* teria impedido a *litatio*: *Qui cum immolaret illo die, quo primum in sella aurea sedit et cum purpurea veste processit, in extis bovis opimi*

---

<sup>477</sup> Ibid., 148.

<sup>478</sup> Adicionalmente, convém salientar que também no período republicano o salpicar de sangue era tido como nefasto. Vide Lennon, *Pollution and Religion in Ancient Rome*, 104.

<sup>479</sup> Requena Jiménez, *Omina Mortis / Presagios de muerte: cuando los dioses abandonan al emperador romano*, 146 e 147.

<sup>480</sup> Lennon, *Pollution and Religion in Ancient Rome*, 135.

<sup>481</sup> Krauss, *An Interpretation of the Omens, Portents, and Prodigies recorded by Livy, Tacitus, and Suetonius*, 95.

<sup>482</sup> Ov. *Met.* 15.794-795; Plut. *Caes.* 63.2; D.C. 44.17.3; App. *BC.* 2.16.115 e 2.16.116; Flor. *Epit.* 2.13.94; Nic. Dam., *Vit. Caes.* 24.

*cor non fuit*<sup>483</sup> (Cic. *Div.* 1.119). Cícero e Plutarco referem a ausência do coração<sup>484</sup>, Ovídio a ausência de parte do fígado<sup>485</sup>, Apiano refere ambas as possibilidades<sup>486</sup>, e autores como Nicolau de Damasco<sup>487</sup>, Floro<sup>488</sup> e Dión Cássio<sup>489</sup> limitam-se a uma referência genérica aos sinais negativos que o exame dos *exta* revelou. O que todas as versões destes autores têm em comum é a relevância do desaire do sacrifício e o entendimento desse malogro como portentosamente nefasto para o futuro de César.

A inclusão de semelhante ocorrência entre os *omina mortis* de César remete para a já referida centralidade da *pax deorum* no fundo religioso-cultural do mundo romano<sup>490</sup>. É aliás à luz dessa centralidade que devemos interpretar o ritualismo da religião romana. Aquilo a que Bayet chamou exigência opressora do ritualismo<sup>491</sup>, não é mais do que o reflexo da extrema preocupação (quase poderíamos utilizar o vocábulo “terror”) com que os Romanos encaravam a possibilidade de perda de protecção divina. Parte da historiografia tende a olhar para a rigorosa aplicação de formas rituais precisas e relativamente estanques no tempo como o reflexo de uma reduzida “religiosidade”, transformadora da relação com o divino numa mera obrigação formal<sup>492</sup>, repetida *ad infinitum* sem alterações, por vezes tida como sintomática de uma decadência da religião romana. Não há dúvida de que a religião romana era, antes de mais, uma religião ritual, diferindo, nessa medida, das religiões dogmáticas e de livro do nosso tempo. Nessa acepção do ritualismo romano, este é visto não como uma manifestação de religiosidade “sentida”<sup>493</sup>, de uma crença, mas sim como resultado quer de uma mera precaução pragmática típica do espírito romano, quer dessa diferente natureza da *religio* romana.

---

<sup>483</sup> Tradução: No primeiro dia em que pela primeira vez se sentou no trono de ouro e se apresentou com as vestes púrpuras, no sacrifício a que presidiu não foram encontrados os órgãos vitais do boi imolado.

<sup>484</sup> Cic. *Div.* 1.119; Plut. *Caes.* 63.

<sup>485</sup> Ov. *Met.* 15.794-795.

<sup>486</sup> App. *BC.* 2.16.115-116.

<sup>487</sup> Nic. Dam., *Vit. Caes.* 24.

<sup>488</sup> Flor. *Epit.* 2.13.94.

<sup>489</sup> D.C. 44.17.3.

<sup>490</sup> Vide e.g. Moralejo Alvarez, «Cuando los dioses abandonan la ciudad», 131–149.

<sup>491</sup> Bayet, *La religion romaine*, 67.

<sup>492</sup> Relativamente a esta discussão vide por exemplo Scheid, «Les sens des rites. L'exemple romain»; Scheid, John. «Quand croire c'est faire. Le problème de la croyance dans la Rome ancienne». *Archives de sciences sociales des religions*, n. 81 (1993): 47–61; Harrison, *Dreams and Dreaming in the Roman Empire*, 3-7; Requena Jiménez, *Omina Mortis / Presagios de muerte: cuando los dioses abandonan al emperador romano*, 119–122.

<sup>493</sup> É sempre arriscado, por risco de contaminação cultural e anacronismo, discutir conceptualmente a “religiosidade” do mundo romano. Essa discussão é, ainda assim, importante aquando da reflexão em torno da *religio* romana.

Para nós, essa visão não parece manter-se intacta à luz da recorrente utilização do fracasso sacrificial como portento nefasto, quer no período republicano<sup>494</sup>, quer como *omen mortis* de diversos imperadores<sup>495</sup>. À luz disso, parece-nos que esse ritualismo não correspondia a uma desconexão entre os conceitos de *religio* romana e crença, denunciando, ao invés, uma tentativa consciente de evitar qualquer tipo de perturbação no contacto com os deuses<sup>496</sup>. Tão grande preocupação, e tamanho terror quando confrontados com a quebra ou insucesso dos ritos, só pode denunciar a existência de um sentimento de crença (ainda que não no sentido dogmático judaico-cristão) subjacente e na origem de todo o processo.

A quebra ritual e o desaire sacrificial eram assim momentos traumáticos, detentores de forte carga simbólica, impondo-se por isso a sua rápida expiação através de um outro sacrifício (*piaculum*)<sup>497</sup>. A impossibilidade de expiação vem intensificar a ideia de quebra da *pax deorum*<sup>498</sup>, situação verificável no *omen mortis* de Júlio César. Diz Apiano (na *Bellum Civile*<sup>499</sup>) que César ordenou a repetição do sacrifício tendo obtido exactamente o mesmo resultado. Cícero refere a repetição do fracasso num *piaculum* realizado no dia seguinte, tal como Nicolau de Damasco<sup>500</sup> e Floro<sup>501</sup> narram a consecutividade de vários sacrifícios falhados (Floro refere mesmo centenas de animais sacrificados).

Importa salientar outros três factores que intensificam a carga negativa do presságio em análise: os órgãos ausentes nas vítimas sacrificiais eram o coração e parte do fígado (ambos deviam ser entregues aos deuses<sup>502</sup>); Cícero coloca o presságio a decorrer nas Lupercais (um festival de purificação da cidade)<sup>503</sup>; e Plutarco refere que era o próprio César quem estava a proceder ao sacrifício<sup>504</sup> (o que tornaria mais manifesta a ligação entre o presságio e o ditador).

---

<sup>494</sup> Requena Jiménez, *Omina Mortis / Presagios de muerte: cuando los dioses abandonan al emperador romano*, 125–27.

<sup>495</sup> *Ibid.*, 127–32.

<sup>496</sup> *Ibid.*, 120.

<sup>497</sup> *Ibid.*, 78–79.

<sup>498</sup> *Ibid.*, 156.

<sup>499</sup> App. *BC.* 2.16.115.

<sup>500</sup> Nic. Dam., *Vit. Caes.* 24.

<sup>501</sup> Flor. *Epit.* 2.13.94.

<sup>502</sup> Requena Jiménez, *Omina Mortis / Presagios de muerte: cuando los dioses abandonan al emperador romano*, 155.

<sup>503</sup> Ripat, «Roman Omens, Roman Audiences, and Roman History», 168–169.

<sup>504</sup> Plut. *Caes.* 63.2.

Conta Suetónio: *cum lustrum in campo Martio magna populi frequentia conderet, aquila eum saepius circumuolauit transgressaque in uicinam aedem super nomen Agrippae ad primam litteram sedit; quo animaduerso uota, quae in proximum lustrum suscipi mos est, collegam suum Tiberium nuncupare iussit: nam se, quanquam conscriptis paratisque iam tabulis, negauit suscepturum quae non esset soluturus*<sup>505</sup>. As acções da águia tornam-se especialmente simbólicas em virtude de terem ocorrido durante uma cerimónia religiosa da mais elevada importância na vida cívica romana. Augusto, cumprindo os requisitos de quem oficiava uma cerimónia religiosa, estava especialmente atento a sinais divinos, pelo que rapidamente identificou o acontecimento como um presságio da sua própria morte. Verificamos mais uma vez que os sacrifícios e as cerimónias religiosas eram ocasiões que potenciavam a validade e importância dos presságios recebidos, em virtude de estes ocorrerem num contexto de contacto próximo com as divindades protectoras de Roma.

Conta Dión Cássio que durante os *Augustalia* um louco sentou-se no trono de *Diuus Iulius*, e colocou a sua coroa. De modo a evitar o avanço de propostas interpretativas que só poderão ser devidamente comprovadas no capítulo 9, limitar-nos-emos por agora a salientar o facto de neste *omen mortis* de Augusto ser mais uma vez verificável a presença de cerimónias religiosas como cenário de presságios de morte.

Suetónio identifica o seguinte acontecimento como pressagiador da morte de Nero: *Kal. Ian. exornati Lares in ipso sacrificii apparatu conciderunt*<sup>506</sup>. A presença simbólica da queda das estátuas dos deuses Lares será analisada no capítulo 6, importa por agora destacar o facto de o presságio ter ocorrido no contexto de preparação dos ritos sacrificais das calendas de Janeiro. Recordemos a crença romana de que «el principio de algo o el primer acto determina su continuidad, es decir, que todo cuanto ocurre o rodea a este primer momento es un anuncio o presagio de aquello que acontecerá en al desarrollo ulterior de lo que se inició»<sup>507</sup>. As calendas de Janeiro eram um dia de especial importância simbólica por marcarem o início de um novo ano, o que nelas acontecesse

---

<sup>505</sup> Suet. *Aug.* 97.1. (Tradução: Quando encerrava o *lustrum* no campo de Marte com uma grande multidão do povo, uma águia voou à volta dele por várias vezes e, dirigindo-se a um templo vizinho, poisou sobre o nome de Agripa junto à primeira letra. Observado isto, ordenou que os votos, que era tradição serem feitos para o próximo *lustrum*, fossem feitos pelo seu colega Tibério porque, apesar de terem já sido escritos nas tábuas, recusou-se a tomar a seu cargo o que não poderia concluir).

<sup>506</sup> Suet. *Nero* 46.2. (Tradução: Nas calendas de Janeiro, os Lares adornados, preparados para o sacrifício que lhes seria feito, tombaram).

<sup>507</sup> Miguel Requena Jiménez, «*Voces, nominatio y mutatio nominis*», *Saitabi: revista de la Facultat de Geografia i Història*, n. 62–63 (2012): 260.

iria, conseqüentemente, influenciar não só o mês de Janeiro, mas também o restante ano. O *omen* torna todo o ano de 68 d.C. nefasto para Nero. O imperador morreria nesse mesmo ano, daí que o presságio seja interpretado/criado como portento da sua morte.

Um outro presságio da morte de Nero que remete para a centralidade das cerimónias religiosas e de tudo o que nelas acontecia é: *uotorum nuncupatione, magna iam ordinum frequentia, uix repertae Capitolii claues*<sup>508</sup>. A impossibilidade (ainda que temporária) de abrir as portas do principal templo de Roma seria uma manifestação da recusa de Júpiter em entrar em contacto com o imperador, os magistrados e a população. Essa recusa de convivência simbolizaria provavelmente a recusa em estender a sua protecção divina a Roma e ao seu imperador<sup>509</sup>.

Na lista de *omina mortis* que Suetónio fornece para Nero encontramos ainda um outro presságio (já devidamente analisado no capítulo 1) que decorre no contexto do contacto com os deuses: *auspicanti Sporus anulum muneri optulit, cuius gemmae sculptura erat Proserpinae raptus*<sup>510</sup>.

A especial atenção dada pelos Romanos às potenciais mensagens divinas em contexto cerimonial não se limitava às celebrações religiosas e sacrificiais, estando igualmente patente no que diz respeito a cerimónias não religiosas da vida cívica. Preste-se atenção, para efeitos comprovativos, a estes três presságios: *Tiberium igitur in Illyricum dimissurus et Beneuentum usque prosecuturus, cum interpellatores aliis atque aliis causis in iure dicendo detinerent, exclamauit, quod et ipsum mox inter omina relatum est: non, si omnia morarentur, amplius se posthac Romae futurum*<sup>511</sup>; *in ultima cognitione pro tribunali accessisse ad finem mortalitatis, quanquam abominantibus qui audiebant, semel atque iterum pronuntiauit*<sup>512</sup>; e *cum ex oratione eius, qua in Vindicem perorabat,*

---

<sup>508</sup> Suet. *Nero* 46.2 (Tradução: Aquando do pronunciamento público de votos, estando já reunida uma grande multidão das diversas ordens, as chaves do Capitólio foram encontradas com grande dificuldade).

<sup>509</sup> Requena Jiménez, *Omina Mortis / Presagios de muerte: cuando los dioses abandonan al emperador romano*, 469 e 470.

<sup>510</sup> Suet. *Nero* 46 (Tradução: Esporo, tomando os auspícios, ofereceu-lhe um anel como presente, cuja pedra tinha esculpido o rapto de Prosérpina).

<sup>511</sup> Presságio de morte de Augusto, vide Suet. *Aug.* 97.3 (Tradução: Disposto então a enviar Tibério para a Ilíria, e acompanhá-lo até Benevento, vendo-se detido por interpeladores defendendo este e o outro caso, exclamou que ainda que tudo o tentasse atrasar, não estaria mais tempo em Roma, o que foi incluído entre os presságios da sua morte).

<sup>512</sup> Presságio de morte de Cláudio, vide Suet. *Cl.* 46 (Tradução: No último inquérito do tribunal em que participou, ainda que desviando os que [o] ouviam, anunciou uma e outra vez o fim da sua mortalidade).

*recitaretur in senatu daturos poenas sceleratos ac breui dignum exitum facturos, conclamatum est ab uniuersis: “tu facies, Auguste”*<sup>513</sup>.

Deixaremos a análise destes presságios para capítulos posteriores<sup>514</sup>. Ainda assim, importa salientar o facto de os Romanos terem tomado como *omina mortis* ocorrências em espaços não religiosos da vida colectiva (como os tribunais e o senado).

---

<sup>513</sup> Presságio de morte de Nero, vide Suet. *Nero* 46.3 (Tradução: Aquando do seu discurso no senado [no qual] arengava contra Vínice foi recitado que os ímpios seriam em breve castigados e obteriam o fim que mereciam, todos os senadores exclamaram: “tu fá-lo-ás, Augusto”).

<sup>514</sup> Vide os capítulos: “Adivinhos, Oráculos e Palavras pressagiadoras” e “A expressão da divinização imperial nos *omina mortis*”.

## Capítulo 6: Estátuas

«The other populace. The stone and bronze crowd. A forest of sculpture. There is no doubt that statues proliferated in the public spaces of the Roman city in a manner quite alien to our experience of the modern civic centre with its carefully elevated sculptural furniture»<sup>515</sup>

(Peter Stewart)

Sete dos *omina mortis* da primeira dinastia imperial são fornecidos por estátuas. O presente capítulo tem por objectivo analisar a simbologia dessa presença. Não se procurará desenvolver uma interpretação completa dos presságios em causa, mas tão-somente entender a razão da negatividade da presença e acções das estátuas.

Passemos então à questão que está na raiz do presente capítulo: como explicar a presença das estátuas nos *omina mortis* da primeira dinastia imperial? Antes de mais convém salientar que o recurso a estátuas na Roma Antiga era diferente do que se verifica na nossa sociedade. Essa é uma situação assinalada por Peter Stewart na citação com que decidimos iniciar o presente capítulo. Os deuses, os imperadores e os cidadãos mais proeminentes tinham estátuas espalhadas pela cidade e pelo império. As representações dos deuses eram utilizadas pelos cidadãos nos seus cultos religiosos quotidianos. Recordemos por exemplo as representações dos deuses Lares, aos quais se faziam oferendas diárias, ou a centralidade da estátua da divindade na arquitectura do templo greco-romano. As estátuas imperiais eram também elas não somente uma forma de representação “propagandística” da figura do imperador e da sua dinastia, mas também, de certa forma, uma extensão da própria pessoa imperial que permitia o permanente contacto dos cidadãos com o seu governante<sup>516</sup>, daí que «a slave who felt tortured by his master could flee to the statue of the emperor and find a kind of asylum, because the shelter offered by the image of the emperor was as valid as the emperor himself. The conviction that the statue of an emperor was as powerful as the living emperor himself was much more than an expression of a primitive popular belief»<sup>517</sup>.

Poderíamos mesmo falar de uma omnipresença, na sociedade romana, de estátuas e representações do imperador. Os cidadãos podiam dirigir-se à estátua do imperador

---

<sup>515</sup> Peter Stewart, *Statues in Roman Society: representation and response*, Oxford Studies in Ancient Culture & Representation (Oxford: Oxford University Press, 2004), 119.

<sup>516</sup> Rüpke, *A Companion to Roman Religion*, 311; Requena Jiménez, *Omina Mortis / Presagios de muerte: cuando los dioses abandonan al emperador romano*, 222.

<sup>517</sup> Rüpke, *A Companion to Roman Religion*, 311.

quando oferendavam em seu nome<sup>518</sup>. A sua representação estava presente se se prestasse um juramento e caso se invocasse o seu nome como forma de validar determinada declaração<sup>519</sup>. Existem mesmo registos da utilização de alguns tipos de representação do imperador em encontros diplomáticos, nos quais a sua presença não havia sido possível<sup>520</sup>.

Tal como as estátuas imperiais eram mais do que meras representações do imperador, também as dos deuses eram mais do que simples estátuas, não se confundindo, ainda assim, com a divindade que representavam. Os Romanos acreditavam que, a partir do momento em que determinada estátua era consagrada a uma divindade, parte da potência desse deus ou deusa era depositada na estátua que o representava perante os homens. A partir desse momento, o deus ou deusa em causa poderiam utilizar a estátua que, em parte, habitavam, como um veículo de expressão<sup>521</sup>. É nesse âmbito que a queda ou quebra de estátuas de deuses é sempre vista com temor por parte dos Romanos, que liam o acontecimento como uma manifestação de abandono divino: a potência da divindade deixava de habitar e proteger a estátua e esta perdia a sua dimensão sobrenatural, voltando a ser meramente pedra, madeira ou bronze e ficando, por isso, passível de sofrer qualquer adversidade<sup>522</sup>.

Compreende-se então a razão da recorrente apresentação de tais ocorrências como portentos negativos que pressagiavam o abandono divino e, conseqüentemente, a permeabilidade da sociedade a uma série de perigos e calamidades. Esse tipo de *prodigia* é especialmente encontrado no período republicano, tornando-se, aparentemente, menos frequente no período imperial e sendo, de certa forma, parcialmente substituído pela queda ou quebra de estátuas imperiais, fenómeno que simbolizaria a morte iminente do imperador. Lembremos o que já referimos acerca das estátuas imperiais e ao facto de elas serem, em certa medida, uma extensão do imperador e consideremos adicionalmente a omnipresença, na sociedade romana, da ideia *similia similibus*<sup>523</sup>, e facilmente compreendemos o porquê de tal interpretação dada à quebra ou queda de estátuas imperiais. É também nesse sentido que os imperadores entendiam como crime de lesa-

---

<sup>518</sup> Ibid.

<sup>519</sup> Ibid.

<sup>520</sup> Ibid.

<sup>521</sup> Requena Jiménez, *Omina Mortis / Presagios de muerte: cuando los dioses abandonan al emperador romano*, 226.

<sup>522</sup> Ibid.

<sup>523</sup> Ibid., 221.

majestade qualquer tentativa de danificar ou adulterar as suas estátuas<sup>524</sup>. O seu derrube e destruição, aliás, era automaticamente posto em prática em caso de *damnatio memoriae*<sup>525</sup>.

Só levando em conta a concepção que os Romanos tinham das estátuas podemos compreender alguns dos presságios que nos propomos a analisar. Atentemos então em alguns presságios cujo simbolismo negativo advém da queda, danificação ou quebra desses objectos. Com César podemos verificar imediatamente a atribuição de um simbolismo nefasto à queda de estátuas. Dión Cássio escreve que quando Décimo Bruto, nos idos, convenceu Júlio César a não desconvocar a reunião do senado, uma das estátuas que representava o *dictator* ter-se-á partido e caído ao chão<sup>526</sup>. Como já aqui referimos, esta queda é simbolizadora da morte de César, que teria ficado selada com a sua decisão de comparecer à reunião do senado, onde os conspiradores o aguardavam.

Suetónio e Dión Cássio contam que um dos *omina mortis* de Augusto foi o facto de um raio ter caído numa das suas estátuas apagando a letra “C” do nome “*Caesar*”, prodígio que foi interpretado como presságio de que Augusto não viveria mais do que cem dias (número sugerido pela letra C), e que seria colocado na categoria dos deuses (a palavra *aesar* que ficou assim inscrita na estátua significaria «deus», em etrusco)<sup>527</sup>.

Suetónio conta que, no final do principado de Nero, *ac subinde tacta de caelo Caesarum aede capita omnibus simul statuis deciderunt, Augusti etiam sceptrum e manibus excussum est*<sup>528</sup>. A queda e destruição parcial das estátuas da dinastia Júlio-Cláudia remete a audiência romana para o fim dessa mesma dinastia e, consequentemente, para a morte do próprio Nero. Tal simbolismo é sugerido pelo facto de o ceptro que estava nas mãos de Augusto ter sido arrancado, mas também pela própria queda simultânea das cabeças de todas as estátuas que é, por si, significativa. Lembremos não só a função privilegiada que a cabeça assumia na concepção e construção das estátuas (sendo inclusivamente substituíveis), mas também a associação que os Romanos faziam

---

<sup>524</sup> Ibid.

<sup>525</sup> Ibid.

<sup>526</sup> D.C. 44.18.2.

<sup>527</sup> Suet. *Aug.* 98; D.C. 56.29.4.

<sup>528</sup> Suet. *Gal.* 1. (Tradução: As cabeças de todas as estátuas do templo dos Césares caíram [i.e. foram derrubadas] todas ao mesmo tempo por um raio enviado do céu, e adicionalmente o ceptro de Augusto foi arrancado das suas mãos).

entre a cabeça e a vida, estando patente nos textos latinos nos quais se verifica «[a] common use of the word *caput* to refer to a person's life»<sup>529</sup>.

Um outro presságio da morte de Nero, que também remete para a simbologia negativa subjacente à queda de estátuas, conta-se assim: *Kal. Ian. exornati Lares in ipso sacrificii apparatu conciderunt*<sup>530</sup>. O acontecimento aponta para o facto de Nero ter perdido a protecção divina mais básica: a dos deuses da sua casa. Uma outra leitura que se pode fazer do presságio é a de que a queda das representações dos Lares (divindade compósita que nos remete para o colectivo dos antepassados de Nero) simbolizaria a queda da própria família e dinastia de Nero.

Os Romanos também tomavam como elemento prodigioso de relevância o facto de as estátuas chorarem, sangrarem, transpirem ou movimentarem-se. Escreve Ovídio nas *Metamorphoses* que *mille locis lacrimavit ebur*<sup>531</sup>. Annie Vigourt diz que «les statues qui suent du sang, qui pleurent, qui se détournent, indiquent évidemment un désordre considérable de l'ordre des choses»<sup>532</sup>. O facto de as estátuas chorarem era augural em virtude de esse acto se enquadrar na categoria de *prodigium*, reflectindo uma desordem das coisas apenas justificável pelo rompimento da *pax deorum*<sup>533</sup>.

Suetónio relata que, num dos sonhos tidos como pressagiadores da sua morte, Nero sonhou que as estátuas à entrada do teatro de Pompeio o impediam de avançar. No período republicano (e, em menor volume, no período imperial) são profícuas as referências a estátuas que se movimentaram e à tomada dessas deslocações como nefastas<sup>534</sup>. A natureza prodigiosa da movimentação de estátuas facilmente se compreende se tivermos em conta a sua natureza intrínseca: «as the word might suggest, the distinctive feature of most statues is that they stand still»<sup>535</sup>.

A dimensão negativa que a movimentação prodigiosa das estátuas assume no sonho de Nero é dada não pelo movimento em si, mas pela conjugação do que

---

<sup>529</sup> Peter Stewart, *Statues in Roman Society: representation and response*, Oxford Studies in Ancient Culture & Representation (Oxford: Oxford University Press, 2004), 55.

<sup>530</sup> Suet. *Nero* 46.2. (Tradução: Nas calendas de Janeiro, os Lares adornados, preparados para o sacrifício que lhes seria feito, tombaram).

<sup>531</sup> Ov. *Met.* 15.792. (Tradução: o marfim [as estátuas] chorou em mil locais).

<sup>532</sup> Vigourt, *Les présages impériaux d'Auguste à Domitien*, 142.

<sup>533</sup> O facto de os *prodigia* expressarem, na mentalidade romana, a quebra da *pax deorum* foi já afirmada por outros antes de nós. Vide por exemplo Pimentel, «*Praesagia, prodigia, omina*: da ténue fronteira entre *religio* e *superstitio*», 236.

<sup>534</sup> Wildfang, «*Omina Imperii*», 218.

<sup>535</sup> Stewart, *Statues in Roman Society: representation and response*, 148.

representavam e do sentido da sua acção. As estátuas em causa eram, como explica Miguel Requena Jiménez<sup>536</sup>, as catorze esculturas colocadas no *Porticus Lentulorum*, que foram utilizadas por Pompeio, no seu triunfo de 61 a.C., para simbolizar os povos vencidos, e «al margen de su relación con el héroe republicano, dicho complejo escultórico vendrá a simbolizar materialmente la relación de Roma con las distintas provincias de su imperio»<sup>537</sup>. O facto de as estátuas representarem as províncias do império, aliado ao objectivo da sua acção (bloquear o caminho a Nero), tornam o presságio um reflexo das sublevações militares<sup>538</sup> que levaram à queda do príncipe e que estiveram na origem do chamado “ano dos quatro imperadores”<sup>539</sup>.

A movimentação das estátuas não é, no período imperial, um prodígio negativo *per se*, sendo possível verificar a existência de movimentações listadas enquanto portentos de poder para determinada pessoa. Lembremos, por exemplo, que um dos *omina imperii* de Vespasiano foi a rotação da estátua de César para Oriente (de onde Vespasiano lançou a sua campanha pela púrpura)<sup>540</sup>.

Também Gaio Calígula tem um *omen mortis* envolvendo estátuas. Relata Suetónio<sup>541</sup> que Gaio havia ordenado que a estátua de Zeus em Olímpia fosse desmontada, transportada e (finalizada a substituição do rosto de Zeus pelo do próprio imperador) colocada em Roma. Acontece que os planos de Gaio haviam sido gorados pela própria representação de Zeus que, aquando do início dos trabalhos, teria emitido uma sonora gargalhada, afugentando todos os envolvidos nas operações. Se até aqui temos vindo a verificar que a destruição, queda, movimentação e choro das estátuas eram prodígios listados entre os *omina mortis* imperiais, notamos agora que também as gargalhadas, marca da irritação de Júpiter com Calígula, eram passíveis de serem interpretadas dessa forma.

---

<sup>536</sup> Vide Requena Jiménez, *Omina Mortis / Presagios de muerte: cuando los dioses abandonan al emperador romano*, 252.

<sup>537</sup> *Ibid.*, 252 e 253.

<sup>538</sup> A revolta de Víndice na Gália; a de Galba na Hispânia; a de Otão que havia também ele sido governador da Hispânia; a conquista de Vitélio da púrpura a partir das legiões germânicas; e a revolta de Vespasiano no Oriente.

<sup>539</sup> Requena Jiménez, *Omina Mortis / Presagios de muerte: cuando los dioses abandonan al emperador romano*, 253.

<sup>540</sup> Suet. *Ves.* 5.

<sup>541</sup> Suet. *Cal.* 57. Também Flávio Josefo e Díon Cássio relatam o dito portento. Vide J. *AJ.* 19.1.1 e D.C. 59.28.

## **Capítulo 7: Adivinhos, Oráculos e Palavras pressagiadoras**

«It's likely that in antiquity, most people practiced or witnessed some form of divination at least once every few days: divination was always part of offering sacrifices to the gods, usually part of deciding whether to undertake a military manoeuvre, often part of puzzling out a bewildering dream, sometimes part of diagnosing and treating an illness or choosing a bride, and even, sometimes, part of understanding why your body was twitching or your child was sneezing»<sup>542</sup>

(Sarah Iles Johnston)

À primeira vista poderá parecer redundante a inclusão de um capítulo dedicado aos adivinhos e a práticas específicas da adivinhação numa Dissertação acerca de *omina mortis* imperiais. Quando falamos em presságios de morte, nos elementos simbólicos neles presentes e na interpretação que lhes terá sido dada, não estamos já a falar de adivinhos e de adivinhação? A resposta a esta questão pode ser um pouco mais complexa do que faz parecer. A verdade é que, como tivemos oportunidade de referir na Introdução desta Dissertação, os autores antigos quase nunca explicam o porquê da negatividade de determinado presságio ou qual a origem da sua interpretação. Isso apesar de um portento só poder ser assim considerado quando alguém o interpreta como tal. Nos presságios que analisámos nos capítulos anteriores não é verificável, na esmagadora maioria dos casos, a presença de um intérprete da vontade dos deuses (com a devida excepção para alguns dos presságios envolvendo sacrifícios, que tratámos no capítulo 5).

O presente capítulo tem por objectivo analisar a presença dos vários tipos de intérpretes e mensageiros da vontade dos deuses em alguns dos *omina mortis* em estudo (entre eles os arúspices, os oráculos, os astrólogos e adivinhos vários). Além da análise dessa dimensão, o presente capítulo procurará também aquilatar um outro elemento presente nos *omina mortis* imperiais que não foi ainda referido: a crença no poder pressagiador da palavra.

---

<sup>542</sup> Sarah Iles Johnston, *Ancient Greek Divination*, Blackwell Ancient Religions (Malden: Wiley-Blackwell, 2008), 3.

## 7.1 Adivinhos

ἔστι δὲ καὶ ταῦτα πολλῶν ἀκοῦσαι διεξιόντων, ὥς τις αὐτῷ μάντις ἡμέρα Μαρτίου  
μηγὼς, ἣν Εἰδοὺς Ῥωμαῖοι καλοῦσι, προείποι μέγαν φυλάττεσθαι κίνδυνον  
ἐλθούσης δὲ τῆς ἡμέρας προῖων ὁ Καῖσαρ εἰς τὴν σύγκλητον ἀσπασάμενος  
προσπαίξειε τῷ μάντει φάμενος ‘αἱ μὲν δὴ Μάρτιαι Εἰδοὶ πάρειςιν’ ὁ δὲ ἠσυχῆ πρὸς  
αὐτόν εἶποι ‘ναὶ πάρειςιν, ἀλλ οὐ παρεληλύθασι’<sup>543</sup>  
(Plut. *Caes.* 63.3-4)

No artigo *Roman omens, Roman audiences, and Roman history*, Pauline Ripat faz uma excelente análise não só da evolução ao longo do tempo do presságio acima transcrito, como também de como essa mutação correspondia às expectativas dos Romanos. Se o seu líder morria, tal não poderia ter acontecido sem o envio de portentos divinos<sup>544</sup>. É então verificável uma evolução do presságio tendente a uma clarificação, por parte dos adivinhos, da data da morte de César, entenda-se, enquanto nos relatos iniciais do presságio não é fornecida nenhuma data concreta, à medida que vamos avançando no tempo, começa a notar-se uma primazia, entre os autores clássicos, da especificação da associação desse perigo aos Idos.

Cícero foi o primeiro autor a mencionar presságios da morte de César, tendo relatado somente um portento: no seguimento do exame aos *exta* de duas vítimas sacrificais, Espurina (o arúspice que presidia à cerimónia), dado que os animais não tinham coração nem parte do fígado, alertou César para os perigos para a sua vida que dessa forma eram assinalados<sup>545</sup>. Décadas e séculos depois, Plutarco<sup>546</sup>, Apiano<sup>547</sup> e Díon Cássio<sup>548</sup> já passam a escrito a menção explícita dos idos de Março como dia fatídico, por parte de um adivinho anónimo.

A presença de um adivinho no *omen mortis* em causa não é de forma alguma surpreendente. Parte da vida religiosa romana estruturava-se em torno de diversos meios de adivinhação, e de indivíduos com conhecimentos ou capacidades suficientes para

---

<sup>543</sup> Tradução: É, ainda, possível ouvir as histórias referidas por muitos: que um adivinho, no dia do mês de Março que os Romanos chamam os idos de Março, lhe disse que se protegesse de um grande perigo. Mas, chegado o dia, indo César para o senado, saudou o adivinho, dizendo em brincadeira: “Os idos de Março chegaram”; mas ele respondeu-lhe calmamente: “Sim, chegaram, mas não passaram”.

<sup>544</sup> Ripat, «Roman Omens, Roman Audiences, and Roman History», 168–171.

<sup>545</sup> Cic. *Div.* 1.119.

<sup>546</sup> Plut. *Caes.* 63.

<sup>547</sup> App. *BC.* 2.16.116.

<sup>548</sup> D.C. 44.18.4.

interpretar a vontade dos deuses. As práticas divinatórias eram um fenómeno universal no Mundo Antigo, Roma não era excepção<sup>549</sup>.

Afirma Jörg Rüpke que «divination would be a means of seeking the approval of the gods. At Rome, the politically dominant cult practices conform to this»<sup>550</sup>. É, em parte, à luz dessa afirmação que devemos entender a *procuratio prodigiorum* à qual os Romanos atribuíam tanta importância. Os áugures representariam a prática divinatória tipicamente romana; mas também encontramos outros especialistas na previsão do futuro: «des haruspices, des astrologues, des prophètes inspirés»<sup>551</sup>. Estes diferentes tipos de adivinhos remetem para uma divisão da prática divinatória, de acordo com os autores antigos, em duas tipologias e metodologias diferentes: uma adivinhação natural (que consiste naquilo a que Bouché-Leclercq chamou «illumination intérieure»<sup>552</sup>) e outra artificial (que se basearia não numa suposta capacidade natural de conhecer os desígnios dos deuses, mas sim numa aplicação de técnicas interpretativas de «signes extérieurs»<sup>553</sup>). Na adivinhação natural, enquadrar-se-iam os «prophètes inspirés» ou os oráculos; na artificial, incluir-se-iam os arúspices, os áugures, os astrólogos e o colégio responsável pela interpretação dos Livros Sibílinos.

Durante o período republicano, o senado recorria regularmente não só aos colégios sacerdotais e divinatórios romanos, mas também aos arúspices etruscos, responsáveis pelo exame dos *exta* e pela interpretação de determinados prodígios (como os trovões)<sup>554</sup>. Ainda que de forma bastante ocasional, o senado recorria aos famosos oráculos gregos<sup>555</sup>. Por oposição, os astrólogos não tinham lugar na esfera pública do poder político e da vida religiosa, não havendo registo de alguma vez terem sido chamados pelo senado<sup>556</sup>. No domínio privado, o cenário parece ter sido diferente, havendo uma maior abertura dos Romanos a astrólogos, que não tinham lugar no sistema romano oficial, mas que conseguiam apesar disso assumir uma profunda e extensa presença ao nível das várias camadas da sociedade romana<sup>557</sup>. É em função desta realidade que Bouché-Leclercq afirma

---

<sup>549</sup> Rüpke, «Roman Religion», 180.

<sup>550</sup> Ibid. 180 e 181.

<sup>551</sup> Vigourt, *Les présages impériaux d'Auguste à Domitien*, 125.

<sup>552</sup> Auguste Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, 1:107.

<sup>553</sup> Ibid.

<sup>554</sup> Vigourt, *Les présages impériaux d'Auguste à Domitien*, 225–228.

<sup>555</sup> Santangelo, *Divination, Prediction and the End of the Roman Republic*, 4.

<sup>556</sup> Vigourt, *Les présages impériaux d'Auguste à Domitien*, 225–230.

<sup>557</sup> Pauline Ripat, «Expelling Misconceptions: Astrologers at Rome», *Classical Philology* 106, n. 2 (2011): 115–54; Rüpke, *A Companion to Roman Religion*, 314.

que «Sous le principat d'Auguste, l'astrologie est décidément à la mode. Tout le monde se pique d'en avoir quelque teinture, et les écrivains multiplient des allusions qu'ils savent devoir être comprises même des gens du monde»<sup>558</sup>.

Com a instauração do principado, deu-se a transferência do poder político do senado para o imperador e residência imperial. Ao longo do período em estudo, é verificável o aprofundamento da relação e dependência do imperador para com os membros da sua “casa”, por oposição a um progressivo afastamento relativamente aos senadores. Cláudio será, muito provavelmente, um dos melhores exemplos dessa realidade, sendo criticado por isso nas obras dos autores do mundo romano<sup>559</sup>. O processo de uma certa “privatização” e personalização do poder transporta para a esfera deste o que era previamente exclusivo da vivência privada: os astrólogos. Não se quer com isto dizer que as práticas divinatórias como a astrologia tenham sido integradas na religião romana pública oficial. Longe disso, a astrologia adquiriu somente uma outra dimensão, adicionando à sua já acentuada presença na sociedade, uma forte presença e influência nas mais altas esferas do poder.

À semelhança do que se verifica relativamente aos presságios, também no caso da astrologia existe uma tendência da historiografia mais tradicional para relativizar a sua influência no mundo romano, por intermédio de uma circunscrição da astrologia às camadas menos instruídas da sociedade, àqueles a quem Ogilvie chamou de «credulous minds»<sup>560</sup>. O quadro que os vestígios do passado apresentam, porém, é contrário à afirmação de Ogilvie.

