

RELIGIÕES E AS QUESTÕES DE CULTURA, IDENTIDADE E PODER NO IMPÉRIO ROMANO

Norma Musco Mendes*

Uiara Barros Otero**

Abstract

This paper has two purposes: first, we discuss traditional religion in the city of Rome, the differences between ancient polytheism and modern monotheism, the close connection between public religion and the ethnic or political identity and the Roman religious policy as a strategy of the imperial power; secondly, we intend to explain the religious conflict with Christianity as a central problem of power and identity and to analyze the process of construction of the Christian identity and its socio-historical conditions of production.

Keywords: Roman traditional religion; Christianity; religious conflict; identities; power.

Resumo

Este trabalho tem dois propósitos: primeiro, discutir a religião tradicional na cidade de Roma, as diferenças entre o antigo politeísmo e o moderno monoteísmo, a conexão estreita entre religião pública e a identidade étnica e política e a política religiosa romana como uma estratégia do poder imperial; em segundo lugar, pretendemos explicar o conflito religioso com o cristianismo como um problema central de poder e identidade e analisar o processo de construção da identidade cristã e suas condições sócio-históricas de produção.

Palavras-chave: Religião tradicional romana; cristianismo; conflito religioso; identidades; poder.

A causa da grandeza do Império Romano não é fortuita nem fatal, segundo o parecer ou opinião dos que dizem ser fortuito o que não tem causa ou, se a tem, não procede de alguma ordem racional, nem fatal o que sucede por necessidade de certa ordem, à margem da

* Professora Adjunta de História Antiga do Departamento de História e do Programa de Pós-graduação em História Comparada da UFRJ. Membro do Laboratório de História Antiga (LHIA) / UFRJ. Bolsista de Produtividade do CNPq.

** Professora de História Antiga e Medieval da UNIGRANRIO. Colaboradora do Laboratório de História Antiga (LHIA) / UFRJ.

vontade de Deus e dos homens. Sem dúvida, a divina Providência constituiu os reinos humanos” (AGOSTINHO, A Cidade de Deus V, 1).

Afastando-nos da releitura cristã da idéia pagã de providencialismo e do sentido apologético de tal afirmativa, nos preocuparemos em demonstrar que o surgimento e a propagação do cristianismo no Império Romano se tornaram possível diante da política religiosa dos romanos, a qual naturalmente estava fundamentada nos parâmetros do pensamento religioso politeísta.

O Império é uma relação formal ou informal em que um Estado tem hegemonia efetiva sobre outra comunidade de povos. Pode ser alcançada pela força, pela colaboração política, pela dependência econômica, social ou cultural.

Por cultura designamos o conjunto de atitudes e valores de um grupo determinado e sua expressão simbólica, cujos significados são veiculados através de práticas culturais, tais como as artes de descrição, comunicação e representação.

Portanto, fica implícita a conexão entre poder e cultura, uma vez que a luta pela hegemonia e a sua manutenção não se restringem a soldados e armas, abrangem também idéias, formas, imagens e representações, sustentadas por potentes formações ideológicas que consolidam a autoridade (SAID, 1995, pp.38ss). A essas formações ideológicas associamos todos os tipos de discursos vinculados ao processo de romanização.

Concordamos com José Andrés-Gallego (1996, p.175) no sentido de que toda tentativa de conceituação expressa uma realidade complexa e sua definição inicial se converte numa hipótese de trabalho, a qual será validada ou modificada pelo processo do conhecimento.

A romanização é conceituada por nós como um processo bidirecional. Por um lado, pode ser considerado como a retórica de poder hegemônico, veiculando a identidade cultural romana. Por outro lado, significou um modelo de relacionamento entre as identidades culturais provinciais e a identidade romana.

Romanização é vista, portanto, como a cultura do imperialismo (WHITTAKER, 1997, p.149), a qual se caracterizou pelo multiculturalismo, visto que a experiência cultural dos impérios mais adota alteridades e diferenças do que exclui.

Entendemos religião como uma construção cultural das sociedades, pois “fundamenta as exigências mais específicas da ação humana nos contextos mais gerais da existência humana” (GEERTZ, 1989, p.141). Assim, podemos defini-la como:

um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de faturalidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas (GEERTZ, 1989, p.104).

Conforme veremos, o significado da religião romana contempla ambos os processos relacionados ao conceito de romanização. A religião será associada à política, tornando-se estatal, ambígua e integradora. Logo, vemos a religião como um importante aspecto da identidade cultural romana. Desta forma, a política religiosa pode ser vista como uma estratégia de romanização.

Na sociedade romana o termo *religio* apresenta um sentido bem diferente daquele do pensamento monoteísta. *Religio* deriva do termo *religare* (ligar) e *relegere* (retomar, controlar, zelar). O primeiro vocábulo expressa a existência de laços entre homens e deuses, enquanto o segundo acentua a importância da observância desta ligação. Tais vocábulos são complementares e nos levam a entender o significado do termo *religio* como uma comunhão entre homens e deuses e como um sistema de obrigações que consagra esta comunhão. *Religio* não designa laços sentimentais diretos ou pessoais do indivíduo com a divindade, mas um conjunto de regras formais e objetivas oriundas da tradição para o relacionamento com os deuses. Portanto, a religião consiste em cultivar corretamente as relações sociais com os deuses, celebrando os ritos que consagram esta comunhão e garantindo a obtenção dos favores divinos (SCHEID, 1998, p.23). A religião caracterizou-se como um sistema pelo qual a comunidade da cidade afirmava sua coesão e dava coerência aos seus empreendimentos. Isto se alia à concepção de *civitas*: estatuto sociojurídico de uma comunidade assentada num espaço urbano (*urbs*) e rural (*ager*), a qual era independente e soberana em relação aos seus bens, indivíduos e cimentada na religião e nas leis (ROMAN, 1997, pp.14ss).

Portanto, religião para os romanos não foi fruto de uma revelação de verdades divinas através de um conjunto de escritos sagrados, como o Judaísmo, o Cristianismo e o Islamismo. Foi uma religião sem ensinamentos, iniciação, sem a atitude intelectual e moral que resulta da crença na existência de um poder superior, para o qual os homens devem obediência e do qual depende o destino dos homens. Define uma atitude humana de atenção aos *signa* divinos, procurando adaptar tudo aquilo que se pudesse considerar como a manifestação da vontade das forças superiores e uma preocupação escrupulosa e prudente em relação à realização das ações sagradas que estabelecem o relacionamento com o divino.

A religião dos romanos era naturalista, terrena, ritualística, pragmática, tradicionalista, cujo objetivo fundamental era a obtenção dos favores dos deuses para eventos pontuais e, conseqüentemente, para a manutenção da *pax deorum*, quer dizer, a harmonia entre a comunidade e os deuses (BAYET, 1984, pp.66ss.). Neste sentido, a religião romana estava centrada na execução correta de ritos prescritos, os quais se dividiam em duas categorias: os sacra – (sacrifícios, votos e ritos de homenagem aos deuses) e a adivinhação – (técnica de interpretação da aritmética de signos representados pelos auspícios, livros sibilinos, haruspicina, consulta aos oráculos, prodígios astrológicos).

