

DE ENEIAS INDIGES A AUGUSTO DIVINIZADO: AS TEMPORALIDADES NARRATIVAS DO ÉPICO E AS PREDIÇÕES DO FATUM NA *ENEIDA* DE VIRGÍLIO

Ana Teresa Marques Gonçalves*
Thiago Eustáquio Araújo Mota**

RESUMO

Examinamos no épico virgiliano as promessas de divinização do herói Eneias e seus descendentes que estão expressas na trama da *Eneida* e conferem à casa de governantes a qual se liga o imperador Augusto, a *Domus Iulia*, uma legitimidade divina e ancestral. A lenda troiana foi objeto de grande investimento durante o Príncipado. Além de Virgílio, o tema da divinização de Eneias foi tratado por um conjunto de escritores e poetas contemporâneos deste – Tito Lívio, Dionísio de Halicarnasso e Ovídio.

PALAVRAS-CHAVE: *Divinização. Domus Iulia. Eneias. Epopeia. Príncipado.*

Deberi ad sidera tolli. Com estas palavras, Júpiter prenuncia na *Eneida* a elevação do herói aos céus e sua acolhida junto aos imortais (*Eneida*, XII.795). A profecia põe em evidência o teor etiológico da narrativa: agrega a sorte de Eneias à dimensão de um porvir distante e ao destino do povo romano, que compartilha com o fundador seu caráter piedoso. A promessa de divinização de Eneias pelo *fatum* – destinado nem às amarguras do Orco nem aos Vergéis do Elísio, mas a uma acolhida feliz junto aos imortais – inscreve a excepcionalidade de seu nascimento e virtude, predicados que entendidos no âmbito de uma memória genealógica se dilatam aos varões da *Gens Iulia*. O centro da ação na *Eneida* encontra-se no tempo mítico, anterior à própria gênese da cidade; todavia, o poema épico tanto lança luz sobre os acontecimentos recentes da história romana quanto utiliza do quadro de referências mentais dos interlocutores, sua memória recente, para ilustrar os mitos. Apesar de projetada num tempo mitológico, a narrativa poética da *Eneida* tem seu valor como testemunho histórico e aparece como importante registro das práticas, instituições e expectativas da sociedade romana. Antes mesmo de partirmos para os escritos literários e estabelecermos as possíveis aproximações e as especificidades, a partir do tema da apoteose heróica/história, cabe refletirmos brevemente acerca do sentido de divinização/*consecratio* no sistema religioso e político romano.

* Professora da Universidade Federal de Goiás (UFG). Bolsista Produtividade II do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Doutora em História pela Universidade de São Paulo (USP). E-mail: anateresamarquesgoncalves@gmail.com.

** Doutorando em História na Universidade Federal de Goiás (UFG). E-mail: theamotta@gmail.com.

No latim clássico, *consecratio* traz a acepção básica de “consagração”, algo profano convertido em sagrado, ou “deificação”, no caso de seres humanos (OXFORD LATIN DICTIONARY, 1968, p. 411). Deriva do verbo *consecro*, que expressa três ações adjacentes: primeiramente, render ou dedicar um objeto ou construção a uma divindade; consagrar, no sentido de atribuir sacralidade; e, por fim, assinalar a divindade, reconhecer como divino (OXFORD LATIN DICTIONARY, 1968, p. 411-412).

Jonh Scheid comenta sobre a primeira dessas acepções: uma vez que uma construção era dedicada ou consagrada, o dedicante pronunciava, sob a supervisão de um *pontifex*, a fórmula adequada – *lex dedicationis* – e procedia de maneira a transferir o edifício ou o espaço público àquela divindade específica (SCHEID, 1998, p. 58-59). A *constitutio* de um espaço consagrado implicava na purificação e no traçado cauteloso dos limites que se tornavam invioláveis. No livro **Roman Gods: a conceptual approach**, Michael Lipka declara que virtualmente qualquer recinto, espaço, objeto e até mesmo noções abstratas poderiam ser deificadas no sistema religioso romano, passando a receber algum tipo de culto ou adoração (LIPKA, 2009, p. 127). No caso da deificação de pessoas, não existe nenhum registro na história de Roma sobre esse procedimento nos tempos republicanos; ao que tudo indica, na trilha de Rômulo, César parece ser o primeiro caso de divinização oficial, com instituição de um culto, templo e rituais (LIPKA, 2009, p. 129). Este autor ressalta que, em vida, o Imperador não era oficialmente cultuado em Roma, embora alguns governantes como Domiciano fossem indulgentes com os adutores que insistiam em proclamá-los deuses na terra (LIPKA, 2009, p. 131). Do ponto de vista político, bem mais que o morto, a *consecratio* beneficiava o Imperador vivo que, em alguns casos, buscava legitimidade na memória do antecessor.