Logo no período republicano, é verificável a considerável e crescente influência deste tipo de prática divinatória em Roma, não estando limitada aos círculos “não-eruditos” da população<sup>561</sup>. Se a elite romana fosse imune a este tipo de práticas divinatórias orientais, dificilmente teriam existido vários imperadores com tão forte ligação à astrologia ou a práticas divinatórias não-tradicionais. Na própria propaganda de Augusto, os temas astrológicos tiveram elevada importância, especialmente após a batalha de Áccio<sup>562</sup>. Recordemos a publicação do horóscopo de Augusto<sup>563</sup>; a

---

<sup>558</sup> Auguste Bouché-Leclercq, «L'astrologie dans le monde romain», *Revue Historique* 65, n. 2 (1897): 247.

<sup>559</sup> Vide e.g. D.C. 60.8.4.

<sup>560</sup> Ogilvie, *The Romans and their gods in the Age of Augustus*, 54.

<sup>561</sup> Rüpke, *A Companion to Roman Religion*, 314.

<sup>562</sup> Santangelo, *Divination, Prediction and the End of the Roman Republic*, 256–258.

<sup>563</sup> *Ibid.*, 256–257.

representação do símbolo de Capricórnio em muito do material do período de Augusto (não só, mas especialmente em moedas)<sup>564</sup>; e o facto de os «Astrological themes featured very prominently in an aspect of the monumental reorganization of Rome masterminded by Augustus»<sup>565</sup>.

Tibério parece ter estabelecido uma ligação à astrologia especialmente forte, não só por ter mantido durante boa parte da sua vida um famoso astrólogo pessoal<sup>566</sup> (Trasilo<sup>567</sup>), mas também por ele próprio se ter dedicado à aprendizagem da referida arte divinatória<sup>568</sup>. Imperadores como Nero, Otão e Vespasiano dispuseram também do seu próprio astrólogo<sup>569</sup>. A relevância dos astrólogos é ilustrada por Tibério Cláudio Balbilo (filho do já referido Trasilo), que ocupou também ele posições de destaque na hierarquia imperial da classe equestre, a par de ter herdado o talento e lugar de seu pai no principado de Cláudio, Nero e Vespasiano<sup>570</sup>.

É em virtude de tudo isto que não devemos olhar com estranheza para a presença de praticantes de várias artes divinatórias em alguns dos *omina mortis* estudados.

Díon Cássio escreve: τό τε σύμπαν οὕτως ἐθάρσει ὥστε καὶ πρὸς τὸν μάντιν τὸν τὴν ἡμέραν ἐκείνην φυλάσσεσθαί ποτε αὐτῷ προαγορεύσαντα εἰπεῖν ἐπισκώπτων “ποῦ δῆτά σου τὰ μαντεύματα; ἢ οὐχ ὀρθῶς ὅτι τε ἡ ἡμέρα ἦν ἐδεδίεις πάρεστι, καὶ ἐγὼ ζῶ;” καὶ ἐκεῖνος τοσοῦτον, ὡς φασι, μόνον ἀπεκρίνατο, ὅτι “ναὶ πάρεστιν, οὐδέπω δὲ παρελήλυθεν”<sup>571</sup>. Esta troca de palavras relatada tanto por Díon Cássio como por Plutarco<sup>572</sup> é um dos mais conhecidos episódios da morte de César (em grande parte por ter sido immortalizada por Shakespeare). Ainda que outros autores antigos não incluam semelhante conversação nos seus textos, a verdade é que em quase todos é verificável a

---

<sup>564</sup> Ibid.

<sup>565</sup> Ibid., 257.

<sup>566</sup> Mencionado por autores como Suetónio (Suet. *Tib.* 14), Díon Cássio (D.C. 58.27.2-3) e Tácito (Tac. *Ann.* 6.20-21).

<sup>567</sup> A influência de Trasilo sobre o imperador era tão elevada que pôde salvar a vida de diversos Romanos no final do principado de Tibério. Recordemos que, segundo os autores antigos, Trasilo teria dito ao imperador que viveria mais dez anos. Tibério, devido a essa informação, absteve-se de executar muitos dos cidadãos encarcerados por crimes políticos, tendo acabado por morrer ao fim de alguns meses (vide D.C. 58.27.2-3).

<sup>568</sup> Tac. *Ann.* 6.20.

<sup>569</sup> Turcan, *The Gods of Ancient Rome: Religion in Everyday Life from Archaic to Imperial Times*, 146.

<sup>570</sup> Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, 1:253.

<sup>571</sup> D.C. 44.18.4. (Tradução: Em suma, confiava de tal modo no adivinho que, uma vez, lhe predissera que naquele dia devia ter cuidado que, rindo, disse: “Onde estão os teus oráculos? Não vês que este é o dia que receavas e eu estou vivo?” E aquele respondeu apenas assim, ao dizer que “sim, sem dúvida chegou, mas ainda não se afastou”).

<sup>572</sup> Plut. *Caes.* 63.

existência de algum tipo de praticante de artes divinatórias a alertar para o perigo dos Idos.

Como já referimos, Cícero atribuiu a Espurina e ao exame dos *exta* a transmissão de tal profecia<sup>573</sup>. Ainda que Cícero não especifique que Espurina era um arúspice, facilmente chegamos a essa conclusão por o exame dos *exta* estar entregue aos arúspices na *religio romana*<sup>574</sup>. Veleio Patérculo não refere o nome de Espurina, mas atribui o anúncio da profecia a arúspices ao escrever *Nam et haruspices praemonuerant, ut diligentissime iduum Martiarum caueret diem*<sup>575</sup>. No relato que faz do presságio, Suetónio retoma a ocasião do sacrifício e confirma que Espurina era de facto um arúspice, quando escreve *immolantem haruspex Spurinna monuit, caueret periculum, quod non ultra Martias Idus proferretur*<sup>576</sup>. Os relatos que Plutarco<sup>577</sup> e Dión Cássio fazem do episódio não mencionam o contexto sacrificial em que Cícero e Suetónio enquadram a profecia. Concomitantemente, Plutarco e Dión Cássio<sup>578</sup> ignoram também o facto de o aviso ter sido dado por um arúspice, cingindo-se ambos à palavra *μάντεως*, a autoria da profecia passava assim de um arúspice para um adivinho. Ainda que enquadrando a formulação da profecia num contexto sacrificial, também Apiano utiliza a palavra *μάντεως*<sup>579</sup>. Verifica-se então que os autores latinos atribuem a profecia a um arúspice, enquanto os autores gregos escolhem utilizar um conceito muito mais genérico, que remete para uma adivinhação “natural” ao contrário da adivinhação “artificial” (em que o arúspice se enquadraria) diferenciação que provavelmente se explicará pela diferença entre as práticas divinatórias predominantes no mundo grego (“naturais”) e as predominantes na religião romana (“artificiais”)<sup>580</sup>.

Importa agora mencionar um presságio de morte de Augusto, que já tivemos a oportunidade de referir: a queda de um raio sobre uma das estátuas do imperador e a

---

<sup>573</sup> Cic. *Div.* 1.119.

<sup>574</sup> Prieur, *Les animaux sacrés dans l'Antiquité: art et religion du monde méditerranéen*, 164; Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, 1:109.

<sup>575</sup> Vell. 2.57.2. (Tradução: Então os arúspices preveniram-no para ter diligentíssimo cuidado com o dia dos idos de Março).

<sup>576</sup> Suet. *Iul.* 81.2. (Tradução: O arúspice Espurina, aquando da realização de um sacrifício, advertiu-o para evitar o perigo que não ultrapassaria os idos de Março).

<sup>577</sup> Plut. *Caes.* 63.

<sup>578</sup> D.C. 44.17.1.

<sup>579</sup> App. *BC.* 2.16.116.

<sup>580</sup> Outros autores já admitiram essa diferença entre Gregos e Romanos ao nível do tipo de práticas divinatórias preferidas, vide por exemplo Pimentel, «*Praesagia, prodigia, omina*: da ténue fronteira entre *religio* e *superstitio*», 236.

consequente eliminação do “C” do nome *Caesar*. Suetónio<sup>581</sup> não refere a autoria da interpretação dada ao presságio, mas Dión Cássio atribui essa autoria a adivinhos, μάντις<sup>582</sup>. Volta então a ser verificável a presença de adivinhos em *omina mortis*, os quais são apresentados ao leitor como intérpretes e/ou mensageiros do futuro.

Também nos *omina mortis* de Gaio encontramos várias referências a adivinhos. O relato de Dión Cássio volta a remeter para a presença de «prophètes inspirés» em presságios de morte imperiais, relatando: Ἀπολλώνιος τέ τις Αἰγύπτιος οἶκοι τε τὸ συμβὰν αὐτῷ προεῖπε, καὶ πεμφθεὶς διὰ τοῦτ' ἐς τὴν Ῥώμην προσήχθη τε αὐτῷ ἐν αὐτῇ ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ἐν ἧ' τελευτήσῃν ἔμελλε, καὶ ἀναβληθεὶς ὡς καὶ μετ' ὀλίγον κολασθησόμενος ἐσώθη<sup>583</sup>.

À semelhança do que Dión Cássio escreveria décadas mais tarde<sup>584</sup>, Suetónio narra o seguinte portento: *monuerunt et Fortunae Antiatinae, ut a Cassio caueret; qua causa ille Cassium Longinum Asiae tum proconsulem occidendum delegauerat, inmemor Chaeream Cassium nominari*<sup>585</sup>. De todos os presságios de morte analisados, este é o único no qual está presente um oráculo, sendo bastante raro encontrarem-se oráculos em presságios de morte de qualquer um dos imperadores de Roma não estudados. O carácter singular que a presença de um oráculo no *omen mortis* de Calígula assume reflecte a diminuta importância que os oráculos tinham na religião e sistema divinatório “oficial” romano. Por outro lado, encontrarmos um presságio deste tipo remete para o facto de as práticas divinatórias presentes nos *omina mortis* imperiais estarem muitas vezes à

---

<sup>581</sup> *sub idem tempus ictu fulminis ex inscriptione statuæ eius prima nominis littera effluxit; responsum est, centum solos dies posthac uicturum, quem numerum C littera notaret, futurumque ut inter deos referretur, quod aesar, id est reliqua pars e Caesaris nomine, Etrusca lingua deus uocaretur* (Suet. *Iul.* 97.2. Tradução: Durante essa altura um raio atingiu a inscrição de uma estátua sua, eliminando a primeira letra do seu nome. [A previsão foi que] só viveria mais cem dias, número indicado pela letra C [cem em latim], e que seria brevemente restituído entre os deuses, visto que “Aesar”, a parte restante do nome de César, designava deus na língua etrusca).

<sup>582</sup> καὶ κεραυνὸς ἐς εἰκόνα αὐτοῦ ἐν τῷ Καπιτωλίῳ ἐστῶσαν ἐμπεσὼν τὸ γράμμα τὸ πρῶτον τοῦ ὀνόματος τοῦ Καίσαρος ἠφάνισεν: ὅθεν οἱ μάντις ἑκατοστῇ μετὰ τοῦτο αὐτὸν ἡμέρᾳ θείας τινὸς μοίρας μεταλήψεσθαι ἔφασαν, τεκμαιρόμενοι ὅτι τὸ τε στοιχεῖον ἐκεῖνο τὸν τῶν ἑκατὸν ἀριθμὸν παρὰ τοῖς Λατίνοις καὶ τὸ λοιπὸν (D.C. 56.29.4. Tradução: E, tendo caído um raio na sua estátua colocada no Capitólio, escondeu a primeira letra do nome de César; por isso, os adivinhos disseram que, por um destino divino, ele deveria morrer no centésimo dia depois disto, indicando que aquela letra era, entre os Latinos, o número cem e que o restante da palavra significava deus entre os Etruscos).

<sup>583</sup> D.C. 59.29.4. (Tradução: Apolónio, um Egípcio, anunciou na sua pátria o que aconteceria e, tendo sido enviado para Roma por causa disso, foi levado nesse mesmo dia em que devia morrer e, tendo visto o seu castigo ser adiado, foi salvo).

<sup>584</sup> D.C. 59.29.3.

<sup>585</sup> Suet. *Cal.* 57.3 (Tradução: Também o avisou o oráculo as Fortunas de Âncio para tomar cuidado com Cássio, razão pela qual ele ordenou que se matasse Cássio Longino à altura procônsul da Ásia, esquecendo-se que Cássio Quérea se chamava assim).

margem do sistema romano “oficial” e serem, de certa forma, mais facilmente enquadráveis na adivinhação da vida privada, por razão da já referida “privatização” do poder. Aliás, note-se a esse respeito que Âncio era a terra natal de Calígula, o que vem fortalecer a ligação entre o imperador e o *omen*, reforçando a importância deste último.

Uma outra prática divinatória que está presente nos presságios de morte de Gaio é a astrologia. Conta Suetónio: *consulenti quoque de genitura sua Sulla mathematicus certissimam necem appropinquare affirmavit*<sup>586</sup>. Já procurámos dar aqui como comprovada a forte ligação de muitos dos imperadores da dinastia Júlio-Cláudia à astrologia, entre os quais o próprio Gaio. Lembremos, por exemplo, o facto de Suetónio escrever que a construção da ponte naval na baía de Baías havia sido uma reacção a uma afirmação do astrólogo Trasilo, de que Gaio Calígula teria tantas hipóteses de ser imperador quanto de atravessar a referida baía a cavalo<sup>587</sup> (note-se, aliás, que essa história havia chegado a Suetónio em relato oral, situação que reforça a nossa tese de que os portentos tinham uma origem sincrética que conjugava a mentalidade religioso-cultural romana, a natureza literária e subjectiva das obras antigas, a propaganda imperial, e a memória colectiva, fosse ela popular ou das elites). O facto de a data da morte de Gaio ter sido prevista por um astrólogo não é em si um acontecimento completamente inusual. Alguns dos indivíduos julgados por traição durante o período em estudo foram acusados, entre outras coisas, de terem consultado astrólogos e adivinhos com a intenção de saberem a data da morte do imperador<sup>588</sup>. Refira-se, a título de exemplo, o caso de Libão Druso em 16 d.C., o exílio de Emília Lépidia em 20 d.C., o caso de Lólia Paulina em 49 d.C. e o de Fúrio Camilo Escríboniano durante o principado de Nero<sup>589</sup>.

As expulsões de que os astrólogos foram alvo<sup>590</sup> também parecem ter estado associadas a essa sua autoproclamada capacidade de prever a data da morte dos imperadores (e quem lhes sucederia), e a potencial influência que este tipo de previsões tinha sobre a população durante períodos de especial instabilidade política ou social<sup>591</sup>. É

---

<sup>586</sup> Suet. *Cal.* 57.2 (Tradução: O matemático [i.e. astrólogo] Sula, ao ser consultado em relação ao seu horóscopo, afirmou que a morte estava certamente próxima).

<sup>587</sup> Suet. *Cal.* 19.3.

<sup>588</sup> Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, 1:327–328.

<sup>589</sup> *Ibid.*

<sup>590</sup> As expulsões dos astrólogos foram, aliás, recorrentes no período em estudo, tendo ocorrido pelas mãos de Agripa, de Tibério (aquando da conspiração de Libão Druso em 16 d.C.), de Cláudio, de Vitélio e pelas de Vespasiano (as expulsões decretadas por estes dois últimos foram aliás feitas imediatamente ou pouco depois da sua chegada à púrpura, ou seja, num período de especial instabilidade do seu poder).

<sup>591</sup> Vide Ripat, «Expelling Misconceptions: Astrologers at Rome».

então em harmonia com a popularidade e crença dos Romanos na astrologia, e com o facto de os imperadores respeitarem a capacidade dos astrólogos em preverem o futuro e, simultaneamente, recearem os resultados<sup>592</sup>, que devemos interpretar o presságio em causa.

## 7.2 O poder augural da palavra

«Casual expressions that fell from men's lips were often related to the circumstances under which they were uttered and were considered as evidences of the sequence of events»<sup>593</sup>

(Franklin Krauss)

Muitos dos *omina mortis* em análise remetem para o poder augural e portentoso que a palavra dita podia assumir na Roma Antiga. Recordemos aliás que originalmente o vocábulo *omen* designava somente este tipo de presságios, ainda que no período em estudo o alargamento semântico do conceito tivesse desvanecido essa especificidade original e a diferença para com conceitos como *praesagia* ou *prodigia*<sup>594</sup>. No capítulo 1 da Dissertação, tivemos a oportunidade de analisar os presságios construídos por intermédio de vozes originárias de túmulos e bosques sagrados. No presente capítulo, abster-nos-emos de retomar semelhante temática; focar-nos-emos, ao invés, nos presságios em que o portento nefasto tem por base palavras proferidas por imperadores ou senadores.

Suetónio relata da seguinte forma um dos presságios da morte de Augusto: *Tiberium igitur in Illyricum dimissurus et Beneuentum usque prosecuturus, cum interpellatores aliis atque aliis causis in iure dicendo detinerent, exclamavit, quod et ipsum mox inter omina relatatum est: non, si omnia morarentur, amplius se posthac Romae futurum*<sup>595</sup>. Diz Augusto que não permaneceria em Roma nem que a isso o quisessem forçar. O portento é então fornecido pelo próprio imperador. Cláudio tem também um presságio de morte semelhante ao de Augusto. Narra (mais uma vez) Suetónio: *in ultima*

---

<sup>592</sup> Wildfang, «*Omina Imperii*», 5.

<sup>593</sup> Krauss, *An Interpretation of the Omens, Portents, and Prodigies recorded by Livy, Tacitus, and Suetonius*, 165.

<sup>594</sup> Pimentel, «Praesagia, prodigia, omina: da ténue fronteira entre religio e superstitio», 233-254.

<sup>595</sup> Suet. *Aug.* 97.3. (Tradução: Disposto então a enviar Tibério para a Ilíria, e acompanhá-lo até Benevento, vendo-se detido por interpeladores defendendo este e o outro caso, exclamou que ainda que tudo o tentasse atrasar, não estaria mais tempo em Roma, o que foi incluído entre os presságios da sua morte).

*cognitione pro tribunali accessisse ad finem mortalitatis, quanquam abominantibus qui audiebant, semel atque iterum pronuntiavit*<sup>596</sup>.

Enquanto as palavras de Augusto são interpretadas como nefastas pelo duplo sentido que a elas subjaz, o presságio de Cláudio coloca o imperador a ser mais específico, dizendo que havia chegado ao fim da sua vida. Escreve Requena que «El funcionamiento del oráculo de Hermes Agoreo nos aproxima a una de las creencias populares de mayor pervivencia en la historia: el valor augural de la palabra escuchada»<sup>597</sup>. É para essa crença que ambos os presságios apontam. O facto de ambos os portentos ocorrerem durante o cumprimento de “funções judiciais” tem como consequência o fortalecimento e legitimação do próprio prodígio, isto porque – como verificámos no capítulo 5 – tudo o que ocorria durante cerimónias cívicas e/ou religiosas era tido como especialmente portentoso.

Reconhecemos desde logo a dificuldade em separar a vivência romana em categorias como as que podemos aplicar aos nossos dias, tais como vida política, vida religiosa, *et caetera*. A afirmação de Joël Thomas de que «l’homme de l’Antiquité vit sa relation au cosmos dans une continuité»<sup>598</sup> parece-nos, nesta discussão, bastante pertinente. A nossa utilização dos conceitos de “cerimónias cívicas” e “cerimónias religiosas” corresponde, na realidade, a uma tentativa de distinguir momentos que tinham por objectivo dar resposta aos problemas da sociedade (fossem eles religiosos ou não), e cerimónias que, apesar de terem uma função e utilidade cívico-política inegável, eram por natureza religiosas.

Os dois *omina mortis* também remetem para o facto de a literatura latina em retratar os momentos finais da vida dos imperadores à luz de um suposto conhecimento ou suspeita que estes teriam de que a morte estava próxima. São vários os exemplos desse constructo imagético. Suetónio refere a suspeita de que o próprio César saberia que o seu fim estava próximo, e que nada fez para o evitar<sup>599</sup>. No caso de Augusto (além do presságio que acabámos de analisar), o biógrafo latino menciona o facto de o imperador, já às portas da morte, ter exclamado que estava a ser levado por quarenta homens,

---

<sup>596</sup> Suet. *Cl.* 46. (Tradução: No último inquérito do tribunal em que participou, ainda que desviando os que [o] ouviam, anunciou uma e outra vez o fim da sua mortalidade).

<sup>597</sup> Requena Jiménez, «*Voces, nominatio y mutatio nominis*», 257.

<sup>598</sup> Joël Thomas, *L’imaginaire de l’homme romain: dualité et complexité*, 1ª (Bruxelles: Editions Latomus, 2006), 137.

<sup>599</sup> Suet. *Iul.* 86.

episódio que o autor comenta da seguinte forma: *id quoque magis praesagium quam mentis deminutio fuit, siquidem totidem milites praetoriani extulerunt eum in publicum*<sup>600</sup>.

No caso de Tibério, Tácito afirma que este parecia ter conhecimento do futuro: *iactis tamen vocibus per quas intellegeretur providus futurorum; namque Macroni non abdita ambage occidentem ab eo deseri, orientem spectari exprobravit, et G. Caesari, forte orto sermone L. Sullam inridenti, omnia Sullae vitia et nullam eiusdem virtutem habiturum praedixit. simul crebris cum lacrimis minorem ex nepotibus complexus, truci alterius vultu, “occides hunc tu” inquit “et te alius”*<sup>601</sup>.

Relativamente a Cláudio, Suetónio escreve: *sed nec ipse ignorasse aut dissimulasse ultima vitae suae tempora uidetur*<sup>602</sup>, referindo a título comprovativo o presságio que acabámos de analisar, a exortação que Cláudio fez no senado à amizade entre Britânico e Nero, e o facto de não ter nomeado nenhum cônsul para os meses posteriores à sua morte<sup>603</sup>.

Suetónio narra o seguinte presságio de morte para Nero: *cum ex oratione eius, qua in Vindicem perorabat, recitaretur in senatu daturus poenas sceleratos ac breui dignum exitum facturos, conclamatum est ab uniuersis: “tu facies, Auguste”*<sup>604</sup>. O óbvio duplo sentido subjacente às exclamações dos senadores foi tido como pressagiador da morte de Nero<sup>605</sup>. O portento tem subjacente a ideia de que seria o próprio imperador que sofreria *ac breui dignum exitum*. Verificamos mais uma vez a transformação de palavras de certa forma fortuitas e de dupla significância em eventos pressagiadores da morte de um imperador. É também possível reencontrar neste *omen mortis* a ocorrência deste tipo de portentos em momentos de especial importância na vida cívica da comunidade, neste caso numa reunião do senado.

---

<sup>600</sup> Suet. *Aug.* 99.2. (Tradução: Foi mais um presságio que uma diminuição de consciência, dado que foi esse exacto número de soldados pretorianos que o transportaram para a praça pública).

<sup>601</sup> Tac. *Ann.* 6.46. (Tradução: mas não sem pronunciar algumas palavras pelas quais se depreendesse que profetizava o futuro, visto que repreendeu Mácron sem ambiguidade por abandonar o ocidente e voltar-se para o oriente. E quando numa conversa casual Gaio César ridicularizou Lúcio Sila, Tibério previu que ele teria todos os vícios de Sula e nenhuma das suas virtudes. Na mesma altura, abraçando lavado em lágrimas o mais novo dos seus netos e olhando de forma feroz para o outro disse: “tu matarás este, e serás morto por outro”).

<sup>602</sup> Suet. *Cl.* 46. (Tradução: Porém parece que não ignorava nem dissimulava que sabia o findar da sua vida).

<sup>603</sup> Suet. *Cl.* 46.

<sup>604</sup> Suet. *Nero* 46.3. (Tradução: Aquando do seu discurso no senado [no qual] arengava contra Víndice foi recitado que os ímpios seriam em breve castigados e obteriam o fim que mereciam, todos os senadores exclamaram: “tu fá-lo-ás, Augusto”).

<sup>605</sup> Requena Jiménez, «*Voces, nominatio y mutatio nominis*», 261 e 262.

É curioso o facto de, nos dois presságios anteriores, as palavras terem sido proferidas pelos próprios imperadores, enquanto neste *omen* são os senadores que proferem as palavras que fortuitamente anunciam a morte imperial. Podemos então concluir que a capacidade para predizer acidentalmente uma morte não estava de forma alguma limitada aos imperadores, ainda que estes pudessem aparentemente sobrepujar essa mera fortuitidade adquirindo, quase que de forma paralela aos adivinhos inspirados que referimos no subcapítulo anterior, um alegado conhecimento prévio da iminência da sua morte.

Por intermédio de todos os presságios que tivemos a oportunidade de analisar ao longo do presente subcapítulo fica quanto a nós comprovada a regular presença nos *omina mortis* em estudo da crença que os Romanos tinham no poder augural das palavras.

## **Capítulo 8: Júpiter e o *imperium principibus*, a origem divina do poder imperial.**

«Augustan writers continued the late republican tradition of portraying the charismatic general as a savior bestowed by the gods [...]. However, the Augustan writers went beyond the view of Octavian as divinely favored charismatic leader, and explicitly formulated a monarchical theory of divine election. For Vergil, long before the foundation of Rome Jupiter had predestined the reign of Augustus. Vitruvius declared that the gods met in solemn council and decided to bestow the imperium upon Augustus. Horace hailed Augustus as the divinely chosen vice regent of Jupiter»<sup>606</sup>  
(Rufus Fears)

Com o presente capítulo inicia-se a parte da nossa Dissertação que já não se fica só pela análise da mentalidade religioso-cultural, e que passa a incluir também o estudo de elementos dos *omina* romanos que expressam a memória colectiva, entenda-se, a memória criada, desenvolvida e perpetuada pelos Romanos para cada um dos seus imperadores.

O presente capítulo tem por finalidade analisar a presença da ideia de origem divina do poder imperial nos *omina mortis* em estudo. A nossa análise focar-se-á essencialmente nos *omina* de Augusto, Gaio e Nero, não por serem essas as únicas personalidades nas quais é verificável a presença dessa origem divina do poder imperial, mas por ser nos presságios dessas figuras que essa proposta interpretativa do poder imperial está mais explícita e assume contornos mais variados.

Dada a abrangência do presente capítulo, decidimos proceder à sua divisão em quatro subcapítulos diferentes. Num primeiro subcapítulo, analisaremos a questão de uma forma mais teórica, com base na “realidade histórica” e adiando para depois a “realidade dos presságios”. Dada a sua centralidade na formulação e teorização do sistema imperial, o principado de Augusto será o ponto focal da análise a desenvolver nesse primeiro subcapítulo. Os subcapítulos segundo, terceiro e quarto serão dedicados à análise da presença (e respectivos contornos) da teoria da origem divina do poder imperial nos presságios de morte, respectivamente, de Augusto, Gaio Calígula e Nero.

---

<sup>606</sup> Fears, *Princeps a Diis Electus: the Divine Election of the Emperor as a Political Concept at Rome*, 319-320.

## 8.1 *Imperium* e os deuses

«César y Augusto gozarán de esa consideración especial de intermediarios ante los dioses para el bien de la comunidad, cuando no como dioses protectores en si mismos»<sup>607</sup>

(Miguel Requena Jiménez)

Procedendo-se à leitura dos autores augustanos, torna-se bastante difícil não depararmos com a presença de uma teoria da origem divina do poder de Augusto. Só aquando do principado de Trajano e Adriano é que o regime imperial integrou de forma absolutamente explícita a proposta da origem divina do poder imperial (com especial destaque para os numismas que nos chegaram de Adriano e para o *Panegyricus Traiano Dictus* de Plínio-o-Jovem)<sup>608</sup>. Ainda assim, essa proposta já estava presente no imaginário colectivo romano no período de Augusto (de forma tendencialmente velada, em meios “semi-propagandísticos” como a literatura<sup>609</sup>), tendo fortes raízes quer na cultura helénica quer no próprio passado de Roma. Ao longo das próximas páginas procurar-se-á justificar este argumento por intermédio da explanação das raízes dessa teoria da origem divina do poder e da sua manifestação no período augustano.

Parecem-nos sólidas as provas da existência e tendencial dominância dessa ideia de origem divina do poder imperial no dealbar do principado. A própria existência de presságios de poder é, na realidade, um factor comprovativo da importância dessa noção na mentalidade romana. Os portentos só são assim considerados por lhes ser reconhecida uma origem sobrenatural, i.e., divina. O próprio Ovídio estabelece claramente essa realidade ao apresentar os *omina mortis* de Júlio César como uma mensagem dos deuses para os Romanos: *Talia nequiquam toto Venus anxia caelo / uerba iacit superosque*

---

<sup>607</sup> Requena Jiménez, *Omina Mortis / Presagios de muerte: cuando los dioses abandonan al emperador romano*, 284.

<sup>608</sup> Fears, *Princeps a Diis Electus: the Divine Election of the Emperor as a Political Concept at Rome*, 9.

<sup>609</sup> Utilizamos o termo «semi-propagandística» para designar a literatura augustana porque, apesar de reconhecermos que essa literatura era um dos principais meios de divulgação do programa de Augusto, subscrevemos a proposta de Karl Galinsky de que a participação nessa construção programática e/ou ideológica era mais cooperativa do que passiva, não sendo uma mera resposta a instruções vindas do topo da hierarquia augustana, mas sim uma participação criativa e tendencialmente independente. Vide Galinsky, *Augustan Culture: an Interpretive Introduction*.

*movet, qui rumpere quamquam / ferrea non possunt ueterum decreta sororum, / signa tamen luctus dant haud incerta futuri*<sup>610</sup>.

Os portentos de poder são, para todos os efeitos, uma mensagem divina destinada a anunciar a predestinação de determinado indivíduo ao governo de Roma. Ainda que o facto de os deuses conhecerem o futuro não implique, necessariamente, uma agência nesse devir da história, podemos afirmar que, no caso dos presságios, e perante as construções dos *omina* romanos que analisaremos, essas duas realidades estão ligadas..

Já a literatura grega fornecia vários exemplos da crença na origem divina do poder, havendo vestígios dessa teoria em autores como Homero, Píndaro, Ésquilo, Xenofonte ou Isócrates<sup>611</sup>. Também no que diz respeito à mentalidade política romana, a dependência dos poderes humanos relativamente à vontade dos deuses era central<sup>612</sup>. De notar a relação especial que os magistrados mantinham com os deuses de Roma. Eram as divindades de Roma que confirmavam a sua eleição e todos os actos públicos eram precedidos pela consulta dos deuses (consulta dos auspícios)<sup>613</sup>. Recordemos aliás que o próprio conceito de *imperium* supunha, originalmente, a capacidade de interpretar os *auguria* por parte dos magistrados. Como tinham o direito de conferir com os deuses a validade das decisões da comunidade, na prática, os magistrados estavam investidos de uma autoridade legitimada pelos deuses, sendo por intermédio dos sinais enviados aos magistrados que os deuses expressavam à comunidade a sua concordância ou discordância, relativamente a decisões já tomadas ou a tomar<sup>614</sup>. Ainda assim, convém notar que a autoridade dos magistrados não estava assente numa reivindicação de que governavam em nome dos deuses<sup>615</sup>.

Aquilo que Rufus Fears denominou de «theology of victory»<sup>616</sup>, entenda-se, a interpretação do êxito marcial como manifestação do usufruto do favor divino, também é, de certa forma, expressão de uma intervenção dos deuses nos assuntos humanos, tendente ao outorgamento de favor e legitimidade divina a um indivíduo. Daí que homens como Sula, Pompeio ou César honrassem as respectivas divindades patronas, por cuja

---

<sup>610</sup> Ov. *Met.* 15.779-782. (Tradução: Vénus, angustiada, profere estas palavras em vão a todo o céu. E os deuses ficaram comovidos, ainda que, não podendo romper o decreto férreo das irmãs anciãs, deram ainda assim sinais nada incertos do futuro lutuoso).

<sup>611</sup> Fears, *Princeps a Diis Electus: the Divine Election of the Emperor as a Political Concept at Rome*, 35 e 52.

<sup>612</sup> *Ibid.*, 318.

<sup>613</sup> *Ibid.*

<sup>614</sup> *Ibid.*, 319.

<sup>615</sup> *Ibid.*

<sup>616</sup> *Ibid.*, 45.

vontade haviam prevalecido no campo de batalha sobre os seus inimigos<sup>617</sup>. Essa teologia da vitória levou mesmo ao desenvolvimento de cultos religiosos temporários em torno de homens como Cipião, Mário, Sula ou Mário Gratidiano<sup>618</sup>, indivíduos cujo usufruto do favor dos deuses tinha positivas consequências para toda a comunidade. Esta «theology of victory bore in itself the seeds from which developed the Roman concept of the emperor as the divinely elected viceregent of the gods»<sup>619</sup>.

A própria imagética da ascensão de Augusto ao poder, criada pela literatura da época, é construída em grande parte em torno dessa teologia da vitória. Note-se que autores como Propércio<sup>620</sup> e Vergílio<sup>621</sup> retratam o êxito militar de Augusto em Áccio como consequência do favor e auxílio dos deuses. Propércio apresenta Apolo outorgando comissão divina a Octávio para que este salve a cidade de Roma e, tornando-se *princeps*, assegure a sua continuada prosperidade<sup>622</sup>. Augusto, mandatado pelos deuses, torna-se o garante da protecção divina e das consequências positivas que daí advêm para a comunidade. Propércio chega mesmo a apelidar Augusto de *mundi seruator*<sup>623</sup>.

A apresentação de Augusto como aquele que foi escolhido pelos deuses para governar Roma não está de modo algum restrita a Propércio. Vergílio coloca Júpiter a predestinar o governo de Augusto ainda antes da fundação de Roma<sup>624</sup>. Vitruvius escreve que os deuses, em conselho, decidem fazer ascender Júlio César aos céus e transferir o *imperium* supremo para o seu filho<sup>625</sup>. Nas *Metamorfoses*, Ovídio escreve que Júpiter e Augusto eram respectivamente *pater e rector*<sup>626</sup>, chegando mesmo a tomar Augusto como Júpiter na terra<sup>627</sup>. As associações do imperador a Júpiter dificilmente surpreendem, a função e o papel do imperador como senhor dos Romanos tinham como paralelo óbvio

---

<sup>617</sup> Ibid., 319.

<sup>618</sup> Bayet, *La religion romane*, 174; Rüpke, *A Companion to Roman Religion*, 134; Taylor, *The divinity of the Roman Emperor*, 56; Ogilvie, *The Romans and their gods in the Age of Augustus*, 120.

<sup>619</sup> Fears, *Princeps a Diis Electus: the Divine Election of the Emperor as a Political Concept at Rome*, 319.

<sup>620</sup> Prop. 4.6.

<sup>621</sup> Verg. A. 8.675-713.

<sup>622</sup> Fears, *Princeps a Diis Electus: the Divine Election of the Emperor as a Political Concept at Rome*, 213–214.

<sup>623</sup> Prop. 4.6.36.

<sup>624</sup> Verg. A. 1.257-96.

<sup>625</sup> Fears, *Princeps a Diis Electus: the Divine Election of the Emperor as a Political Concept at Rome*, 123.

<sup>626</sup> Ov. *Met.* 15.860.

<sup>627</sup> Ov. *Tr.* 2.54.

*Iuppiter Optimus Maximus*, daí que «l'idéologie impériale faisait du prince un émule de Jupiter et le soleil de la terre»<sup>628</sup>.

Prova adicional do aparente crescendo das teorias de origem divina do poder imperial nesta fase da história de Roma é o facto de a «late republican historical tradition, crystalized by Livy and Dionysius of Halicarnassus, retrojected kingship by divine election to the very founding of Rome»<sup>629</sup>.

Por ver os seus vestígios mais significativos circunscritos à literatura e a alguns salvos arqueológicos, parece correcto afirmar que a teoria da origem divina do poder imperial nunca chegou a assumir um estatuto verdadeiramente oficial no início do principado. De notar, ainda assim, que a literatura no tempo de Augusto assumia um carácter semi-propagandístico, entenda-se, construía, inspirava-se e expressava as temáticas da propaganda imperial<sup>630</sup> e, simultaneamente, também continha em si a memória e as perspectivas da comunidade romana relativamente a essa mesma propaganda<sup>631</sup>. Consequentemente, pode afirmar-se que os autores augustanos (principalmente os poetas) mesclavam fases diferentes do programa imperial nos seus escritos: a versão desse programa, tal como ele era expresso à comunidade (a origem), e a versão resultante da interpretação colectiva que era feita do dito programa.

A presença na literatura augustana de alusões à origem divina do poder exercido pelo imperador só é possível porque a própria construção propagandística avançada por Augusto (principalmente numa fase inicial do seu principado) também se inspirava nessa proposta. Note-se que, pela criação do complexo Palatino (com os respectivos simbolismos assumidos pela localização e natureza da residência de Augusto<sup>632</sup>), pela emissão de «coin types linking his conquests to Jupiter, by the circulation of large numbers of omnia imperii and by the celebration of his divine predestination on the

---

<sup>628</sup> Vigourt, *Les présages impériaux d'Auguste à Domitien*, 213.

<sup>629</sup> Fears, *Princeps a Diis Electus: the Divine Election of the Emperor as a Political Concept at Rome*, 319. Vide por exemplo Liv. 1.6.4.

<sup>630</sup> Vide Galinsky, *Augustan Culture: an Interpretive Introduction*; Fears, *Princeps a Diis Electus: the Divine Election of the Emperor as a Political Concept at Rome*, 116.

<sup>631</sup> Fears, *Princeps a Diis Electus: the Divine Election of the Emperor as a Political Concept at Rome*, 11.