Cabe ressaltar que o contraponto da *religio* era a *superstitio* entendida como as formas exageradas de comportamento e crenças. A superstição era o oposto da religião porque implicava formas de comportamento e crenças religiosas que não podiam ser controladas e monitoradas. A devoção excessiva aos deuses e aos rituais era interpretada como motivada por um desejo inapropriado de aprofundar o conhecimento que fugiria ao controle do Estado, sendo condenada como fraudulenta e uma ameaça à estabilidade da religião do Estado (BEARD, 2004, pp.216ss).

Scheid (1998) demonstra que o princípio que regia a religião romana era a racionalidade da cidade, garantindo a liberdade e a dignidade dos cidadãos e dos deuses. A religião garantia a ordem estabelecida e excluía todo o poder fundamentado no medo, pois o relacionamento com os deuses era feito de forma racional. Todos eram capazes de honrar os deuses e de praticar os cultos que quisessem, sob a condição de respeitar o culto público e sua preeminência, da mesma forma que respeitavam a ordem pública e a liberdade dos cidadãos.

Evidentemente, a boa vontade dos deuses era necessária para que qualquer ato público fosse bem-sucedido. Daí, ser importante que a comunidade obtivesse o favor e o apoio dos deuses. Isto era garantido pelos rituais básicos às divindades protetoras da comunidade e do Império e pelas promessas de construção, conservação e manutenção dos santuários públicos e da realização regular de sacrifícios e outros rituais específicos. Era uma espécie de acordo contratual perante o qual cada parte deveria cumprir o seu papel. Os insucessos (pragas, enchentes, derrotas militares) eram interpretados como ira dos deuses. Tentava-se determinar qual seria o motivo para que a comunidade pudesse ser purificada. Tal procedimento levava ao estabelecimento de novos cultos para novas divindades.

As práticas religiosas públicas eram impostas ao indivíduo pela sua condição social de pertencimento a uma cidade, portanto eram um foco de sua identidade cívica. Eram fruto da condição cívica e não de decisão pesso-

al de ordem espiritual. Ou melhor, diferentemente de hoje, um romano não possuía uma identidade religiosa que pudesse distingui-lo da sua identidade como cidadão ou como membro de uma família.

A religião privada também envolvia as promessas de preces e oferendas, era basicamente centrada nos santuários domésticos (*Lares, Penates e Genius*¹) e nas divindades escolhidas por devoção pessoal ou de acordo com necessidades pontuais, como por exemplo: Vênus para o amor, Mercúrio para os negócios, Jano ou Diana para o nascimento. Certos ritos públicos atraíam a multidão porque significavam uma diversão. Alguns deles eram revestidos de sentimento cívico, transformando-se em expressões públicas da ligação entre a comunidade e os deuses. No entanto, as autoridades públicas não restringiam ou controlavam os cultos privados e nem se envolviam com a vida religiosa das pessoas. A participação dos indivíduos nos cultos públicos não era exigida. A única obrigação dos homens durante os festivais públicos era a de não realizar negócios.

Isto era particularmente verdade em relação ao pensamento das pessoas, algo que nos remete a outra distinção frente ao pensamento monoteísta. O politeísmo era baseado na separação entre prática religiosa, crença explícita e moralidade. A exegese e a especulação sobre a religião, os deuses e o mundo divino ocorriam livremente de forma paralela à religião, através de distintas formas, tais como a filosofia – estoicismo, neoplatonismo –, a poesia, as epopéias. Tais discursos também veiculavam um ideário ético e moral que deveria nortear as relações sociais. As distintas formas de se pensar e lidar com o mundo divino interagiram entre si e com as formas de rituais, mas nunca foram incorporadas num sistema.

Embora a mitologia, a especulação filosófica e a investigação tradicional fossem partes importantes da religião romana, deixava-se inteiramente por conta da vontade dos indivíduos ignorá-las ou buscá-las. Nunca as autoridades impuseram qual deveria ser ou não ser o pensamento aceitável sobre os deuses. Embora a exegese dos rituais públicos pudesse ser uma importante parte da experiência total da religião, os oficiais públicos se responsabilizavam somente com os próprios rituais e deixavam as exegeses para serem debatidas pelos indivíduos privados. O pensamento politeísta permitiu a conciliação entre a união de uma divindade escolhida pessoalmente e o gesto convencional do ritual do Estado. Esta é outra indicação de que o ritual e não a crença era o centro da religião romana. Aqui cabe uma ressalva: no âmbito do Império Romano torna-se necessário fazer uma dis-

tinção entre religião tradicional da cidade de Roma e demais religiões, sejam aquelas ligadas às famílias, distintas corporações de ofícios, ou mesmo, fora de Roma, às distintas cidades anexadas.

Talvez, o mais certo seria falarmos em “religiões romanas”. No entanto, a religião pública foi estruturada em torno dos rituais que eram considerados imprescindíveis para a proteção e prosperidade das cidades e do Império, de tal forma que podemos falar num modelo de religião normativa, plenamente de acordo com as elites e que fundamentava a identidade cívica local e imperial (RIVES, 2000, p.262).

Frente aos nossos objetivos nos deteremos na religião tradicional da cidade de Roma que nos dará um contexto específico para resumidamente termos uma idéia desta “religião normativa”, ou melhor, imperial. O culto público era centrado principalmente na tríade Capitolina Júpiter, Juno e Minerva e basicamente envolvia três aspectos:

- 1) local e objetos de culto (altares e templos);
- 2) rituais realizados regularmente (desde simples sacrifícios a grandes festivais), seguindo uma determinada ordem de gestos e atitudes por parte do celebrante;
- 3) representantes públicos para a sua realização.

Os magistrados superiores (cônsules, pretores e censores) supervisionavam e empreendiam os ritos do culto público, enquanto os edis eram os responsáveis pelos edifícios públicos, mercados e financiavam muitos dos festivais, como, por exemplo, os *Ludi Romani*. Os sacerdotes públicos mais importantes eram organizados em colégios (pontífices, vestais, augures, arúspices)² e atuavam junto ao Senado e aos Imperadores como conselheiros especializados em questões religiosas, ou seja: introdução de novos cultos, consulta e interpretação da vontade dos deuses.

Esses sacerdotes eram vitalícios, mas não ocupavam posições exclusivas. Alguém podia atuar como augure, pontífice, magistrado e senador. Assim, a religião se igualava aos assuntos políticos, pois era mantida pela mesma elite socioeconômica e política que geria o governo da cidade. Portanto, compartilhamos da tese de Bayet (1984) no sentido de que a religião romana foi essencialmente política e estatal, buscando a convivência harmoniosa entre os deuses, o povo e os representantes do poder.

A falta de uma doutrina fez com que a aplicação da idéia de missão e de conversão fosse inviável na política religiosa romana. Tal política se ba-

seou em princípios de não-exclusão e de não-imposição de crenças e práticas religiosas específicas. É neste sentido que vemos a religião como um discurso de poder, ou melhor, uma estratégia de Romanização. A política religiosa significou para Roma um mecanismo de integração da totalidade de povos que compunham o Império.