De acordo com Elias Bickerman, a *consecratio* compreendia, basicamente, a introdução de um novo culto (BICKERMAN, 1972, p. 13). Assim como *diuus* era um novo *numen* ou uma força sobrenatural manifesta e, através da *consecratio*, inserida entre as divindades de Roma. Esse novo *numen* passa a receber templo, sacerdotes e culto. Sacrifícios lhe são oferecidos, orações endereçadas e oráculos perguntados. Seus adoradores são convocados por um sino e prostrados diante de seu leito (BICKERMAN, 1972, p. 13). Na opinião desse autor, o que é importante para o estudo da apoteose romana é o fato de que tanto escritores pagãos quanto cristãos concordam na possibilidade da divinização de um mortal, seja ele Rômulo, César ou o próprio Cristo, pressupondo que de alguma maneira o corpo era levado para os céus e transformado em alguma coisa divina (BICKERMAN, 1972, p. 15). Segundo Bickerman, a própria autoridade dos antigos estabelece precedentes para a apoteose. Para Ênio, Rômulo foi transportado vivo para o “firmamento celestial”. Cícero, no seu tratado sobre a Natureza dos Deuses, não duvida de que Hércules e Rômulo obtiveram um lugar nos céus por mérito de em ser adorados da mesma forma que os seres divinos que sempre pertenceram àquele lugar (Cícero, *De Natura Deorum*, II. 62).

Durante o Principado, a circulação de relatos míticos sobre heróis divinizados experimentou novo fôlego, com Hércules e principalmente com os fundadores, Eneias e Rômulo. Quanto à *Eneida* de Virgílio, está ausente uma descrição direta da morte e da divinização de Eneias, seja porque o autor morreu com o poema inacabado, seja porque não constava no plano geral da composição. O poema abre no curso da façanha marítima troiana e finaliza com a derrota do rival de Eneias, Turno, e o estabelecimento da paz no Lácio. Não obstante, a divinização de Eneias aparece sob a forma de promessa, como na passagem do livro XII na qual Júpiter menciona que *indiges* Eneias alcançaria os astros e teria sede no Olimpo, segundo as disposições do destino – *fatum*.¹

¹ Neste artigo, utilizamos as seguintes traduções para a obra de Virgílio: *Eneida*, trad. José Victorino Barreto Feio e José Maria da Costa e Silva (Livros IX-XII), São Paulo: Martins Fontes, 2004; *Eneida*, trad. Eugenio de Ochoa, Buenos Aires: Losada, 2004;

É recorrente nos versos da *Eneida* o efeito de imbricamento das temporalidades, que se entrecruzam e se completam no esquema geral da narrativa, conferindo inteligibilidade umas às outras. Destacamos quatro que nos servem como chave de leitura da epopeia de Virgílio e nos ajudam a compreender as relações entre as divinizações de Eneias e de Otávio Augusto na obra.

Entre as temporalidades constituintes do relato da *Eneida* há o “presente da narração” no qual se encontra o móvel da ação e que a voz do poeta flexiona para os múltiplos ambientes da trama, seja ele o mar revolto, as assembleias no Olimpo (*Eneida*, I.80-123), o palácio de Dido (*Eneida*, I.520-578) os caminhos do Averno (*Eneida*, VI.268- 901) ou as pelejas no Lácio. Há o “passado” que abrange tudo aquilo que se encontra antes, durante e imediatamente depois da Guerra de Tróia; à título de menção, esse passado tanto é evocado pelas cenas da guerra representadas no templo de Juno em Cartago (*Eneida*, I.455-489), quanto lembrado por Eneias na corte da rainha Dido, ao narrar para os ouvintes os últimos momentos de Tróia (*Eneida*, II.01-804), os trabalhos e a exaustiva peregrinação por terras e mares (*Eneida*, III.01-718).