<sup>632</sup> Recordemos que a residência de Augusto estava construída nas proximidades da antiga residência de Rómulo; que estava ligada ao templo de Apolo e a um templo de Vesta (tornando-se, por extensão, um domínio sagrado senão mesmo um templo em si própria); que à entrada da casa estavam plantados vários loureiros (simbolizadores das vitórias militares de Augusto, *imperator* permanente) e estava colocada uma coroa cívica (que, por representar a salvação de um ou mais cidadãos romanos, aludia à natureza salvífica da actuação, governação e regime de Augusto). Vide Galinsky, *Augustan Culture: an Interpretive Introduction*, 220.

coinage»<sup>633</sup>, Augusto enfatizava que havia sido por favor divino que era imperador, ficando a ideia de eleição divina mais implícita que explícita<sup>634</sup>.

À medida que se dissipava a memória da guerra civil que havia inaugurado o principado, Augusto parece ter atenuado cada vez mais as origens sobrenaturais do seu poder<sup>635</sup>, focando-se crescentemente nas origens terrenas ou humanas desse *imperium maius* (colocando a tónica no conceito de *auctoritas*)<sup>636</sup>. Note-se, por exemplo, o facto de as moedas em circulação (as que aludiam ao horóscopo do imperador, por exemplo) deixarem de ser cunhadas com temáticas alusivas à predestinação divina, ou a ausência de qualquer referência aos deuses no contexto dos poderes que foram atribuídos a Augusto nas *Res Gestae*<sup>637</sup>. Os sucessores de Augusto continuaram essa tendência, mas nunca abdicaram integralmente da ideia de predestinação divina (ou nunca a erradicaram da mentalidade e memória romana), daí o surgimento (ou divulgação) de diversos *omina imperii* para cada um deles.

Ao nível literário, parecem existir vestígios de que a teoria da origem divina do poder imperial continuou a sua existência de uma forma essencialmente velada, presente não nos meios de tipo propagandístico oficiais do principado, mas provavelmente na mentalidade política e na memória literária de alguns Romanos (ou, pelo menos, de parte da elite). Daí encontrarmos referências à origem divina do poder imperial em autores como Plutarco (em *Ad Principem Ineruditum*<sup>638</sup>) ou Séneca (em *De Clementia*<sup>639</sup>).

A presença dessa mesma proposta de origem divina do poder imperial na sociedade romana é aferível por alguns vestígios arqueológicos. Note-se o facto de ter sido encontrada, em Boscoreale, uma taça de prata que celebra as origens divinas da vitória de Augusto em Áccio<sup>640</sup>. Nela, o imperador é representado sentado num trono, flanqueado por Marte e Vénus<sup>641</sup>: o primeiro vigia um grupo de prisioneiros e a segunda coloca a deusa Vitória no globo que Augusto segura na mão direita<sup>642</sup>. Também a *Gemma*

---

<sup>633</sup> Fears, *Princeps a Diis Electus: the Divine Election of the Emperor as a Political Concept at Rome*, 216.

<sup>634</sup> Ibid.

<sup>635</sup> Ibid., 217.

<sup>636</sup> Vide por exemplo as bases do seu poder como elas são apresentadas em *Res Gestae* 34.

<sup>637</sup> Fears, *Princeps a Diis Electus: the Divine Election of the Emperor as a Political Concept at Rome*, 217.

<sup>638</sup> Ibid., 158.

<sup>639</sup> Ibid., 208.

<sup>640</sup> Vide Fig. 2 e 3.

<sup>641</sup> Dois deuses com uma íntima associação à ascensão de Augusto: Vénus pela ligação familiar que mantinha com os Júlios, e Marte *Vltor* por representar a consumação da vingança de César pelas mãos do seu filho.

<sup>642</sup> Fears, *Princeps a Diis Electus: the Divine Election of the Emperor as a Political Concept at Rome*, 206.

*Augustea*<sup>643</sup> parece seguir a tradição literária, apresentando a já referida relação *pater/rector* entre Júpiter e Augusto<sup>644</sup>.

Aplicamos então estes dados à análise dos constructos imagéticos subjacentes aos *omina* de Augusto, Gaio Calígula e Nero.

## 8.2 Augusto, *electus diuorum*

A origem divina do poder imperial usufruído por Augusto está patente nos seus *omina* não no momento da outorga desse poder por parte de Júpiter, mas sim no momento em que Júpiter anuncia o fim do usufruto desse *imperium maius*. Dada essa situação, e dada a conexão estabelecida entre os *omina imperii* e os *omina mortis* no que diz respeito a esta temática, decidimos incluir neste capítulo alguns dos presságios de poder imperiais que participem no constructo imagético em análise. A verdade é que essa inclusão torna-se, no caso de Augusto, especialmente proveitosa de um ponto de vista analítico, dado que o sentido simbólico dos *omina mortis* de Augusto reflecte, complementa e conclui esta e outras construções imagéticas patentes nos seus *omina imperii*.

Dada essa complementaridade em termos de narrativa e simbolismo dos *omina imperii* e *omina mortis*, começamos pela menção de alguns presságios de poder que expressam a origem divina do poder usufruído por Augusto<sup>645</sup> (dado que o objectivo do presente estudo não é a análise dos presságios de poder, limitámo-nos a incluir na presente análise os *omina imperii* narrados por Suetónio que expressem de alguma forma o conceito de origem divina do poder imperial).

São vários os presságios de poder de Augusto nos quais Júpiter está presente (directamente ou por intermédio de algum elemento a ele associado). Note-se por exemplo a predestinação de Augusto ao poder ainda durante a primeira fase de expansão de Roma: *Velitris antiquitus tacta de caelo parte muri responsum est eius oppidi ciuem quandoque rerum potiturum; qua fiducia Veliterni et tunc statim et postea saepius paene ad exitium sui cum populo R. belligerauerant; sero tandem documentis apparuit ostentum*

---

<sup>643</sup> Vide Fig. 4.

<sup>644</sup> Fears, *Princeps a Diis Electus: the Divine Election of the Emperor as a Political Concept at Rome*, 207 e 208.

<sup>645</sup> Realidade já entendida por Maria Cristina Pimentel, vide Pimentel, «*Praesagia, prodigia, omina: da ténue fronteira entre religio e superstitio*», 244.

*illud Augusti potentiam portendisse*<sup>646</sup>. O relâmpago é, como já procurámos comprovar em capítulos anteriores, um elemento ligado a Júpiter. A portentosa queda do relâmpago (i.e. o presságio) foi assim uma mensagem de Júpiter, como se a própria divindade suprema do panteão romano anunciasse a escolha de um cidadão de Velitras para governar Roma passados uns séculos.

Dada a análise que desenvolvemos no capítulo anterior, parece natural que essa predestinação ao poder supremo advenha de uma nomeação de Júpiter. É para esse constructo imagético que vários dos presságios de poder remetem a audiência, principiando no portento no qual Octávio, ainda bebé, foi encontrado *in altissima turri* virado para o sol nascente<sup>647</sup> (o portento interessa-nos não pelo carácter prodigioso da acção de Octávio, mas também pela sua conexão com o sol, astro associado a Júpiter), passando pelo presságio no qual uma águia (outro animal com uma forte ligação a Júpiter) tira o pão a Augusto somente para lho devolver de seguida<sup>648</sup>, e pelos sonhos de Cátulo<sup>649</sup> e de Cícero<sup>650</sup>, nos quais Júpiter designa Octávio, ainda infante, guardião de Roma<sup>651</sup> e elo entre a comunidade e a própria divindade suprema do panteão romano.

A ligação que Octávio vem assim estabelecer com Júpiter nestes presságios chega mesmo a constituir-se numa sobreposição de ambas as entidades (Octávio e Júpiter), como se se tornassem uma só, ou, pelo menos, como se Octávio fosse o representante de Júpiter na terra. Note-se a esse respeito o sonho de Ácia aquando da sua gravidez, no qual o conteúdo do seu ventre se espalhava por todo o mundo<sup>652</sup> (como uma potência divina a estender aos quatro cantos a sua protecção e benesses), ou os dois sonhos do próprio pai de Augusto (também ele chamado Octávio), quer aquele no qual vê sair do útero da sua mulher um raio de sol, quer o sonho no qual vê o seu filho aparecer-lhe: *cum fulmine et*

---

<sup>646</sup> Suet. *Aug.* 94.2. (Tradução: Em tempos antigos, tendo parte da muralha de Velitras sido tocada pelo céu [i.e. atingida por um relâmpago] a previsão foi que um cidadão da cidade viria a obter o poder, acreditando nesta profecia, os habitantes de Velitras iniciaram repetidamente a guerra com o povo romano, até à sua ruína. Por fim, ficou demonstrado que o portento havia pressagiado o poder de Augusto).

<sup>647</sup> Suet. *Aug.* 94.6.

<sup>648</sup> Suet. *Aug.* 94.7.

<sup>649</sup> Suet. *Aug.* 94.8.

<sup>650</sup> Suet. *Aug.* 94.9.

<sup>651</sup> A mesma interpretação dos sonhos de Cícero e Cátulo já havia sido avançada em Weber, *Kaiser, Träume und Visionen in Prinzipat und Spätantike*, 155.

<sup>652</sup> Suet. *Aug.* 94.4.

*sceptro exuuiisque Iouis Optimi Maximi ac radiata corona, super laureatum currum, bis senis equis candore eximio trahentibus*<sup>653</sup>, entenda-se, como Júpiter<sup>654</sup>.

É em função dessa conexão de Octávio Augusto com Júpiter (quando não mesmo numa sobreposição de ambas as entidades) estabelecida nos seus presságios de poder, que deve ser entendida a continuação e conclusão dessa ideia nos *omina mortis* de Augusto. Dois dos presságios da morte de Augusto são exemplificativos dessa presença de Júpiter, são eles:

*cum lustrum in campo Martio magna populi frequentia conderet, aquila eum saepius circumuolauit transgressaque in uicinam aedem super nomen Agrippae ad primam litteram sedit; quo animaduerso uota, quae in proximum lustrum suscipi mos est, collegam suum Tiberium nuncupare iussit: nam se, quanquam conscriptis paratisque iam tabulis, negauit suscepturum quae non esset soluturus*<sup>655</sup>

*sub idem tempus ictu fulminis ex inscriptione statuae eius prima nominis littera effluxit; responsum est, centum solos dies posthac uicturum, quem numerum C littera notaret, futurumque ut inter deos referretur, quod aesar, id est reliqua pars e Caesaris nomine, Etrusca lingua deus uocaretur*<sup>656</sup>

Note-se a ligação de Júpiter a ambos os elementos portentosos (o raio e a águia), sugerindo-se assim o papel de Augusto enquanto governante investido pelos deuses. Ao apresentar-se a morte de Augusto como algo que havia sido demonstrado e pressagiado pela própria divindade suprema, os Romanos retomavam (ou concluía) o constructo dos *omina imperii* deste mesmo imperador. Da mesma forma que havia sido Júpiter a delegar em Augusto a responsabilidade de governar os Romanos, era também ele que agora anunciava o fim dessa governação.

---

<sup>653</sup> Suet. *Aug.* 94.6. (Tradução: Com um raio, um ceptro e outros ornamentos de Júpiter Ótimo Máximo e uma coroa radiada, em cima de uma carruagem laureada, puxada por seis pares de cavalos de exímia brancura).

<sup>654</sup> Weber, *Kaiser, Träume und Visionen in Prinzipat und Spätantike*, 153 e 154.

<sup>655</sup> Suet. *Aug.* 97.1. (Tradução: Quando encerrava o *lustrum* no campo de Marte com uma grande multidão do povo, uma águia voou à volta dele por várias vezes e, dirigindo-se a um templo vizinho, poisou sobre o nome de Agripa junto à primeira letra. Observado isto, ordenou que os votos, que era tradição serem feitos para o próximo *lustrum*, fossem feitos pelo seu colega Tibério porque, apesar de terem já sido escritos nas tábuas, recusou-se a tomar a seu cargo o que não poderia concluir).

<sup>656</sup> Suet. *Aug.* 97.2. (Tradução: Durante essa altura um raio atingiu a inscrição de uma estátua sua, eliminando a primeira letra do seu nome. [A previsão foi que] só viveria mais cem dias, número indicado pela letra C [cem em latim], e que seria brevemente restituído entre os deuses, visto que “Aesar”, a parte restante do nome de César, designava deus na língua etrusca).

A presença directa ou indirecta de Júpiter em vários dos *omina mortis* e *omina imperii* dos imperadores do principado, a marcar a predestinação de um indivíduo à púrpura ou a anunciar o fim do usufruto desse *imperium maius*, é uma das melhores provas, e uma das mais óbvias consequências, da importância (ainda que velada ou informal) que as teorias da origem divina do poder imperial assumiram desde o dealbar do principado. A singularidade dos *omina* de Augusto deve-se em muito ao facto de terem sido os primeiros presságios a apresentar Júpiter como conferidor e conseqüente autor da remoção do governo supremo<sup>657</sup>.

A presença de Júpiter como juiz de quem ocupava a púrpura nos dois presságios de morte analisados só é verdadeiramente perceptível a partir dos *omina imperii* de Augusto. De notar que tanto os presságios de poder analisados, como os presságios de morte que concluem os temas desses *omina* anteriores, são narrados por Suetónio (Díon Cássio apresenta um conjunto de *omina mortis* totalmente diferente para Augusto, muito mais focado na sua divinização<sup>658</sup>), proveniência limitada essa que não faz mais que reforçar o sentido de unidade narrativa de ambos os conjuntos de *omina*.

De notar que os *omina* de Cláudio seguem os moldes dos *omina* de Augusto, com elementos associados a Júpiter presentes tanto nos seus *omina imperii* como nos *omina mortis*. Daí que um dos seus *omina imperii* tenha sido o pousar de uma águia no seu ombro<sup>659</sup>, e que nos seus *omina mortis* se verifique não só a presença de raios em dois presságios diferentes, mas também do próprio templo de Júpiter num outro<sup>660</sup>.

Ao contrário do modelo dos *omina* de Augusto, os presságios de morte de Gaio Calígula e Nero não estão dependentes de narrativas prévias, assumindo, inclusivamente, dimensões únicas e de grande relevância para uma melhor compreensão dos contornos do papel de Júpiter nessa origem e arbitragem divina do poder imperial. Procedamos então à sua análise.

---

<sup>657</sup> Os presságios de morte de Júlio César aludiam ao conceito do governador supremo de Roma como alguém com contornos divinos ou divinizantes (por ser detentor de uma potência divina), ainda assim, o seu constructo simbólico-imagético não é passível de ser identificável como uma proposta da origem divina do poder imperial.

<sup>658</sup> Vide o capítulo 9.

<sup>659</sup> Suet. *Cl.* 7.

<sup>660</sup> Suet. *Cl.* 46.

### 8.3 Calígula *uersus* Júpiter

«Tous les sénateurs traditionalistes, et sans doute même une fraction de la population beaucoup plus large que celle de l'ordre sénatorial, ne pouvaient que désapprouver cette autodivinisation du prince – après tout, décerner la consecratio était une prérogative du Sénat – et désirer y mettre fin, dénoncer sa vanité»<sup>661</sup>

(Annie Vigourt)

Enquanto os presságios de Augusto remetem principalmente para uma concepção de Júpiter como outorgante da púrpura, os *omina mortis* de Gaio Calígula assentam na concepção de Júpiter como potencial “confiscador” do *imperium* supremo. Essa diferença deriva em boa parte do facto de os *omina mortis* de Augusto apresentarem à audiência uma imagem positiva do imperador, e de os *omina mortis* de Gaio fornecerem o constructo simbólico oposto, ou seja, uma concepção nitidamente negativa.

A negatividade inerente à imagem que os *omina mortis* apresentam do imperador assassinado no ano 41 d.C. assenta numa recorrente representação da alegada *hybris*, *impietas* e *sacrilegium* de Calígula. Essa representação deriva em muito daquilo que Annie Vigourt denomina «autodivinisation du prince»<sup>662</sup>.

Suetónio lista entre os *omina mortis* de Gaio a seguinte ocorrência: *Olympiae simulacrum Iouis, quod dissolui transferrique Romam placuerat, tantum cachinnum repente edidit, ut machinis labefactis opifices diffugerint*<sup>663</sup>. Através deste e de outros portentos chega-nos a imagem de um imperador marcado pela *hybris*, acusação essa que em muito se relaciona com o desejo de Gaio Calígula em ser deificado<sup>664</sup>. O relato que Dión Cássio faz do portentoso dá mais informações que o de Suetónio, possibilitando, por um lado, uma melhor contextualização e oferecendo, por outro, um outro elemento prodigioso que aumenta a carga simbólica do presságio. Dión Cássio narra o seguinte:

τότε δὲ ἐπὶ πλεόν ἐξήχθη, ὥστε καὶ ἐν αὐτῇ τῇ Ῥώμῃ ναὸν ἑαυτοῦ τὸν μὲν ὑπὸ τῆς βουλῆς ψηφισθέντα τὸν δὲ ἰδίᾳ ἐν τῷ Παλατίῳ, ποιήσασθαι. ἐτεκτίνατο μὲν γὰρ καὶ ἐν τῷ Καπιτωλίῳ κατάλυσίν τινα, ἴν', ὡς ἔλεγε, τῷ Διὶ συνοικοίη: ἀπαξιώσας δὲ δὴ

<sup>661</sup> Vigourt, *Les présages impériaux d'Auguste à Domitien*, 76.

<sup>662</sup> Ibid.

<sup>663</sup> Suet. *Cal.* 57.1. (Tradução: A estátua de Júpiter de Olímpia, cuja dissolução e transporte para Roma havia sido desejado pelo imperador, produziu repentinamente uma tão grande gargalhada que as máquinas ruíram e os trabalhadores fugiram em desordem).

<sup>664</sup> Com uma clara interacção entre ambas as realidades, dado que a imagem da *hybris* se deve a esse desejo de divinização, mas é também esse desejo de deificação, derivado da concepção orientalizante do «princeps», que possibilita a construção da dita imagem.

τὰ δευτερεῖα ἐν τῇ συνοικήσει αὐτοῦ φέρεσθαι, καὶ προσεγκαλέσας οἱ ὅτι τὸ Καπιτώλιον προκατέλαβεν, οὕτω δὴ ἕτερόν τε νεὸν ἐν τῷ Παλατίῳ σπουδῆ ὠκοδομήσατο, καὶ ἄγαλμα ἐς αὐτὸν ἠθέλησε τὸ τοῦ Διὸς τοῦ Ὀλυμπίου ἐς τὸ ἑαυτοῦ εἶδος μεταρρυθμίσει. μὴ δυνηθεὶς δὲ τό τε γὰρ πλοῖον τὸ πρὸς τὴν κομιδὴν αὐτοῦ ναυπηγηθὲν ἐκεραυνώθη, καὶ γέλως, ὅσάκις τινὲς ὡς καὶ τοῦ ἔδους ἐφαπόμενοι προσήλθον, πολὺς ἐξηκούετο ἐκείνῳ μὲν ἐπιπεῖλει, αὐτὸς δὲ ἕτερον ἐνέστησε<sup>665</sup>

Ficamos então a saber que, segundo este autor, Júpiter havia gorado o projecto de Calígula não só por intermédio de uma prodigiosa gargalhada, mas também pela destruição da embarcação que transportaria a estátua do deus para Roma. Adicionalmente, Dión Cássio também explica que o desmantelamento da estátua consagrada a Júpiter tinha por objectivo a sua posterior modificação para passar a representar o próprio imperador. Recordemos que a profanação de uma estátua divina era tida como *sacrilegium*, por representar a profanação de um objecto *sacer*<sup>666</sup>. Tal acto de desrespeito perante o deus supremo do panteão romano era exacerbado pela rivalidade que, aparentemente, Gaio Calígula procurava criar com Júpiter (que exemplificaremos de seguida).

A *hybris* de Calígula não é visível unicamente neste *omen*, sendo verificável a sua existência quer noutros *omina mortis* seus<sup>667</sup>, quer noutros momentos da sua vida, cuja memória nos chegou através dos relatos de Flávio Josefo, Suetónio e Dión Cássio. Flávio Josefo refere o saque de vários templos gregos, cujas riquezas artísticas terão sido transferidas para o palácio imperial<sup>668</sup>, Suetónio narra diversos episódios ilustrativos do desrespeito face aos deuses e ao que era sagrado<sup>669</sup>, e Dión Cássio conta que Calígula trajava como se fosse Júpiter para seduzir mulheres<sup>670</sup> (seria o intento da utilização desse traje que tornaria o acto pouco respeitoso do divino).

---

<sup>665</sup> D.C. 59.28.2-4. (Tradução: Então foi ainda mais longe, ao ponto de, em Roma, construir o seu templo, votado pelo senado, separadamente de um outro no monte Palatino. Com efeito, construiu no Capitólio uma habitação para, como dizia, habitar com Zeus; considerando indigno ter o segundo lugar na união e acusando-o de tomar o Capitólio, apressou-se a construir outro templo no monte Palatino, e para ele quis transformar uma estátua de Zeus Olímpico numa imagem de si próprio. Mas, não suportando que o navio construído para o seu [estátua de Zeus] transporte fosse destruído por um raio, e que se ouvisse um grande riso sempre que alguns se aproximavam para realizar a tarefa, dirigia-lhe [a Zeus] ameaças, e construiu uma outra [estátua]).

<sup>666</sup> Scheid, *Religion et piété à Rome*, 23–24.

<sup>667</sup> Vigourt, *Les présages impériaux d'Auguste à Domitien*, 323.

<sup>668</sup> J. AJ. 19.1.1.

<sup>669</sup> Suet. *Cal.* 22.

<sup>670</sup> Anthony Barrett, *Caligula: the Corruption of Power*, 2<sup>a</sup> (London: Taylor & Francis e-Library, 2001), 136.

Recordemos que o roubo de propriedade de templos era considerado um crime grave (em especial porque poluía de tal forma o perpetrador do crime que acabava por colocar em risco toda a comunidade), como afirma Robert Parker «The sanctity of temples and sacred images, and the divine anger striking those who violate them, are almost too familiar to need illustration»<sup>671</sup>. Note-se a esse respeito o facto de Alexandre, em 324 a.C., tendo decretado o regresso de todos os exilados gregos, ter definido como excepção os acusados de homicídio e de roubo de templos<sup>672</sup>. E o facto de, aquando da destruição de Tebas, Alexandre ter deixado os templos intactos<sup>673</sup>; ou ainda o facto de, em Atenas, ter-se recusado o funeral aos ladrões de templos<sup>674</sup>. Os próprios Romanos parecem ter tido especial rigor na convocação à justiça de generais e magistrados que saqueassem templos alheios. Note-se, por exemplo, o caso de Quinto Plemínio e do saque do tesouro do templo de Prosérpina em Locros em 204 a.C.<sup>675</sup>

Flávio Josefo também conta, relativamente ao nascimento da filha de Gaio: Εἰς τοῦτο δὲ προύβη τὸ μανικὸν αὐτῶ, ὥστε δὴ καὶ θυγατρὸς αὐτῶ γενομένης ἀνακομίσας ἐπὶ τὸ Καπετώλιον ἐπὶ τοῖς γόνασι κατατίθεται τοῦ ἀγάλματος, κοινὸν αὐτῶ τε καὶ τῶ Διὶ γεγονέναι τὸ τέκνον καὶ δύο χειροτονεῖν αὐτῆς πατέρας, ὁπότερον μείζονα φάμενος ἐν μέσῳ τε καταλιμπάνειν<sup>676</sup>. Gaio comparava-se assim ao próprio Júpiter. Além deste episódio, autores como Suetónio<sup>677</sup> e Dión Cássio<sup>678</sup> relatam vários episódios nos quais Gaio se comparava aos deuses, atitude expressiva da *hybris* que os relatos tendem a imputar-lhe.

Pode então concluir-se que o presságio em análise tem como elemento basilar um dos principais aspectos da memória colectiva construída e perpetuada relativamente a Gaio Calígula: a sua *hybris*, resultado de uma atitude arrogante face aos deuses e de uma tentativa de auto-divinização negativamente recebida pelos Romanos (ou, pelo menos, pela elite). Como Nuno Simões Rodrigues explicou «O relato de atitudes [de Gaio Calígula] resvala a impiedade, pela excessiva equiparação à divindade, e basta ler

---

<sup>671</sup> Parker, *Miasma: pollution and purification in early greek religion*, 168.

<sup>672</sup> *Ibid.*, 170.

<sup>673</sup> *Ibid.*, 168.

<sup>674</sup> *Ibid.*, 170.

<sup>675</sup> Vide e.g. Liv. 29.6-22; D.S. 27.4. e V. Max. 1.1.21.

<sup>676</sup> Tradução: A loucura dele chegou a isto: tendo tido uma filha, levou-a para o Capitólio, colocando-a nos joelhos da estátua, dizendo que a criança nascida lhe era comum a ele e a Zeus, e que ambos os pais lhe estendiam a mão, mas deixou indefinido qual dos dois era maior.

<sup>677</sup> Suet. *Cal.* 22.

<sup>678</sup> D.C. 59.28.

referências como “se empenhava por estar acima da divindade” ou “ele deixou de pensar em si como um homem, devido à grandeza do seu império, e imaginou-se como um deus e foi levado a negligenciar o poder divino em todos os seus actos oficiais” (AJ, XVIII 256), para se verificar que o historiador pretende aplicar ao comportamento de Caio uma tendência trágica centralizada no pecado da *hybris*»<sup>679</sup>. Essa *hybris*, afirmamos nós, reflecte-se na tipologia da presença de Júpiter nos *omina mortis* de Gaio, a qual é dotada de contornos peculiares: é o próprio deus máximo do panteão romano que condena o imperador, chegando mesmo a agir contra ele<sup>680</sup>. Para uma melhor percepção dessa dimensão impõe-se a interpretação de três outros presságios que remetem de uma forma mais clara para esse constructo.

Conta Suetónio: *superuenitque ilico quidam Cassius nomine, iussum se somnio affirmans immolare taurum Ioui*<sup>681</sup>. Este presságio permite estabelecer uma ligação com o *omen* anteriormente analisado, quer por ser listado imediatamente a seguir, quer pelo facto de a utilização de *superuenitque* por parte de Suetónio estabelecer uma clara ponte entre ambas as ocorrências. Além disso, o próprio conteúdo do presságio estabelece uma ligação com o portento anterior: Júpiter aparece em sonhos a um certo Cássio exigindo a imolação de um touro, exigência que parece ter sido feita imediatamente após o episódio de Olímpia.

Destacam-se dois elementos essenciais na interpretação do presságio: a insatisfação de Júpiter associada à exigência do sacrifício do touro, e o papel de um indivíduo chamado Cássio como mensageiro do descontentamento de Júpiter.

A insatisfação de Júpiter decorre, como explicámos, da tentativa de Gaio dismantelar a sua estátua, devidamente consagrada, em Olímpia. Essa insatisfação está patente na exigência do sacrifício de um touro, que assumiria um carácter expiatório com o intuito de apaziguamento da divindade. O facto de se usar a expressão *immolare taurum* é também significativo, por criar uma ligação ao portento anteriormente estudado. Aquando da análise que fez do presságio, Vigourt explica que «Sacrifier un taureau à Jupiter n'était pas une cérémonie “classique” à Rome: en général, c'était un bœuf qui était

---

<sup>679</sup> Nuno Simões Rodrigues, «A imagem dos imperadores Júlio-Cláudios na historiografia de Josefo», *Revista da Faculdade de Letras*, 5ª, n. 24 (1999): 27.

<sup>680</sup> Vigourt, *Les présages impériaux d'Auguste à Domitien*, 223–228.

<sup>681</sup> Suet. *Cal.* 57.1. (Tradução: Imediatamente veio um certo Cássio, afirmando que em sonhos lhe havia sido ordenado que imolasse um touro a Júpiter).

la victime désignée»<sup>682</sup>. Por oposição, o touro era o animal tradicionalmente sacrificado a Júpiter/Zeus em Olímpia<sup>683</sup>.

Importa também não descurar o significado de Júpiter ter utilizado como mensageiro da sua insatisfação um indivíduo chamado Cássio (coincidência também já notada por Gregor Weber<sup>684</sup>). Lembremos que o assassino de Gaio, um membro da guarda pretoriana, também se chamava Cássio. Referimo-nos a Cássio Quérea. Por ser homónimo do indivíduo que, no presságio, Júpiter usa para expressar a sua insatisfação, o assassino de Gaio Calígula (Cássio Quérea) vê-se transformado num agente da vontade de Júpiter, ou seja, num instrumento da sua vingança.

Júpiter é o elemento mais presente nos *omina mortis* de Gaio, comparecendo (directa ou indirectamente) em cinco dos doze presságios de morte deste imperador. O relato do assassinio de Gaio parece estar de acordo com essa percepção da sua morte, como resultado de uma ὄβρις que teria ofendido Júpiter. Narra Suetónio que Cássio Quérea teria exclamado *age!*, ao desferir o golpe fatal, aludindo assim ao ritual sacrificial, e à ordem que o sacerdote dava para o sacrificador executar a vítima<sup>685</sup>. O próprio Suetónio fornece outra versão do assassinio do imperador, escrevendo que quando pediram a Gaio a senha do dia, este teria respondido “Júpiter”, pelo que Quérea terá afirmado “Que sejas ouvido!”<sup>686</sup>, enquanto o atacava.

Suetónio narra outro evento entendido como presságio da morte de Gaio: os pingos de sangue de um flamingo sacrificado, que teriam caído sobre o imperador: *sacrificans respersus est phoenicopteri sanguine*<sup>687</sup>. Também este *omen mortis* parece reflectir quer a apresentação do assassinio de Gaio como acção promovida por Júpiter e executada em seu nome, quer a natureza sacrificial reminescente das palavras de Cássio Quérea já referidas. Como tivemos oportunidade de referir em capítulos anteriores, o contacto de um indivíduo com o sangue de um animal sacrificado – salvo quando o ritual assim o exigia – era tido como nefasto, quer por significar uma quebra ritual, quer pelo facto de o sangue se assumir como uma substância especialmente contaminante, visto estar destinado aos deuses. A mancha que cai sobre Gaio, originária do sangue do animal

---

<sup>682</sup> Vigourt, *Les présages impériaux d'Auguste à Domitien*, 328.

<sup>683</sup> Ibid.

<sup>684</sup> Weber, *Kaiser, Träume und Visionen in Prinzipat und Spätantike*, 445.

<sup>685</sup> Vigourt, *Les présages impériaux d'Auguste à Domitien*, 329.

<sup>686</sup> Suet. *Cal.* 58.

<sup>687</sup> Suet. *Cal.* 57.4. (Tradução: Aquando do sacrificio, foi salpicado com o sangue de um flamingo).

sacrificado, constituía-se assim enquanto uma quebra ritual que remetia a audiência para o desaire do sacrifício e conseqüente ruptura da *pax deorum*. A contaminação das vestes do imperador seria então passível de ser entendida quer como simbolizadora do sangue que o próprio Gaio em breve verteria de forma fatal, quer como simbolizadora das oferendas fúnebres que seriam em breve recebidas pelo imperador defunto (recordemos a centralidade do sangue nas recorrentes oferendas aos mortos)<sup>688</sup>.

Procurando explicar a razão da negatividade que era atribuída pelos Romanos à contaminação de alguém com sangue sacrificial, Franklin Krauss afirma que «either because contact with it [sangue sacrificial] marked the person as a victim also, or because the person thereby interfered with the sacred rites»<sup>689</sup>. A explicação fornecida por Franklin Krauss para a negatividade do contacto com o sangue de um animal sacrificado torna-se especialmente interessante se considerarmos a presença nos *omina mortis* de Calígula de duas construções imagéticas já aqui referidas: a legitimação do assassinio deste imperador e o paralelo que Suetónio estabelece entre a morte de Gaio e a celebração de um sacrifício a Júpiter. É então possível encarar o contacto de Gaio com o sangue sacrificial como expressão do facto de o próprio imperador em breve se tornar também ele uma vítima sacrificial destinada a apaziguar Júpiter.

Segundo Suetónio, outro *omen mortis* de Gaio terá sido o facto de o imperador, no dia anterior ao seu assassinio, ter sonhado que teria ascendido aos céus, até à presença de Júpiter, para de seguida ser violentamente enviado de volta para a terra: *somniauit consistere se in caelo iuxta solium Iouis impulsisque ab eo dextri pedis pollice et in terras praecipitatum*<sup>690</sup>.

O presságio descrito por Suetónio participa do constructo narrativo-imagético da oposição de Júpiter a Calígula, remetendo concomitantemente para dois elementos que, além de se interligarem, são absolutamente centrais na compreensão do simbolismo dos *omina mortis* de Gaio Calígula: Júpiter enquanto promotor do seu assassinio<sup>691</sup>; e o fracasso do imperador em conseguir a sua divinição.

---

<sup>688</sup> Cumont, *Lux Perpetua*, 30–33.

<sup>689</sup> Krauss, *An Interpretation of the Omens, Portents, and Prodigies recorded by Livy, Tacitus, and Suetonius*, 95.

<sup>690</sup> Suet. *Cal.* 57.3. (Tradução: No dia anterior ao da sua morte, sonhou que estava no céu junto do trono de Júpiter e este repeliu-o com o polegar do seu pé direito, precipitando-o para a terra).

<sup>691</sup> Ideia recorrentemente defendida por Annie Vigourt na sua obra *Les présages impériaux d'Auguste à Domitien*.

O presságio deve ser explicado a partir da sua divisão em dois momentos, com conotações simbólicas e imagéticas diferentes. Um primeiro momento foca-se na ascensão do príncipe aos céus, e um segundo momento na sua precipitação violenta para a terra. O primeiro momento remete a audiência para a divinização de Gaio. Recordemos que a ascensão dos imperadores aos céus era uma imagem regularmente utilizada como expressão da sua divinização *post mortem*. Atente-se, por exemplo, no *Sidus Iulius*; ao sonho de César<sup>692</sup> (no qual ele ascende aos céus e é aí aceite por Júpiter); à alegada elevação do espírito de Augusto aos céus por uma águia aquando do seu funeral<sup>693</sup>; ao facto de, no arco de Tito, estar representada a elevação desse imperador aos céus com o auxílio de uma águia<sup>694</sup>; ou até mesmo presente na paródia que Séneca escreveu relativamente à deificação de Cláudio, *Apocolocintose*. Se o primeiro momento do portento tem por objectivo remeter a audiência para o desejo de Gaio em ver-se divinizado, o segundo (a precipitação violenta de Gaio para a terra) tem por finalidade ilustrar o desaire desse anseio do imperador, desejo estilhaçado pela divindade máxima.

No capítulo 4, tivemos a oportunidade de aquilatar a negatividade inerente às quedas e ao contacto não-ritualizado com as divindades infernais associadas à terra (também ela divinizada, *Tellus*) na mentalidade religioso-cultural romana. No pesadelo de Gaio, essa negatividade assume especial conexão simbólica com o submundo. Júpiter recusa-se a receber Calígula entre os deuses, repelindo-o violentamente para a terra, ou até mesmo para os infernos, local onde repousavam os espíritos de todos os defuntos (note-se, mais uma vez, o paralelo deste constructo com a *Apocolocintose*).

Adicionalmente, a violência da recusa de Júpiter – *impulsumque ab eo dextripedis pollice et in terras praecipitatum* – parece remeter a audiência para uma certa legitimação do assassinio de Gaio, «son élimination terrestre reflétait l'acte du dieu dans un autre monde; cet acte de violence, effectué par Jupiter lui-même, était une libération qui devait permettre d'instaurer un ordre meilleur»<sup>695</sup>. Gregor Weber acrescenta uma simbologia interessante à acção de Júpiter ao escrever: «Juppiter stösst Caligula mit der rechten brossen Zehe. Diese wurde in der Antike als heilbringend angesehen, wobei im

---

<sup>692</sup> D.C. 44.17.1 ; Suet. *Iul.* 81.

<sup>693</sup> D.C. 56.42.3.

<sup>694</sup> Mary Beard, *The Roman Triumph*, 1ª (Cambridge (Massachusetts): The Belknap Press, 2007), 237–238.

<sup>695</sup> Vigourt, *Les présages impériaux d'Auguste à Domitien*, 323.

vorliegenden Falle das Heil eher den römischen Bürgern, nicht dem Träumenden selbst, zuteil wurde»<sup>696</sup>.

Narra Suetónio: *Capitolium Capuae Id. Mart. de caelo tactum est, item Romae cella Palatini atriensis. nec defuerunt qui coniectarent altero ostento periculum a custodibus domino portendi, altero caedem rursus insignem, qualis eodem die facta quondam fuisset*<sup>697</sup>.

No capítulo 3, referimos a forte associação do raio a Júpiter. O facto de um dos raios ter caído *Capitolium Capuae* vem aliás reforçar a ligação do portento a Júpiter, visto ser o seu próprio templo o atingido, possivelmente expressando a ira divina e a quebra da *pax deorum*. Como o próprio Suetónio explica, quando escreve *nec defuerunt qui coniectarent altero ostento periculum a custodibus domino portendi*<sup>698</sup>, a queda de um outro raio em *Romae cella Palatini atriensis* reforça a ligação do presságio à morte do imperador às mãos da guarda pretoriana. Se tivermos em conta a aparente legitimação do assassínio de Gaio, a queda de um raio no quarto do intendente do palácio em Roma poderá, muito possivelmente, ser também expressão dessa apresentação de Júpiter enquanto promotor do assassínio de Gaio: era o próprio Júpiter que, ao lançar um raio contra o palácio, “abatia” o imperador e tornava os seus assassinos um instrumento dos seus fatais desígnios.