Desde o início da República o relacionamento entre o culto público de Roma e aquele das demais cidades da Itália³ e do restante do Império foi marcado pela tolerância e práticas de integração. Aos poucos a religião foi se constituindo numa construção que mesclou a tradição procedente das épocas iniciais (componentes itálicos, indo-europeus, etruscos, gregos) com a capacidade de acolher as forças divinas dos “outros”, quer dizer, as comunidades conquistadas. Neste contexto, também, foi um fator importante a ampliação das relações comerciais e a expansão territorial. Esta tolerância não se fundamentava na benevolência, mas no temor e precaução em não desafiar os deuses dos “outros”, os quais poderiam ser úteis aos romanos. Tal idéia é expressada pela *evocatio*⁴, perante a qual os deuses tutelares das cidades em processo de conquista ou já conquistadas eram convidados a abandonar e trocar a sua cidade por Roma que lhes oferecia honras iguais ou superiores.

O mesmo realismo de ação é encontrado em outras práticas de adoção, como a *interpretatio*, que implica na identificação dos deuses nativos com equivalentes romanos, seja pela associação do nome do deus nativo à divindade romana, seja pela latinização pura e simples do nome da divindade indígena. Desta forma, gradualmente pelo processo de adoção dos deuses gregos – (Hércules no século V a.C., Apolo em 431 a .C.) e pela *interpretatio* (Zeus= Júpiter, Hera = Juno, Atena = Minerva), todo o aparato da mitologia grega foi adotado e expressado na literatura e iconografia romanas.

Sabemos que os celtas veneravam os seus deuses em bosques, rios, fontes e que, possivelmente, não representavam os seus deuses em formas humanas, apresentando apenas uma tendência zoomórfica (WEBSTER, 2003, pp.43ss). A documentação arqueológica sugere que foi somente após a conquista que os celtas começaram a representar os seus deuses em formas antropomórficas e a criarem locais específicos e formas de manifestação de culto, tais como os altares e os tipos variados de inscrições. Os vestígios arqueológicos testemunham cinco tipos de representação iconográfica: casamentos sagrados entre divindades celtas e romanas – (ver Figura 1) –; divindades celtas associadas com o panteão greco-romano (Dagda=Júpiter, Lug=Mercúrio, Brigit=Minerva, Diancecht=Apolo, Nuada/Ogme=Marte; ver LE ROUX; GUYON VARC’H,

1990) estatuetas de deuses antropomórficos que não correspondem ao panteão greco-romano; estatuetas de deuses celtas com atributos dos deuses greco-romanos e estatuetas de deuses greco-romanos com atributos celtas.



Figura 1 - (HUSKINSON, 2000, p.295)

Esta realidade foi possível porque, diante dos parâmetros do pensamento religioso politeísta, havia pouca razão para as autoridades romanas proibirem ou desencorajarem o culto aos deuses locais. Os romanos tinham a idéia de que aquela religião era estritamente ligada a uma cidade específica ou a uma comunidade, pois eles também tinham suas próprias divindades e ritos públicos. As autoridades incentivavam a manutenção dos cultos locais tradicionais e davam muita importância ao culto dos ancestrais que havia sido um dos fatores do sucesso dos romanos. De certa forma, quando os romanos conquistavam um povo, também incorporavam seus deuses e até as autoridades romanas honravam os deuses locais. Através da epigrafia há testemunhos de que oficiais militares e civis romanos prestavam homenagem a deuses nativos – (ver Figura 2) –, assim como há evidências de que os cultos locais sobreviveram e até prosperaram.



Figura 2 – Dedicatória votiva do século II d.C. à deusa germânica *Vagdavercutis* (ligada às florestas) feita pelo prefeito do pretório *Titus Flavius Constans*. As imagens em alto relevo mostram o celebrante queimando incenso no altar, sendo observado possivelmente por dois oficiais romanos. À esquerda é representada uma criança carregando a caixa de incenso e, ao seu lado, um homem tocando flauta para afastar o mau agouro (Römish-Germanisches Museum). (HUSKINSON, 2000, p.248)

O culto imperial também pode ser considerado como um importante mecanismo de integração e de afirmação de hegemonia romana nos territórios conquistados. O estabelecimento do Principado representou um momento de reorganização política, espacial e temporal. Neste contexto, a religião foi identificada com o poder político não somente pelo fato de Otávio ter recebido o título de Augusto, mas também por ter assumido a posição de *pontifex maximus*. Assim, o imperador se tornava o chefe da religião romana e, como tal, o responsável pela manutenção da *pax deorum*. Naturalmente, diante da sua própria *auctoritas* perante o mundo romano, passou a ser cultuado em vida.

O culto imperial teve origem nos reinos helenísticos quando as cidades gregas pela primeira vez tiveram que lidar com governantes que eram mais gregos do que estrangeiros, mas não faziam parte da cidade-Estado. Roma substituiu os reis helenísticos nas cidades gregas e as cidades começaram a criar novos cultos. Algumas vezes era em relação ao Senado e aos líderes militares, porém era mais freqüente à deusa Roma: a personificação da cidade.

Com o estabelecimento do Principado, o Imperador se tornou o foco desses cultos e sob Augusto se espalhou para a parte Ocidental. Embora a dimensão política do culto imperial seja evidente como uma forma de reconhecimento da soberania romana, de demonstração de fidelidade por parte dos provinciais e um fator de integração religiosa entre o Oriente e o Ocidente, não podemos considerá-la como uma forma de religião nos moldes do pensamento monoteísta. Não havia nenhuma teologia explícita ou doutrina determinada à qual se esperava que as pessoas aderissem; em vez disso, o culto imperial era centralizado no ritual.

Como já afirmamos, as práticas básicas do sacrifício e das preces articulavam as relações de poder entre os homens e os deuses e, assim, também serviam para articular as relações entre o imperador e seus súditos. Era uma forma de se entender e conceber o mundo. Por outro lado, não havia somente uma forma de cultuar os imperadores. Dada a enorme variedade da religião politeísta, isto era feito de modo extremamente amplo, tanto em relação aos meios empregados (rituais, poesia, iconografia) quanto aos tipos de associação dos imperadores às divindades específicas.

As oferendas eram para o *numen*, quer dizer, o Gênio do Imperador, o qual personificava todas as suas virtudes inatas. O culto ao Gênio era uma modalidade de culto tradicional, que podia estar ligada às pessoas (*Paterfamilia*), às divindades, aos lugares (Roma) e ao Gênio do povo romano. Portanto, os deuses também possuíam *numen*, mas as oferendas não eram feitas ao *numen* dos deuses e sim aos próprios deuses.

Então, apesar de os imperadores serem representados e adorados como homem e deus (ver Figura 3), o culto imperial tinha um significado diferente daquele do culto aos deuses. Em termos de culto o imperador era tratado mais como um homem do que um deus (RIVES, 2000, p.267).