A narrativa da *Eneida* se abre também em várias fendas que permitem entrever o porvir de Roma e o próprio tempo de Virgílio, sob a forma, muitas vezes, de um “futuro prognosticado”. A título de exemplo, cabe mencionar as profecias de Júpiter (*Eneida*, I.223-304; XII.791-842), a passagem em que Anquises aponta ao filho as almas dos insignes varões que irão nascer (*Eneida*, VI.223-304; XII.791-842), a composição do escudo de Eneias com cenas da história romana, em destaque o quadro da Batalha de Accio (*Eneida*, VIII.608-728) e a visita do herói ao futuro sítio de Roma, conduzida pelo rei Evandro (*Eneida*, VIII.306-368). É um “futuro prognosticado”, mas que se configura como “campo de experiência”, repertório de um conhecimento compartilhado do poeta com seus próprios interlocutores. Hugo Francisco Bauzá reconhece tanto nas predições de Júpiter quanto nas de Anquises, não profecias mas *postfecias*, originadas a *posteriori*, pois trazem à tona acontecimentos que o público romano, em geral, sabia como consumados e não ignorava a ordem dos fatos (FRANCISCO BAUZÁ, 2008, p. 210).

Por fim, no bojo deste “futuro prognosticado”, na narrativa percebemos a intromissão do próprio “horizonte de expectativa do poeta” enquanto o esperado, mas ainda não completamente experienciado: expectativas quanto às conquistas vindouras² que apontam rumo ao Oriente, numa espécie de continuação do empreendimento de Alexandre (*Eneida*, VI.794-805), expectativas quanto à celebração dos Jogos Seculares (*Eneida*, VIII.793-794), à *consecratio* de Augusto (*Eneida*, I.289-290) e à continuidade dentro do Principado.

Para Reinhart Koselleck, “expectativa” e “experiência” são categorias confessadamente formais, pois seu grau de generalidade é dificilmente superável, mas seu uso extremamente necessário, visto que remetem à organização humana e cabem para compreendermos a dinâmica do tempo histórico (KOSELLECK, 2007, p. 307). Essas categorias não traduzem simplesmente uma ligação cronológica da sociedade com o tempo, mas depõem sobre a maneira como os homens pensam a tradição, o herdado e o vivenciado e a partir dessa “experiência” organizam suas projeções de futuro. De acordo com Koselleck, tratam-se de categorias analíticas – pois permitem

Aeneid, trad. Rushton Fairclough, Harvard: University Press, 2006; *Eneida*, trad. Odorico Mendes, Campinas: Ed. Unicamp, 2005; *Opera. Vol II. Aeneis*, ed. Remigius Sabbadini, Roma: Typis Regiae Officinae Polygraphicae, 1930.

² As revelações de Anquises noticiam as insólitas dimensões do domínio romano ao compará-lo, por aproximação, às peregrinações de Hércules e às andanças de Baco, com seu carro arrastado por tigres. Seu advento perturba e inspira temor aos habitantes do Nilo, reinos Cáspios e Terra Meótica, assim como promete estender-se para além do Garamantes e do Indo, na trilha das conquistas de Alexandre, o Grande (*Eneida*, VI.794-805).

rastrear a tensão entre temporalidades justapostas na documentação – e históricas, na medida em que a relação entre “campo de experiência” e “horizonte de expectativa” é dinâmica e imprime dinamicidade à História.³ Para esse teórico, a presença do passado difere da presença do futuro, pois não existe uma experiência cronologicamente mensurável, mas ela se aglomera para formação de um todo em que “muitos estratos de tempo anteriores estão simultaneamente presentes, sem que haja referência a um antes ou depois” (KOSELLECK, 2007, p. 311). A cada momento ela se compõe de tudo o que se pode recordar da própria vida ou da vida de outros. O horizonte, ao contrário, não tem o sentido de concretude que transmite a experiência, mas se expressa como um “futuro presente”, voltado para o “ainda não”, para o que pode ser previsto.