Impõe-se agora uma análise de um *omen mortis* narrado por Suetónio<sup>699</sup> (também mencionado por Flávio Josefo<sup>700</sup>): *et cum in Laureolo mimo, in quo auctor proripiens se ruina sanguinem uomit, plures secundarum certatim experimentum artis darent, cruore scaena abundavit*<sup>701</sup>. A interpretação deste presságio deve ser feita tendo em conta dois elementos que o compõem e que lhe conferem o carácter augural negativo: por um lado o simbolismo da peça representada e por outro a simbologia da presença do sangue.

---

<sup>696</sup> Weber, *Kaiser, Träume und Visionen in Prinzipat und Spätantike*, 446.

<sup>697</sup> Suet. *Cal.* 57.2. (Tradução: Nos idos de Março o Capitólio em Cápuia foi atingido por um raio enviado do céu, tal como a cela do Palatino em Roma. Não faltou quem interpretasse o segundo sinal como portento do perigo para o imperador advindo dos guardas; e o primeiro como sinal da repetição do ilustre assassínio que ocorrera outrora no mesmo dia).

<sup>698</sup> Suet. *Cal.* 57.2. (Tradução: Não faltou quem interpretasse o segundo sinal como portento do perigo para o imperador advindo dos guardas).

<sup>699</sup> Suet. *Cal.* 57.4.

<sup>700</sup> J. *AJ.* 19.1.13.

<sup>701</sup> Suet. *Cal.* 57.4. (Tradução: E no mimo Lauréolo, no qual o actor, atirando-se de um edifício em escombros, vomita sangue, muitos actores secundários procurando avidamente dar prova do seu talento, transbordaram a cena de sangue).

Diz Flávio Josefo: ἔνθαδὲ καὶ σημεῖα μανθάνει δύο γενέσθαι: καὶ γὰρ μῖμος εἰσάγεται, καθ' ὄνσταυροῦται ληφθεὶς ἡγεμῶν, ὃ τε ὄρχηστὴς δρᾶμα εἰσάγει Κινύραν, ἐν ᾧ αὐτὸς τε ἐκτείνετο καὶ ἡ θυγάτηρ Μύρρα, αἰμὰ τε ἦν τεχνητὸν πολὺ καίπερὶ τὸν σταυρωθέντα ἐκκεχυμένον καὶ τῶν περὶ τὸν Κινύραν (J. AJ. 19.1.13)<sup>702</sup>.

Annie Vigourt, partindo do excerto de Flávio Josefo, oferece uma interpretação interessante do significado do teor da tragédia em causa, defendendo que Gaio Calígula era comparável às personagens retratadas: por um lado, com o criminoso que fora executado pelos seus crimes e, por outro, com o rei Cíniras que teria praticado incesto com a própria filha<sup>703</sup>. Segundo Vigourt, esse paralelismo remetia para a acusação de *impietas* que lhe é feita<sup>704</sup>, acusando-o não só de desrespeito pela *iustitia* que o seu exercício tirânico do poder representava, mas também de incesto, «acte contraire à l'ordre familial, impiété à l'égard des siens»<sup>705</sup>.

A comparação entre o imperador e o criminoso é facilmente compreensível no contexto da negatividade impressa pelas fontes em relação à sua pessoa, por razão de um exercício violento e tirânico do poder<sup>706</sup>. Também é facilmente compreensível o paralelo feito entre Gaio Calígula e o rei incestuoso. Lembremos as suspeitas<sup>707</sup> que recaíam sobre o imperador relativamente a uma relação carnal com as suas irmãs, especialmente com Drusila<sup>708</sup>, que foram superlativadas pela divinização dessa irmã em 38 d.C.<sup>709</sup>. Essa acusação de incesto contribuiria também para a ideia de ofensa aos deuses em torno da qual os *omina mortis* de Gaio se estruturam. Lembremos «that incest was *nefas* and capable of offending the gods (and thereby disturbing the *pax deorum*) has also been noted by Liebeschuetz, based on Cicero's stipulation in the *De Legibus* that those guilty of incest should be put to death by the pontiffs»<sup>710</sup>.

---

<sup>702</sup> Tradução: E então percebe que houve dois presságios: de facto, foi introduzido um actor, segundo o qual, o cabecilha, apanhado, foi crucificado; o dançarino apresenta uma peça, Cíniras, na qual ele é morto e também a sua filha, Mirra; havia muito sangue artificial derramado à volta do crucificado e de Cíniras.

<sup>703</sup> Vigourt, *Les présages impériaux d'Auguste à Domitien*, 323 e 324.

<sup>704</sup> *Ibid.*, 323.

<sup>705</sup> *Ibid.*, 324.

<sup>706</sup> David Woods, «Caligula's Seashells», *Greece and Rome (Second Series)* 47, n. 01 (2000): 80–87.

<sup>707</sup> Suet. *Cal.* 24.1; D.C. 59.22.6.

<sup>708</sup> Barrett, *Caligula: the Corruption of Power*, 85; Vigourt, *Les Présages Impériaux d'Auguste à Domitien*, 324.

<sup>709</sup> Relativamente à deificação de Drusila e o respectivo impacte na sociedade romana vide Barrett, *Caligula: the Corruption of Power*, 85–89.

<sup>710</sup> Lennon, *Pollution and Religion in Ancient Rome*, 73.

Curiosa é a probabilidade de esse comportamento de Gaio se relacionar, como defendeu Nuno Simões Rodrigues, com a assunção de uma filosofia política de tipo orientalizante, designadamente egípcia<sup>711</sup>. Por outro lado, o incesto apontava para a relação de Júpiter com Juno, outro tema igualmente orientalizante (desta vez grego). Podemos então colocar a tónica no tipo de *hybris* e *impietas* denunciado, tendente a um desenraizamento de Gaio face às tradições e concepções religiosas romanas e consequente enquadramento das suas acções numa tradição tipicamente oriental. A denúncia, por parte da elite romana, e dos autores nela enquadrados, da ofensa de Gaio aos deuses torna-se então, correspondentemente, uma denúncia do seu desrespeito para com o *mos maiorum* romano e respectiva subscrição de tradições orientalizantes<sup>712</sup>.

Registe-se a reflexão de Nuno Simões Rodrigues a respeito das concepções religiosas que suportavam teoricamente o exercício do poder faraónico e a sua aplicabilidade à actuação de Gaio: «a relação carnal com a divindade que se manifestava ao nível do nascimento, ao nível do casamento e ao nível da morte (sendo divino, o faraó era também filho de um deus, casava com uma deusa e assumia totalmente a esfera do divino com a morte). Parece enquadrar-se neste contexto as referências às relações incestuosas com as irmãs, especialmente com Drusila, e as referências feitas à estátua de Júpiter no momento do nascimento de Júlia Drusila»<sup>713</sup>.

Podemos então concluir que os *omina mortis* de Gaio são também eles expressivos da associação de Júpiter ao poder imperial. Se os presságios de Augusto colocavam a tónica na outorga desse *imperium maius* por parte de *Iuppiter Optimus Maximus*, os presságios da morte de Gaio remetem para a revogação do usufruto desse poder supremo sobre Roma.

Torna-se especialmente curioso o facto de Gaio ser a única figura estudada (com a excepção de Júlio César que não teve verdadeiramente *omina imperii*) cujos presságios de poder não recorrem à ideia de favor ou nomeação divina<sup>714</sup>. Perante a respectiva formulação ou surgimento de *omina imperii* com esse sentido simbólico para todos os outros imperadores em estudo, parece improvável que não tivessem existido presságios

---

<sup>711</sup> Rodrigues, «A imagem dos imperadores Júlio-Cláudios na historiografia de Josefo», 22.

<sup>712</sup> Recordemos a associação, na cultura romana, do Oriente tanto com uma alegada degradação moral, como com um sistema monárquico oriental igualmente desprezado pelos Romanos.

<sup>713</sup> Rodrigues, «A imagem dos imperadores Júlio-Cláudios na historiografia de Josefo», 29.

<sup>714</sup> No caso de Tibério, os seus presságios de poder recorrem à ideia de favor ou nomeação divina, só os seus *omina mortis* é que não recorrem a esse constructo simbólico.

de poder desse tipo em circulação para Gaio (se bem que, como Annie Vigourt propôs, isso pudesse também ser o resultado da preferência do imperador pelas divindades orientais<sup>715</sup>). Se alguma vez existiram, provavelmente esses portentos foram “eliminados” por Cláudio aquando da sua ascensão ao poder, ou pelos autores greco-latinos, aquando da passagem a escrito dos presságios em circulação, talvez com o intuito de uniformizar a narrativa negativa dos *omina* de Gaio. Uma conclusão mais sólida só poderia ser atingida no contexto de uma análise exclusivamente dedicada a todos os elementos da memória colectiva de Gaio.

#### 8.4 Nero, perda de favor divino e o fim de uma dinastia

*Progenies Caesarum in Nerone defecit: quod futurum compluribus quidem signis, sed uel euidentissimis duobus apparuit. Liviae olim post Augusti statim nuptias Veientanum suum reuisenti praeteruolans aquila gallinam albam ramulum lauri rostro tenentem, ita ut rapuerat, demisit in gremium; cumque nutrir alitem, pangi ramulum placuisset, tanta pullorum suboles prouenit, ut hodieque ea uilla 'ad Gallinas' uocetur, tale uero lauretum, ut triumphaturi Caesares inde laureas decerperent; fuitque mos triumphantibus, alias confestim eodem loco pangere; et obseruatum est sub cuiusque obitum arborem ab ipso institutam elanguisse. ergo nouissimo Neronis anno et silua omnis exaruit radicitus, et quidquid ibi gallinarum erat interiit. ac subinde tacta de caelo Caesarum aede capita omnibus simul statuis deciderunt, Augusti etiam sceptrum e manibus excussum est*<sup>716</sup>

(Suet. Gal. 1)

Iniciamos agora o subcapítulo dedicado à análise da presença de Júpiter nos *omina mortis* de Nero como decisor do líder do Império Romano. É com o texto acima transcrito que Suetónio inicia a biografia de Galba, imperador que ficaria para História não pela

---

<sup>715</sup> Vigourt, *Les présages impériaux d'Auguste à Domitien*, 138–140.

<sup>716</sup> Tradução: A linhagem dos Césares extinguiu-se em Nero, futuro previsto por vários sinais, dois dos quais bastante evidentes. Uma vez quando Livia, imediatamente após as núpcias com Augusto, revisitava a sua casa em Veii, uma águia voando de passagem deixou-lhe cair no colo uma galinha branca que levava um ramo de louro no seu bico, tal como a tinha rapinado. Livia ordenou que nutrissem a ave e plantassem o ramo. Da galinha provieram tantas outras, que até ao dia de hoje a vila é chamada “das Galinhas”. De facto, os loureiros floresceram de tal forma que os Césares colhiam daí os louros para os triunfos, e tornou-se costume que os triunfadores plantassem imediatamente nesse mesmo local outro loureiro. E observou-se que por volta da morte daquele que a havia plantado, a árvore morria. Consequentemente, no último ano de Nero, todo o pomar secou completamente, e das galinhas tudo se perdeu [i.e. todas morreram]. As cabeças de todas as estátuas do templo dos Césares caíram [i.e. foram derrubadas] todas ao mesmo tempo por um raio enviado do céu, e adicionalmente o ceptro de Augusto foi arrancado das suas mãos.

duração do seu governo (que se ficou por meros meses), mas sim por ter sido o primeiro imperador de Roma que não pertencia aos descendentes de César e de Augusto. O fim da dinastia Júlio-Cláudia era, inevitavelmente, um momento marcante da história de Roma e do principado, um evento de tão elevada importância que não poderia deixar de ter sido assinalado por portentos divinos. A biografia de Galba começa com esses portentos. A linhagem que havia inaugurado um novo sistema de governação e partilha do poder em Roma chegava ao fim. Júpiter, como veremos, era parte essencial na decisão e anúncio dessa transferência de poder de Nero para Galba.

A decisão de incluir os dois presságios transcritos entre a lista de *omina* estudados não deixa de apresentar problemas. Os dois *signa* não são tomados por Suetónio (nem por Dión Cássio<sup>717</sup>) como *omina mortis*, mas sim como presságios do fim da linha dos primeiros Césares. Como justificar a inclusão dos ditos *signa* na nossa investigação? As razões foram de certa forma bastante similares às que estiveram na base da inclusão dos *omina mortis* de Júlio César na presente Dissertação: recorrência dos mesmos elementos da mentalidade religioso-cultural romana (neste caso de animais, árvores e raios), e enquadramento do sentido simbólico dos dois *signa* no constructo imagético para o qual os *omina mortis* de Nero remetem. Dificilmente poderia verificar-se outra realidade: quão diferentes poderiam ser os presságios do fim de uma dinastia dos do fim de uma vida? Neste caso concreto a resposta é: muito pouco diferentes. Os dois *signa* remetem para o mesmo fundo religioso-cultural e para o mesmo constructo narrativo dos *omina mortis* de Nero. Dificilmente poderia ser de outra forma, num regime de poder vitalício e (na prática) hereditário como o principado, o fim de uma dinastia só podia ocorrer com a morte do último imperador dessa linhagem.

Resolvida esta questão, importa agora retomar a análise dos *omina* que directa ou indirectamente anunciaram a morte de Nero. Em nome da diferenciação entre os *omina mortis* e os presságios do fim da dinastia Júlio-Cláudia (e da não-contaminação da nossa análise do sentido dos *omina* com o sentido dos *signa*) procederemos primeiramente à análise dos anteriores e só depois à aquilatação dos últimos.

Dois dos *omina mortis* de Nero são narrados por Suetónio da seguinte forma: *de Mausoleo, sponte foribus patefactis, exaudita uox est nomine eum cientis. Kal. Ian.*

---

<sup>717</sup> Vide D.C. 63.29.3.

*exornati Lares in ipso sacrificii apparatu conciderunt*<sup>718</sup>. Os presságios apontam a audiência de Suetónio para os antepassados do imperador. A remissão da audiência para os antepassados de determinado imperador não é, *per se*, uma situação extraordinária: um dos *omen mortis* de Tibério remetia os Romanos para Augusto (pela ligação de Apolo a Augusto)<sup>719</sup>; um dos *omen mortis* de Gaio Calígula constituía um óbvio paralelo com um dos presságios da morte de César<sup>720</sup>; e um dos *omen mortis* de Cláudio tinha presente o pai do imperador (por intermédio da queda de um raio no seu túmulo)<sup>721</sup>. Convém, ainda assim, salientar um pormenor que faz toda a diferença: enquanto esses *omina mortis* apontam a audiência para um antepassado de determinado imperador, os presságios da morte de Nero remetem-na para o colectivo desses antepassados. No primeiro presságio por razão de todo o portento ter origem no mausóleo de Augusto, local onde todos os membros da dinastia Júlio-Cláudia estavam sepultados. No segundo, pela associação dos deuses Lares (cujas estátuas tombaram aquando do sacrifício das calendas de Janeiro) aos antepassados de cada família (recordemos que os Lares eram na realidade a “personificação divinizada” do colectivo dos antepassados falecidos).

É o colectivo dos antepassados de Nero que está presente nos seus *omina mortis*, para anunciar ao último da sua dinastia a iminência do seu fim. Da mesma forma que anunciam o fim do *imperium* de Nero, esses mesmos antepassados (agora já individualmente) anunciam outrossim o *imperium* de Galba: *constat Augustum puero adhuc, salutanti se inter aequales, apprehensa buccula dixisse: καὶ σὸ τέκνον τῆς ἀρχῆς ἡμῶν παραπρώξῃ. sed et Tiberius, cum comperisset imperaturum eum uerum in senecta:*

---

<sup>718</sup> Suet. *Nero* 46.2 (Tradução: Do Mausoléu, abertas espontaneamente as portas, ouviu-se uma voz chamando o seu nome. Nas calendas de Janeiro, os Lares adornados, preparados para o sacrifício que lhes seria feito, tombaram).

<sup>719</sup> *Supremo natali suo Apollinem Temenitem et amplitudinis et artis eximiae, aduectum Syracusis ut in bibliotheca templi noui poneretur, uiderat per quietem affirmantem sibi non posse se ab ipso dedicari* (Suet. *Tib.* 74. Tradução: No seu derradeiro aniversário viu em sonhos Apolo Temenita, cuja [estátua de] grandeza e exímia arte havia transportado de Siracusa para a colocar na biblioteca do novo templo [i.e. na biblioteca do templo de Apolo Palatino, construída por Augusto junto com o próprio templo], a afirmar-lhe que não lha poderia dedicar).

<sup>720</sup> *ea uero nocte, cui influxit dies caedis, et ipse sibi uisus est per quietem interdum supra nubes uolitare, alias cum loue dextram iungere* (Suet. *Iul.* 81.3. Tradução: E nessa noite, da qual o dia do seu assassinato nasceu, viu-se a ele próprio a esvoaçar sobre as nuvens, e, outra vez, a juntar a mão direita com Júpiter [i.e. a dar a mão a Júpiter]).

<sup>721</sup> *tactumque de caelo monumentum Drusi patris* (Suet. *Cl.* 46. Tradução O túmulo do seu pai Druso foi atingido por um raio, enviado do céu).

'uiuat sane,' ait, 'quando id ad nos nihil pertinet.'<sup>722</sup>. O sentido dos *omina mortis* de Nero é complementado pelos *omina imperii* de Galba.

A queda das estátuas dos Lares – aquando da preparação de ritos sacrificiais tão importantes quanto os das calendas de Janeiro – seria igualmente entendida pelos Romanos como uma manifestação da perda de protecção divina. Nero tentava realizar os devidos sacrifícios aos seus antepassados (protectores da casa), estes respondiam-lhe com uma recusa em aceitar o sacrifício (ao nem sequer permitirem o início da sua realização). O significado da queda das estátuas dos Lares é, nesse aspecto, idêntico às várias formas que os deuses tinham de recusar os sacrifícios que lhes eram oferecidos em nome da manutenção da *pax deorum*. Um outro eixo interpretativo que estaria inerente à forma como a audiência encararia este presságio é o paralelo entre a “queda” da linhagem de César e a queda dos Lares, entenda-se, da representação “física” e divinizada dessa linhagem.

A exibição da perda de favor divino (quando não mesmo a ostentação da oposição dos deuses) é uma ideia que encontra paralelos não só nos *omina mortis* já estudados, como também noutras partes das obras de Suetónio e Dión Cássio. Note-se por exemplo a comparação entre Nero e Gaio Calígula<sup>723</sup>; o relato e denúncia dos vícios, exageros e abusos de Nero<sup>724</sup>; a denúncia do desrespeito dos deuses perpetrado por este imperador e do saque de diversos templos por ele ordenado<sup>725</sup>; o facto de a Nero ser imputada a prática do parricídio<sup>726</sup> (de Cláudio, seu pai adoptivo), o uxoricídio (de Octávia), o matricídio (de Agripina) e o fratricídio (do seu irmão adoptivo, Britânico). O próprio relato que Suetónio faz da fuga de Nero da cidade de Roma (perdida a esperança de derrotar Galba) reflecte esse constructo imagético. Escreve o biógrafo latino que durante essa fuga, *statimque tremore terrae et fulgure aduerso pauefactus audiit e proximis castris clamorem militum*

---

<sup>722</sup> Suet. *Gal.* 4.1 (Tradução: Além disso está firmemente estabelecido que em criança, tendo saudado Augusto entre outros a si iguais [i.e. outras crianças], o imperador apertou-lhe a bochecha e disse: “também tu, criança, irás provar a nossa dignidade imperial”. Mas também Tibério, quando soube que de idade avançada ele iria tornar-se imperador afirmou: “que viva de forma sã, porque isso não nos concerne”).

<sup>723</sup> Suet. *Nero* 7; D.C. 65.1.

<sup>724</sup> Suet. *Nero* 26, 28, 30; D.C. 61.5, 61.9.

<sup>725</sup> Suet. *Nero* 32 e 54.

<sup>726</sup> Alguns dos autores antigos não hesitaram em imputar a Nero parte da responsabilidade pela morte de Cláudio (vide Suet. *Nero*. 33.1).

*et sibi aduersa et Galbae prospera ominantium*<sup>727</sup>. Nero não enfrentava somente a ameaça humana. Os próprios deuses (entre eles Júpiter, por intermédio do raio) pareciam denunciar o seu governo e promover a sua destruição.

É aliás em função dessa ideia que Suetónio lista entre os *omina mortis* de Nero a seguinte ocorrência: *uotorum nuncupatione, magna iam ordinum frequentia, uix repertae Capitolii clauis*<sup>728</sup>. Júpiter recusava a entrada do imperador no seu templo para a tomada de votos, entenda-se, recusava estender a sua presença (i.e. protecção divina) a Nero e àqueles por ele governados. A *pax deorum* entre Nero e a divindade máxima do panteão romano havia sido quebrada. O presságio parece ligar-se inclusive a dois dos *omina imperii* de Galba que remetem a audiência para o facto de ter sido o próprio Júpiter a atribuir-lhe o *imperium* supremo. Suetónio narra-os da seguinte forma: *auo quoque eius fulgur procuranti, cum exta de manibus aquila rapuisset et in frugiferam quercum contulisset, responsum est summum sed serum imperium portendi familiae*<sup>729</sup>, *non multo post in Cantabriae lacum fulmen decidit repertaeque sunt duodecim secures, haud ambiguum summae imperii signum*<sup>730</sup>. Júpiter demonstrava o desfavor divino em que Nero havia incorrido e, simultaneamente, a transferência da protecção e favor divino para Galba<sup>731</sup>.

---

<sup>727</sup> Suet. *Nero* 48.2 (Tradução: E então tendo ficado apavorado por um tremor de terra e um raio adverso, ouviu de um forte próximo os clamores dos militares a si adversos e prognosticando a prosperidade de Galba).

<sup>728</sup> Suet. *Nero* 46.2 (Tradução: Aquando do pronunciamento público de votos, estando já reunida uma grande multidão das diversas ordens, as chaves do Capitólio foram encontradas com grande dificuldade).

<sup>729</sup> Suet. *Gal.* 4.2 (Tradução: Quando o seu avô estava a oferecer um sacrifício para evitar um mau presságio dado por um raio, as entranhas da vítima foram retiradas da sua mão por uma águia e levadas para um carvalho carregado de bolotas. Face a isto, os adivinhos disseram que a família assumiria o império, mas só tardiamente).

<sup>730</sup> Suet. *Gal.* 8.2 (Tradução: Não muito depois um raio caiu num lago na Cantábria e foram descobertos doze fasces [símbolo da detenção de imperium e por isso associado aos detentores de magistraturas romanas, consistia num feixe de varas amarradas às quais era adicionado um machado quando os lictores que as transportavam acompanhavam os magistrados para fora de Roma], sinal nada ambíguo do poder supremo).

<sup>731</sup> Essa perda de favor divino de Nero e respectiva aquisição desse favor por parte de Galba não se limita de forma alguma a Júpiter, ainda que este seja, por razões óbvias, o seu principal agente. Prosérpina e Fortuna parecem também expressar respectivamente o desfavor em que Nero havia caído e o favor com que Galba era bafejado. Vide, a esse respeito, estes dois *omina*: *Sumpta uirili toga somniauit Fortunam dicentem, stare se ante fores defessam et nisi ocius reciperetur, cuicumque obuio praedae futuram. utque euigilaui, aperto atrio simulacrum aeneum deae cubitali maius iuxta limen inuenit idque gremio suo Tusculum, ubi aestiuare consueuerat, auexit et in parte aedium consecratum menstruis deinceps supplicationibus et peruigilio anniuersario coluit* (Suet. *Gal.* 4.3) e *auspicanti Sporus anulum muneris optulit, cuius gemmae sculptura erat Proserpinae raptus* (Suet. *Nero* 46).

Adicionalmente, enquanto um dos *omina mortis* de Nero terá sido o sonho de que Octávio o arrancava do leme de um barco e o lançava para a escuridão<sup>732</sup>, Galba tem o seguinte *omen imperii*: *ac subinde Alexandrina nauis Dertosam appulit armis onusta, sine gubernatore, sine nauta aut uectore ullo*<sup>733</sup>. O império era retirado a Nero e conferido a Galba<sup>734</sup>, os *omina mortis* do primeiro e os *omina imperii* do segundo vêem o seu constructo imagético mutuamente complementado.

Toda esta ideia de perda de favor divino do último imperador da dinastia Júlio-Cláudia vê-se complementada pelos *signa* que citámos: a morte das galinhas e dos loureiros de Lívia<sup>735</sup> – a par do facto de um raio<sup>736</sup> ter destruído a cabeça das estátuas da dinastia e arrancado o ceptro que estava nas mãos de Augusto – constitui-se o acme da ideia de fechar de um ciclo, a qual já havia estado subjacente aos *omina mortis* de Nero. Os presságios da morte de Nero são, nesse sentido, únicos.

Podemos então concluir que também nos *omina mortis* de Nero estão patentes os temas que temos vindo a analisar. Ao longo deste e dos subcapítulos anteriores procurámos comprovar a presença de uma concepção do poder com uma origem divina nos *omina mortis* em estudo, fenómeno muitas vezes corporizado por Júpiter que se assume como outorgador e autor da remoção do poder imperial; tendo sido igualmente tentada a comprovação da importância da temática da ira divina e da perda de protecção dos deuses (com o próprio Júpiter a assumir um papel central em todo o processo) nos *omina mortis* de Gaio e Nero, enquanto meio de justificação da perda do *imperium maius*, quando não mesmo do assassinio de determinados imperadores, como foi o caso de Gaio.

---

<sup>732</sup> Presságio já aqui referido e analisado. Vide o capítulo 1.

<sup>733</sup> Suet. *Gal.* 10.4. (Tradução: Logo depois, um navio de Alexandria acostou em Dertosa carregado de armas e sem piloto, sem qualquer marinheiro ou passageiro).

<sup>734</sup> Requena Jiménez, «Néron y los *manes* de Agripina», 103–104.

<sup>735</sup> Estes loureiros, como o próprio Suetónio afirma, estavam ligados à dinastia de Augusto e ao *imperium* detido pelos seus membros, ao ponto de estes utilizarem os louros destas árvores nos triunfos.

<sup>736</sup> O que torna o presságio mais uma manifestação da ideia de transferência de poder preordenada por Júpiter.

## **Capítulo 9: A expressão da divinização imperial nos *omina mortis***

*Nihil deinde optare a dis homines, nihil dii hominibus praestare possunt, nihil voto concipi, nihil felicitate consummari, quod non Augustus post reditum in urbem rei publicae populoque Romano terrarumque orbi repraesentaverit*<sup>737</sup>

(Vell. 2.89)

Iniciamos o último capítulo da nossa Dissertação, o qual tem por finalidade estudar a presença nos *omina mortis* em análise da deificação de César, Augusto e Cláudio. A análise que faremos dos *omina mortis* destes três imperadores limitar-se-á ao estudo da presença da divinização imperial, ignorando, no processo, tanto os presságios de morte que não remetam a audiência romana para essa temática como qualquer contributo dos presságios estudados para outras dimensões da memória que os Romanos, colectivamente, desenvolveram para cada uma das figuras em causa.

Terminado o capítulo, esperemos ter conseguido demonstrar que a divinização imperial era uma temática central dos presságios da morte dos imperadores deificados, e que, simultaneamente, essa presença nos *omina mortis* assumia diferenças subtis de imperador para imperador.

De modo a atingirmos o objectivo que nos propomos, decidimos dividir o presente capítulo em três subcapítulos diferentes, vocacionados respectivamente para cada uma das três figuras em causa, ordenadas por ordem cronológica.

### **9.1 *Diuus Iulius*, protector de Roma**

A patenteação nos *omina mortis* em causa de uma concepção de Júlio César como deus protector da cidade enquadra-se com a sua deificação histórica, processo iniciado na recta final da ditadura de César e conseqüentemente aprofundado e cristalizado durante o segundo triunvirato e durante o principado de Augusto<sup>738</sup>. Esta ligação a um processo histórico que ultrapassa cronologicamente a figura de César, continuando com Augusto,

---

<sup>737</sup> Tradução: Nada podem os homens pedir aos deuses, nem nada podem os deuses fornecer aos homens, nenhum desejo concebido, nem nenhum êxito consumado, que Augusto, após o seu regresso a Roma, não tenha tornado presente à coisa pública, ao povo romano e ao mundo inteiro.

<sup>738</sup> A obra Stefan Weinstock, *Divus Julius*, 1ª (Oxford: Oxford Clarendon Press, 1971) expressa de uma forma bastante clara o carácter evolutivo que esta deificação teve, comprovando o seu início ainda durante a vida de César.

está patente no facto de a maior parte dos presságios que têm subjacente a ideia de César como deus protector da Urbe serem listados por Ovídio, autor que fazia parte do círculo literário augustano antes de ser exilado. Não se pode, ainda assim, incorrer no erro de limitar essa concepção a um só autor, visto que tal construção imagética é transversal a praticamente todos os autores que legaram presságios de morte do ditador.

Como referimos na Introdução, a origem dos presságios romanos deve ser entendida como um problemático e complexo processo sincrético de conjugação da memória colectiva popular, da memória colectiva das elites, da propaganda imperial e da natureza literária e subjectiva das obras em que esses presságios foram registados. À luz dessa realidade, não surpreende o facto de a deificação de Júlio César transparecer nos seus *omina mortis*. Lembremos que a divinização de César foi um ponto central na actividade político-legislativa durante o período final da ditadura por ele exercida, na propaganda de Octávio Augusto, e no quotidiano da vida religiosa da cidade (por intermédio do culto ao *Diuus Iulius*).

Como tivemos oportunidade de referir nos capítulos anteriores, a dimensão divina e, conseqüentemente, protectora assumida por Júlio César é verificável nos seus *omina mortis*, quer pelo carácter colectivo, generalizado e impessoal que a grande maioria desses presságios possui, quer (por oposição) pela existência de um grupo mais reduzido de *omina* que têm patente uma clara dimensão pessoal, e que remetem para o estatuto divino que César assumiria ainda em vida. Num momento inicial, analisaremos o primeiro conjunto de *omina mortis* (o conjunto de natureza impessoal e colectivizante), para depois nos debruçarmos sobre os presságios que remetem mais directamente para o estatuto divino de César.

O primeiro conjunto de presságios de morte é encontrado especialmente nas *Metamorfoses* de Ovídio, se bem que não esteja de forma alguma restrito a este autor. Destaquemos, por motivos demonstrativos, seis passos que nos remetem para dezoito *omina mortis* de César:

ἀλλ' ἔοικεν οὐχ οὕτως ἀπροσδόκητον ὡς ἀφύλακτον εἶναι τὸ πεπρωμένον, ἐπεὶ καὶ  
σημεῖα θαυμαστὰ καὶ φάσματα φανῆναι λέγουσι. σέλα μὲν οὔν οὐράνια καὶ κτύπους

νύκτωρ πολλαχοῦ διαφορομένους καὶ καταίροντας εἰς ἄγορᾶν ἑρήμους ὄρνιθας οὐκ ἄξιον ἴσως ἐπὶ πάθει τηλικούτῳ μνημονεῦσαι<sup>739</sup>

(Plut. *Caes.* 63)

*proximis diebus equorum greges, quos in traiciendo Rubiconi flumini consecrarat ac uagos et sine custode dimiserat, comperit pertinacissime pabulo abstinere ubertimque flere*<sup>740</sup>

(Suet. *Iul.* 81.2)

*Arma ferunt inter nigras crepitantia nubes / terribilesque tubas auditaque cornua caelo / praemonuisse nefas; solis quoque tristis imago / lurida sollicitis praebebat lumina terris. / Saepe faces visae mediis ardere sub astris, / saepe inter nimbos guttae cecidere cruentae. / Caerulus et vultum ferrugine Lucifer atra / sparsus erat, sparsi Lunares sanguine currus. / Tristia mille locis Stygius dedit omina bubo, / mille locis lacrimavit ebur, cantusque feruntur / auditi sanctis et verba minantia lucis. / Victima nulla litat magnosque instare tumultus / fibra monet, caesumque caput reperitur in extis. / Inque foro circumque domos et templa deorum / nocturnos ululasse canes umbrasque silentum / erravisse ferunt motamque tremoribus urbem*<sup>741</sup>

(Ov. *Met.* 15.783-798)

*Solem quis dicere falsum / audeat. Ille etiam caecos instare tumultus / saepe monet fraudemque et operta tumescere bella. / Ille etiam extincto miseratus Caesare Romam, / cum caput obscura nitidum ferrugine textit / inpiaque aeternam timuerunt saecula noctem*<sup>742</sup>

---

<sup>739</sup> Tradução: Mas parecia que o destino não é tão inesperado como inevitável, pois dizem que foram vistos sinais admiráveis e aparições. Por conseguinte, luzes celestes, ruídos dispersos por todo o lado de noite, aves isoladas caindo no fórum, provavelmente não vale a pena mencionar [o que sucede] por ocasião de um tal acontecimento.

<sup>740</sup> Tradução: Nos dias antecedentes [à sua morte] descobre que uma manada de cavalos, que aquando da travessia do Rubicão consagrara ao rio e deixara livre para vaguear sem custódia, absteve-se de pasto muito obstinadamente e chorou copiosamente.

<sup>741</sup> Tradução: No céu, armas crepitantes entre as negras nuvens e terríveis trompetas ouvidas prenunciando a nefasta ocorrência. Também uma triste imagem do sol dava à terra tremeluzente uma luz lívida. Frequentemente foram vistas tochas a arder entre as estrelas, e frequentemente gotas de sangue caíram durante chuvas torrenciais. O Sol tornou-se negro com o seu rosto negro avermelhado. A carroça lunar salpicou-se de sangue. Tristemente a coruja deu maus portentos em mil locais, o marfim [as estátuas] chorou em mil locais, e palavras ameaçadoras foram proferidas em florestas sagradas. Nenhuma vítima deu bons portentos e os filamentos avisaram de grandes tumultos iminentes, e foi encontrada cortada a parte principal de algumas das entranhas. No fórum, e ao redor das casas e dos templos dos deuses, os cães nocturnos uivaram e as sombras [i.e. lémuers] silenciosas erraram [i.e. vaguearam], e a cidade foi sacudida por tremores de terra.

<sup>742</sup> Tradução: Quem se arrisca a acusar o sol de falsidade? Ele ainda recentemente alertou frequentemente para os invisíveis tumultos iminentes e para a fraude e secretismo do fermentar da guerra. Aquele infeliz, morto César, quando tapou a cabeça brilhante com uma cor de ferrugem escura e eles temeram a noite eterna e os séculos ímpios.

(Verg. G. 1.463-1.468)

*Vox quoque per lucos volgo exaudita silentis / ingens et simulacra modis pallentia  
miris / visa sub obscurum noctis, pecudesque locutae, / infandum! sistunt amnes  
terraeque dehiscuntet / maestum inlacrimat templis ebur aeraque sudant*<sup>743</sup>

(Verg. G. 1.476-1.480)

*Non alias caelo ceciderunt plura sereno / fulgura nec diri totiens arsere cometae*<sup>744</sup>

(Verg. G. 1.487-1.488)

Mais do que uma análise do simbolismo de cada um dos presságios, importa agora compreender o que têm em comum, e qual o constructo imagético que passavam à audiência romana. Ao ler-se com alguma atenção os presságios transcritos, rapidamente se torna compreensível o carácter singular que esses *omina mortis* assumem. Preste-se atenção aos presságios em causa. Plutarco toma como portento da morte de César a trovoadas permanente durante a noite. Ovídio e Vergílio listam uma série de *omina mortis*, entre os quais os factos de o sol ter dado uma luz lívida, de ter chovido sangue, de a cidade ter sido abalada por terramotos ou de um rebanho de ovelhas ter falado. Ora quando o sol dá uma luz lívida, supostamente, dá-a para todos, não só para César; a chuva de sangue, os terramotos e os trovões são também eles ocorrências que afectam todos, não sendo de forma alguma restritos ao *dictator*. Esse simbolismo de natureza colectiva e espacialidade alargada (exacerbado pela ausência de César, que não é nem interveniente, nem observador) está igualmente subjacente às estátuas que choram em mil locais; aos cães que uivam no *forum* ao redor dos templos e das casas; aos cavalos lutosos do Rubicão; à coruja que dá maus portentos em *mille locis*; aos bosques sagrados dos quais se ouvem *uerba minantia*; às tochas que ardem no céu nocturno e ao vermelho sangue que mancha a lua.

A ausência de César e a natureza colectiva e de espacialidade alargada de muitos dos elementos simbólicos em causa tornam os *omina* mais do que meros presságios da morte de César, tornam-nos portentos divinos pressagiadores de nefastas consequências para todos, derivadas da perda da protecção outorgada por César à comunidade.

---

<sup>743</sup> Tradução: Ouviu-se uma poderosa voz pelas florestas silenciosas, pálidas sombras vaguearam surpreendentemente sob a obscura noite, e, ocorrência portentosa, as ovelhas falaram! As correntes detiveram-se e a terra abriu-se, o marfim chorou nos templos e o bronze suou.

<sup>744</sup> Tradução: Nunca noutra altura caiu maior número de raios do céu límpido, nem tão frequentemente brilharam cometas funestos.

Miguel Requena Jiménez destacou a singularidade dos *omina* de César ao referir que «los perros aúllen en lugares públicos, expresando que el presagio no sólo afecta a un personaje en particular [...] sino a todos los romanos»<sup>745</sup>, concludindo assim que «César y Augusto gozarán de esa consideración especial de intermediarios ante los dioses para el bien de la comunidad, cuando no como dioses protectores en si mismos»<sup>746</sup>. Semelhante proposta é apoiada por José Manuel Aldea Celada, no artigo *Religión, Política y Sociedad: Los prodigia en la Roma Republicana*<sup>747</sup>.