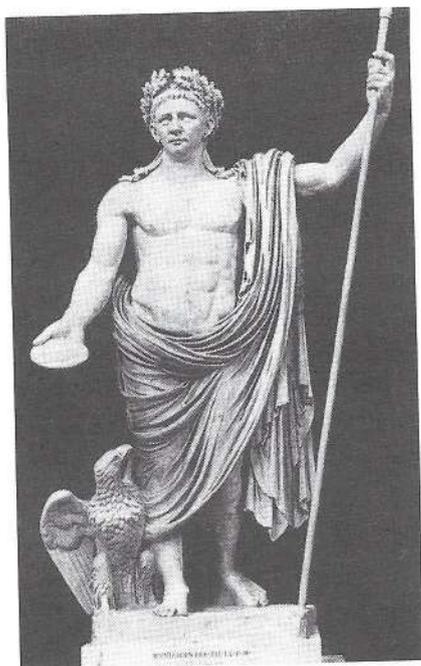


Figura 3 - Estátua do Imperador Cláudio representado como Júpiter, segurando o cedro com a mão esquerda e com a mão direita uma pátera (recipiente sagrado para as libações usado especialmente pelos pontífices) e tendo aos seus pés a águia. (Museu do Vaticano). (HUSKINSON, 2000, p.267). Os imperadores romanos somente se transformavam em deuses após a sua morte, através da cerimônia da apoteose e do reconhecimento senatorial (*damnatio memoriae*).

Parece-nos importante ressaltar que o culto imperial também era um forte fator de identidade cívica local e romana, da mesma forma que os tradicionais cultos públicos, sendo realizado em ocasiões especiais, como, por exemplo, o aniversário do imperador, para celebrar uma importante vitória. No nível provincial, todas as cidades enviavam representantes para um santuário comum onde eram feitos os rituais ao imperador e se escolhia o sacerdote dentre os provinciais, o qual naturalmente tinha uma posição de prestígio e era certamente um dos mais ilustres da região. Os notáveis das cidades, por sua própria iniciativa, podiam construir templos e realizar o culto aos imperadores.

Assim, podemos afirmar que o culto imperial foi fundamental para a identificação dos provinciais com a ordem romana. De acordo com Whittaker (1997, pp.146ss.), consolidava a mística da cultura imperial. Neste sentido, parece-nos simplório analisar o culto imperial apenas como um instrumento para legitimar o governo imperial e a sua realização como prova da lealdade imperial.

O cerimonial do culto ao imperador era um fator de integração social. Ademais, era um momento para a exibição e afirmação da hierarquia social local, pois o colégio dos *Augustales*, sacerdotes encarregados dos empreendimentos do culto, socializou os libertos e integrava os pobres. Além disto, o cerimonial do culto incluía a distribuição de presentes, alimentos e vinho, algo que pode ser interpretado como uma tentativa de se buscar a unanimidade de participação das diferentes classes sociais municipais.

O Exemplo da Lusitânia

Parece-nos claro que as práticas adotadas pela política religiosa romana significaram para Roma um mecanismo de integração da totalidade dos povos que compunham o Império e, portanto, um mecanismo de romanização. Tal hipótese de trabalho tem sido confirmada pelos resultados já obtidos pelo projeto de pesquisa intitulado “Romanização e o desenvolvimento do sistema urbano na região do Algarve”, os quais nos remetem às práticas da *interpretatio*, à divulgação do culto imperial, à presença de cultos orientais e à persistência dos cultos indígenas na Lusitânia.

Os vestígios das manifestações de culto possibilitaram a elaboração de um inventário de inscrições votivas que testemunham a permanência de 35 divindades indígenas na região do *conventus bracaraugustanus*, 50 divindades na área entre os rios Douro e Tejo, e ao sul do Rio Tejo, oito divindades, sendo que somente para o deus Endovellico se conhecem 84 inscrições votivas (ALARCÃO, 1988, p.154).

No entanto, torna-se interessante observar que as formas de manifestação de culto às divindades seguem os padrões romanos, seja na decoração e estilo dos altares, seja na utilização do latim para a redação das dedicatórias, conforme veremos nas inscrições das figuras a seguir ⁵.

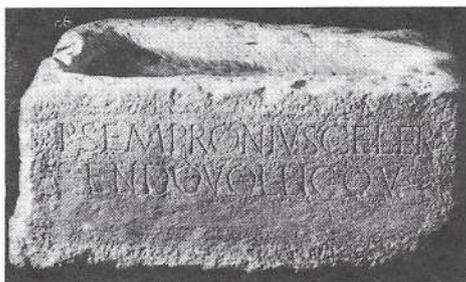


Figura 4 - P(ublius). SEMPRONIUS. CELER/ENDOYOLLICOV. V(otum). S(olvit). L(ibens) A(nimo).

Públio Sempronio Céler cumpriu a promessa a Endovóllico de boa vontade.

Pedestal em mármore branco achada em São Miguel da Mota, Terena, Alandroal, datado do século I d. C., sendo o dedicante um cidadão romano (ENCARNAÇÃO, 1984, p.603).



Figura 5 - ENDOVELLICO/ARAM/ANTUBELLICVS/PRISCVS. IUSSV/IPSIVS.

LHYBENS/ANIMO. PONENDAM/CVRAVIT.

A Endovéllico. Antubélico Prisco, por ordem do próprio deus, de bom grado tratou de erigir este altar.

Ara votiva em mármore branco achada em São Miguel da Mota, Terena, Alandroal, datada do início do império. O dedicante era um nativo que uniu ao antropônimo de origem céltica, *Antubellicus*, o cognome latino *Priscus*. (ENCARNAÇÃO, 1984, p.567).

Figura 6 - ENOBOLICO/TVSICA/OLIA/TAVRI. F(ilia). /PRO. QVINTO/STATORIO TAVRO/V(otum). A(animo). L(ibens). S(olvit).

A Endobolio. Tusca Ólia, filha de Tauro, cumpriu a promessa de bom grado, por Quinto Estatório Tauro.

Ara votiva em mármore branco achada em São Miguel da Mota, Terena, Alandroal. Tusca é um cognome latino e Olia um gentílico atestado, por exemplo, em Roma e atribuído largamente a libertos. Taurus e Statorius também são de origem latina. J. d'Encarnação afirma que se trata de uma onomástica estranha à região e que "Tusca, pela forma como se identifica, parece-nos mais uma indígena romanizada" (ENCARNAÇÃO, 1984, p.598).



A interpretação destas inscrições (ENCARNAÇÃO, 1984, pp.561-629) demonstra as variantes ortográficas do nome deste deus: Endovellico, Endovollico, Indovellico e que este deus revelava-se aos seus fiéis em sonhos ou através de oráculos. Era um deus muito popular com funções salutíferas e de proteção, sendo adorado por homens e mulheres livres e escravos, cidadãos e nativos.

Há vestígios da difusão das divindades clássicas, tanto no meio urbano quanto rural, principalmente nas regiões consideradas mais “romanizadas”: o Algarve, o Alentejo e a zona do litoral entre os rios Tejo e o Vouga. Ao lado de teóninos visivelmente de origem pré-romana, as inscrições registram vários nomes de deuses romanos. Torna-se importante ressaltar que na região do Algarve não temos testemunhos de deuses indígenas. Talvez porque a interação econômica e cultural com os fenícios, gregos e cartagineses, a qual caracterizou o período pré-romano, introduziu na região divindades que foram o resultado da assimilação de deuses fenícios, gregos e cartagineses. Nesta região constata-se a permanência de cultos orientais ao lado das divindades romanas e do culto imperial. Ademais, nesta mesma região que engloba o *conventus Pacensis*⁶, os estudos epigráficos nos levam a concluir, até o momento, que os cultos oficiais às divindades romanas foram praticados por pessoas de onomástica latina, quer dizer, imigrantes ou seus descendentes, libertos ou escravos, pois demonstram nas manifestações de culto um elevado grau de “romanização”. Porém, os indígenas veneram as divindades ligadas às forças da natureza (Ninfas, Proserpina⁷ e aquelas relacionadas às águas, como é o caso de Fontana), as quais apresentavam uma associação mais fácil com cultos pré-romanos realizados em santuários campestres.

O culto a Júpiter Ótimo Máximo, o mais atestado no convento, tem um significado importante, pois, além de ser o culto oficial do conquistador, recobre a principal divindade indígena (ENCARNAÇÃO, 1984, p.798). Em outras regiões da Lusitânia, há a coexistência do culto a Júpiter com cultos indígenas, conforme demonstra a ara de Marecos (Penafiel) que associa *Nabia Corona*, *Nabia*, *Lídia* e Júpiter; a inscrição de Lamas de Moledo, na qual *Iuppiter Caielobrigus* aparece juntamente com *Croucea Macareaigus*, e a inscrição de Vilar de Perdizes, na qual ao lado de Júpiter aparece *Larocus* (ALARCÃO, 1988, p.168). Certamente, isto é uma demonstração da prática de *interpretatio*, perante a qual a população nativa adotou o culto romano, associando-o ou acrescentando-o aos cultos locais. Esta identificação levou em muitos casos ao desaparecimento do nome indígena para “apenas figurar o nome do deus do panteão latino precedido do vocábulo deus a indicar, de

certo modo, perante a população pouco romanizada, que se tratava de uma divindade” (ENCARNAÇÃO, 1990, p.450). Torna-se, também, interessante registrar que, nas áreas que apresentavam menor apropriação de elementos culturais romanos, o culto a Júpiter distribuiu-se fundamentalmente pelas cidades onde não há vestígios de instalação de culto imperial (ALARCÃO, 1988, p.168).

Parece-nos que às manifestações religiosas aqui apresentadas podemos aplicar o conceito de “mestiçagem cultural” desenvolvido por Gruzinski (2001, pp.39ss.) como resultado da interação cultural entre romanos e nativos. Fica evidenciado que os elementos opostos das culturas em contato tendem mais a se interpenetrarem, a se conjugarem e a se identificarem do que a se excluírem, possibilitando o surgimento de uma cultura mestiça, nascida da interpenetração dos contrários. Foi um processo complexo de assimilação e apropriação, cujos resultados foram o hibridismo e a construção de novos padrões de culto, simultaneamente locais e romanos (RIVES, 2000, p.271).

A transformação das tradições religiosas locais teve diferentes significados, de acordo com a variedade dos contextos sociais e regionais, porém foi um fator importante na “negociação colonial”, pois atuou como um forte mecanismo de identidade e de reprodução das elites locais.

As elites locais provinciais podiam usar a adoção das práticas religiosas tradicionais romanas para manter ou obter vantagens na sua posição na hierarquia das relações de poder existentes no império, seja em relação ao centro, à província ou à cidade.

A religião, como qualquer outro discurso de romanização, comprova que o discurso colonial não é puramente dominante ou oposicional, mas de certa forma ambos. Conforme defende Webster (2003, p.37ss), devemos considerar as limitações ao sincretismo religioso. Entendê-lo como parte de um processo de negociação intercultural, a qual os estudiosos das Américas chamam de “adaptação resistente” ou “acomodação resistente”. Ou melhor, apesar de a elite nativa se apropriar e defender a alta cultura do dominador, o restante da população indígena fez uso das formas “romanizadas” para adaptar as suas estruturas de crenças aos novos tempos.

Este processo de interação da religião romana com a nativa é uma demonstração da complexidade do processo de hegemonia, o qual envolve conflito, negociação e acomodação. Assim, os dados aqui analisados justificam o conceito de romanização como os processos de ajustamento social e cultural responsáveis pela identificação e interação dos grupos étnicos.

Portanto, o estudo da religião romana, enquanto um discurso de Romanização, é central para qualquer discussão sobre cultura, identidade e poder no Império Romano. Logo, diante da tradicional ausência de um controle público em relação aos cultos, da vinculação da exegese sobre os deuses, os homens e o mundo à esfera cultural e não à política, como podemos explicar os conflitos religiosos? Parece-nos que tudo o que dissemos nos leva a concluir que a religião romana era uma religião política. Desta forma, tais conflitos estavam estritamente relacionados com as questões de poder e autoridade e tiveram um caráter local e esporádico.

As pessoas podiam ter ligações religiosas privadas e as crenças que desejassem, desde que não criassem poderes paralelos às autoridades da cidade, não obscurecessem ou ameaçassem os cultos públicos através de práticas e conhecimentos secretos, e representassem uma alternativa de identidade religiosa. A isso relacionamos as severas punições contra a magia, a perseguição ao culto do deus Baco⁸, a questão dos druidas na Gália e na Britânia e o cristianismo.

Foram justamente a separação e a ausência de controle público que possibilitaram às primeiras comunidades cristãs “descobrir na filosofia helenística os instrumentos e meios para uma variada sintetização doutrinária, padronização moral e liturgia sacramental” (LEÃO, 2000, p.20). Surgia, desta forma, a Teologia.

Principalmente o cristianismo, que proclamava um alto grau de obediência aos seus adeptos e explicitamente os proibia de participar da tradicional religião pública.

Porém, torna-se interessante observar que o pensamento politeísta partia de princípios tão distintos que veremos no final do século IV, sob o Imperador Teodósio, através dos discursos de Amiano Marcelino, Símaco e Libânio, a adoção de uma política de tolerância e até de atitudes de aceitação do cristianismo como um novo poder divino para a proteção de Roma. Esses escritores não tiveram consciência do real significado do cristianismo: uma nova comunidade, com um novo deus, com costumes próprios, com uma distinta concepção sobre os homens e o mundo que era capaz de se contrapor à ordem social vigente. Portanto, não compreenderam que o cristianismo significava uma ruptura da ligação específica do pensamento politeísta entre a identidade religiosa e a identidade cívica, construindo um projeto de identidade religiosa baseado numa única verdade revelada, intangível e absoluta: crença num único Deus todo-poderoso, conforme veremos a seguir.

Temos que entender a identidade cristã a partir de um arcabouço cultural do qual fez parte, interações que são mantidas, desenvolvidas e dialeticamente reavaliadas e transformadas. A identidade é construída diante da alteridade, para marcar a diferença entre nós/eles (SILVA, 2000, pp.9 e 74). Nos vários discursos produzidos, a diferença então é marcada entre “nós”, entendidos como “os cristãos”, e “eles”, como “os politeístas”. Nossa análise se fundamenta nas formações discursivas, na produção literária cristã, pelas quais identificamos um conjunto de elementos, de variáveis, formadores da crença e da prática religiosa. Esses são os objetivos que norteiam a nossa discussão. As argumentações que passaremos a expor representam a tentativa de identificar os parâmetros que regeram essa expressão religiosa. Enfocamos, de início, um campo de múltiplas possibilidades, levando em consideração a heterogeneidade de inserções sociais e formações ideológicas, nas quais os indivíduos se agrupam. Situação esta em que se define o ambiente cosmopolita e multicultural do Império Romano.