No entanto, nem Requena Jiménez nem Aldea Celada dedicaram muita atenção a esta temática, dada a natureza e objectivos das obras de ambos. Aldea Celada afirmou o estatuto divino que César e Augusto assumem nos *omina mortis*, num artigo que se dedica quase exclusivamente ao estudo do volume e ocorrência temporal dos prodígios romanos no século II a.C. A referida afirmação é feita de modo a explicar a razão que o levou a ignorar os presságios do último meio século da República. Aldea escreve que estes presságios assumiram cada vez mais uma natureza pessoal, utilizando como exemplificação dessa alteração o facto de César e Augusto, nos respectivos presságios de morte, serem apresentados como divindades protectoras.

A proposta de Miguel Requena Jiménez foi feita num contexto completamente diferente, quer por ter sido elaborada num livro dedicado ao estudo dos presságios de morte imperiais quer pelo facto de Requena fundamentar essa mesma proposta nas interpretações que propõe para um número considerável de *omina mortis* de César. Ainda assim, o aprofundamento dessa proposta interpretativa é prejudicado pela enorme abrangência temporal da obra, que impossibilita que a essa dimensão dos *omina* de César seja dedicado um capítulo próprio no qual se analisem todos os presságios de morte participativos dessa construção imagética.

A nossa análise tem assim por objectivo comprovar e aprofundar as conclusões avançadas por Miguel Requena Jiménez. Fá-lo-emos no contexto de um subcapítulo (o presente) com o qual se pretende elaborar um estudo dedicado exclusivamente a essa temática, uma análise de todos os *omina mortis* de César e de uma interpretação conjunta

---

<sup>745</sup> Requena Jiménez, *Omina Mortis / Presagios de muerte: cuando los dioses abandonan al emperador romano*, 101.

<sup>746</sup> *Ibid.*, 284.

<sup>747</sup> Aldea Celada, «Religión, Política y Sociedad: los *prodigia* en la Roma Republicana», 287.

desses mesmos presságios, isto é, tomá-los como um colectivo de *omina* com um constructo imagético comum e transversal.

As diferenças de espacialidade verificáveis entre os *omina mortis* de Júlio César e os da esmagadora maioria dos imperadores são claras. Tomemos como exemplo dois presságios de morte de outros imperadores. Na *História Augusta*, é listado, entre os *omina mortis* de Maximino, o seguinte presságio: *Canes circa tentorium eius in secunda mansione ultra duodecim ulularunt et animam quasi flendo posuerunt ac prima luce mortui sunt depraehensi*<sup>748</sup>. Para Cómodo, é referido como presságio de morte: *Bubo etiam supra cubiculum eius deprehensa est tam Romae quam Lanuuii*<sup>749</sup>.

As diferenças simbólicas entre estes dois presságios e os de César são significativas. Enquanto nos que dizem respeito a César, os cães uivam no *forum* ao redor das casas e dos templos, nos relativos a Maximino, os animais uivam ao redor da tenda pessoal do imperador. Relativamente a Cómodo, o mocho piou no *cubiculum* do imperador, enquanto, em relação a César, Ovídio refere que a ave o fez *mille locis*. Percebemos assim que, nos *omina* de César, o augúrio negativo não se limita à sua pessoa, sendo extensível a toda a comunidade. A sua morte é equivalente à perda de um deus protector, com todas as consequências que isso implica<sup>750</sup>.

A forte associação entre a morte de César e as guerras que se lhe sucederam fica cristalizada nos seus *omina mortis*. Um dos presságios referidos por Suetónio reflecte essa situação de forma claríssima. Diz o biógrafo latino (à semelhança do que faria Mauro Sérvio Honorato alguns séculos mais tarde<sup>751</sup>) que, aquando de escavações em Cápuia precedentes à instalação de uma colónia, teria sido encontrado no sepulcro do fundador da cidade uma placa de bronze com uma inscrição: *quandoque ossa Capyis detecta essent, fore ut illo prognatus manu consanguineorum necaretur magnisque mox Italiae cladibus uindicaretur*<sup>752</sup> (Suet. *Iul.* 81.1).

---

<sup>748</sup> SHA. *Maximin.* 31.2. (Tradução: Na segunda morada em que pernoitaram, mais de doze cães uivaram em torno da sua tenda e abandonaram a vida [ganindo] como ao chorar, tendo sido encontrados mortos aquando da alvorada).

<sup>749</sup> SHA. *Comm.* 16.5. (Tradução: E além disso, uma coruja foi apanhada sobre o seu quarto tanto em Roma como em Lanúvio).

<sup>750</sup> Requena Jiménez, *Omina Mortis / Presagios de muerte: cuando los dioses abandonan al emperador romano*, 101 e 102.

<sup>751</sup> Serv. *A.* 2.35.

<sup>752</sup> Tradução: Quando os ossos de Cápis forem descobertos, um descendente de Júlio será morto pela mão dos seus consanguíneos e será rapidamente vingado por grandes destruições da Itália.

Ainda que tenha já sido aqui tentada a comprovação da participação destes *omina mortis* na apresentação da morte de César como calamitosa para a Urbe, não foi ainda analisada a outra parte da equação que nos propusemos averiguar: a sua apresentação como divindade. Impõe-se então a análise de quatro presságios de morte que remetem de uma forma mais directa para a concepção de César como entidade divina.

Tanto Dión Cássio<sup>753</sup> como Suetónio referem o seguinte portento: *ea uero nocte, cui inluxit dies caedis, et ipse sibi uisus est per quietem interdum supra nubes uolitare, alias cum Ioue dextram iungere*<sup>754</sup> (Suet. *Iul.* 81.3). Este presságio expressa de forma clara a apoteose de César<sup>755</sup>, como escreveu Gregor Weber «Der Traum bringt zum Ausdruck, dass Caesar der menschlichen Sphäre entrückt und in die der Götter aufgenommen ist»<sup>756</sup>. Essa associação faz-se quer por intermédio da ascensão literal ao céu quer pelo facto de César apertar a mão de Júpiter como se este o aceitasse entre os demais deuses. Esta imagem é reforçada se tivermos em conta o paralelismo que o presságio parece construir com o avistamento de um cometa durante os *Ludi Victoriae Caesaris*<sup>757</sup>, em 44 a.C. e a interpretação que lhe foi dada: a elevação de César aos céus como divindade.

A presença de Júpiter dificilmente surpreenderá, sendo recorrente ao longo dos vários *omina mortis* do principado<sup>758</sup>, situação explicada não só por Júpiter ser a divindade máxima do panteão romano, mas também pelo facto de simbolizar, na sua forma de *Iuppiter Optimus Maximus*, o poder político e, conseqüentemente, estabelecer um paralelismo imediato com a figura do imperador, quando não mesmo como seu eleitor e juiz<sup>759</sup>.

A presença de Júpiter num *omen mortis* de Júlio César torna-se ainda mais compreensível se tivermos em conta a ligação que César estabeleceu com esta divindade<sup>760</sup>. Prestemos atenção a alguns exemplos: segundo Dión Cássio<sup>761</sup>, o senado,

---

<sup>753</sup> D.C. 44. 17.1.

<sup>754</sup> Tradução: E nessa noite, da qual o dia do seu assassinato nasceu, viu-se a ele próprio a esvoaçar sobre as nuvens, e, outra vez, a juntar a mão direita com Júpiter [i.e. a dar a mão a Júpiter].

<sup>755</sup> Esta leitura óbvia é partilhada por autores tão variados quanto: Engels, *Das römische Vorzeichenwesen (753-27 v. Chr.): Quellen, Terminologie, Kommentar, historische Entwicklung*, 674; Vigourt, *Les présages impériaux d'Auguste à Domitien*, 323; Weber, *Kaiser, Träume und Visionen in Prinzipat und Spätantike*, 436.

<sup>756</sup> Weber, *Kaiser, Träume und Visionen in Prinzipat und Spätantike*, 436.

<sup>757</sup> *Ibid.*, 435.

<sup>758</sup> Vigourt, *Les présages impériaux d'Auguste à Domitien*, 173–174.

<sup>759</sup> Vide o capítulo 8.

<sup>760</sup> Taylor, *The divinity of the Roman Emperor*, 70.

<sup>761</sup> D.C. 44.6.4.

aquando da deificação de César em 42 a.C., nomeou o falecido ditador *Iuppiter Iulius*<sup>762</sup>; já em 46 a.C. César era associado a Júpiter<sup>763</sup> (recordemos que numa das suas estátuas, César é representado com a *aegis* e o trovão, dois símbolos com ligação à divindade suprema do panteão romano<sup>764</sup>); em várias moedas de cobre, datadas de 45 a.C., César aparece com o raio de Júpiter<sup>765</sup>; o facto de César usufruir do estatuto de *imperator* de forma perpétua<sup>766</sup>, e o respectivo direito de utilização das vestes triunfais de forma permanente remete também para essa associação com Júpiter<sup>767</sup> (lembramos a ligação que o triunfador estabelecia com essa divindade, sendo até provável que fosse tido como uma corporização desse deus<sup>768</sup>).

A existência de uma associação entre Júpiter e o ditador assassinado nos idos de Março de 44 a.C. (convém lembrar o facto de os idos serem em si uma data sagrada para Júpiter, tal como as calendas o eram para Juno<sup>769</sup>) torna-se mais clara se tivermos em conta quer o facto de César parecer ter sido chamado de *Iuppiter Iulius* no último mês da sua vida<sup>770</sup>, quer a tentativa de a população em cremar e sepultar o corpo do ditador no Capitólio<sup>771</sup>.

Pauline Ripat, no artigo *Roman omens, Roman audiences and Roman history*, escreve o seguinte «he [César] was shaking hands with Juppiter – a detail which suggests a date after 42 BC»<sup>772</sup>. Ainda que a observação tenha alguma lógica, não nos parece plenamente correcta. Os decretos senatoriais do final da ditadura de César colocaram uma forte ênfase na sua deificação<sup>773</sup>, a qual, na realidade, era já um dado praticamente adquirido aquando do seu assassínio, daí a forte pressão popular pela confirmação do seu estatuto divino.

Lembramos alguns outros elementos que apontam para a divinização de César ainda antes da sua morte: uma das honras divinas que o senado lhe atribuiu foi a colocação

---

<sup>762</sup> Turcan, *The Gods of Ancient Rome: Religion in Everyday Life from Archaic to Imperial Times*, 135.

<sup>763</sup> Taylor, *The divinity of the Roman Emperor*, 70.

<sup>764</sup> *Ibid.*, 71.

<sup>765</sup> *Ibid.*, 70.

<sup>766</sup> Weinstock, *Divus Julius*, 103.

<sup>767</sup> *Ibid.*, 103; Taylor, *The divinity of the Roman Emperor*, 72.

<sup>768</sup> A esse respeito vide a clássica obra: Versnel, *Triumphus: an inquiry into the origin, development and meaning of the Roman triumph*.

<sup>769</sup> Broughall, «The pattern of days in Ancient Rome», 136.

<sup>770</sup> Weinstock, *Divus Julius*, 12.

<sup>771</sup> Taylor, *The divinity of the Roman Emperor*, 70 e 71.

<sup>772</sup> Ripat, «Roman Omens, Roman Audiences, and Roman History», 170.

<sup>773</sup> Vide a esse respeito a obra de Weinstock, *Divus Julius*; e a de Taylor, *The divinity of the Roman Emperor*.

do *fastigium* na sua casa<sup>774</sup> (o que a tornaria equivalente a um templo); as festividades dos *Parilia* em 45 a.C. foram dedicadas a César como se este fosse o fundador da cidade<sup>775</sup> e a sua imagem em ouro e marfim fez parte da procissão dos deuses até ao Circo Máximo<sup>776</sup>; também nesse ano, o retrato de César aparece pela primeira vez em moedas<sup>777</sup> (lembramos que até essa ocasião as moedas tinham por norma representações de deuses e não de homens vivos<sup>778</sup>); no início de 44 a.C., foi decretado que os homens jurassem em nome do *genius* de César<sup>779</sup> (uma distinção posteriormente adoptada por Augusto); a data do seu aniversário foi transformada em festival com sacrifícios públicos<sup>780</sup>; foi decretado que sacrifícios anuais fossem levados a cabo em nome da saúde e segurança de César<sup>781</sup>; o nome do mês *Quintilis* foi mudado para *Iulius*; foi decretada a atribuição do seu *nomen* a uma das tribos de Roma<sup>782</sup>; e António foi nomeado *flamen* do culto a César<sup>783</sup> (uma honra - ter um *flamen* - que César passava assim a partilhar com Júpiter, Marte e Quirino).

Perante todos estes dados, dificilmente podemos subscrever a tese de que as condições para a formação desta versão do sonho de César só terão surgido após a sua deificação definitiva e oficial, no ano de 42 a.C. Consideramos, pelo contrário, que essas condições surgiram antes dessa data, dado que a deificação de César, quer ao nível “político-legislativo” quer ao nível popular, é anterior a esse momento. O ano 42 a.C. não é o catalisador da concepção e memória de César como divindade protectora; é a sua consequência.

Por todas as razões que temos vindo a expor, parece-nos que o presságio em causa terá tido como provável origem e momento inspirador o avistamento do cometa aquando dos *Ludi Victoriae Caesaris*, em Julho de 44 a.C. Esta possibilidade é reforçada pelo facto de a ascensão de César aos céus indicada pelo presságio ter sido a interpretação atribuída pela população ao aparecimento do cometa. O presságio poderá então ter tido origem no imaginário e memória popular ou, alternativamente, no aproveitamento que Augusto fez da interpretação popular do episódio, tendo em vista um uso propagandístico (de lembrar

---

<sup>774</sup> Cic. *Phil.* 2.100; Flor. *Epit.* 13.91.

<sup>775</sup> Taylor, *The divinity of the Roman Emperor*, 65.

<sup>776</sup> *Ibid.*, 66.

<sup>777</sup> D.C. 43.45.2.

<sup>778</sup> Taylor, *The divinity of the Roman Emperor*, 66.

<sup>779</sup> *Ibid.*, 67.

<sup>780</sup> *Ibid.*

<sup>781</sup> *Ibid.*

<sup>782</sup> *Ibid.*

<sup>783</sup> *Ibid.*, 68.

que o episódio do cometa foi recorrentemente utilizado na propaganda de Octávio Augusto como forma de ilustrar a apoteose de César, verificando-se a sua representação em elementos tão variados como a estatuária, a numismática ou a literatura<sup>784</sup>).

Curioso é o paralelismo que este presságio parece construir com os presságios de morte que Suetônio indica para Gaio Calígula. Conta o autor romano: *pridie quam periret, somniauit consistere se in caelo iuxta solium Iouis impulsisque ab eo dextri pedis pollice et in terras praecipitatum*<sup>785</sup> (Suet. *Cal.* 57.3). Este *omen mortis* de Calígula coloca o imperador a ascender aos céus, até Júpiter (à semelhança do sonho de César), apresentando, no entanto, um final diferente, que remete para uma oposição ou relação dicotômica entre as mensagens que cada presságio procura transmitir à audiência romana: enquanto o *omen mortis* de César remete para a deificação do homem (com o *dictator* a ser aceite no céu por Júpiter que lhe estende a mão), o de Calígula ridiculariza o desejo de semelhante honra por parte do príncipe (daí verificarmos que Júpiter se recusa a receber Gaio nos céus, lançando-o violentamente para terra).

Conta Dión Cássio que, pensando-se que César não compareceria à reunião do senado na qual viria a ser assassinado, a sua cadeira de ouro foi retirada do edifício<sup>786</sup>, o que seria posteriormente entendido como um presságio da sua morte. A inclusão desse acontecimento na riquíssima lista de presságios de morte de César – a par de presságios tão nefastos quanto a chuva de sangue, a lua salpicada de vermelho, os lémures caminhando entre os vivos, ou os cavalos chorando – pode parecer estranha à primeira vista. A exclusão da cadeira de César do senado teria sido entendida pelos Romanos como indicativa da saída de César do principal órgão político de Roma. Ainda assim, a dimensão simbólica não se limitaria a tal paralelismo. A referida cadeira de ouro é incluída quer por Suetônio<sup>787</sup> quer por Dión Cássio<sup>788</sup> na lista de honras divinas que o senado havia atribuído a Júlio César. Tendo em conta que a cadeira era representativa do estatuto divino assumido pelo ditador, a sua remoção do edifício em que se realizava a reunião do senado seria facilmente assumida como o abandono de um templo por parte

---

<sup>784</sup> Santangelo, *Divination, Prediction and the End of the Roman Republic*, 250.

<sup>785</sup> Tradução: No dia anterior ao da sua morte, sonhou que estava no céu junto do trono de Júpiter e este repeliu-o com o polegar do seu pé direito, precipitando-o para a terra.

<sup>786</sup> D.C. 44.17.3.

<sup>787</sup> Vide Suet. *Iul.* 76.

<sup>788</sup> D.C. 44.

de uma divindade. Esta interpretação é validada por um outro presságio, que assume uma construção imagética semelhante.

Tanto Suetónio, como Dión Cássio<sup>789</sup> e Plutarco<sup>790</sup> referem a seguinte ocorrência na noite que precedeu o assassínio de César: *ac subito cubiculi fores sponte patuerunt*<sup>791</sup> (Suet. *Iul.* 81.3). A inclusão desta circunstância na lista de *omina mortis* de César só é compreensível se se tiver em conta a centralidade da porta como meio efectivo de divisão de espaços na cultura romana<sup>792</sup>. A abertura espontânea de portas corresponderia a uma violação dessa divisão, daí a acção ser entendida como um elemento prodigioso de carga negativa.

A centralidade simbólica da porta (muitas vezes associada a Jano) é comum a várias culturas antigas, devendo entender-se como representativa dessas demarcações e divisões territoriais<sup>793</sup>. Na cultura romana, essa centralidade da porta está patente não só na literatura<sup>794</sup>, mas também na língua, verificando-se a existência de quatro palavras diferentes para a designar: *ianua*, *foris*, *porta* e *ostium*<sup>795</sup>. Todas elas têm aplicações diferentes<sup>796</sup>, merecendo destaque a existência de uma palavra específica para designar as portas do espaço doméstico<sup>797</sup>: *foris*. Como escreve Casquero, é essa «importancia de la puerta como pasaje por el que los peligros exteriores pueden acceder al interior de la vivienda»<sup>798</sup> que explica o carácter negativo da abertura não desejada de um espaço ao outro. É, aliás, em ligação com essa negatividade que se verifica a recorrente utilização do tema da abertura de portas em contexto de *omina mortis*. A ideia é expressar a

---

<sup>789</sup> D.C. 44.17.2.

<sup>790</sup> Plut. *Caes.* 63.

<sup>791</sup> Tradução: De súbito as portas do seu quarto abriram-se espontaneamente.

<sup>792</sup> A esse respeito vide e.g. Manuel-Antonio Marcos Casquero, «Ritos y creencias de la Antigua Roma relacionados con las puertas», *Revista de Estudios Latinos*, n. 5 (2005): 147–74; Marie-Claude Charpentier, *Les espaces du sauvage dans le monde antique: approches et définitions*, 1ª (Bensançon: Presses universitaires de Franche-Comté, 2004); Ana Iriarte Goñi, «Fronteras intramuros en el “Económico” de Jenofonte», em *Fronteras e identidad en el mundo griego antiguo: III Reunión de Historiadores (Santiago-Trasalba, 25-27 de septiembre de 2000)*, 1ª (Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 2011); Requena Jiménez, *Omina Mortis / Presagios de muerte: cuando los dioses abandonan al emperador romano*; Elizabeth Hazelton Haight, *The Symbolism of the House Door in Classical Poetry*, 1ª (New York: Longmans, Green and CO., 1950); ou Lennon, *Pollution and Religion in Ancient Rome*.

<sup>793</sup> Haight, *The Symbolism of the House Door in Classical Poetry*, 1; Lennon, *Pollution and Religion in Ancient Rome*, 85.

<sup>794</sup> Vide a esse respeito Haight, *The Symbolism of the House Door in Classical Poetry*.

<sup>795</sup> Casquero, «Ritos y creencias de la Antigua Roma relacionados con las puertas», 145-148.

<sup>796</sup> *Ibid.*

<sup>797</sup> *Ibid.*, 149.

<sup>798</sup> *Ibid.*, 171.

iminência da morte de um imperador<sup>799</sup>: as portas abrem-se para permitirem o acesso ao mundo dos mortos.

Plutarco<sup>800</sup> enriquece o relato prodigioso e augural em discussão ao referir que todas as portas e janelas da divisão se abriram repentinamente, e que César se terá visto incomodado e confuso com a forte luz emitida pela lua. O relato de Plutarco vem reforçar a carga simbólica do presságio, ao acrescentar à abertura espontânea de portas e janelas a negatividade subjacente ao facto de essa abertura potenciar uma anulação da separação entre o espaço doméstico e o espaço público. Note-se que em Suetónio só ocorre a abertura das portas do quarto que davam para o resto da casa, em Plutarco dá-se a adição da abertura de janelas (que davam, naturalmente, para o exterior da casa) remetendo assim o leitor para uma abertura do espaço doméstico ao espaço público.

Esta divisão dos espaços intramuros era importante, verificando-se a existência de uma série de pequenos ritos e superstições que para ela apontam, como o depositar do sangue de cão<sup>801</sup> ou de uma representação dos *manes*<sup>802</sup> na entrada da casa (para reforçar a protecção relativamente ao exterior) ou a purificação do patamar da porta da casa aquando da sua transposição pelo cadáver nos funerais. Essa separação não era construída nos mesmos moldes antagónicos nos quais se baseava a divisão *intra* e *extra pomoerium*. Ainda assim, existia uma distinção clara entre o espaço público (do domínio dos deuses da cidade e dos magistrados) e o espaço privado (dos deuses familiares e do *pater familias*)<sup>803</sup>. Não são, no entanto, estes os únicos sentidos que a abertura das portas e janelas do quarto de César parece assumir.

A abertura espontânea de portas dos templos é uma imagem recorrentemente utilizada como expressão da ideia de que os deuses abandonavam a cidade<sup>804</sup>. Esse abandono pressupunha o fim da *pax deorum* e, conseqüentemente, a trágica perda de protecção divina. O *fastigium* que adornava a casa de César tornava-a equivalente a um

---

<sup>799</sup> Requena Jiménez, *Omina Mortis / Presagios de muerte: cuando los dioses abandonan al emperador romano*, 268.

<sup>800</sup> Plut. *Caes.* 63.

<sup>801</sup> Burriss, «The place of the dog in superstition as revealed in Latin literature», 32.

<sup>802</sup> Turcan, *The Gods of Ancient Rome: Religion in Everyday Life from Archaic to Imperial Times*, 32.

<sup>803</sup> Marcos Casquero, «Ritos y creencias de la Antigua Roma relacionados con las puertas», 164; Requena Jiménez, *Omina Mortis / Presagios de muerte: cuando los dioses abandonan al emperador romano*, 257.

<sup>804</sup> Vide Requena Jiménez, «*Voces, nominatio y mutatio nominis*».

templo<sup>805</sup>. Este facto, aliado à concepção de César qual protector da cidade<sup>806</sup>, faz da abertura das portas expressão não só da morte do ditador como também do «abandono de la ciudad por parte del dios César»<sup>807</sup>. Essa perda de protecção divina explicaria a série de calamidades que se abateriam em breve sobre o mundo romano.

Conta Suetónio, tal como Dión Cássio<sup>808</sup> e Plutarco<sup>809</sup>, que *Calpurnia uxor imaginata est conlabi fastigium domus*<sup>810</sup> (Suet. *Iul.* 81.3). Requena Jiménez destaca sobremaneira este presságio em *Presagios de Muerte: cuando los dioses abandonan al emperador romano*, tendo fornecido uma proposta interpretativa interessante e, em nosso entender, correcta<sup>811</sup>. Como Cícero refere, o facto de terem sido atribuídos a César um *simulacrum*, um *puluinar*, um *fastigium* e um *flamen* equiparava-o a Júpiter, a Marte ou a Quirino, os únicos deuses aos quais eram comuns esses quatro elementos<sup>812</sup>.

Será, pois, esse simbolismo do *fastigium* (lembramos a posterior utilização do *fastigium* sobre o trono imperial, como expressão do carácter divino do imperador<sup>813</sup>) que confere ao presságio em análise uma dimensão interpretativa singular. Sendo a casa de César equiparável a um templo, a queda do *fastigium* revela-se um sintoma da morte de César, ou, como afirma Requena, «la caída simboliza que la divinidad (en este caso César) há abandonado el lugar donde residía, ya no lo protege, y portante pode caer»<sup>814</sup>.

Cria-se desse modo um paralelismo com um elemento religioso-cultural romano recorrentemente verificável: quando a potência de um deus abandona um lugar (seja ele um templo ou uma estátua, por exemplo), ele volta a ser simplesmente um edifício ou um objecto como qualquer outro, desprovido de potência divina, podendo, por conseguinte,

---

<sup>805</sup> Requena Jiménez, *Omina Mortis / Presagios de muerte: cuando los dioses abandonan al emperador romano*, 207–208.

<sup>806</sup> *Ibid.*, 264–269.

<sup>807</sup> Requena Jiménez, *Omina Mortis / Presagios de muerte: cuando los dioses abandonan al emperador romano*, 268–269.

<sup>808</sup> D.C. 44.17.1.

<sup>809</sup> Plut. *Caes.* 63.

<sup>810</sup> Tradução: A sua esposa Calpúrnia havia sonhado que o frontão da casa caía [a utilização do vocábulo *fastigium* remete o leitor para um tipo de frontão com uma simbologia muito específica, vide as próximas páginas para a sua explanação].

<sup>811</sup> Requena Jiménez, *Omina Mortis / Presagios de muerte: cuando los dioses abandonan al emperador romano*, 207–209.

<sup>812</sup> Cic. *Phil.* 2.110.

<sup>813</sup> Ildar Garipzanov, «*Fastigium* as an Element of the Carolingian Image of Authority: the Transformation of the Roman Imperial Symbol in the Early Middle Ages», *Majestas*, n. 10 (2003): 6.

<sup>814</sup> Requena Jiménez, *Omina Mortis / Presagios de muerte: cuando los dioses abandonan al emperador romano*, 208–209.

sofrer qualquer adversidade<sup>815</sup>. Igualmente merecedor de menção é o facto de o presságio em causa, à semelhança dos que acabámos de estudar, remeter para um outro elemento cultural de importância significativa na análise de qualquer cultura antiga: a formulação de uma concepção simbólico-religiosa dos espaços assente não só na dicotomia entre a área citadina protegida pelos deuses (daí a importância atribuída pelos Romanos ao *pomoerium*) e um espaço extra-urbano, selvagem, fonte de todos os perigos<sup>816</sup>. Essa concepção assenta igualmente numa divisão e classificação das diferentes áreas internas da cidade<sup>817</sup>, como por exemplo entre as áreas consagradas aos deuses e as zonas humanas, ou entre o espaço doméstico e o espaço público.

Difícilmente surpreenderá o facto de a composição dos presságios de Júlio César aplicar os conceitos de «espacialidade» e de «transgressão» dos diferentes espaços, para reforçar a sua carga simbólica. A divisão das diferentes áreas era absolutamente central na cultura greco-romana, advindo daí parte da importância de Jano na religião romana. Recordemos as palavras de Ogilvie «A house is only secure as its door: the opening and closing of the door, and the passage of a man from the privacy of his home into the racket of the outside world, and vice versa, can be critical events, and, in consequence, they were held to be in the power of a god, Janus. Janus Patulcius opened the door, Janus Clusivius closed it. Whether the opening and closing resulted in good or evil for the person concerned would, therefore, depend of Janus' favour»<sup>818</sup>.

Essa centralidade da porta enquanto meio de ligação de espaços diferentes levou ao surgimento de uma série de rituais e superstições associados à transposição das portas públicas e domésticas. Veja-se, por exemplo, o papel simbólico e religioso que a *porta triumphalis* parece ter desempenhado nos triunfos romanos<sup>819</sup> ou a existência de rituais de purificação da porta de entrada da casa<sup>820</sup>.

Perante a análise que desenvolvemos ao longo do presente capítulo, parece-nos a nós comprovada a omnipresença da deificação de César nos presságios em estudo e na memória colectiva. Tal era a força que esse estatuto divino assumia na memória cultural e na vivência quotidiana da Roma Antiga que, pouco mais de um século após a morte do

---

<sup>815</sup> Ibid., 226.

<sup>816</sup> Fernández Nieto, «Frontera como Barrera: el valor religioso y mágico del límite en la cultura griega», 227.

<sup>817</sup> Iriarte Goñi, «Fronteras intramuros en el "Económico" de Jenofonte», 267.

<sup>818</sup> Ogilvie, *The Romans and their gods in the Age of Augustus*, 11.

<sup>819</sup> Lennon, *Pollution and Religion in Ancient Rome*, 127.

<sup>820</sup> Ibid., 143.

*dictator*, os *omina imperii* de Vespasiano incluíam a viragem de uma estátua de César para Oriente<sup>821</sup>. O antecessor de Octávio Augusto indicava assim de onde viria o próximo imperador de Roma. Era *Diuus Iulius* que, dos céus, enviava aos Romanos o desígnio de todos os deuses de Roma.

Podemos assim concluir a análise que foi aqui desenvolvida, destacando a singularidade dos presságios de morte de César, patente na expressão da sua apoteose e respectiva transformação em divindade protectora de Roma. Acreditamos ter ficado igualmente patente a ligação de tal fornecimento imagético a uma concepção religiosa dos diferentes espaços do mundo Romano, cuja transposição poderia adquirir, em determinadas circunstâncias, conotações simbólicas portentosas específicas. A construção imagética de César, enquanto divindade protectora da cidade, é reflectora de um dado histórico essencial da vida do *dictator* romano. Trata-se de um fenómeno iniciado ainda durante a sua vida, com a atribuição de honras divinas, e consolidado nos anos que se seguiram ao seu assassinato, quer por adesão popular, quer por intermédio da propaganda de Octávio Augusto. Ficou assim impressa a divinização de César na memória colectiva dos Romanos.

## **9.2 *Diuus Augustus, deus ante mortem ou post mortem?***

No capítulo 8 tivemos a oportunidade de analisar a presença em parte da “propaganda” de Augusto de uma concepção do poder imperial assente na ideia da sua origem divina. A visão do governante como regente escolhido pelos deuses difere da concepção do imperador como divindade por direito próprio<sup>822</sup>. No caso de Augusto, essas duas visões não são mutuamente exclusivas, daí que vários autores como Manílio, Horácio ou Ovídio tenham chegado a retratar o imperador como divindade<sup>823</sup>. Horácio designa-o *praesens diuus*<sup>824</sup>. De notar que apesar dessa tendência da literatura (principalmente da poesia) em divinizar Augusto ainda em vida<sup>825</sup>, não se encontra uma

---

<sup>821</sup> Suet. *Ves.* 5.

<sup>822</sup> Fears, *Princeps a Diis Electus: the Divine Election of the Emperor as a Political Concept at Rome*, 1.

<sup>823</sup> Taylor, *The divinity of the Roman Emperor*, 235.

<sup>824</sup> Hor. *Carm.* 3.5.

<sup>825</sup> Rüpke, *A Companion to Roman Religion*, 80.

correspondência exacta quando olhamos para a vida político-religiosa do império. Aparentemente, Augusto recusou sempre ver-se deificado<sup>826</sup>.

No entanto, essa recusa de um culto formal mascara a natureza das honras que lhe foram concedidas, como explica Lily Ross Taylor: «It is clear that the new status of the emperor gave him potential divinity but no formal cult with the regular accompaniment of temple, priest, and festival. Augustus' cult, like his position of power in the state, was veiled»<sup>827</sup>. O primeiro elemento a notar é a separação de Octávio relativamente aos outros cidadãos do império, estabelecida pela ênfase colocada na alegada relação privilegiada que ele manteria com os deuses de Roma<sup>828</sup>. Para essa transformação de Octávio em mais do que um mero mortal, contribuíram vários factores, começando pelo principal título que lhe foi concedido pelo senado, pelo qual ficaria conhecido para a História: *Augustus*. Note-se o que escreve Díon Cássio:

βουληθέντων γάρ σφων ιδίως πως αὐτὸν προσειπεῖν, καὶ τῶν μὲν τὸ τῶν δὲ τὸ καὶ ἐσηγουμένων καὶ αἰρουμένων, ὁ Καῖσαρ ἐπεθύμει μὲν ἰσχυρῶς Ῥωμύλος ὀνομασθῆναι, αἰσθόμενος δὲ ὅτι ὑποπεύεται ἐκ τούτου τῆς βασιλείας ἐπιθυμεῖν, οὐκέτ' αὐτοῦ ἀντεποιήσατο, ἀλλὰ Αὐγουστος ὡς καὶ πλεῖόν τι ἢ κατὰ ἀνθρώπους ὧν ἐπεκλήθη: πάντα γὰρ τὰ ἐντιμότερα καὶ τὰ ἱερώτατα αὐγουστα προσαγορεύεται. ἐξ οὗπερ καὶ σεβαστὸν αὐτὸν καὶ ἑλληνίζοντές πως, ὥσπερ τινὰ σεπτόν, ἀπὸ τοῦ σεβάζεσθαι, προσεῖπον<sup>829</sup>

Compreendemos então que o título não se limitava a colocar Octávio acima dos restantes cidadãos, separava-o destes e colocava-o no domínio do que é sagrado (daí que Galinsky se refira aos «sacred overtones» do título *Augustus*<sup>830</sup>), elemento que reflectia a *sancrosanctitas* que lhe era reconhecida por razão de ocupar o cargo de tribuno da plebe de forma perpétua desde 36 a.C.<sup>831</sup>. Igualmente contributiva para semelhante dimensão

---

<sup>826</sup> Note-se, por exemplo, a sua recusa em nomear como *Augusteum* o edifício que acabaria por ser chamado de *Pantheon*, recusa essa que reflectia a rejeição permanente da construção e dedicação de templos à sua pessoa em Roma. Até mesmo no oriente do império, os templos de Augusto tinham de ser partilhados com a deusa Roma. Vide Suet. *Aug.* 52.

<sup>827</sup> Taylor, *The divinity of the Roman Emperor*, 166.

<sup>828</sup> Fears, *Princeps a Diis Electus: the Divine Election of the Emperor as a Political Concept at Rome*, 2.

<sup>829</sup> D.C. 53.16.7-8. (Tradução: Na verdade, como eles quisessem dirigir-se a ele de uma forma específica, uns propondo uma coisa, os outros escolhendo outra, César desejava fortemente ser chamado Rómulo. Mas, sentindo que desconfiariam que desejava o trono dele, não o pediu, mas foi designado Augusto, como se fosse superior relativamente aos homens: porque tudo o que era mais honrado e mais sagrado era designado augusto. Por isso, de alguma maneira os helenizados afirmavam que ele era digno de veneração, na medida em que alguém pode ser venerável e respeitado por isso).

<sup>830</sup> Galinsky, *Augustan Culture: an Interpretive Introduction*, 218.

<sup>831</sup> *Ibid.*, 313.

sacrossanta de Octávio era a própria casa do imperador. Recordemos que, à data da sua morte, a sua residência era considerada casa pública<sup>832</sup> (por razão de Augusto ser *pontifex maximus*, cargo que também sacralizava a sua pessoa), a par de ser, na realidade, um templo. Recordemos que associada à residência de Augusto estava o templo de Apolo (onde passaram a estar guardados os Livros Sibílicos) e o templo de Vesta (com a chama sagrada de Roma), o que, para todos os efeitos, tornava a casa de Augusto um templo ou, no mínimo, um espaço sagrado<sup>833</sup>. Como Karl Galinsky escreveu: «It was not by its luxury, but its connections with the temple and precinct of Apollo (in addition to the permanent laurel and oak insignia) that the house of Augustus was marked as more than the residence of a mere mortal»<sup>834</sup>.

Além disso, as honras contributivas para essa sobre-humanização de Augusto (quando não mesmo divinização) passavam especialmente pelo culto oficial e privado que, directa ou indirectamente, lhe era prestado. Nesta temática, é especialmente merecedor de menção a inclusão no calendário público dos aniversários da vitória em Áccio, da vitória em Alexandria e do dia do regresso de Octávio à cidade (celebrado como se representasse o regresso de uma divindade protectora<sup>835</sup>); a atribuição do seu nome a um mês do calendário<sup>836</sup>; a sua inclusão nos hinos sálicos<sup>837</sup>; e a honra mais importante de todas: a criação de um culto oficial ao seu *genius*<sup>838</sup>, patente, por exemplo, no juramento em nome do seu génio<sup>839</sup>; na obrigatória libação ao seu *genius* em todos os banquetes públicos ou privados<sup>840</sup>; e na realização de oferendas aos deuses em nome de Augusto (ou mais concretamente, em nome do seu génio<sup>841</sup>).

---

<sup>832</sup> D.C. 54.27.3.

<sup>833</sup> Adicionalmente, convém recordar o facto de a residência de Octávio ter sido construída na proximidade da casa de Rómulo, o facto de ter uma coroa cívica à porta (atribuída aos responsáveis por salvar a vida de outro cidadão) e o facto de ter loureiros a flanquear a entrada da casa. Três realidades que são dotadas de um forte simbolismo e uma inultrapassável conexão à imagética propagandística que Augusto procurava passar, sendo, de igual forma, contributivos para o acentuar da sua separação face aos outros Romanos. Vide Galinsky, *Augustan Culture: an Interpretive Introduction*, 220.

<sup>834</sup> Ibid.

<sup>835</sup> Com os pontífices e as vestais a realizarem oferendas sacrificiais e com o dia a ser inscrito no calendário denominado *Augustalia*. Vide Taylor, *The divinity of the Roman Emperor*, 172.

<sup>836</sup> Também atribuíram o nome de Augusto a uma das tribos de Roma.

<sup>837</sup> *Res Gestae* 10.1.

<sup>838</sup> Ibid., 151.

<sup>839</sup> Taylor, *The divinity of the Roman Emperor*, 190.

<sup>840</sup> Libação essa que, aparentemente, se tornou relativamente generalizada na sociedade romana, ao ponto do próprio Petrónio a incluir num banquete retratado numa das suas sátiras (Petr. 60).

<sup>841</sup> Taylor, *The divinity of the Roman Emperor*, 239.

Perante tudo isto, parece possível defender a veracidade da afirmação de Lily Ross Taylor de que o culto religioso a Augusto existia, ainda que de forma velada e tendencialmente indirecta. Até certo ponto, poder-se-ia dizer algo semelhante em relação ao estatuto divino do próprio Augusto. Em vida, Augusto era ou não um deus? Ainda que heroicizado e sobre-humanizado, oficialmente, Augusto não era um deus de pleno direito. Ainda assim, parece correcto afirmar que a sobre-humanização de Augusto, aliada ao culto velado que lhe era prestado através do seu *genius*, o tornavam algo mais que um mero mortal. Alguém cujo usufruto do favor e da investidura dos deuses o tornava essencial na subsistência da *pax deorum* (i.e. na manutenção da protecção dos deuses e na recepção de benesses dessas mesmas entidades superiores), tornando-se, no processo, uma entidade com contornos divinizantes no que diz respeito à forma como era olhado pela comunidade. Walter Deonna descreve a veneração que os Romanos tinham da figura de Augusto, como se este fosse dotado «d'essence divine»<sup>842</sup> ainda em vida. Robert Turcan, expressando as nuances religiosas que rodeavam a figura de Augusto, quer ao nível oficial quer ao nível popular, vai mais longe e escreve que o imperador era um deus que morria, somente para se tornar mais deus do que alguma vez havia sido<sup>843</sup>.

Recordemos que os Romanos (e os Gregos) tinham uma predisposição natural para reconhecer a manifestação de uma nova força divina benéfica para a comunidade<sup>844</sup>, e que «The divinized ruler, whether worshipped after his death or while alive, was honored as such a newly manifested divine beneficent power. [...] His deeds were the manifestation of his divinity, and he was divinized not as a king but as a benefactor. The Greek or Roman celebrant, who recognized the charismatic ruler as divinity, did not by this fact exclude the view that this figure ruled as a result of his election by the gods»<sup>845</sup>.

Augusto pôs fim a um século de conflitos sociais e de guerras civis, um século durante o qual morreram inúmeros cidadãos e habitantes de Roma (segundo Plutarco só na guerra entre César e Pompeio a cidade de Roma terá perdido um quarto dos seus cidadãos<sup>846</sup>). É no seguimento dessa lógica que Lily Ross Taylor sintetiza de forma magistral toda esta questão quando escreve que «the gratitude and admiration that

---

<sup>842</sup> Deonna e Renard, *Croyances et superstitions de table dans Rome antique*, 16.

<sup>843</sup> Turcan, *The Gods of Ancient Rome: Religion in Everyday Life from Archaic to Imperial Times*, 139.

<sup>844</sup> Fears, *Princeps a Diis Electus: the Divine Election of the Emperor as a Political Concept at Rome*, 131.

<sup>845</sup> *Ibid.*, 131 e 132.

<sup>846</sup> A natureza do censo ordenado por César que Plutarco refere é contestada por Suetónio (Suet. *Iul.* 41), mas fica ainda assim a nota do elevado número de cidadãos que terão falecido durante uma das várias guerras civis que a República viveu no seu último século.

Augustus inspired as a deliverer undoubtedly had their influence in building up his legend»<sup>847</sup>, uma lenda que, acrescentamos, conjugava com essa natureza salvífica de Augusto contornos de predestinação e incumbência divina, a par de uma conseqüente heroicização sobre-humanizadora (quando não mesmo deificação) da sua pessoa.

Concluída esta pequena reflexão, passemos à análise dos *omina mortis* de Augusto aplicando os dados que aqui expusemos.

A apresentação e classificação que Suetônio faz dos portentos da morte de Augusto é bastante interessante, na medida em que alerta imediatamente a audiência para o duplo simbolismo desses presságios. Escreve o biógrafo latino: *Mors quoque eius, de qua dehinc dicam, diuinitasque post mortem euidentissimis ostentis praecognita est*<sup>848</sup>. Ficamos então a saber que os portentos que Suetônio relata são tanto presságios da morte de Augusto quanto são presságios da sua deificação *post mortem*. Os dois primeiros presságios narrados por Suetônio são exemplificativos da temática que temos vindo a analisar, são eles:

*cum lustrum in campo Martio magna populi frequentia conderet, aquila eum saepius circumuolauit transgressaque in uicinam aedem super nomen Agrippae ad primam litteram sedit; quo animaduerso uota, quae in proximum lustrum suscipi mos est, collegam suum Tiberium nuncupare iussit: nam se, quanquam conscriptis paratisque iam tabulis, negauit suscepturum quae non esset soluturus*<sup>849</sup>

*sub idem tempus ictu fulminis ex inscriptione statuae eius prima nominis littera effluxit; responsum est, centum solos dies posthac uicturum, quem numerum C littera notaret, futurumque ut inter deos referretur, quod aesar, id est reliqua pars e Caesaris nomine, Etrusca lingua deus uocaretur*<sup>850</sup>

Se o facto de ambos os presságios terem tido origem em dois elementos ligados à divindade tutelar do poder imperial é expressivo do papel de Augusto enquanto

---

<sup>847</sup> Taylor, *The divinity of the Roman Emperor*, 234.

<sup>848</sup> Suet. *Aug.* 97.1. (Tradução: A sua morte, da qual falarei a partir de agora, e também a sua divindade pós morte foi pressagiada por portentos evidentiíssimos).

<sup>849</sup> Suet. *Aug.* 97.1. (Tradução: Quando encerrava o *lustrum* no campo de Marte com uma grande multidão do povo, uma águia voou à volta dele por várias vezes e, dirigindo-se a um templo vizinho, poisou sobre o nome de Agripa junto à primeira letra. Observado isto, ordenou que os votos, que era tradição serem feitos para o próximo *lustrum*, fossem feitos pelo seu colega Tibério porque, apesar de terem já sido escritos nas tábuas, recusou-se a tomar a seu cargo o que não poderia concluir).

<sup>850</sup> Suet. *Aug.* 97.2. (Tradução: Durante essa altura um raio atingiu a inscrição de uma estátua sua, eliminando a primeira letra do seu nome. [A previsão foi que] só viveria mais cem dias, número indicado pela letra C [cem em latim], e que seria brevemente restituído entre os deuses, visto que “Aesar”, a parte restante do nome de César, designava deus na língua etrusca).

governante investido pelos deuses, o simbolismo do segundo presságio (que também é narrado sem quaisquer alterações por Dión Cássio<sup>851</sup>) é expressivo da deificação de Augusto para breve, i.e. para após a sua morte. Note-se a interpretação que, segundo Suetónio foi dada ao portento: *futurumque ut inter deos referretur, quod aesar, id est reliqua pars e Caesaris nomine, Etrusca lingua deus uocaretur*<sup>852</sup>. Note-se que também, no primeiro presságio, o local em que a águia pousou remete a audiência para essa divinização *post mortem* do imperador. Recordemos que, segundo Suetónio, o nome de Agripa sobre o qual a ave pousou estava inscrito num templo. Ao pousar num templo, a águia indicava não só a junção de Augusto a Agripa, mas também (ou especialmente) a breve transformação do templo em local de habitação de Augusto, entenda-se, a inclusão de *Diuus Augustus* entre o panteão dos deuses romanos.

Ainda que de uma forma mais subtil, essa “redução” da morte de Augusto a uma mera passagem de uma vida terrena para uma existência entre os deuses, além da mortalidade, também parece estar subjacente no seguinte presságio: *Tiberium igitur in Illyricum dimissurus et Beneuentum usque prosecuturus, cum interpellatores aliis atque aliis causis in iure dicendo detinerent, exclamauit, quod et ipsum mox inter omina relatum est: non, si omnia morarentur, amplius se posthac Romae futurum*<sup>853</sup>. A expressão utilizada parece ser então conducente a uma certa atenuação da morte de Augusto, dado que o carácter portentoso das palavras do imperador deriva de um duplo sentido destas e não de uma referência clara e directa à sua morte. Pode-se (tendo em conta o constructo imagético geral dos *omina mortis* de Augusto) ler um outro duplo sentido nas palavras: deixar Roma não significaria somente a morte do imperador, significaria especialmente a transição de uma vida terrena para uma existência divina.

Dado o fácil enquadramento do simbolismo do portento no constructo simbólico do colectivo dos *omina mortis* de Augusto, parece-nos provável que o presságio tenha sido criado ou adaptado por Suetónio. Essa possibilidade é sugerida por dois factores: o facto de o presságio reflectir o sentido que o próprio Suetónio reconhece ao conjunto de *omina mortis* de Augusto (expressão da sua divinização), e o facto de se coadunar com a tradição historiográfica latina (também verificável, como veremos, relativamente a

---

<sup>851</sup> D.C. 56.29.4.

<sup>852</sup> Suet. *Aug.* 97.2. (Tradução: e que seria brevemente restituído entre os deuses, visto que “Aesar”, a parte restante do nome de César, designava deus na língua etrusca).

<sup>853</sup> Suet. *Aug.* 97.3. (Tradução: Disposto então a enviar Tibério para a Ilíria, e a acompanhá-lo até Benevento, vendo-se detido por interpeladores defendendo este e o outro caso, exclamou que ainda que tudo o tentasse atrasar, não estaria mais tempo em Roma, o que foi incluído entre os presságios da sua morte).

Cláudio), já notada por Annie Vigourt no seu extenso estudo dos *omina* romanos: «la mort de ces princes qui furent divinisés, est donc affirmée, même si ce passage fut parfois traité discrètement par les auteurs»<sup>854</sup>.

Fica a questão: essa criação/adaptação foi feita num contexto literário/elitista ou num contexto popular? Dificilmente se encontrará uma resposta para essa questão, torna-se, ainda assim, patente que, de uma forma ou de outra, o portento expressa um elemento de acentuada influência na memória colectiva (popular e das elites) que Roma desenvolveu e perpetuou de Augusto: a sua divinização. Mais uma vez percebemos que, ainda que possa ser útil na interpretação de alguns presságios de morte (quando aplicada caso a caso), essa procura da origem dos presságios dificilmente pode ser considerada essencial na discussão e demonstração da presença da memória colectiva e mentalidade religioso-cultural nos *omina mortis* imperiais.

Preste-se agora atenção ao seguinte presságio: *atque itinere incohato Asturam perrexit et inde praeter consuetudinem de nocte ad occasionem aurae euectus causam ualitudinis contraxit ex profluuiio alui*<sup>855</sup>. Já no capítulo “Terra e Água” fornecemos uma análise justificativa da interpretação desta ocorrência como presságio de morte assente em três eixos: a ligação peculiar dos Romanos ao mar, o carácter nefasto do início de uma viagem marítima durante a noite, e o possível paralelo entre o cenário do presságio e a travessia do rio Estige para o submundo. Face ao sentido geral dos portentos de Augusto, parece-nos pertinente colocar outra hipótese em discussão: a viagem de Augusto poderia simbolizar não (ou não só) a passagem para o submundo, mas sim a travessia da alma pelo mar para as ilhas afortunadas.

Ainda que a proposta da vida *post mortem* nas ilhas afortunadas tenha origem no mundo grego e esteja, ao nível literário, reservada aos heróis<sup>856</sup>, são vários os vestígios da consequente transladação desta crença para o imaginário romano e a paralela extensão a todos os mortais, «to judge from the constant representations in sepulchral art of Oceanus and of the homeward journey of the happy dead on ships»<sup>857</sup>. De notar a possibilidade de as ilhas afortunadas estarem igualmente representadas no relevo em mármore (por via das

---

<sup>854</sup> Vigourt, *Les présages impériaux d'Auguste à Domitien*, 320.

<sup>855</sup> Suet. *Aug.* 97.3. (Tradução: E tendo iniciado a viagem chegou lá a Ástura e ao contrário do [seu] costume zarpou durante a noite devido ao vento favorável, contraiu um problema de saúde, de diarreia).

<sup>856</sup> Toynbee, *Death and Burial in the Roman World*, 38.

<sup>857</sup> *Ibid.*

duas conchas)<sup>858</sup>, do período final dos Flávios, encontrado na via Labicana (que já referimos no capítulo 1 da Dissertação). É inevitável reconhecer a forte possibilidade de esta ter sido uma das leituras interpretativas que os Romanos fizeram do presságio, isto se tivermos em conta a presença desta proposta em vestígios arqueológicos, o fácil enquadramento de Augusto na categoria de herói<sup>859</sup>, e a tendência dos *omina mortis* para apresentarem a sua morte como transição de uma vivência terrena para uma existência entre os deuses<sup>860</sup>.

Atente-se agora num presságio de morte ainda não referido ao longo desta Dissertação. Conta Suetônio que:

*Forte Puteolanum sinum praeteruehenti uectores nautaeque de nauis Alexandrina, quae tantum quod appulerat, candidati coronatique et tura libantes fausta omina et eximias laudes congesserant: per illum se uiuere, per illum nauigare, libertate atque fortunis per illum frui. qua re admodum exhilaratus quadragenos aureos comitibus diuisit iusque iurandum et cautionem exegit a singulis, non alio datam summam quam in emptionem Alexandrinarum mercium absumpturos*<sup>861</sup>

De forma semelhante ao que outros autores já afirmaram<sup>862</sup>, consideramos que a interpretação desta ocorrência como presságio de morte só é justificável por remeter o leitor para a divinização de Augusto (recordemos que na mentalidade romana, a deificação estava ligada à morte de um imperador). A atitude dos marinheiros alexandrinos é remanescente do culto a um deus, desde o traje envergado à queima do incenso. Em função do que aqui afirmamos, note-se o que Manfred Klauss escreveu acerca do presságio: «Die Kleidung und der Weihrauch machen deutlich, dass diese Menschen Augustus ein Opfer darbrachten, wie es ohnehin im privaten Bereich längst üblich war. Dies muss auch Augustus klar gewesen sein, und er hat die Handlung nicht

---

<sup>858</sup> Ibid., 44.

<sup>859</sup> Recordemos os acontecimentos prodigiosos que rodearam o nascimento e infância de Augusto tratados no capítulo anterior.

<sup>860</sup> Essa tendência dos *omina mortis* jogaria inclusivamente com os *omina imperii* que analisámos no subcapítulo anterior. Recordemos por exemplo o sonho de Átia no qual o conteúdo do seu útero se espalharia por todo o mundo ou o sonho de Cícero no qual Augusto descia do céu até à terra pelas mãos de Júpiter.

<sup>861</sup> Suet. *Aug.* 98.2. (Tradução: Tendo navegado pela baía de Putéolos, os passageiros e marinheiros a bordo de um navio alexandrino, tendo chegado nessa altura, todos vestidos de branco, com coroas na cabeça e fazendo libações de incenso, banharam-no com notáveis e fastos elogios, exclamando: que por causa dele viviam, nevagavam e fruía de liberdade e fortuna. Tendo grandemente apreciado essas coisas, Augusto distribuiu quarenta aúreos a cada um, exigindo uma promessa de que somente empregariam a soma para comprar mercadoria Alexandrina).

<sup>862</sup> Manfred Clauss, *Kaiser und Gott: herrscherkult im römischen reich* (Stuttgart, 1999), 343.

nut akzeptiert, sondern entsprechend reagiert, indem er hat Opfernden Glodstücke überreichte; mit der Art des Münzmetalls entsprach er dem göttlichen Ambiente»<sup>863</sup>.

A subjacência da deificação de Augusto no presságio faz-se especialmente pelo agradecimento das benesses que os ditos marinheiros usufruíam por mérito do imperador. O mundo romano parece ter reconhecido a Augusto uma dimensão divina exactamente pela estabilidade, segurança e prosperidade que o seu governo garantia à comunidade, eixos centrais que eram comuns ao conceito de *pax deorum* dos Romanos. Recorde-se por exemplo a afirmação que Quinto Cúrcio Rufo inclui na sua obra *Historia Alexandri Magni: si deus es, tribuere mortalibus beneficia debes, non sua eripere*<sup>864</sup>. Ora é exactamente para essa dimensão divina de Augusto que o presságio nos remete, dimensão acentuada pelo facto de o próprio Augusto recompensar aqueles que o haviam “cultuado” com quarenta sestércios, num claro paralelo com o culto que os Romanos faziam aos seus deuses: veneravam-nos porque estes os protegiam e os agraciavam com benesses e para garantir a continuação dessa protecção e favor divino. O presságio remete simultaneamente para a divinização *post mortem* de Augusto (a divinização oficial) e para a sua transformação, aos olhos da população, em alguém dotado de uma clara potência divina que beneficiava toda a comunidade (uma deificação não-oficial ou tendencialmente velada).

Dión Cássio adiciona à lista de presságios da morte de Augusto ocorrências como a apropriação da coroa e do trono de César por um louco durante os *Augustalia*<sup>865</sup>, a ocorrência de um eclipse solar, a chuva de brasas, a aparência do céu em fogo e o aparecimento de uma coruja sobre o senado aquando da convocação de uma sessão por razão do estado de saúde de Augusto (precariedade de saúde essa que acabaria por conduzir à sua morte)<sup>866</sup>. Já analisámos o simbolismo de todos estes presságios em capítulos anteriores. Resta dizer que, tal como vários dos presságios da morte de Júlio César, também este conjunto de portentos reflecte a desordem do estado natural das coisas, a qual só poderia advir da perda de protecção divina, consequente da quebra da *pax deorum*.

---

<sup>863</sup> Ibid.

<sup>864</sup> No passo 7.8.26 (Tradução: Se és um deus, debes atribuir benefícios aos mortais, não retirar o que é deles).

<sup>865</sup> D.C. 56.29.1.

<sup>866</sup> D.C. 56.29.3.

Nenhum dos presságios clarifica se o próprio Augusto (ou a sua potência divina) participava na construção dessa protecção divina da comunidade manifestada quer na *pax deorum* quer na *pax augusta* (nesse caso a sua morte representaria o enfraquecimento dessa *pax deorum*, dada a perda de uma divindade directamente presente no seio da comunidade e por isso especialmente importante na protecção da Urbe), ou se essa perda de protecção derivava “somente” da morte não de uma divindade protectora em si mesma, mas sim de um intermediário (receptor e distribuidor) da protecção divina. Tendo em conta a análise que temos vindo a elaborar ao longo do presente capítulo, parece-nos correcto afirmar que, não sendo possível anular qualquer dessas hipóteses, devemos reconhecer a potencial coexistência de ambas. Para alguns Romanos, Augusto seria uma divindade ainda em vida (cujas potência divina seria especialmente benéfica dada a sua plena presença entre os mortais). Para outros seria alguém investido pelos deuses, através de quem estes concederiam a sua protecção à comunidade. Para outros, poderiam ser ambos, alguém por si próprio dotado de uma potência divina (que, *post mortem*, garantiria a sua inclusão, senão mesmo um retorno, ao panteão dos deuses) e, simultaneamente, incumbido pelos deuses de garantir a prosperidade da comunidade, e por eles utilizado como meio de “canalização” dessas potências divinas alheias.

Nesse aspecto, a flexibilidade interpretativa que reconhecemos à relação de Augusto com o divino, tal como é expressa nos *omina mortis* em análise, reflecte a ambiguidade que esta questão parece ter assumido em todas as áreas da propaganda e memória de Augusto, daí que Galinsky tenha elaborado uma leitura semelhante do colectivo da propaganda augustana: «The “divine” Augustus could be viewed from two principal perspectives, one was simply the equivalent of his secular might in the realm of theology: this was the special capacity to bring blessings to mankind, whether through concrete individual actions or his numinous powers in general. [...] The other aspect – and the two could intersect easily – was that the ruler was under the protection of special deities»<sup>867</sup>.

De qualquer forma, parece inevitável concluirmos que em Augusto, à semelhança de César, assistiu-se, na mentalidade e memória romanas, a um claro processo de heroização e conseqüente transformação em protector da comunidade, com componentes imagéticas assentes na sua tendencial divinização ainda em vida.

---

<sup>867</sup> Galinsky, *Augustan Culture: An Interpretive Introduction*, 322.

Recuperando as palavras de Robert Turcan, o imperador era um deus que morria, apenas para se tornar mais deus do que sempre<sup>868</sup>.

### 9.3 *Diuus Claudius*, um imperador divinizado

Tal como os *omina mortis* de César e Augusto, também os de Cláudio expressam a sua divinização. Esta, ao contrário do que verificámos para César e Augusto, é circunscrita ao período *post mortem* da existência de Cláudio (estabelecendo-se como que uma maior separação entre o imperador Cláudio *ante mortem* e o *Diuus Claudius post mortem*) e, simultaneamente, marca presença num conjunto bem mais restrito de presságios.

Entre os *praesagia mortis eius* [Cláudio] *praecipua fuerunt*, Suetónio lista a seguinte ocorrência: *in ultima cognitione pro tribunali accessisse ad finem mortalitatis, quanquam abominantibus qui audiebant, semel atque iterum pronuntiauit*<sup>869</sup>. O duplo sentido da expressão *ad finem mortalitatis* é especialmente interessante por remeter o leitor para duas ideias simultâneas: a morte de Cláudio propriamente dita e o fim do seu estatuto de mero mortal (a sua transição para um estado superior, i.e. a sua divinização). Essa sugestão do estatuto divino que Cláudio em breve assumiria reflecte a deificação “histórico-factual” de Cláudio e do constructo imagético sugerido por outros dos *omina mortis* deste imperador.

Díon Cássio narra os presságios da morte de Cláudio no seguinte excerto:

οὕτω μὲν ὁ Κλαύδιος μετήλλαξεν, ἐς τοῦτό τε ὃ τε ἀστὴρ ὁ κομήτης ἐπὶ πλεῖστον ὀφθείς, καὶ ἡ ψεκὰς ἡ αἱματώδης, ὃ τε σκηπτὸς ὁ ἐς τὰ δορυφορικὰ σημεῖα ἐμπεσὼν, καὶ ἡ αὐτόματος τοῦ ναοῦ τοῦ Διὸς τοῦ Νικαίου ἀνοιξίς, τό τε σημῆνος τὸ ἐν τῷ στρατοπέδῳ συστραφέν, καὶ ὅτι ἐξ ἀπασῶν τῶν ἀρχῶν εἰς ἀφ’ ἐκάστης ἐτελεύτησεν, ἔδοξε σημηναί<sup>870</sup>

O aparecimento de um cometa; a chuva de sangue; a queda de um relâmpago sobre os estandartes dos pretorianos; a abertura espontânea das portas do templo de Júpiter; o

---

<sup>868</sup> Turcan, *The Gods of Ancient Rome: Religion in Everyday Life from Archaic to Imperial Times*, 139.

<sup>869</sup> Suet. *Cl.* 46 (Tradução: No último inquérito do tribunal em que participou, ainda que desviando os que [o] ouviam, anunciou uma e outra vez o fim da sua mortalidade).

<sup>870</sup> D.C. 60.35.1-2 (Tradução: E assim, Cláudio **morreu**, de acordo com isto: foi vista ao longe uma estrela cometa e uma chuva de sangue, o raio caiu sobre os estandartes da guarda pretoriana, a abertura accidental do templo de Júpiter Vitorioso, o enxame reunido no acampamento, e pela morte de um titular de cada magistratura).

enxame; e a morte de um titular de cada magistratura do *cursus honorum*, remetem a audiência do historiador grego para o mesmo constructo imagético: perda de protecção divina. Essa protecção divina afectaria aliás toda a comunidade, seguindo a tradição dos *omina mortis* de César e Augusto. Annie Vigourt já havia avançado com essa proposta para a queda do relâmpago nos estandartes dos pretorianos<sup>871</sup>. Vemos agora a respectiva aplicabilidade dessa interpretação a boa parte do conjunto dos *omina mortis* de Cláudio.

A esmagadora maioria dos *omina mortis* de Cláudio é dotada de um sentido simbólico e territorial alargado, que remete para a ideia de uma perda de protecção divina nefasta para toda a comunidade. Um desses portentos é o facto de ter chovido sangue. Neste *omen*, e de uma forma que faz recordar os *omina mortis* de César, Cláudio não é nem interveniente, nem espectador. Tal como chovia para todos, também o simbolismo do chover sangue afectava toda a comunidade.

Tácito refere não só o estabelecimento de abelhas no Capitólio<sup>872</sup>, mas também uma série de nascimentos anormais e prodigiosos: *biformis hominum partus et suis fetum editum cui accipitrum unguis inessent*<sup>873</sup>. Qualquer tipo de natalidade prodigiosa era normalmente tida pelos Romanos como nefasta. No período republicano, são inúmeros os portentos nefastos envolvendo este tipo de constructo simbólico que manifestava assim a desordem do mundo, consequência óbvia da quebra da *pax deorum*<sup>874</sup>. Igual sentido assume o presságio de morte que Tácito atribui a Cláudio, sentido esse que reflecte o constructo simbólico-imagético do conjunto de *omina mortis* deste imperador.

A própria morte de um magistrado de cada um dos cargos do *cursus honorum* no ano da morte de Cláudio também remete a audiência de Tácito<sup>875</sup> e de Dión Cássio<sup>876</sup> para essa perda de protecção divina (recordemos a ligação dos magistrados à concordância e protecção divina, especialmente de Júpiter<sup>877</sup>), dado que o *omen* ilustra de forma prodigiosa a desordem que dela adviria.

---

<sup>871</sup> Vigourt, *Les présages impériaux d'Auguste à Domitien*, 319.

<sup>872</sup> *fastigio Capitolii examen apium insedit* (Tac. *Ann.* 12.64. Tradução: Um enxame de abelhas estabeleceu-se no frontão do Capitólio).

<sup>873</sup> Tac. *Ann.* 12.64 (Tradução: deu-se o nascimento biforme de homens e de um leitão com garras de falcão).

<sup>874</sup> Vigourt, *Les présages impériaux d'Auguste à Domitien*, 319.

<sup>875</sup> Tac. *Ann.* 12.64.

<sup>876</sup> D.C. 60.35.1.

<sup>877</sup> Vide relativamente a essa temática o capítulo 8 da presente Dissertação.

A abertura espontânea das portas do templo de Júpiter Victor, que Dión Cássio lista entre os *omina mortis* de Cláudio<sup>878</sup>, é também expressiva da quebra da *pax deorum*. A abertura espontânea de portas dos templos era recorrentemente tida como expressão do abandono divino: as portas abriam-se para que a divindade abandonasse a sua residência e, conseqüentemente, o povo que até aí protegia<sup>879</sup>. Adicionalmente, pela associação entre Júpiter e a figura do imperador, o presságio também pode representar o abandono de Roma por parte de Cláudio, entenda-se, o *finem mortalitatis* do imperador. Annie Vigourt afirma que «la mort de ces princes, qui furent divinisés, est donc affirmée, même si ce “passage” fut parfois traité discrètement par les auteurs»<sup>880</sup>. É essa mitigação da morte pela sua apresentação como mera passagem de um estado (mortal e humano) para outro (imortal e divino) que está, de certa forma, subjacente quer ao presságio em que Cláudio afirma que o fim da sua mortalidade está próximo, quer ao portento presentemente em análise.

Não era só Júpiter que abandonava Roma, era também o próprio Cláudio, que por ser imperador estabelecia uma ligação à divindade máxima do panteão romano pela sua interpretação como “Júpiter” na terra. Essa correlação imagético-simbólica assumia muitas vezes dimensões de quase simbiose. Recordemos, a título exemplificativo, a estátua de mármore, com a qual Cláudio é representado como Júpiter<sup>881</sup>, como Richard Brilliant explica «Only because his position and the imagery developed for the role coincided, was it possible to create such a portrait and cast old Claudius in it, knowing that the mechanisms for public acceptance existed, and Claudius-Jupiter would not appear incongruous»<sup>882</sup>.

O sentido de perda de *pax deorum*, para o qual a audiência é encaminhada pelos *omina mortis* de Cláudio, expressa a perda da protecção outorgada pelo *Diuus Claudius*, ou da protecção conferida pelos deuses de cujo favor o imperador Cláudio usufruía? É impossível afirmar com toda a certeza uma ou outra posição. Ainda assim, parece-nos que a interpretação mais correcta do sentido dos portentos será a de que Cláudio era “somente” a garantia da protecção dos deuses de cujo favor ele gozava, isto face à

---

<sup>878</sup> D.C. 60.35.1.

<sup>879</sup> Requena Jiménez, *Omina Mortis / Presagios de muerte: cuando los dioses abandonan al emperador romano*, 264.

<sup>880</sup> Vigourt, *Les présages impériaux d'Auguste à Domitien*, 320.

<sup>881</sup> Vide Fig. 5.

<sup>882</sup> Richard Brilliant, *Roman Art from the Republic to Constantine*, 1974 – apud Stewart, *Statues in Roman Society: Representation and Response*, 49.

ausência de um conjunto alargado de portentos que nos remetam de uma forma clara para a ideia de que Cláudio seria, ainda em vida, uma divindade protectora de Roma.

Podemos então concluir que em Júlio César essa divinização era colocada no período em que o *dictator* romano ainda era vivo (tornando-se um deus ainda em vida). No caso de Augusto existe uma certa ambiguidade com o imperador a parecer ser garantia de protecção divina e, simultaneamente, alguém dotado de uma potência divina própria. Os *omina mortis* de Cláudio não o apresentam como divindade protectora de Roma *ante mortem*, ainda que reconheçam o seu papel na garantia da protecção divina, e remetam a audiência para a divinização *post mortem* de Cláudio.

## Conclusão

«God cannot alter the past, but historians can»

(Samuel Butler)

Foi com as palavras de Samuel Butler em mente que revimos criticamente os argumentos e conclusões que foram sendo avançados ao longo da Dissertação que agora concluímos. Acreditamos que a presente Dissertação esteja dotada de uma legitimidade científica adequada à sua natureza historiográfica, caso contrário jamais a tornaríamos pública. Ao leitor caberá julgar se este nosso almejo foi de facto cumprido ou se a nossa convicção não passa de um ufanismo.

Crença, esse elemento sempiterno e fisicamente inefável da história da existência humana, permanentemente problematizado por teólogos, filósofos e historiadores. A nossa investigação centrou-se exactamente nas crenças dos Romanos, fossem elas de natureza religiosa, cultural ou política. É nossa convicção termos provado que o mundo romano era dotado de um conjunto de crenças e concepções simbólicas que estão plasmadas nos *omina mortis* imperiais. Podemos assim concluir que esses presságios de morte são uma clara expressão da mentalidade religioso-cultural romana, e que somente pelo recurso a essa mentalidade podemos compreender a forma como essas ocorrências eram entendidas, e o porquê de serem tidas como portentos nefastos da morte de um imperador. Para essa conclusão foram contributivas as leituras que fomos elaborando ao longo da Dissertação.

Não poderíamos retirar uma conclusão diferente dada a frequência de elementos como a presença cénica da noite (criadora de uma atmosfera nefasta que incrementa e/ou contextualiza o sentido negativo das ocorrências portentosas, por razão de remeter a audiência romana para a perda ou enfraquecimento da protecção divina); a dicotomia entre a luz e as trevas (ou atenuação da luz, também ela tida como negativa); as conotações nefastas assumidas pela cor negra (pela sua associação à noite, aos lémures, aos deuses infernais, ao submundo, ao luto, à morte, aos dias nefastos e à bruxaria); a aparição de lémures (expressiva do temor que os Romanos lhes tinham); a ligação simbólico-imagética entre *larvae* e Etíopes (por partilharem uma cor negra); a presença nos *omina* das teorias de imortalidade astral/lunissolar e da imortalidade nas ilhas afortunadas, concepções da existência *post mortem* em voga entre os Romanos da época; a conexão simbólica entre o fogo nocturno e a morte (resultante dos rituais fúnebres

latinos que podem ter tido origem no provável carácter nocturno dos funerais na Roma primitiva); e a inclusão de sonhos entre os tipos de presságios de morte de cada imperador (ilustrativa da sua centralidade na mentalidade greco-romana e dos seus respectivos contornos).

É também em função dessa conexão dos *omina mortis* à mentalidade religioso-cultural romana que devemos entender a presença simbólica de outros elementos outrossim aquilatados ao longo da Dissertação, como os animais (com um claro domínio dos seres nocturnos ou ligados às divindades ctónicas, como os cães, as corujas ou os cavalos); os relâmpagos (cujo carácter portentoso que lhes era reconhecido pelos Romanos derivava essencialmente da profunda ligação que estabeleciam com Júpiter); os cometas e os terramotos (ambos recorrentemente interpretados pelos Romanos como pressagiadores de nefastas ocorrências); as quedas (cuja negatividade advém do facto de serem tidas como um contacto não ritualizado com as divindades infernais e do paralelo, ainda hoje existente, com a “queda” metafórica de alguém); os rios e oceanos (cujas alterações radicais ao nível do seu espaço natural se constituem enquanto uma manifestação da desordem do mundo natural, só possível em caso de quebra da *pax deorum*); o sangue (presente pelo seu potencial poluidor, pela sua associação à vida e pela sua inclusão entre as oferendas aos mortos através do vinho, seu substituto simbólico); o desaire sacrificial e a quebra ritual (que impediam o contacto correcto com o divino sendo por isso expressivos e/ou causadores do fim da protecção que daí advinha); as estátuas (centrais no mundo romano, na imagética religiosa e imperial); o poder pressagiador da palavra; ou de elementos como adivinhos, astrólogos e oráculos (i.e. praticantes das artes divinatórias).

Nos dois últimos capítulos da nossa Dissertação adicionámos ao estudo da mentalidade religioso-cultural a análise da presença nos *omina* em estudo de determinados elementos da memória colectiva. Procurámos tornar claro que a divinição com que três das figuras em estudo foram honradas estava presente de tal forma na memória colectiva que foi expressa nos presságios de morte de cada uma delas. Procurámos igualmente comprovar a existência de uma crença (tácita e subjacente ao quotidiano do principado) na origem divina do poder imperial, constructo implícito à construção de muitos dos *omina mortis* e à própria existência de *omina imperii*. De igual forma, e ainda que essa dimensão não se enquadrasse plenamente nos objectivos centrais do presente estudo, pudemos notar que as circunstâncias da morte de cada um dos

imperadores estavam também patentes de forma mais ou menos óbvia nos *omina mortis* imperiais.

Foi em função das conclusões supramencionadas que procurámos comprovar que os presságios da morte de Júlio César remetiam recorrentemente a audiência antiga para as consequências nefastas que adviriam do falecimento do ditador para a comunidade, constructo imagético esse que recorrendo, no processo, à divinização *post mortem* de César e respectiva transformação em *Diuus Iulius*, alargava essa dimensão divina do ditador para o período em que ele ainda estaria vivo, apresentando-o, *ante mortem*, como uma divindade protectora de Roma. As circunstâncias da morte de César também estão expressas nos seus *omina mortis*, verificando-se a ocorrência de um dos portentos no complexo do teatro de Pompeio, em cuja Cúria César foi assassinado, e salientando-se a regular presença de sangue entre os seus presságios, numa óbvia menção ao carácter sangrento/violento da sua morte. No caso de César, as circunstâncias da sua morte estendem-se inclusivamente à posterior história de Roma, com um dos presságios a remeter explicitamente o leitor/auditor antigo para as guerras civis que se seguiram.

Também nos presságios da morte de Augusto pudemos comprovar uma construção imagética semelhante, ainda que dotada de contornos diferentes. O constructo imagético no qual os *omina mortis* de Augusto participam assenta em dois eixos essenciais: na apresentação do imperador como o escolhido pelos deuses para governar Roma (assumindo o papel de regente de Júpiter na terra), e na protecção divina que Augusto conferia à comunidade. Não considerámos possível concluir, para lá de qualquer dúvida razoável, se essa protecção divina era conferida pelos deuses através de Augusto (que assumiria uma posição de intermediário em todo o processo) ou se era a própria potência divina deste imperador cujo funcionamento era demonstrado pelos presságios. Pareceu-nos que qualquer uma das leituras seria correcta perante a imagética de Augusto (construída pela sua propaganda, pela literatura, pelos seus *omina imperii* e pelos *omina mortis*), sendo que, muito provavelmente, a decisão mais correcta seria a conciliação de ambas as propostas: Augusto seria simultaneamente o intermediário através do qual os deuses garantiam a sua protecção à comunidade, e uma divindade por direito próprio que acrescentava a essa protecção a sua própria potência divina.

Nos presságios da morte de Tibério pudemos mais uma vez verificar a presença das circunstâncias da morte do imperador, havendo óbvias menções nos seus *omina mortis* da ilha de Cápreas (onde o imperador terá habitado durante a última década do seu

governo), ao local da morte de Tibério e ao seu eventual assassinio às mãos de Mácron e Gaio Calígula.