Inicialmente, incluímos o próprio judaísmo na construção da identidade cristã. O cristianismo surge a partir de referenciais dogmáticos do judaísmo. Houve uma seleção e ordenamento de uma série de posições dogmáticas, sujeitas a novas releituras. Dentre estas apropriações, destacamos a crença da revelação divina, ou seja, é Deus quem dá a conhecer aos homens a sua vontade e verdade; irrompe na história e dá sentido à existência humana. A ideologia cristã afirma que o mundo caminha para os finais dos tempos (visão escatológica), para um final redentivo. Por extensão, se corrobora o sentido de missão e de urgência – abrir-se para a humanidade. Outro aspecto consiste no reconhecimento de autoridade sagrada, pautada nas Escrituras reveladas, cujas profecias também participam desta historicidade. Passado, presente e futuro são instâncias temporais que se imbricam, desvelando ações, mobilizando diferentes agentes e forças (estratégias) para o cumprimento das “verdades reveladas” por Deus na história.

O monoteísmo cristão também se deriva da concepção e da prática religiosa judaica, pelas quais se fundamenta a crença em uma única divindade – *o Eu Sou*⁹ – nas escrituras hebraicas; esta foi a atribuição que o ser divino, adorado pelos judeus, deu a si próprio, ao se revelar aos homens, cuja significação remete “a uma instância que basta a si mesma”, não havendo como defini-la na sua completude, nem como representá-la imageticamente. Nesta concepção, o Deus soberano exige exclusivismo na adoração e não admite alternância de poderes ou poderes hierarquicamente distribuídos por outras deidades. Os cristãos acompanham este raciocínio, afirmando a existência de um único Deus. Entretanto, não só dos ju-

deus, mas de toda a gente, em qualquer parte (superando restrições étnicas). Isto dá uma idéia de um movimento mais amplo, configurando a idéia de uma *ekklesia* de Deus (assembléia que substitui a prática de reunir somente os cidadãos livres do sexo masculino, por todos os segmentos sociais, independentemente de sexo, *status*, antecedentes familiares, reunindo grupos de cristãos em toda parte, membros de uma “família universal”). O ideal de pertencimento cívico, da identidade coletiva ao modo de ser romano, engendrado por práticas e significados da religião politeísta, sofrem uma releitura a partir de novos referenciais e significados simbólicos. Naturalmente, não sem conflitos e negociações¹⁰.

Na comunidade cristã foi se instituindo uma teologia, no sentido de uma reflexão sobre a existência humana na relação com o macrocosmos, na relação homem/mundo. As religiões greco-orientais abriam também a possibilidade de especulação sobre as suas práticas e crenças: sobre uma potencialidade criadora, gerenciadora de forças e de renovação. No cristianismo, essas prerrogativas apontavam para a idéia de ressurreição, sendo esta um dos expoentes que fundamentavam a crença. Podemos inferir sobre este campo compartilhado de idéias, de formações ideológicas¹¹ que atravessavam o ambiente social das diversas províncias e cidades cosmopolitas, principalmente no Oriente, das interações mantidas pelo homem em sociedade, as quais se traduzem em reflexões transcendentais, sobrenaturais, que afetavam o indivíduo de modo pessoal. Neste intercâmbio cultural acrescenta-se uma ideologia universalista, crenças que afetam a experiência individual, mas destinadas a atingir a humanidade (sem limites ou fronteiras geográficas).

Especificamente em relação ao cristianismo, o grau de pertencimento religioso foi reconhecido pela crença no Cristo-Salvador, Filho de Deus revelado pelo Pai aos homens. No Oriente se desenvolve uma tipologia doutrinária, a Cristologia, que suscitou um debate a respeito da figura de Cristo, da sua divindade ou humanidade, da sua natureza, com o qual se produziram diferentes discursos de aproximações e distanciamentos a dogmas apostólicos formalizados. Este debate explicita uma visão aparentemente paradoxal, mas nos faz entender como as identidades são construídas, na forma de negociação entre distintos interesses envolvidos, agindo em interação para que a convivência com a alteridade seja possível e referenciais performativos sejam estabelecidos. Acreditamos que esta práxis social contribuiu para dar unidade e sistematização doutrinária à comunidade de crentes. Assim como, de forma refratária, abriu a possibilidade de novos discursos, outras ressignificações e releituras. Esta nuance deu um aspecto dinâmico e propa-

gandístico à identidade cristã, pois intensos debates implicavam maior veiculação e dispersão de suas crenças e práticas.

De um lado, a Retórica grega e a Filosofia¹² auxiliaram na composição do discurso cristão, disponibilizando instrumentos para dar uma ordem de inteligibilidade aos discursos, aos dogmas professados. Por outro lado, privilegiou um grupo de intelectuais, considerados “idôneos”, ao colocar em prática a ciência da hermenêutica e exegese, ao intermediar as relações entre a Igreja enquanto instituição e as comunidades locais de crenças comuns. Este comportamento direcionador e de sentimentos superiores são típicos da cultura letrada (BROWN, 1998, pp.60-62) e não foi diferente para os “homens de Igreja” intelectualizados, formados na cultura grega. Os autores cristãos apologistas compartilhavam deste universo; dentre eles, situam-se: Atenágoras e Aristides de Atenas, Orígenes de Alexandria, além de outros escritores não enquadrados neste gênero literário: Clemente, de Alexandria, Gregório, o taumaturgo, Eusébio de Cesarea.

O cristianismo apostólico foi essencialmente urbano. Nas cidades, muitas delas helenizadas, o cristianismo se expande. Suas estratégias de expansão ocorrem nas redes de sociabilidade e suas relações de poder são manifestadas. Estamos nos referindo aos mais variados tipos de contatos e de relações interpessoais: no espaço doméstico, no trabalho/ofício, nos espaços públicos, nos locais de testemunho evangelizador. De outra parte, de forma significativa, se constrói um sentimento de coesão interna, desenvolvido por cartas, epístolas, ou seja, discursos que reafirmam relações filiais, integrando cada cristão convertido a um movimento mais amplo e universal, do qual faz parte. As comunidades locais eram organizadas, disciplinadas e íntimas. Gozavam da proteção de patronos cristãos convertidos com mais riquezas e *status* locais (MEEKS, 1992, pp.88 e 100). Os cristãos se mantiveram organizados por líderes carismáticos, que possuíam um grau de reconhecimento por parte das comunidades locais específicas, que lhes conferiam autoridade. Formavam comunidades de “irmãos e irmãs”, diferentes das associações estrangeiras, comumente aceitas na sociedade romana. Porém, ansiavam pela liberdade de culto, como as demais expressões cúlticas no Império.

A ideologia religiosa cristã era imbuída de uma crença comum compartilhada pelo conjunto dos membros totais. Pelo menos, esses eram os efeitos que se procuravam, apesar das divergências internas. Fundamentalmente, essas divergências foram de certa forma amenizadas, devido a uma grande produção literária pela qual a linguagem exerceu essa mediação em estruturar preceitos comuns, conceitos identificáveis pelos adeptos desta crença religiosa. “Os cha-

mados, os eleitos, os de dentro” compartilhavam do mesmo conteúdo cognitivo, cuja referência central era o Cristo, produzindo valores, virtudes, crença e simbolismos estreitamente relacionados. O cristianismo, então, desenvolve a “cultura do livro”, com a qual fundamenta sua crença e valores sob o respaldo da produção material, da produção de textos, na fixação de dogmas e exclusão de outros, e no trabalho contínuo de leitura e interpretação do seu acervo literário (FOX. In: BOWDMAN; WOOLF, 1998, pp.156-177).