Se em Augusto há uma construção imagética tendente à apresentação de Júpiter como patrono do imperador e outorgador do seu usufruto do *imperium maius*, nos *omina mortis* de Gaio essa origem divina do poder imperial está expressa na ideia de que seria o próprio Júpiter, face à *hybris* desmedida do imperador, o agente da morte de Calígula, entenda-se, do fim do usufruto desse poder de que, pela graça de Júpiter, o imperador gozava. Também em Gaio voltámos a confirmar uma das suspeições que havíamos tido aquando do início da nossa investigação: a alusão, nos presságios de morte, às circunstâncias da morte do imperador, neste caso pela conexão imagética que estabelecem com o relato que Suetónio faz do assassinio de Gaio.

Também a divinização de Cláudio está expressa nos seus *omina mortis*, ainda que assumindo contornos diferentes da de César e da de Augusto. Em Cláudio, a tónica principal está na sua deificação *post mortem*, não havendo uma construção imagética que remeta regularmente o leitor para uma possível divinização ainda em vida. Isto, apesar de existirem alguns presságios semelhantes aos de César e de Augusto, mas que devem ser tidos como expressão do fim do favor divino de que Cláudio usufruía e que era extensível à restante comunidade.

Com os *omina mortis* de Nero voltámos a encontrar expressa a imagem de Júpiter como outorgador e subtrator do poder imperial, retirando o *imperium maius* a Nero e concedendo-o a Galba, havendo uma clara ligação entre os *omina mortis* do primeiro e os *omina imperii* do último. Concluímos também que nos *omina mortis* de Nero essa revogação do *imperium maius* usufruído pelo imperador era igualmente extensível a toda a dinastia. Os seus *omina mortis* foram assim identificados/criados pelos Romanos como pressagiadores da morte de Nero e, concomitantemente, do fim da primeira dinastia imperial romana.

Também identificámos a existência de um período de formação dos *omina mortis* variável ao nível temporal. Ainda que, a partir das análises desenvolvidas para dar resposta aos nossos objectivos, não nos tenha sido possível identificar com aceitável exactidão o período temporal durante o qual se desenvolveram os presságios de morte de determinado imperador, é perceptível a sua possível longa duração. Poderíamos então falar de três “tempos” dos *omina*, o da morte do imperador, o do período genesiaco e evolutivo dos portentos, e o período da sua passagem a escrito.

A existência desse desencontro temporal entre a data da morte do imperador e o período de gênese dos respectivos presságios é facilmente entendida: a identificação e criação dos portentos de uma determinada morte ocorreria quase sempre após o dito falecimento, como seria expectável e natural. Os presságios que realmente ocorreram haviam, com toda a probabilidade, sido tomados pela população romana como negativos nessa altura, mas a definição plena do seu sentido nefasto só seria passível de ser alcançada (na maior parte dos casos) aquando da morte do imperador, só aí passariam de presságios negativos a presságios de morte. Só por intermédio dessa extensão do tempo de interpretação/criação dos *omina mortis* por meses ou anos para lá da morte a que se referiam, podemos compreender a referência às guerras civis que se seguiram à morte de César nos seus *omina mortis*; a presença das respectivas deificações nos *omina mortis* de César<sup>883</sup>, Augusto e Cláudio; a tomada do incêndio e das cheias como presságios da morte de Tibério meses depois; a unicidade simbólico-imagética das circunstâncias da morte de Calígula e dos seus *omina mortis* (através do conceito de vingança divina perpetrada por Júpiter); a tomada da queda das estátuas dos Lares nas calendas de Janeiro como presságio da morte de Nero meses depois; ou a aparente conexão imagética entre os presságios da morte de Nero e os *omina imperii* de Galba.

Ao longo da nossa Dissertação pareceu-nos igualmente possível concluir que a espacialidade de cada um dos presságios é deveras importante nas construções simbólico-imagéticas nas quais os portentos participam. Notámos que os presságios tanto podiam decorrer em espaços definidos como serem desprovidos de uma espacialidade clara, tendo-se tentado demonstrar que em qualquer uma das circunstâncias (e de acordo com o sentido dos outros presságios de morte de determinado imperador) essa espacialidade, definida ou indefinida, era participativa quando não mesmo determinante do sentido portentoso nefasto atribuído pelos Romanos a determinada ocorrência.

Nesse sentido, notámos a oposição de uma série de “espaços” do mundo romano: a dicotomia entre espaço colectivo e espaço privado, entre espaço sagrado e espaço profano, e a dicotomia entre o mundo para lá da cidade e a zona dentro do *pomoerium*. Cada um desses espaços era dotado, na mentalidade romana, de uma carga e simbolismo muito precisos que transpiram para os *omina mortis* em estudo, daí que fosse tido como especialmente gravosa a ocorrência de uma diluição, eliminação ou transgressão dessas

---

<sup>883</sup> Cujos contornos tão acentuados nos remetem não só para o sentimento colectivo romano, mas também para a centralidade que a propaganda de Octávio lhe atribuiu nos seus anos iniciais.

fronteiras físicas e metafóricas. É em função desse aspecto da mentalidade religioso-cultural romana que são recorrentes ideias como a entrada do selvagem na cidade (transgressão do espaço urbano protegido pelos deuses por parte de elementos representativos do espaço selvagem), a invasão ou poluição do espaço sagrado e o mesclar do espaço privado com o espaço público.

De notar que no que diz respeito à dicotomia entre espaço sagrado e espaço profano, a divisão que era necessária manter não podia nunca ser tão acentuada que levasse a um corte definitivo entre a comunidade e os seus deuses protectores. Daí que o fracasso em abrir as portas do templo de Júpiter tenha sido tido como um portento nefasto, pressagiador da quebra da *pax deorum* e da morte iminente de Nero (por representar a perda do favor divino usufruído pelo imperador).

De certa forma, foi-nos possível subscrever o argumento central da obra de Joël Thomas, *L'imaginaire de l'homme romain: dualité et complexité*, entenda-se, que a ambiguidade do imaginário romano residia no facto de ser capaz de se expressar de forma dual e, simultaneamente, de ultrapassar essa dualidade, complexificando-a<sup>884</sup>. O próprio Joël Thomas, tendo como objectivo alertar para a complexidade assumida por muitas das dicotomias do imaginário romano, admitiu a centralidade dessas dualidades na percepção romana do mundo ao escrever que «Rome – comme toute structure vivante – est condamnée à la schizophrénie, entre yang et yin, lumière et ombre, ciel et terre, sacré et profane, ordre et désordre, guerre et paix, haine et amour, sagesse et folie, mouvement et repos, masculin et féminin»<sup>885</sup>. Como já aqui constatámos, ao longo da nossa Dissertação pareceu-nos possível identificar a presença de muitas dessas dicotomias nos *omina mortis* estudados, e a respectiva importância simbólica por elas assumida.

Podemos igualmente concluir que os *omina mortis* em análise são contributivos não só para o estudo da memória colectiva e da mentalidade simbólica e religioso-cultural, sendo outrossim contributivos para alguns dos estudos e debates historiográficos em tornos de tópicos bastante específicos, como é o caso da problemática da existência nesta fase inicial do principado de uma teoria da origem divina do poder imperial, do debate em torno do racismo na Roma Antiga, dos estudos em torno da

---

<sup>884</sup> Thomas, *L'imaginaire de l'homme romain: dualité et complexité*, 14.

<sup>885</sup> *Ibid.*, 235.

sacralização espacial no mundo romano, ou da discussão em torno do porquê da importância e alegada petrificação temporal do ritualismo religioso romano.

Uma outra realidade que acreditamos ter ficado patente ao longo da nossa Dissertação foi o mesclar de diversos elementos simbólicos e constructos imagéticos num só presságio, situação derivada da existência de uma multiplicidade e pluralidade de crenças na sociedade romana. Essa coexistência de um grau mais ou menos elevado de pluralidade podia existir de forma activa e transformadora tanto no período temporal de surgimento e construção de determinado presságio, como na interpretação do “produto final” (i.e. do presságio como ele nos chegou ou de uma das suas versões), no qual se podiam mesclar um conjunto plural de interpretações. A discussão de graus de probabilidade ou de aceitabilidade, na sociedade romana, de determinada proposta interpretativa de um portentoso é tão inultrapassável quão desejável. Ainda assim, verificámos que, aquando do tratamento dos presságios, os historiadores devem lidar mais com esses graus de probabilidade e com essas potenciais coexistências, do que com certezas ou erros absolutos.

No que diz respeito à questão da origem dos *omina* romanos, parece-nos correcto afirmar ter sido construído o esboço de uma proposta conciliatória das teorias de Miguel Requena Jiménez, Annie Vigourt e Robin Stacey Lorsch. Perante a existência de presságios exemplificativos para todas essas propostas (como os próprios estudos destes autores têm demonstrado), parece necessário reconhecer que elementos como a memória popular, a propaganda imperial, a liberdade literária e a memória das elites deram origem a vários dos portentosos que nos chegaram, em muitos casos com esses elementos a funcionarem de forma complementar na construção e/ou interpretação desses presságios.

A propaganda imperial influenciava a memória popular, inspirava a produção literária e causava reacções ao nível da postura do senado em relação ao programa político imperial. Por sua vez, a produção literária está ligada à elite senatorial ou equestre. Não parece descabido afirmar que a produção literária se inspirava, interpretava e adaptava elementos da memória popular, e que o seu produto literário final iria, por sua vez, influenciar e participar no devir dessa memória. Tendo em mente todas as relações e correlações causais e consequenciais que estes quatro elementos estabelecem entre si, o conceito de memória colectiva parece o mais adequado para designar o *lauto fundo* a partir do qual os portentosos eram identificados, criados e/ou transformados.

Por razão das limitações de espaço inerentes a qualquer Dissertação de mestrado, da maior perenidade que outros objectivos assumiam no contexto do presente estudo, da impossibilidade em identificar claramente a “área” de origem da esmagadora maioria dos presságios, e da irrelevância dessa origem no que diz respeito ao estudo da mentalidade religioso-cultural<sup>886</sup>, decidiu-se ocupar menos tempo com uma exposição aprofundada desta proposta, optando-se por tornar a sua construção mais subjacente do que expressa. Sem qualquer dúvida que seria interessante a execução de um estudo que se dedicasse exclusivamente à verificação e aprofundamento desse esboço de proposta.

Gilbert K. Chesterton escreveu (de forma talvez um pouco radical) que «Fable is more historical than fact, because fact tells us about one man and fable tells us about a million men». Foi com essa afirmação em mente que decidimos tomar em mãos a responsabilidade de elaborar o primeiro estudo exclusivamente dedicado aos presságios de morte da primeira dinastia imperial romana, e aos elementos internos simbólico-imagéticos que os compunham. Caberá ao leitor decidir se a nossa demanda foi ou não bem-sucedida.

---

<sup>886</sup> Mais uma vez percebemos que ainda que possa ser útil na interpretação de alguns presságios de morte (quando aplicada caso a caso), essa procura da origem dos presságios dificilmente pode ser considerada essencial na discussão e demonstração da presença da memória colectiva e mentalidade religioso-cultural nos *omina mortis* imperiais. Tendo em conta que o principal objectivo da nossa Dissertação é exactamente a análise e interpretação dos “elementos internos” dos presságios, i.e. os elementos simbólicos que remetem para essa memória e mentalidade, facilmente se compreende a secundarização da discussão da nossa teoria em torno da origem dos *omina*.

### **Excursão: Reflexão e contributos adicionais dos *omina***

Ao longo da nossa recolha e análise de cada um dos *omina mortis* das figuras estudadas, foi-nos possível perceber que os presságios romanos eram essenciais na sua contribuição para duas realidades que, sendo intercomplementares e interdependentes, são distintas. Por um lado, nos presságios está plasmada de forma bastante clara a mentalidade religioso-cultural romana. Por outro, os presságios são também expressivos daquilo a que se pode designar como memória colectiva, entenda-se, da forma como os Romanos (ou os diferentes sectores da sociedade romana envolvidos no processo de identificação, criação e perpetuação dos *omina*) viam e recordavam tudo o que dizia respeito aos seus imperadores.

Dadas as limitações de espaço e tempo que presidiram à elaboração da presente Dissertação, optámos por dar mais atenção a um desses domínios. Acabámos por decidir estudar os presságios de morte romanos com o objectivo de compreender de que forma eles expressavam a mentalidade simbólica e religioso-cultural romana, relegando a memória colectiva para um papel mais secundário. Pareceu-nos que para um estudo ao qual era necessário atribuir um valor e uma independência narrativa e analítica próprias, teríamos de proceder à aquilatação de uma realidade que fizesse sentido quando isolada de quaisquer outros estudos ou considerações que pudéssemos elaborar. Enquanto que a análise dos elementos simbólicos internos dos *omina* que diziam respeito à mentalidade religioso-cultural fazia sentido quando tido de forma isolada, pareceu-nos que o estudo dos constructos imagéticos dos *omina* relativos à memória colectiva não pressupunha a mesma independência. Isto porque, ao contrário do que dizia respeito à memória colectiva, os elementos da mentalidade religioso-cultural permitiam-nos explicar o porquê de os presságios serem tomados enquanto tal pelos Romanos. A mera análise da plasmação da memória colectiva nos *omina* pressupunha estudar determinados fornecimentos imagéticos sem poder justificar devidamente como e porque é que os Romanos interpretavam, antes de mais, boa parte dos elementos simbólicos contributivos para o sentido dos presságios. Seria como tentar construir um edifício sem antes colocarmos as vigas.

É por essa razão que encaramos a presente Dissertação não só como um estudo dotado de valor próprio, capaz de se sustentar temática e argumentativamente de forma independente, mas também como a primeira etapa de futuras investigações em torno das

diversas áreas para as quais os *omina mortis* romanos nos remetem, principiando pela memória colectiva.

Gostaríamos de aproveitar este excuro para avançar algumas propostas interpretativas, ilustrativas do potencial contributo dos *omina* analisados para o estudo da memória colectiva. Obviamente que, sendo um excuro, não procuraremos aprofundar nenhuma das hipóteses interpretativas a sugerir, devendo elas ser consideradas um mero esqueleto de algumas das análises cuja viabilidade definitiva só poderemos vir a comprovar de forma científica em futuras investigações. Parte dos elementos da memória colectiva dos imperadores em estudo foram já analisados com a devida profundidade nos capítulos 8 e 9<sup>887</sup>. Daí que elementos como a deificação de figuras como César, Augusto e Cláudio, a origem divina do poder de Augusto, a *hybris* de Gaio, o fim da dinastia Júlio-Cláudia com Nero ou o papel de Júpiter como agente da deposição quer de Gaio quer de Nero não sejam, obviamente, incluídos no presente excuro.

Aquando da análise e interpretação dos *omina mortis* de Júlio César nos deparámos com a possibilidade de alguns desses presságios terem tido uma origem anti-cesarista, entenda-se, terem sido, numa primeira fase, criados e/ou moldados por sectores/facções que se opunham a César e a Octávio. Note-se por exemplo o relato que Cícero faz do desaire sacrificial que teria pressagiado a morte de César: *Qui cum immolaret illo die, quo primum in sella aurea sedit et cum purpurea veste processit, in extis bovis opimi cor non fuit*<sup>888</sup> (Cic. Div. 1.119). O facto de Cícero ter colocado o fracasso sacrificial a ocorrer no primeiro dia em que César utilizou o trono de ouro e as vestes púrpura, parece criar uma relação directa entre essa realidade e a leitura que Espurina faz dos *exta*, como se os deuses condenassem as honras que o *dictator* havia aceite.

Nicolau de Damasco<sup>889</sup> coloca esse presságio a decorrer imediatamente antes do assassinio de César, referindo que os assassinos se estavam já a posicionar para o crime antes dos sacrifícios, e salientando que, perante a mensagem decifrada a partir dos *exta* dos animais, os conspiradores teriam rejubilado.

---

<sup>887</sup> Cujos elementos estudados tanto podem ser tomados como do domínio da mentalidade religioso-cultural como da memória colectiva e história política.

<sup>888</sup> Tradução: No primeiro dia em que pela primeira vez se sentou no trono de ouro e se apresentou com as vestes púrpuras, no sacrifício a que presidiu não foram encontrados os órgãos vitais do boi imolado.

<sup>889</sup> Nic. Dam. Vit. Caes. 24.

O presságio da queda do *fastigium* (por nós analisado nos capítulos 4 e 9) pode ser também ele interpretado, como Requena Jiménez já notou<sup>890</sup>, como uma condenação de César e da tentativa da sua divinização, como se fossem os próprios deuses a derrubar uma honra deificadora indevida.

À primeira vista, semelhante leitura de qualquer um destes três presságios poderia invalidar ou enfraquecer a análise que desenvolvemos no capítulo 9. Ainda assim, parece-nos que os presságios da morte de Júlio César apresentam características (já identificadas por outros autores<sup>891</sup>) que os tornam singulares e exigem que, para os compreendermos em pleno, tenhamos de os interpretar não de forma individual, mas sim como um conjunto no qual está presente um fornecimento imagético evidente: a morte de César como equivalente à morte de uma divindade protectora. Não queremos com isto dizer que qualquer um dos três presságios aqui referidos não tenha emergido das camadas da sociedade oponentes da divinização de César, e que a mensagem a eles inerente não fosse contrária ao que era o programa político de César e de Octávio Augusto. O que, quanto a nós, importa compreender é que, apesar da possível origem e mensagem anti-cesarista que esses *omina* poderão ter assumido num período de circulação inicial, esse sentido acabou, muito provavelmente, por se diluir (ou ser reinterpretado) no fornecimento imagético dominante na esmagadora maioria dos presságios da morte de César, em circulação nas décadas posteriores ao assassinio do ditador.

No caso dos *omina mortis* de Augusto, foi-nos possível notar logo à partida a presença, directa ou indirecta, de três figuras chave na ascensão de Octávio ao poder e na sua governação, foram elas: Júlio César, Agripa e Tibério. Sob a forma de *Diuus Iulius*, Júlio César está presente nos *omina mortis* de Augusto quando nos é dito<sup>892</sup> que um dos presságios da morte de Augusto foi a tomada do trono e coroa de *Diuus Iulius* por um louco durante os *Augustalia*. Agripa está presente por ter sido sobre o seu nome que a águia pousou no presságio ocorrido durante o *lustrum*<sup>893</sup> que analisámos anteriormente. Tibério está presente quer aquando desse portentoso ocorrido durante o *lustrum*, quer por ter sido o intento de acompanhar o seu sucessor até Benevento que levou Augusto a

---

<sup>890</sup> Requena Jiménez, *Omina Mortis / Presagios de Muerte: cuando los dioses abandonan al emperador romano*, 208 e 209.

<sup>891</sup> Ibid.

<sup>892</sup> D.C. 56.29.1.

<sup>893</sup> Suet. *Aug.* 97.1.

afirmar que não ficaria nem mais um momento em Roma<sup>894</sup>, afirmação também ela tida como *omen mortis*.

A presença destas três figuras ilustra, verdadeira ou fabricada, a importância de qualquer uma delas na memória do principado de Augusto. Se os presságios realmente ocorreram tal como são relatados, essa presença terá de ser obrigatoriamente tomada como verdadeira. Se foram criados ou transformados *a posteriori*, é uma clara demonstração da importância que os Romanos reconheciam a essas três personagens na ascensão e governo de Augusto<sup>895</sup>. Como na esmagadora maioria dos presságios que fomos analisando ao longo da Dissertação, é quase impossível compreender até que ponto a presença de determinados elementos é intencional (por serem criações populares, propagandísticas e/ou literárias) ou acidental (por serem ocorrências reais). Talvez um estudo mais aprofundado da subjacência da memória colectiva nos *omina* romanos poderá dar resposta a essa questão.

Os presságios da morte de Tibério parecem, à primeira vista, levantar um problema especialmente interessante. Apesar da negatividade com que autores como Suetónio ou Dión Cássio têm por costume retratar Tibério e a sua suposta impopularidade entre os Romanos, os *omina mortis* deste imperador não parecem seguir tal tendência. Se os presságios de morte de César, Augusto e Cláudio os apresentam de uma forma positiva, e os de Calígula e Nero os retratam a uma luz negativa, os *omina mortis* de Tibério podem facilmente ser classificados como “neutros”, não parecendo remeter o leitor nem para uma expectável imagética negativa nem para um eventual retrato positivo. Ao contrário de procurarem um constructo narrativo comum, os *omina mortis* de Tibério estão mais focados em elementos particulares da memória que os Romanos tinham dele, tais como: a conexão entre os seus *omina imperii* e *omina mortis*<sup>896</sup>; o facto de ter sucedido a

---

<sup>894</sup> Suet. *Aug.* 97.3.

<sup>895</sup> Em relação a outros casos nos quais personagens importantes no governo ou na vida de imperadores presentes nos *omina mortis* destes últimos recomenda-se a consulta de alguns dos presságios incluídos nos capítulos dedicados a Júlio César, Tibério, Calígula, Cláudio e Nero.

<sup>896</sup> Patente, por exemplo, no presságio das brasas que se reacenderam e na correspondente ligação a dois *omina imperii* de Tibério envolvendo fogo (vide capítulo 1).

Augusto<sup>897</sup>; os últimos dias da sua vida e as circunstâncias da sua morte<sup>898</sup>; a sua sucessão por parte de Gaio Calígula<sup>899</sup>; ou a sua associação à ilha de Cápreas<sup>900</sup>.

Qualquer tentativa de resolução de tal situação tão singular só poderá ser devidamente elaborada no contexto de um estudo pormenorizado quer da memória colectiva expressa nos *omina mortis* de Tibério, quer da memória colectiva expressa em todos os outros meios de acesso ao passado de que dispomos. Ainda assim, à partida, parece-nos que tal situação poderá derivar ou de um possível exagero dos autores antigos quando retratam a impopularidade de Tibério, ou, em alternativa, da extensão do período genesiaco destes presságios até, pelo menos, ao fim do principado de Calígula.

Esta última hipótese parece-nos especialmente interessante, remetendo-nos para três possíveis fases da memória que os Romanos partilhavam em relação a Tibério: uma primeira fase (durante o seu principado e logo após a sua morte) de extrema impopularidade (que estaria patente na reacção popular à notícia da morte de Tibério<sup>901</sup>), uma segunda fase de atenuação dessa memória negativa por razão dos alegados excessos e abusos de Gaio Calígula (neste caso assistiríamos a uma ofuscação da impopularidade de Tibério, mercê da infâmia de Gaio), e uma terceira fase de normalização e cristalização da memória de Tibério (que seria a memória negativa que nos chegou por intermédio dos escritos de Tácito, Suetónio e Dión Cássio).

---

<sup>897</sup> Vide o seguinte presságio: *Supremo natali suo Apollinem Temenitem et amplitudinis et artis eximiae, aduectum Syracusis ut in bibliotheca templi noui poneretur, uiderat per quietem affirmantem sibi non posse se ab ipso dedicari* (Suet. Tib. 74. Tradução: No seu derradeiro aniversário viu em sonhos Apolo Temenita, cuja [estátua de] grandeza e exímia arte havia transportado de Siracusa para a colocar na biblioteca do novo templo [i.e. na biblioteca do templo de Apolo Palatino, construída por Augusto junto com o próprio templo], a afirmar-lhe que não lhe poderia dedicar).

<sup>898</sup> Patente no presságio do sonho com Apolo (*Supremo natali suo Apollinem Temenitem et amplitudinis et artis eximiae, aduectum Syracusis ut in bibliotheca templi noui poneretur, uiderat per quietem affirmantem sibi non posse se ab ipso dedicari* – Suet. Tib. 74) dado que era exactamente a inauguração da estátua do deus que o levou a regressar a Roma (viagem durante a qual faleceria); no presságio em que as brasas se reacenderam na sua sala de refeições em Miseno, cidade onde Tibério faleceria (*ac Miseni cinis e fauilla et carbonibus ad calficiendum triclinium inlatis, extinctus iam et diu frigidus, exarsit repente prima uespera atque in multam noctem pertinaciter luxit* – Suet. Tib. 74); e no presságio onde Tibério critica Mácron por abandonar o ocidente - sol poente, entenda-se, Tibério - e olhar para oriente - sol nascente, entenda-se, Calígula (*mox incertus animi, fesso corpore consilium cui impar erat fato permisit, iactis tamen uocibus per quas intellegeretur providus futurorum; namque Macroni non abdita ambage occidentem ab eo deseri, orientem spectari exprobravit* – Tac. Ann. 6.46).

<sup>899</sup> Com o presságio do aparecimento da fénix no Egipto (anunciando o fechar de um ciclo e o abrir de outro, vide D.C. 58.27.1) e o presságio acima transcrito relativamente ao suposto papel de Mácron, em concluiu com Calígula, no alegado assassinio de Tibério (Tac. Ann. 6.46).

<sup>900</sup> Patente no presságio no qual um terramoto faz ruir o farol da ilha de Cápreas (*et ante paucos quam obiret dies, turris Phari terrae motu Capreis concidit* – Suet. Tib. 74).

<sup>901</sup> Vide e.g. Suet. Tib. 75.1-3 e D.C. 56.45.1-2.

Esta proposta torna-se possível se tivermos em consideração a volatilidade inerente à memória colectiva (o que H. Delehaye designou de “génio popular”), e a dimensão póstuma que essa mesma volatilidade e a própria natureza dos *omina mortis* (tendencialmente conducente à sua identificação *post factum*) imprimem à identificação/criação e evolução/adulteração dos presságios de morte.

Neste cenário, o período de génese da maioria dos *omina mortis* de Tibério e respectivo fornecimento imagético seria obviamente o segundo, que se teria iniciado alguns meses após a morte de Tibério, aquando da impopular alteração de atitude e governação perpetrada por Gaio. Na realidade, até parece lógico que essa “segunda parte” do principado de Gaio fosse aquela durante a qual se deu a criação/identificação da maioria dos *omina mortis* de Tibério. Dificilmente teriam os Romanos continuado a devotar grande interesse aos presságios da morte de Tibério após esse período, importaria, por essa altura, dar corpo aos *omina mortis* de Calígula e, posteriormente, aos de Cláudio. A atenção dada aos *omina mortis* de um imperador dificilmente se estenderia muito para lá da morte do imperador seguinte, dado que nessa altura era necessário identificar/formular um novo grupo de *omina mortis*.

Tendo tudo isto em conta, facilmente se compreenderia que o período genésico dos presságios da morte de Tibério fosse mais reduzido do que, digamos, o dos *omina mortis* de figuras como César ou até mesmo Augusto. Por exemplo, enquanto sessenta anos passados da morte de César apenas havia morrido um imperador romano, sessenta anos após a morte de Tibério haviam já falecido nove imperadores. O período de génese, evolução e cristalização dos *omina mortis* do primeiro terá sido necessariamente maior que o do segundo.

Os autores que narraram os presságios da morte de Tibério são já de uma fase muito posterior (Suetónio do início da dinastia antonina e Dión Cássio da dinastia severa), em que com toda a probabilidade (dado o maior distanciamento possibilitado pelo intervalo temporal) a análise e os juízos sobre o principado de Tibério estariam já imunes ao ódio devotado ao governo de Calígula, e às respectivas e inevitáveis comparações entre ambos. A memória do governo de Tibério havia voltado ao “normal”, mas os seus presságios de morte estariam há muito cristalizados.

Parece-nos então possível que esse aparente desfasamento entre a memória de Tibério que nos chegou e o sentido dos seus *omina mortis*, resulte não de um verdadeiro desfasamento entre ambas as realidades, mas sim da existência de dois “tempos”

diferentes: o tempo “genesíaco” dos presságios e o tempo da passagem a escrito desses mesmos *omina*. A hipótese explicativa por nós colocada reflectiria inclusivamente a afirmação de Annie Vigourt que «Les textes dont nous disposons nous mettent devant une vérité en construction, et en permanent reconstruction; ce que nous possédons n'est qu'un état de la question à telle ou telle époque»<sup>902</sup>.

Relativamente a Gaio, basta ler os presságios de morte que os autores antigos identificaram, para notarmos a presença de uma série de elementos com uma íntima conexão à memória que os Romanos tinham deste imperador. Quer fosse a alegada prática de incesto com as suas irmãs<sup>903</sup>; o desejo de auto-divinização<sup>904</sup>; a ligação do imperador ao teatro<sup>905</sup>; a associação do príncipe a locais como Âncio<sup>906</sup> e a figuras como o pantomimo Mnester<sup>907</sup> ou o astrólogo Sula<sup>908</sup>; a íntima ligação do imperador com o Oriente e com os cultos egípcios<sup>909</sup>; ou a associação imagética e simbólica do assassínio de Gaio aos homicídios de Filipe da Macedónia<sup>910</sup> e de César<sup>911</sup>.

A associação do assassínio de Gaio ao homicídio de Filipe II da Macedónia é especialmente interessante: *et pantomimus Mnester tragoediam saltavit, quam olim Neoptolemus tragoedus ludis, quibus rex Macedonum Philippus occisus est, egerat*<sup>912</sup>. O paralelo com a morte de Filipe II coaduna-se com um fenómeno dos *omina mortis* já

---

<sup>902</sup> Vigourt, *Les Présages Impériaux d'Auguste À Domitien*, 84.

<sup>903</sup> Subjacente ao seguinte presságio e ao teor da peça realizada: ἔνθα δὲ καὶ σημεῖα μανθάνει δύο γενέσθαι: καὶ γὰρ μῖμος εἰσάγεται, καθ' ὄνσταυροῦται ληφθεὶς ἡγεμῶν, ὃ τε ὀρχηστῆς δρᾶμα εἰσάγει Κινύραν, ἐν ᾧ αὐτός τε ἐκτείνεται καὶ ἡ θυγάτηρ Μύρρα, αἱμά τε ἦν τεχνητὸν πολὺ καίπερ τὸν σταυρωθέντα ἐκκεχυμένον καὶ τῶν περὶ τὸν Κινύραν (J. AJ. 19.1.13. Tradução: E então percebe que houve dois presságios: de facto, foi introduzido um actor, segundo o qual, o cabecilha, apanhado, foi crucificado; o dançarino apresenta uma peça, Cíniras, na qual ele é morto e também a sua filha, Mirra; havia muito sangue artificial derramado à volta do crucificado e de Cíniras).

<sup>904</sup> Já tratado no capítulo 8.

<sup>905</sup> Com três dos seus presságios de morte a serem representações teatrais ou a ocorrerem durante a realização destas (vide Suet. *Cal.* 57).

<sup>906</sup> Com o presságio relativo à consulta do oráculo de Âncio (Suet. *Cal.* 57 e D.C. 59.29).

<sup>907</sup> Que protagonizou uma das peças tidas como *omen mortis* de Gaio (J. AJ. 19.1.13 e Suet. *Cal.* 57).

<sup>908</sup> Que previu a morte do imperador (Suet. *Cal.* 57).

<sup>909</sup> Com uma peça nocturna a retratar uma cena infernal com ligações aos cultos egípcios (vide Suet. *Cal.* 57).

<sup>910</sup> A associação da sua morte à de Filipe é feita no seguinte presságio: *et pantomimus Mnester tragoediam saltavit, quam olim Neoptolemus tragoedus ludis, quibus rex Macedonum Philippus occisus est, egerat* (Suet. *Cal.* 57. Tradução: e na tragédia representada pelo pantomimo Mnester, a qual havia sido outrora representada por Neoptólemo, actor trágico, nos jogos onde Filipe, rei da Macedónia, foi morto).

<sup>911</sup> No presságio da queda de um raio no Capitólio em Cápuia que já aqui analisámos, por razão de ter ocorrido nos idos de Março, data em que César, décadas antes, havia tido um destino semelhante ao que Calígula iria agora enfrentar.

<sup>912</sup> Tradução: e na tragédia representada pelo pantomimo Mnester, a qual havia sido outrora representada por Neoptólemo, actor trágico, nos jogos onde Filipe, rei da Macedónia, foi morto.

apurado no presente estudo: a construção de paralelos com outras figuras históricas cujas vidas também foram igualmente ceifadas às mãos de outros. Nos autores clássicos, encontramos regularmente mencionada a coincidência de datas nas quais teriam ocorrido acontecimentos análogos. Os presságios de morte não estão isentos dessa prática<sup>913</sup>. Neste presságio específico, esse paralelismo deriva da alegada representação da mesma peça teatral no dia que precedeu o assassinio de Gaio e de Filipe II. Flávio Josefo refere tal paralelismo, comentando que Filipe da Macedónia foi morto no mesmo dia do ano em que Gaio Calígula seria assassinado e igualmente nas imediações de um teatro<sup>914</sup>.

O facto de as datas das mortes de Gaio e Filipe não coincidirem factualmente é deveras interessante (Calígula foi assassinado a 24 de Janeiro, enquanto Filipe o foi em Outubro). Como fomos verificando ao longo da Dissertação, é importante compreender que a listagem dos presságios de morte de cada imperador correspondia a um processo de escrita e de produção histórica de cópia, criação e recriação, um processo complexo e problemático tendencialmente sincretizador da subjectividade autoral; das exigências e liberdades subjacentes ao processo de criação literária e artística; e da adaptação, modificação e/ou transmissão da memória colectiva. Tudo isto contribui para a relativização da “verdade histórica” (conceito já por si problemático), que se vê subjugada pelas agendas e visões subjectivas dos autores, pela natureza literária de muitas (se não de todas) as obras históricas da época, e pela pertença dos autores antigos a uma sociedade (ou a partes dessa sociedade) inevitavelmente dotada de uma memória colectiva dinâmica e contaminadora. Torna-se assim facilmente compreensível que a construção de paralelos nesse contexto específico não seja constrangida por factos históricos, e possa então constituir-se enquanto um constructo a-histórico.

A verdade é que os assassinios de Gaio e de Filipe da Macedónia terão sido demasiado similares para que a realidade histórica impedisse a construção de um paralelo temporal. Como A. Vigourt destaca, «Philippe fut tué dans un couloir du théâtre, par un homme méprisé pour avoir été abusé sexuellement»<sup>915</sup>. Gaio Calígula terá sido também assassinado num corredor de acesso ao teatro e por um homem (Cássio Quérea) que terá sofrido recorrentes humilhações de cariz sexual às mãos do imperador<sup>916</sup>.

---

<sup>913</sup> Requena Jiménez, «Néron y los *manes* de Agripina», 106; Requena Jiménez, *El emperador predestinado: los presagios de poder en época imperial romana*, 101–103.

<sup>914</sup> J. AJ. 19.1.13.

<sup>915</sup> Vigourt, *Les Présages Impériaux d’Auguste À Domitien*, 334.

<sup>916</sup> Vide Suet. *Cal.* 56.2.

Nos presságios de Cláudio identificámos mais uma vez a presença de vários dos elementos da memória colectiva que temos vindo a abordar ao longo deste excurso. Atente-se por exemplo no seguinte excerto de Tácito: *M. Asinio M. Acilio consulibus mutationem rerum in deterius portendi cognitum est crebris prodigiis*<sup>917</sup>. Verificamos então que a própria classificação que Tácito atribuiu aos presságios que enumera de seguida é significativa, ao dizer que os *prodigia* pressagiavam uma *mutationem rerum in deterius* (uma deterioração do estado das coisas) opõe claramente o governo de Cláudio ao de Nero, com especial desprimor para o último (seguindo assim a já verificada tendência de incluir nos *omina*, ou na narrativa destes, referências claras ou veladas aos antecessores e sucessores de determinado imperador).

O primeiro presságio da morte de Cláudio narrado por Tácito (incluído na transcrição acima) é também ele indicativo da transposição de elementos do domínio da memória colectiva para os *omina* em estudo. Note-se que Tácito refere a queda de um raio sobre os estandartes e as tendas de soldados. Tal como notámos aquando do capítulo 3 da presente Dissertação, Dión Cássio clarifica a referência genérica aos soldados (*militum*) ao esclarecer (ou ao modificar o presságio original?) que esses soldados eram nada menos que a guarda pretoriana do imperador. Como notámos no dito capítulo, o presságio remete-nos então para a proeminência que a guarda pretoriana teria na memória da vida e principado de Cláudio. Tinha sido por mão deste corpo militar que Cláudio se tornara imperador. Essa dívida à guarda pretoriana havia sido reconhecida pública e imediatamente por Cláudio, são várias as provas disso: a doação de 15.000 sestércios à guarda pretoriana aquando da sua elevação à púrpura<sup>918</sup>; o bónus anual de 100 sestércios a cada guarda pretoriano ao longo do seu principado<sup>919</sup>; e inclusive em várias das moedas cunhadas, nas quais a guarda pretoriana era representada<sup>920</sup>.

A guarda pretoriana havia tido um papel essencial na ascensão de Cláudio ao poder, era agora utilizada pelos Romanos para expressar o findar da existência do imperador que haviam elevado e do qual haviam recebido uma especial atenção.

---

<sup>917</sup> Tac. *Ann.* 12.64 (Tradução: No consulado de Marco Asínio e Marco Acílio, foi pressagiada uma deterioração do estado das coisas por numerosos prodígios).

<sup>918</sup> Suet. *Cl.* 10.4.

<sup>919</sup> D.C. 60.12.4.

<sup>920</sup> Bowman, Champlin, and Lintott, *The Cambridge Ancient History Volume 10: The Augustan Empire, 43 B.C. - A.D. 69*, 232.

Da mesma forma que a importância da guarda pretoriana na vida e governo de Cláudio transparece para os *omina mortis* deste imperador, também aí se verifica a participação de um outro elemento presente na propaganda de Cláudio. Atente-se no seguinte *omen mortis: tactumque de caelo monumentum Drusi patris*<sup>921</sup>. O portento vai em linha com as acções de tipo propagandístico levadas a cabo por Cláudio, acções essas que colocaram uma forte ênfase nos seus antepassados: «Early coins show his father, Drusus; his mother Antonia (given the title Augusta); and his brother Germanicus [...]. Livia, too, was honoured; and the dedication of an altar to ‘Augustan Piety’ in c. A.D. 43 symbolized the new emperor’s claim to be close to Augustus»<sup>922</sup>. Druso parece ter sido uma figura bastante popular entre os Romanos (tal como o seu filho Germânico), especialmente entre as legiões que ergueram um monumento em seu nome, actualmente conhecido como Drususstein (perto da cidadela de Mainz), daí que seja facilmente compreensível o recurso à sua figura pela “propaganda” de Cláudio<sup>923</sup>, e a sua consequente presença nos *omina mortis* deste imperador<sup>924</sup>.

A própria existência de um presságio da morte de Cláudio (*in ultima cognitione pro tribunali accessisse ad finem mortalitatis, quanquam abominantibus qui audiebant, semel atque iterum pronuntiauit*<sup>925</sup>) em tudo semelhante a um dos *omina mortis* de Augusto (*Tiberium igitur in Illyricum dimissurus et Beneventum usque prosecuturus, cum interpellatores alii atque aliis causis in iure dicendo detinerent, exclamavit, quod et ipsum mox inter omina relatum est: non, si omnia morarentur, amplius se posthac Romae futurum*<sup>926</sup>) leva-nos a colocar a hipótese de ser também ela o resultado da ênfase que a propaganda de Cláudio colocava nos seus antepassados, e na reivindicação de um regresso ao modelo governativo de Augusto. Um estudo mais aprofundado de tal temática teria necessariamente que deslindar o porquê desse paralelo entre ambos os presságios.

<sup>921</sup> Suet. *Cl.* 46 (Tradução: O túmulo do seu pai Druso foi atingido por um raio, enviado do céu).

<sup>922</sup> Bowman, Champlin, and Lintott, *The Cambridge Ancient History Volume 10: The Augustan Empire, 43 B.C. - A.D. 69*, 233.

<sup>923</sup> Recordemos que Cláudio introduziu jogos anuais no Circo Máximo a 14 de Janeiro para celebrar o aniversário de Druso, seu pai. Para além disso recordemos a emissão de moedas a celebrar as vitórias de Druso na Germânia e a inclusão de uma estátua de Druso (e da sua mãe Antónia) num monumento que Cláudio restaurou perto da *Ara Pacis Augustae*. Vide Josiah Osgood, *Claudius Caesar: Image and Power in the Early Roman Empire* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 60–61.

<sup>924</sup> Para um melhor entendimento da expressão pública do programa político de Cláudio (i.e. “propaganda”) vide Osgood, *Claudius Caesar: Image and Power in the Early Roman Empire*.

<sup>925</sup> Suet. *Cl.* 46 (Tradução: No último inquérito do tribunal em que participou, ainda que desviando os que [o] ouviam, anunciou uma e outra vez o fim da sua mortalidade).

<sup>926</sup> Suet. *Aug.* 97 (Tradução: Disposto então a enviar Tibério para a Ilíria, e acompanhá-lo até Benevento, vendo-se detido por interpeladores defendendo este e o outro caso, exclamou que ainda que tudo o tentasse atrasar, não estaria mais tempo em Roma, o que foi incluído entre os presságios da sua morte).

Resultaria de uma origem propagandística do próprio presságio de Cláudio (neste caso pelo seu sucessor imediato)? Seria uma mera coincidência entre dois presságios expressivos de acontecimentos literais e não contaminados pela narrativa literária ou popular? Ou era o presságio de Cláudio uma criação inspirada pelas associações com Augusto estabelecidas pela propaganda imperial? E, nesse caso, seria uma criação de origem popular ou literária/elitista? Qualquer tipo de resposta para todas estas questões e hipóteses terá necessariamente de ser elaborada no contexto de uma reflexão aprofundada em torno da significância e origem do paralelo entre ambos os presságios.

Se uma leitura dos *omina mortis* de Cláudio nos alerta de imediato para a presença de uma série de elementos ligados não só às circunstâncias da vida e principado deste imperador, mas também às próprias acções fornecedoras de uma discursividade propagandística do governo de Cláudio, os presságios da morte de Nero remetem-nos para elementos como: a sua condição de matricida e uxoricida; a paixão do imperador pela música; e as circunstâncias da sua deposição e consequente suicídio.

Os presságios que nos remetem para o peso que o homicídio dos seus parentes tinha na memória desenvolvida e perpetuada pelos Romanos em relação a Nero foram todos eles mencionados como tal aquando do capítulo 1, são eles: *numquam antea somniare solitus occisa demum matre uidit per quietem nauem sibi regenti extortum gubernaculum trahique se ab Octauia uxore in artissimas tenebras*<sup>927</sup> e *obseruatum etiam fuerat nouissimam fabulam cantasse eum publice Oedipodem exulem atque in hoc desisse uersu: “θανεῖν μ’ ἄνωγε σύγγαμος, μήτηρ, πατήρ”*<sup>928</sup>. Reconhecemos a utilidade de, virmos a aprofundar o enquadramento desses *omina* em diversos elementos centrais na vida de Nero, nomeadamente, a centralidade de Agripina numa fase inicial da vida e principado do imperador; a reacção social ao assassinio de Agripina e a consequente denúncia de Nero como matricida<sup>929</sup>; a implicação de Nero no homicídio de Cláudio (parricida) e o facto de o imperador ter morto Octávia (uxoricida) e Britânico (fratricida) e a consequente plasmação dessa acusação na tragédia *Octavia*<sup>930</sup>. A comprovação da

---

<sup>927</sup> Suet. *Nero* 46.1 (Tradução: Nunca antes costumava sonhar, por fim, assassinada a mãe, sonhou que o leme da embarcação por si comandada lhe era arrancado, tendo sido arrastado para as cerradas trevas pela sua esposa Octávia).

<sup>928</sup> Suet. *Nero* 46.3 (Tradução: E além disso foi também observado que a última peça por ele cantada em público foi Édipo exilado e que terminou com o seguinte verso: “esposa, mãe e pai ordenam-me que morra”).

<sup>929</sup> Vide Suet. *Nero* 45 e D.C. 61.16.1.

<sup>930</sup> *Octavia*, 3.1.613sq. apud Jobbé-Duval, *Les Morts Malfaisants: «Larvae, Lemures», d’après le droit et les croyances populaires des Romains*, 102.

centralidade desses elementos na memória colectiva romana – impossível de se fazer na presente Dissertação dado o foco da nossa análise e dadas as limitações de espaço – em futuras investigações será então contributiva para a comprovação da íntima ligação dos *omina mortis* a essa memória desenvolvida e perpetuada pelos Romanos em relação a Nero.

O facto de o principado de Nero ter terminado por via das armas, entenda-se, no contexto de uma série de revoltas nas províncias do império<sup>931</sup>, está também plasmado nos *omina mortis* deste imperador. São três os presságios de morte que expressam tal realidade, eles são, inclusivamente, narrados de seguida por Suetónio (incrementando assim a sua unidade simbólica). Escreve o biógrafo latino: *modo pinnatarum formicarum multitudine oppleri, modo a simulacris gentium ad Pompei theatrum dedicatarum circumiri arcerique progressu; asturconem, quo maxime laetabatur, posteriore corporis parte in simiae speciem transfiguratum ac tantum capite integro hinnitus edere canoros*<sup>932</sup>. O último dos três presságios remete a audiência romana para a rebelião do homem que sucedeu por breve tempo a Nero: Galba. A origem do cavalo (Astúrias) remete-nos imediatamente para a deposição de Nero por Galba, que era governador na Hispânia à data da sua insurreição. O facto de o cavalo ter cantado harmoniosamente parece também ligar-se às ambições musicais de Nero, ficando assim reforçada a associação entre o animal e o próprio imperador, ligação essa que resulta em grande parte da conexão simbólica do cavalo à soberania (que procurámos atestar no capítulo 2 da presente Dissertação).

Os outros dois presságios (o das formigas e o das estátuas) não assumem um sentido tão explícito, parecendo simbolizar “meramente” a impopularidade de Nero e, mais especificamente, as rebeliões que estiveram na origem do término do seu governo. As estátuas representam essas rebeliões por razão de personificarem, como Miguel Requena Jiménez já afirmou<sup>933</sup>, os povos vencidos por Pompeio e consequentemente adicionados ao império, entenda-se, parte das províncias do império de Nero. As formigas

---

<sup>931</sup> Víndice na Gália, Galba na Hispânia, Clódio Macro em África, seguidas, já depois do suicídio de Nero, da revolta de Vitélio na Germânia e de Vespasiano no Oriente.

<sup>932</sup> Suet. *Nero* 46.1. (Tradução: [sonhou que] ora era coberto por uma multidão de formigas aladas; ora as estátuas dos povos dedicadas no Teatro de Pompeio o cercavam e bloqueavam o seu progresso; e que a parte posterior do corpo de um cavalo asturiano que ele adorava havia-se metamorfoseado num símio e a sua cabeça inalterada havia relinchado melodiosamente).

<sup>933</sup> Requena Jiménez, *Omina Mortis / Presagios de Muerte: Cuando Los Dioses Abandonan Al Emperador Romano*, 252 e 253.

seguiriam a mesma lógica, representando a oposição generalizada dos governadores e comandantes provinciais a Nero e, potencialmente, a guerra civil que, após a deposição deste, grassaria por todo o império, naquele que ficou conhecido como o ano dos quatro imperadores.

Algumas das interpretações destes três presságios tinham sido já avançadas ao longo da nossa Dissertação, é, ainda assim, importante notar a unicidade narrativa que, quando tidas e analisadas em conjunto, imprimem ao colectivo dos *omina mortis* de Nero.

Como referimos aquando do início deste pequeno excurso, as leituras aqui avançadas que não tenham sido referidas no corpo de texto da Dissertação, não passam de meras propostas que fomos identificando aquando da recolha e análise dos *omina mortis* em estudo. Ao longo deste excurso não procurámos comprovar nenhuma das teorias que fomos avançando relativamente a alguns dos elementos da memória colectiva aparentemente presentes nos *omina mortis* da dinastia Júlio-Cláudia. O nosso objectivo foi somente o de alertar o leitor (de forma exemplificativa) para o potencial contributo dos *omina* para o estudo de dimensões da memória colectiva romana que não tivemos oportunidade de analisar, e lançar algumas hipóteses cujo sustento científico planeamos verificar em futuras investigações em torno da temática dos *omina mortis* romanos. A presente Dissertação torna-se então, a nosso ver, um estudo com independência e valor historiográfico próprio e, concomitantemente, o primeiro produto de uma investigação que se pretende alargar a outros contributos historiográficos dos *omina mortis*.

## FONTES CONSULTADAS<sup>934</sup>

- Apiano. *Bella Civilia*. Editado por Ludwig Mendelssohn. Lipsiae: in aedibus B. G. Teubneri, 1881.
- Apuleio. *Metamorphoses*. Editado por Stephen Gaselee. Loeb Classical Library. London: Harvard University Press, 1915.
- Augusto. *Res Gestae*. Editado por John Michael Moore. London: Oxford University Press, 1967.
- Cícero. *De diuinatione*. Editado por William Armistead Falconer. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1923.
- . *In Catilinam*. Editado por Albert Curtis Clark. Oxford Classical Texts. Oxonii: Typographeo Clarendoniano, 1908.
- . *Philippicae*. Editado por Albert Curtis Clark. Oxford Classical Texts. Oxonii: Typographeo Clarendoniano, 1918.
- . *Pro Flacco*. Editado por Albert Curtis Clark. Oxford Classical Texts. Oxonii: Typographeo Clarendoniano, 1909.
- Díon Cássio. *Historia Romana*. Editado por Herbert Baldwin Foster. London: The Macmillan Company, 1914.
- Flávio Josefo. *Antiquitates Judaicae*. Editado por Benedikt Niese. Berolini: apud Weidmannos, 1885.
- Floro. *Epitome de T. Livio Bellorum omnium annorum DCC Libri duo*. Editado por Edward Seymour Forster. Loeb Classical Library. London: William Heinemann, 1929.
- Hesíodo. *Theogonia*. Editado por Hugh Gerard Evelyn-White. Loeb Classical Library. London: William Heinemann, 1914.
- Homero. *Odyssea*. Editado por Augustus Taber Murray. Loeb Classical Library. London: William Heinemann, 1919.

---

<sup>934</sup> Nesta listagem das fontes não incluímos nem as obras que não foram por nós directamente consultadas (e que podem ser ocasionalmente mencionadas ao longo da Dissertação por terem sido referenciadas/analizadas pela Bibliografia crítica utilizada), nem as que consultámos, mas que acabaram por não ser incluídas nas análises e transcrições que fizemos ao longo da Dissertação.

- . *Iliad*. Editado por Thomas William Allen e David Binning Monro em *Homeri Opera* (5 volumes). Oxford Classical Texts. Oxonii: Typographeo Clarendoniano, 1920.
- Horácio. *Sermones*. Editado por Cristopher Smart. Philadelphia: Joseph Whetham, 1836.
- . *Carmina*. Editado por Gordon Jennings Laing. Boston: B.H. Sanberon & Co., 1919.
- Júlio Obsequente. *Liber de prodigiis*. Editado por Alfred Cary Schlesinger. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1959.
- Juvenal. *Satires*. Editado por George Gilbert Ramsay. Loeb Classical Library. London: William Heinemann, 1918.
- Lívio. *Ab Vrbe Condita*. Editado por Benjamin Oliver Foster, Evan Taylor Sage, Frank Gardner Moore, e Alfred Cary Schlesinger. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1919.
- Lucrécio. *De Rerum Natura*. Editado por Josef Martin. Lipsiae: in aedibus B. G. Teubneri, 1969.
- Nicolau de Damasco. *Vita Caesaris*. Traduzido por Clayton Morris Hall. Smith College Classical Studies. Northampton: Smith College, 1923.
- Ovídio. *Fasti*. Editado por James George Frazer. Loeb Classical Library. London: William Heinemann, 1931.
- . *Metamorphoses*. Editado por Hugo Magnus. Gotha: F.A. Perthes, 1892.
- . *Tristia*. Editado por Arthur Leslie Wheeler. Loeb Classical Library. London: William Heinemann, 1924.
- Petrônio. *Satyricon*. Editado por Michael Heseltine. Loeb Classical Library. London: William Heinemann, 1913.
- Plínio-o-Velho. *Naturalis Historia*. Editado por Harris Rackham e William H.S. Jones. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1938.
- Plutarco. *Caesar*. Editado por Bernadotte Perrin. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1919.
- Propércio. *Elegiae*. Editado por Lucian Müller. Lipsiae: in aedibus B. G. Teubneri, 1898.

- Quinto Cúrcio. *Historiae Alexandri Magni*. Editado por Edmund Hedicke. Lipsiae: in aedibus B. G. Teubneri, 1908.
- Scriptores Historiae Augustae. *Historiae Augusta*. Editado por Susan Helen Ballou. Loeb Classical Library. London: William Heinemann, 1921.
- Séneca. *Apocolocyntosis*. Editado por William Henry Denham Rouse. Loeb Classical Library. London: William Heinemann, 1913.
- . *Hercules Furens*. Editado por Richter Gustav. Lipsiae: in aedibus B. G. Teubneri, 1921.
- . *Naturales Quaestiones*. Editado por Harry M. Hine. Lipsiae: in aedibus B. G. Teubneri, 1996.
- Sérvio Honorato. *In Vergilii carmina comentarii*. Editado por Georgius Thilo. Lipsiae: in aedibus B. G. Teubneri, 1881.
- Sílio Itálico. *Punica*. Editado por John Percival Postgate. London: Sumptibus G. Bell et Filiorum, 1905.
- Suetónio. *Augustus*. Editado por Max Ihm. Lipsiae: in aedibus B. G. Teubneri, 1908.
- . *Caligula*. Editado por Max Ihm. Lipsiae: in aedibus B. G. Teubneri, 1908.
- . *Claudius*. Editado por Max Ihm. Lipsiae: in aedibus B. G. Teubneri, 1908.
- . *Galba*. Editado por Max Ihm. Lipsiae: in aedibus B. G. Teubneri, 1908.
- . *Iulius*. Editado por Max Ihm. Lipsiae: in aedibus B. G. Teubneri, 1908.
- . *Nero*. Editado por Max Ihm. Lipsiae: in aedibus B. G. Teubneri, 1908.
- . *Tiberius*. Editado por Max Ihm. Lipsiae: in aedibus B. G. Teubneri, 1908.
- . *Vespasianus*. Editado por Max Ihm. Lipsiae: in aedibus B. G. Teubneri, 1908.
- . *Vitellius*. Editado por Max Ihm. Lipsiae: in aedibus B. G. Teubneri, 1908.
- Tácito. *Annales*. Editado por Charles Dennis Fisher. Oxford Classical Texts. Oxonii: Typographeo Clarendoniano, 1906.
- Velleius Paterculus. *Historiae*. Editado por Frederick W. Shipley. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1924.
- Vergílio. *Aeneis*. Editado por James Bradstreet Greenough. Boston: Ginn, 1900.

———. *Georgica*. Editado por James Bradstreet Greenough. Boston: Ginn, 1900.

## BIBLIOGRAFIA CRÍTICA

### Bibliografia Geral

- Adkins, Lesley, and Roy Adkins. *Dictionary of Roman Religion*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Anderson, Graham. *Greek and Roman Folklore: A Handbook*. Westport: Greenwood Press, 2006.
- Ando, Clifford. *Roman Religion*. Edinburgh Readings on the Ancient World. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003.
- Annus, Amar. *Divination and Interpretation of Signs in the Ancient World*. Oriental Institute Seminars 6. Chicago: Oriental Institute of the University of Chicago, 2010.
- Bayet, Jean. *La religion romaine*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1984.
- . *Croyances et rites dans la Rome antique*. Paris: Payot, 1971.
- Barret, Anthony. *Caligula: The Corruption of Power*. 2<sup>a</sup>. London: Taylor & Francis e-Library, 2001.
- Benario, Herbert W. *An Introduction to Tacitus*. Athens: University of Georgia Press, 1975.
- Boyancé, Pierre. «Les origines de la religion romaine», em *Études Sur La Religion Romaine*, 1–16. Rome: École Française de Rome, 1972.
- Brosse, Jacques. *Mythologie des Arbres*. 3<sup>a</sup>. Paris: Éditions Payot & Rivages, 2001.
- Denyer, Nicholas. «The Case against Divination: an Examination of Cicero's *De Divination*». PCPhS 211 31 (1985): 1–10.
- Dumézil, Georges. *L' héritage indo-européen à Rome*. Paris: Gallimard, 1949.
- . *Rituels indo-européens à Rome*. Paris: Klincksieck, 1954.
- Engels, David. *Das Römische Vorzeichenwesen (753-27 v. Chr.): Quellen, Terminologie, Kommentar, Historische Entwicklung*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2007.

- Goldsworthy, Adrian. *César: a vida de um colosso*. Lisboa: Esfera dos Livros, 2008.
- Feeney, Denis. *Literature and Religion at Rome: Cultures, Contexts and Beliefs*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Feldherr, Andrew, e Grant Hardy. *The Oxford History of Historical Writing: Volume 1: Beginnings to AD 600*. Oxford University Press, 2011.
- Fowler, Warde. *The Religious Experience of the Roman People from the Earliest Times to the Age of Augustus*. London: Macmillan, 1911.
- Ginzburg, Carlo. *Historia Nocturna*. Barcelona: Muchnik Editores, 1986.
- Levick, Barbara. *Tiberius the Politician*. 2ª. New York: Routledge, 1999.
- Marincola, John. *A Companion to Greek and Roman Historiography*. Vol. 1-2. Blackwell Companions to the Ancient World. Malden: Wiley-Blackwell, 2007.
- Martin, Ronald H. *Tacitus*. London: Bristol Classics Paperbacks, 2001.
- Rüpke, Jörg. *A Companion to Roman Religion*. 1ª. Blackwell Companions to the Ancient World. Oxford: Blackwell Publishing, 2007.
- . «Roman Religion», em *Cambridge Companion to the Roman Republic*, 176–96. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Scheid, John. «Les sens des rites. L'exemple romaine», em *Rites et Croyances dans les Religions du Monde Romain*, 32–77. Vandoeuvres: Fondation Hardt, 2007.
- . *Religion et piété à Rome*. Paris: Éditions la Découverte, 1985.
- . «Quand croire c'est faire. Le problème de la croyance dans la Rome ancienne». *Archives de sciences sociales des religions*, 81 (1993): 47–61.
- Silva, Frederico de Sousa. «Apocolocintose do Divino Cláudio: Tradução, notas e comentários», Universidade de São Paulo, 2008. Dissertação de mestrado.
- Swerdlow, Noel M. *Ancient Astronomy and Celestial Divination*. Dider Institute Studies in the History of Science and Technology. Cambridge (Massachusetts): MIT Press, 1999.

## Bibliografía Específica

- Aldea Celada, José Manuel. «Religión, política y sociedad: los *prodigia* en la Roma republicana». *El futuro del pasado*, 1 (2010): 279–93.
- Allan, Tony, e Sara Maitland. *Ancient Greece and Rome: Myths and Beliefs*. 1ª. New York: Rosen Publishing, 2012.
- Barbosa, Leandro Mendonça. «Representações do ctonismo na cultura grega (séculos VIII-V a.C.)». Faculdade de Letras (Universidade de Lisboa), 2014.
- Beard, Mary. *The Roman Triumph*. 1ª. Cambridge (Massachussets): The Belknap Press, 2007.
- Bloch, Raymond. *Les prodiges dans l'Antiquité Classique*. 1ª. Paris: Presses Universitaires de Franche-Comté, 1963.
- Bouché-Leclercq, Auguste. *Histoire de la divination dans l'antiquité*. 1ª. Vol. 1. Paris: Ernest Leroux, 1879.
- . *Histoire de la divination dans l'antiquité*. 1ª. Vol. 4. Paris: Ernest Leroux, 1882.
- . «L'astrologie dans le monde romain». *Revue Historique* 65, 2 (1897): 241–99.
- Bowman, Alan, Edward Champlin, e Andrew Lintott, eds. *The Cambridge Ancient History Volume 10: The Augustan Empire, 43 B.C. - A.D. 69*. 5ª. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Brewer, Douglas, Terence Clark, e Adrian Phillips. *Dogs in Antiquity*. 2ª. Oxford: Aris & Phillips, 2011.
- Broek, Roelof Van den. *The Myth of the Phoenix: According to Classical and Early Christian Traditions*. 1ª. Leiden: E. J. Brill, 1971.
- Broughall, M. S. «The Pattern of Days in Ancient Rome». *Greece & Rome* 5, 15 (1936): 160–76.
- Burriss, Eli Edward. «The Place of the Dog in Superstition as Revealed in Latin Literature». *Classical Philology* 30, 1 (1935): 32–42.

- Charlesworth, Martin Percival. «The Tradition about Caligula». *The Cambridge Historical Journal* IV, 2 (1933): 105–19.
- Charpentier, Marie-Claude. *Les espaces du sauvage dans le monde Antique: approches et définitions*. 1<sup>a</sup>. Besançon: Presses Universitaires de Franche-Comté, 2004.
- Charro Gorgojo, Manuel Angel. «Lechuzas y búhos: aves de mal agüero». *Revista de Folklore*, 195 (1997): 75–82.
- Clauss, Manfred. *Kaiser und Gott: herrscherkult im römischen Reich*. 1<sup>a</sup>. Stuttgart: K.G. Saur, 1999.
- Croisille, Jean-Michel, René Martin, e Yves Perrin, eds. *Neronia V. Néron: histoire et légende*. 1<sup>a</sup>. Collection Latomus 247. Bruxelles: Latomus Revue d'Études Latines, 1999.
- Cumont, Franz. «La lune séjour des morts», em *Recherches sur le Symbolisme funéraire des Romains*, 1<sup>a</sup>., 177–252. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1942.
- . *Lux Perpetua*. 1<sup>a</sup>. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1949.
- . *Oriental Religions in Roman Paganism*. New York: Dover, 1956.
- Deonna, Walter, e Marcel Renard. *Croyances et superstitions de table dans la Rome antique*. 1<sup>a</sup>. Collection Latomus, XLVI. Bruxelles: Latomus, 1961.
- Díez de Velasco, Francisco. *Los caminos de la muerte. Religión, rito e iconografía del paso al más allá en la Grecia Antigua*. Madrid: Editorial Trotta, 1995.
- Douglas, Mary. *Purity and Danger - an Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge & Kegan Paul, 1966.
- Émile Jobbé-Duval, *Les Morts Malfaisants: «Larvae, Lemures», d'après le droit et les croyances populaires des romains*, 2<sup>a</sup>. Paris: Editions Exergue, 2000.
- Fears, Jesse Rufus. *Princeps a Diis Electus: the Divine Election of the Emperor as a Political Concept at Rome*. 1<sup>a</sup>. Papers and Monographs of the American Academy in Rome, XXVI. Rome: American Academy in Rome, 1977.

- Fernández Nieto, Francisco Javier. «Frontera como barrera: el valor religioso y mágico del límite en la cultura griega», in *Fronteras e identidad en el mundo griego antiguo: III reunión de historiadores (Santiago-Trasalba, 25-27 de Septiembre de 2000)*, 1ª., 227–40. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 2001.
- Fishwick, Duncan. *The Imperial Cult in the Latin West: Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire*. Leiden: E. J. Brill, 1991.
- Flaig, Egon. «La fin de la popularité. Néron et la plèbe à la fin du règne», em *Neronia VI. Rome à l'époque Néronienne.*, 361–74. Brüssel: Latomus, 2002.
- Galinsky, Karl. *Augustan Culture: an Interpretive Introduction*. 1ª. New Jersey: Princeton University Press, 1996.
- Garipzanov, Ildar. «*Fastigium* as an Element of the Carolingian Image of Authority: The Transformation of the Roman Imperial Symbol in the Early Middle Ages». *Majestas*, 10 (2003): 5–26.
- Goguey, Dominique. *Les animaux dans la mentalité romaine*. 1ª. Bruxelles: Éditions Latomus, 2003.
- Griffin, Miriam. *Nero: the End of a Dynasty*. 1ª. London: B.T. Basford, 1984.
- Grimal, Pierre. «Tacite et les présages». *REL* 47 (1989): 170–78.
- Haight, Elizabeth Hazelton. *The Symbolism of the House Door in Classical Poetry*. 1ª. New York: Longmans, Green and CO., 1950.
- Harrison, Juliette. *Dreams and Dreaming in the Roman Empire: Cultural Memory and Imagination*. New York: Bloomsbury Academic, 2013.
- Hope, Valerie. *Death in Ancient Rome: a Sourcebook*. 1ª. New York: Routledge Kegan & Paul, 2007.
- Huet, Valérie. «Images et *damnatio memoriae*», *Cahiers Glotz* XV, 2004, 237–53.
- Iriarte Goñi, Ana. «Fronteras intramuros en el 'Económico' de Jenofonte» em *Fronteras e identidad en el mundo griego antiguo: III reunión de historiadores (Santiago-*

- Trasalba, 25-27 de Septiembre de 2000*), 1ª. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 2011.
- Isaac, Benjamin. *The Invention of Racism in Classical Antiquity*. 1ª. Princeton: Princeton University Press, 2004.
- Johnston, Sarah Iles. *Ancient Greek Divination*. Blackwell Ancient Religions. Malden: Wiley-Blackwell, 2008.
- Krauss, Franklin Brunnell. *An Interpretation of the Omens, Portents, and Prodigies Recorded by Livy, Tacitus, and Suetonius*. 1ª. Philadelphia: impressão privada, 1930.
- Le Gall, Joël. *Le Tibre fleuve de Rome dans l'Antiquité*. 1ª. Paris: Publications de l'Institut de'Art et d'Archéologie de l'Université de Paris, 1953.
- . *Recherches sur le culte du Tibre*. 1ª. Paris: Publications de l'Institut de'Art et d'Archéologie de l'Université de Paris, 1953.
- Lennon, Jack. *Pollution and Religion in Ancient Rome*. 1ª. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- Lewis, Naphtali. *The Interpretation of Dreams & Portents in Antiquity*. 2ª. Mundelein: Bolchazy-Carducci Publishers, 2011.
- MacBain, Bruce. *Prodigy and Expiation: a Study in Religion and Politics in Republican Rome*. 1ª. Bruxelles: Latomus, 1982.
- Mainoldi, Carla. «Cani mitici e rituali tra il regno dei morti e il mondo dei viventi». *Quaderni Urbinati di Cultura Classica (New Series)* 8 (1981): 7–41.
- Marco Simón, Francisco. *Flamen Dialis. El sacerdote de Júpiter en la religión romana*. Madrid: Ediciones Clásicas, 1996.
- Marcos Casquero, Manuel-Antonio. *Supersticiones, creencias y sortilegios en el Mundo Antiguo*. 1ª. Madrid: Signifer Libros, 2000.
- . «Ritos y creencias de la Antigua Roma relacionados con las puertas». *Revista de Estudios Latinos*, 5 (2005): 147–74.

- Martin, Jean-Pierre. *Providentia Deorum: recherches sur certains aspects religieux du pouvoir impérial romain*. 1<sup>a</sup>. Roma: École Française de Rome, 1982.
- Mattiussi, Laurent. «La fonction du merveilleux dans l'historiographie romaine de l'empire». *Storia Della Storiografia* 12 (1988): 3–27.
- Merced, Jasmine. «Roman Isis and the Pendulum of Tolerance in the Empire». *Inquiry* 9 (2008): 1-47.
- Montero Herrero, Santiago. *El emperador y los ríos. Religión, ingeniería y política en el Imperio Romano*. 1<sup>a</sup>. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2012.
- Moralejo Alvarez, José Luis. «Cuandos los dioses abandonan la ciudad», em *Homenaje a D. Antonio Holgado Redondo*, 1<sup>a</sup>., 131–49. Badajoz: Universidad de Extremadura, Servicio de Publicaciones, 1991.
- Moreux, Bernard. «La nuit, l'ombre, et la mort chez Homère». *Phoenix* 21, 4 (1967): 237–72.
- Musurillo, Herbert. «Dream Symbolism in Petronius Frag. 30», *Classical Philology* 53, 2 (1958): 108-110.
- Ogilvie, Robert. *The Romans and Their Gods in the Age of Augustus*. New York: W. W. Norton and Company, 1970.
- Osgood, Josiah. *Claudius Caesar: Image and Power in the Early Roman Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Parker, Robert. *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*. 1<sup>a</sup>. Oxford: Clarendon Press, 1983.
- Pimentel, Maria Cristina. «*Praesagia, prodigia, omina*: da ténue fronteira entre *religio* e *superstitio*». II Colóquio Clássico: Actas (1997): 233-254.
- Pires, Guilherme Cerejeira Borges. «Sentir e narrar o sagrado: em torno da sacralização do(s) espaço(s) aquático(s) e terrestre(s) no Egipto Antigo». Faculdade de Ciências Sociais e Humanas (Universidade Nova de Lisboa), 2016. Dissertação de mestrado.

- Prieur, Jean. *Les animaux sacrés dans l'Antiquité: art et religion du monde méditerranéen*. 1ª. Rennes: Quest-France, 1988.
- Requena Jiménez, Miguel. *Omina Mortis / Presagios de muerte: cuando los dioses abandonan al emperador romano*. 1ª. Madrid: Abada Editores, 2014.
- . *Lo maravilloso y el poder*. 1ª. València: Universitat de València, 2003.
- . *El emperador predestinado: los presagios de poder en época imperial romana*. 1ª. Madrid: Fundación Pastor de Estudios Clásicos, 2001.
- . «Calico ac tenebra in circo». *Athenaeum: Studi Di Letteratura E Storia Dell'antichità*, 1 (2014): 150–65.
- . «El color del luto en Roma». *Gerión* 30, 1–2 (2012): 209–18.
- . «Los caballos que lloraban a César». *Liburna*, 5 (2012): 143–53.
- . «Néron y los manes de Agripina», *Historiae*, 3 (2006): 83–108.
- . «Voces, nominatio y mutatio nominis», *Saitabi: Revista de La Facultat de Geografia I Història*, 62–63 (2012): 257–80.
- . «Commovisti terram, et conturbasti eam (Vulg. Psalm. 60, 4). Los terremotos en la antigüedad», *Rivista Storica dell'Antichità*, 44 (2014): 85–105.
- . «Caligula, Laureolo y Cínicas. La imagen del tirano en el mimo (Suet. Cal. 57,4; J. Al. XIX 94)», (no prelo).
- Ripat, Pauline. «Expelling Misconceptions: Astrologers at Rome», *Classical Philology* 106, 2 (2011): 115–54.
- . «Roman Omens, Roman Audiences, and Roman History», *Greece and Rome (Second Series)* 53, 2 (2006): 155–74.
- Rodrigues, Nuno Simões. «A imagem dos imperadores Júlio-Cláudios na historiografia de Josefo», *Revista da Faculdade de Letras*, 5ª, 24 (1999): 21–38.
- Rogers, Robert Samuel. «The Neronian Comets», *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 84 (1953): 237–49.

- Roux, Jean-Paul. *Faune et Flore Sacrées dans les Sociétés Altaïques*. 1<sup>a</sup>. Paris: Maisonneuve et Larose, 1966.
- Ruggini, Graco. «Il negro buono e il negro malvagio nel mondo classico», in *Conoscenze etniche e rapporti di convivenza nell'antichità*, 1<sup>a</sup>. Milano: Università Cattolica del Sacro Cuore, 1979.
- Santangelo, Federico. *Divination, Prediction and the End of the Roman Republic*. 1<sup>a</sup>. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Schofield, Malcolm. «Cicero for and against Divination», *Journal of Roman Studies* 76 (1986): 33-44.
- Snowden, Frank. *Blacks in Antiquity: Ethiopians in the Greco-Roman Experience*. 1<sup>a</sup>. Harvard: Harvard University Press, 1970.
- Stewart, Peter. *Statues in Roman Society: Representation and Response*. Oxford Studies in Ancient Culture & Representation. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Taylor, Lily Ross. *The Divinity of the Roman Emperor*. 2<sup>a</sup>. Philadelphia: Porcupine Press, 1975.
- Thomas, Joël. *L'imaginaire de l'homme romain: dualité et complexité*. 1<sup>a</sup>. Bruxelles: Editions Latomus, 2006.
- Toynbee, Jocelyn. *Death and Burial in the Roman World*. 1<sup>a</sup>. London: Thames & Hudson, 1971.
- Turcan, Robert. *The Gods of Ancient Rome: Religion in Everyday Life from Archaic to Imperial Times*. 1<sup>a</sup>. New York: Routledge, 2001.
- Versnel, Hendrik Simon. *Triumphus: An Inquiry into the Origin, Development and Meaning of the Roman Triumph*. 1<sup>a</sup>. Leiden: Brill, 1970.
- Vigourt, Annie. *Les présages impériaux d'Auguste à Domitien*. 1<sup>a</sup>. Paris: De Boccard, 2001.
- Wagner, Fridericus. *De ominibus: quae ab Augusti temporibus usque ad Diocletiani aetatem Caesaribus facta traduntur*. 1<sup>a</sup>. Ienae: Typis Neuenhahni, 1898.

- Weber, Gregor. *Kaiser, Träume und Visionen in Prinzipat und Spätantike*. 1<sup>a</sup>. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2000.
- Weinstock, Stefan. *Divus Julius*. 1<sup>a</sup>. Oxford: Oxford Claredon Press, 1971.
- . «*Libri Fulgurales*», *Papers of the british school at Rome* 19 (1951): 122–53.
- Wildfang, Robin Lorsch, e Jacob Isager. *Divination and Portents in the Roman World: [Papers from a Colloquium Held at the Department of Greek and Roman Studies]*. Odense University Classical Studies 21. Odense: Odense University Press, 2000.
- Wildfang, Robin Stacey Lorsch. «*Omina Imperii: The Omens of Power Received by the Roman Emperors from Augustus to Domitian, Their Religious Interpretation and Political Influence*». UMI, 1997. Tese de Doutoramento.
- Woods, David. «Caligula's Seashells», *Greece and Rome (Second Series)* 47, 1 (2000): 80–87.

## ANEXOS ICONOGRÁFICOS



**Fig. 1** – Relevo em mármore encontrado no mausoléu dos Hatérios, representativo da exposição do corpo do defunto que antecedia o funeral. Datado do final do período dos Flávios / início do de Trajano.



**Fig. 2** – Imagem parcial de um dos lados de uma das canecas (*skyphos*) do tesouro de Boscoreale. Nesta imagem, vê-se Augusto ao centro, sentado num trono, com um globo na mão direita sobre o qual a deusa Vénus coloca a deusa Vitória.



**Fig. 3** – Continuação da figura 2. Com esta perspectiva, compreende-se claramente que do lado oposto a Vénus está o deus Marte, vigiando as figuras que personificam as províncias conquistadas.



**Fig. 4** – *Gemma Augustea*, primeira metade do século 1 d.C. Na imagem (aqui interessa somente a cena superior) pode ver-se Ecúmene (o mundo civilizado) a coroar Augusto com uma *corona civica* (atribuída aos que salvavam a vida dos seus concidadãos, aqui representativa da salvação de Roma) sob o olhar de outros deuses (como Neptuno – à direita da imagem – e Vitória – à esquerda). A associação entre Augusto e Júpiter é feita por intermédio da presença da águia sob o trono de Augusto, como que a indicar que o imperador está a assumir o papel de Júpiter.



**Fig. 5** – Estátua, em mármore, de Cláudio como Júpiter, presentemente no Museu do Vaticano. A associação da representação com Cláudio com Júpiter é feita, essencialmente, pela águia que flanqueia o imperador, e pelo ceptro que Cláudio segura na mão esquerda, dois elementos com uma forte ligação a Júpiter e às suas representações no mundo romano.