A conversão operava esse grau de conformação a uma nova experiência, que dizia respeito a normas de conduta, a novos padrões de comportamento, que deviam expressar uma completa lealdade, comprometimento com a doutrina e exigências morais subjacentes que marcavam o ideal de pertença ao grupo. A “conversão” manifestada de dentro para fora – “despir-se do velho homem e revestir-se de Cristo” – era a via primária pela qual se introduzia um novo membro nas comunidades. Uma distinção significativa entre cristianismo e politeísmo pode ser estabelecida no seguinte sentido: embora aquele(a) que se “convertesse” fosse proveniente de diferentes enraizamentos étnicos ou regionais, no ato de conversão integrava-se a uma comunidade cuja regra universal era a crença manifestada no Cristo, Salvador da humanidade. “Livrar-se dos embaraços” trazidos pelas “tradições de seus pais” era o passo seguinte. Não é difícil perceber a reação (algumas vezes implicando perseguição pública) que uma atitude como esta poderia suscitar, ao desligar o indivíduo da obediência aos costumes dos seus antepassados e das tradições religiosas.¹³

A atividade de ensino¹⁴ ajustava o novo crente às práticas sociais, ideológicas comuns, desde a identificação com Cristo, através do cerimonial da eucaristia, até à prática das virtudes na relação com o outro, dentre elas o amor (*ágape*), que engendrava relações de reciprocidade e de ajuda mútua, fatores totalmente imbricados na manifestação de adesão à identidade cristã, acreditando-se viver uma experiência “transformadora”¹⁵. Naturalmente, há uma carga afetiva bastante expressiva neste processo, haja vista a própria experiência do martírio, que marcou a vida cotidiana dos cristãos dos primeiros séculos diante da perseguição e para aqueles que a ela assistiam. Era a ocasião em que se afirmava a identidade, levando o indivíduo, homem ou mulher, a confessar de viva voz “*eu sou cristão(ã)*”.

Sem a pretensão de contemplar todos os símbolos identitários utilizados pelos grupos de cristãos, podemos inferir, a partir desses fundamentos básicos, que houve um processo de construção de identidade cristã pelos líderes da Igreja¹⁶, principalmente pelos homens letrados da cultura greco-romana¹⁷. Os debates, os conflitos de posições e a elaboração dos discursos

que veiculavam a ideologia cristã contribuíram para o processo de sistematização da doutrina cristã.

A transformação de uma religião centrada no ritual, igualada aos assuntos políticos, estritamente ligada ao Estado e definidora da identidade cívica, conforme já foi mencionado, para uma religião de comprometerimentos pessoais, implicou na construção de diferentes manifestações, representações e práticas religiosas. A religião cristã monoteísta, através de formações ideológicas específicas e historicamente construídas, se apropria, reinterpreta, idealiza e engendra representações diferenciadas da relação do sobrenatural com a existência humana, as quais, ao serem compartilhadas pelo corpo social, criam novas categorias de identificação, novas práticas sociais e nova forma de relação de poder.

Bibliografia

- AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. Petrópolis: Vozes, 1990.
- ALARCÃO, J. *O domínio romano em Portugal*. Sintra: Publicações Europa-América, 1988.
- BACCEGA, M. *Palavra e discurso: literatura e história*. São Paulo: Ática, 2003.
- BAYET, J. *La Religion Romana – historia política y psicológica*. Madrid: Ed.Cristiandad, 1984.
- BEARD, M.; NORTH, J.; PRICE, S. (orgs.) *Religions of Rome. A History*. v.1, 4.ed, Cambridge University Press, 2004.
- BROWN, P. *Pouvoir et persuasion dans l'Antiquité Tardive vers un Empire Chrétien*. Paris: Seuil, 1998.
- DANIELOU, J.; MARROU, H. *Nova história da Igreja: dos primórdios a São Gregório Magno*. v.1. Petrópolis: Vozes, 1984.
- DUMÉZIL, G. *La Religion romaine archaïque*. Paris: Payot, 1966.
- ENCARNAÇÃO, J. *Inscrições Romanas do Conventus Pacensis. Subsídios para o Estudo da Romanização*. Coimbra: Instituto de Arqueologia da Faculdade de Letras de Coimbra, 1984.
- FOUCAULT, M. *A ordem do discurso*. [Aula inaugural no Collège de France em 2 de dezembro de 1970]. Trad. Laura F. de Almeida Sampaio. São Paulo: Loyola, 2001.

- FOX, R. L. Cultura escrita e poder nos primórdios do cristianismo. In: BOWMAN, A. K.; WOOLF, G. *Cultura escrita e poder no mundo antigo*. São Paulo: Ática, 1998 (Coleção Múltiplas Escritas).
- GALLEGO, J. A. Historia Cultural y Historia Religiosa. In: OIÁBARRI, I.; CASPISTEGUI, F. J. *La nueva historia cultural: la influencia del postestructuralismo y el auge de la interdisciplinarietàad*. Madrid: Complutense, 1996.
- GEERTZ, C. *A interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos, 1989.
- GRUZINSKI, S. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- LE ROUX, Chr.; GYONVARCH, F. *A civilização celta*. Sintra: Publicações Europa-América, 1990.
- LEÃO, E. C. *Aprendendo a pensar*. v.2. Petrópolis: Vozes, 2000.
- MACMULLEN, R. *Christianizing the Roman Empire*. London: University Press, 1984.
- MEEKS, W. A. *Os primeiros cristãos urbanos: o mundo social do apóstolo Paulo*. São Paulo: Paulinas, 1992.
- RIVES, J. Religion in the Roman World. In: HUSKINSON, J. (ed.) *Experiencing Rome. Culture and Power in the Roman Empire*. London: Routledge, 2000.
- ROMAN, C. G. *Roma y la Urbanización de Occidente*. Madrid: Arco Libros, 1997.
- SAID, E. W. *Império e cultura*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- SCHEID, J. *La religion des romains*. Paris: Armand Colin, 1998.
- SENNETT, R. *Carne e pedra: o corpo e a cidade na civilização ocidental*. Rio de Janeiro: Record, 1997.
- SERRÃO, J.; MARQUES, O. M. (coords.) *Nova História de Portugal. Portugal das Origens à Romanização*. Lisboa: Presença, 1990.
- SILVA, T. T. (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- WEBSTER, J. A negotiated syncretism: readings on the development of Roman-Celtic religion. In: MATTINGLY, D. J. (ed.) *Dialogues in Roman Imperialism*. JOURNAL OF ROMAN ARCHAEOLOGY, 23. Potsmouth: Oxbow Book, 1997.
- WEBSTER, J. Art as Resistance and Negotiation. In: SCOTT, S.; WEBSTER, J. (eds.). *Roman Imperialism and Provincial Art*. Cambridge: Cambridge Ancient Press, 2003.

WHITTAKER, C. R. Imperialism and culture: the Roman initiative. In: MATTINGLY, D. J. (ed.) *Dialogues in Roman Imperialism*. JOURNAL OF ROMAN ARCHAEOLOGY, 23. Portsmouth: Oxbow Book, 1997.

Notas

¹ Os Penates protegiam a reserva das provisões alimentares (*penus*), e mais tarde passaram a englobar o conjunto dos deuses venerados que residiam na casa. Os Lares são divindades protetoras da abundância, generosidade e de proteção dos componentes da família, seja no passado, no presente ou no futuro.

Cada homem tem seu *genius* que o protege e a sua casa, cujo significado está ligado ao princípio da fecundidade genética.

² Colégio dos Pontífices reconhecido como guardião da observância da tradição religiosa e da celebração dos cultos de acordo com as fórmulas corretas; responsável pela elaboração do calendário e dos Anais Máximos. As vestais estavam vinculadas a este colégio e eram responsáveis pelo fogo sagrado. Os augures eram os detentores do conhecimento erudito proveniente da tradição, para interpretar em nome do Estado os sinais (auspícios) enviados pelos deuses. Os arúspices, especialistas na análise das entranhas das vítimas oferecidas em sacrifício, e os sacerdotes especializados também ficavam responsáveis pela consulta dos Livros Sibílicos, os quais continham uma série de oráculos e ensinamentos para se impedir o efeito dos *prodigia* ou fenômenos extraordinários que pareciam anunciar catástrofes.

³ No caso da Itália deve ser ressaltado que os deuses e os rituais públicos não se diferenciavam daqueles de Roma. As diferentes cidades, com base na tradição comum, criaram novas divindades e rituais, tanto que cada cidade tinha um panteão próprio e um conjunto de ritos públicos distintos, pois o culto público era um foco importante de identidade cívica, tal qual em Roma.

Conforme as cidades da Itália foram recebendo a cidadania e se tornando comunidades de cidadãos romanos, elas combinaram seus cultos locais tradicionais com os mais importantes cultos romanos. Isto foi muito importante para a mudança de identidade cívica: os povos de Túsculo e Pompéia não perderam a ligação com a sua própria cidade ao se tornarem cidadãos romanos, mas acrescentaram uma identificação com Roma. Identidade local e identidade romana bem marcadas. Porém, essas cidades empreendiam o culto a Júpiter como uma forma de se identificar e reforçar o ideal de ser romano, fator de identificação com o povo particularmente abençoado por Júpiter. No entanto, há uma característica bem distinta do pensamento monoteísta. Havia diferenças entre os locais de culto, os títulos e os rituais a Júpiter em Roma e nas outras cidades da Itália. Somente em Roma Júpiter era cultuado juntamente com Juno e Minerva, e so-

mente em Roma os *Ludi Romani* eram realizados em sua honra. Parece que os romanos não estavam interessados em resolver a relação entre o culto dos diferentes Júpiteres e o único Júpiter do mito. Não havia problema, porque o deus podia, simultaneamente, ser múltiplo e singular, local e universal.

⁴ Prática indo-européia também encontrada entre os hititas. Teve muita importância no período republicano, mas não durante o Império. Ver: DUMÉZIL, 1966, p.413.

⁵ Estas imagens foram gentilmente cedidas pelo Prof. Dr. José d'Encarnação quando da realização no IFCS do Curso de Extensão sobre TESTEMUNHO EPIGRÁFICO E O PROCESSO DE ROMANIZAÇÃO NA LUSITÂNIA, em setembro de 2003.

⁶ Os conventos foram novas circunscrições administrativas criadas na época de Vespasiano. Eram distritos judiciais e possuíam uma Assembléia formada por representantes das *civitates* que os integravam, a qual se tornou um órgão consultivo do governador da província. Eram dirigidos por enviados do governador e prestavam o culto imperial. Apesar de não se ter os limites territoriais exatos, podemos dizer que o *conventus Pacensis* incluía as *civitates* do sul da Lusitânia e a sua capital era *Pax Julia*.

⁷ Proserpina parece ter sido associada à divindade indígena Atégina Turobrigense e desta forma assumiria as suas características próprias como divindade tutelar, benfazeja, infernal (ENCARNAÇÃO, 1984, p.797).

⁸ Dionísio/Baco, desde o século IV, já havia sido associado a Lîber. Mas os mistérios orgiásticos das Bacanais cresceram fora do controle oficial até a grande repressão de 186 a.C. por um senado-consulta cujo objetivo era político (movimento de Catão contra a pressão helenizante representada pelo círculo dos Cipíões) e uma forma de proteger a religião tradicional. Dionisos penetrou em Roma desde fins do século III a.C. Características do culto, como o caráter individual, secreto, as orgias, o misticismo, a embriaguez, o hipnotismo, as iniciações noturnas de homens e mulheres jovens, foram consideradas transgressões à ordem pública. Percebe-se o surgimento de uma nova religiosidade de caráter de salvação individual, dos problemas perante a vida e a morte, da situação existencial do homem perante os deuses que eram contemplados pelos mistérios helenísticos.

⁹ Esta expressão encontra-se no texto de Êxodo 3:14.

¹⁰ Quando falamos em negociação, percebemos que na literatura cristã, dos pais patrísticos, postula-se que os cristãos fazem um melhor serviço como cidadãos, ao se dirigirem em orações e súplicas a Deus pela harmonia, pela paz e bem-estar dos poderes constituídos no Império.

¹¹ Segundo Pêcheaux, "...as palavras, expressões, proposições, etc. mudam de sentido segundo as posições sustentadas por aqueles que as empregam, o que quer dizer que elas adquirem seu sentido em referência a essas posições, isto é, em referência às *formações ideológicas* nas quais essas posições se inscrevem" (*apud* BACCEGA, 2003, p.57).

¹² De forma geral, os apologistas gregos utilizaram-se de conceitos platônicos, aristotélicos, estóicos, a fim de mostrar “a corrupção, os erros, e desvios” que levaram à religião politeísta e, em oposição, mostrar a formação da “verdadeira religião”, a cristã, tal como a interpretavam. Nessas discussões desenvolveram as formas gregas da *Paidéia* (discorrer habilmente e seduzir seus ouvintes na arte do discurso), mostrando conhecimento da cultura literária.

¹³ Nas epístolas paulinas, identificamos que esta questão não foi tão facilmente assimilada por todos. O apóstolo Paulo descreve situações em que ele mesmo teve que intervir nas comunidades cristãs de Corinto, quando seus membros haviam manifestado dúvidas, por exemplo, sobre se “o gentio convertido” deveria comer a carne sacrificada aos ídolos ou não, se caso soubesse da sua procedência previamente (I Coríntios, 10).

¹⁴ O teólogo e filósofo cristão Orígenes, originário de Alexandria, que viveu no século III d.C. diria que o cristianismo cumpre a missão de “educar os cidadãos e lhes ensinar a serem piedosos para com Deus” (ORÍGENES, *Contra Celso* VIII, 74).

¹⁵ Para Richard Sennett, a experiência se deve ao seguinte fato: as pessoas não nasciam, mas tornavam-se cristãs (1997, p.113).

¹⁶ Lembrando que esses líderes, bispos, sacerdotes, pregadores, professores e pensadores utilizam como referência as escrituras neotestamentárias, de tempos apostólicos.

¹⁷ Homens convertidos que dispõem seus “dons” a serviço da Igreja ou às comunidades cristãs.