Na *Eneida*, mito e história se enlaçam e ganham reciprocidade a partir dos desdobramentos do *fatum*, aqui entendido como uma temporalidade teleológica, o destino que amarra as quatro temporalidades acima consideradas (“passado”, “tempo da narração”, “futuro prognosticado” e o “horizonte de expectativa do poeta”) e que nem Júpiter pode alterar e que, muitas vezes, escapa à compreensão do próprio herói. Virgílio relata que Eneias, ao pousar os olhos sobre o presente materno – neste caso o escudo com cenas do futuro de Roma – nada consegue entender, mas a imagem lhe apraz; tanto a fama quanto os fados pósteros (*Eneida*, VIII.729-733). O grandioso não se encontra irredutivelmente preso ao passado lendário, mas presente no campo de experiência e na memória recente dos acontecimentos: Otávio é exaltado no poema como aquele que, depois de anos de Guerra Civil, conduzirá a paz ao rústico Lácio e trará de volta o tempo de Ouro (*Eneida*, VIII.793-794). O fantástico pula para o presente e se faz notar na descrição equifrásica⁴ da batalha do Accio (31 a.C.) que a magia dos versos converte numa peleja épica na qual as divindades pátrias tomam parte na refrega e massacram as hostes de Antônio (*Eneida*, VIII.675-710). Não somente as façanhas de Eneias, mas também este presente, trazem algo grandioso que a *Eneida* faz ressoar na posteridade, tal como um edifício de memória que se projeta num “horizonte de expectativa” e se insurgiu contra a ameaça silenciosa do esquecimento. Diríamos que a *Eneida* rememora o passado lendário, coloca em evidência a grandiosidade do presente e, como memória projetiva, atua como antídoto contra as incertezas do tempo.

Recorrendo ao efeito determinante e protetor do *fatum*, a expectativa pode minimizar a imprevisibilidade que a assombra. Pela via profética, Virgílio anuncia que, assim como o divino ancestral Eneias, sua prole tomará o caminho das estrelas, desta forma conferindo legitimidade à *domus* que se dizia ligar ao troiano por parentesco direto. Vínculo e herança divina que como relíquias sagradas eram ostentados por uma casa de governantes, a *Domus Iulia*, que por meio século conduziu os rumos de Roma e do Império.

³ Como exemplo, Koselleck emprega a “sociedade agrária feudal” que denota um modelo temporal diferenciado daquele introduzido com a dita “Modernidade”: ali o “campo de experiência” parece comprimir o “horizonte de expectativa”, quase tudo está em consonância com os ciclos naturais e mesmo as inovações técnicas parecem se impor com tamanha lentidão que não perturbam o ritmo da vida. Em termos de pensamento cristão, as próprias expectativas se projetavam para além da experiência e dirigiam-se para um mundo concebido além deste. Convivia-se com a proximidade constante da destruição terrena e, mesmo quando não confirmadas, as profecias apocalípticas podiam ser reiteradas. Com o advento da modernidade, a ideia de progresso alimentou a possibilidade de uma busca terrena da perfeição, inserindo o vetor de fricção entre passado (tradição) e futuro. Noção que depositou no horizonte a possibilidade material e humana de aperfeiçoamento da vida na Terra (KOSELLECK, 2007, p. 317-319). Esta não coincidência foi testada aos limites com os processos revolucionários europeus: o fator de aceleração do tempo histórico, aliado aos projetos utópicos de implosão da tradição, fez com que o “horizonte de expectativa” se alargasse ao ponto de engolir o “campo de experiência”.

⁴ Através da vivacidade descritiva, o poeta (ou orador) procurava colocar o acontecido ou o ausente na presença do público interlocutor. Segundo Ruth Webb, o que se esperava da potência verbal do orador ou vate era que esse moldasse e trabalhasse com a galeria mental de seus ouvintes. Lembra essa autora que não podia haver uma dissonância entre o orador, o público e o repertório de signos compartilhados. Nesse sentido, a equifrase é um recurso utilizado para enriquecer a *narratio* e estimular essa galeria mental compartilhada, possibilitando a visualização do acontecido através de palavras (WEBB, 2009, p. 131-135).

Na *Eneida* de Virgílio, a divinização heroica desponta num plano temporal distinto daquele em que se desenrola a ação no poema. Insere-se num “futuro prognosticado” e num plano estabelecido para além da ação humana no épico romano. Mais do que superpostas, essas dimensões temporais encontram-se mescladas na trama. Como característico dessa epopeia mítico-histórica, o empreendimento troiano no Lácio está amarrado a todo o desdobramento ulterior da história romana e ao desenvolvimento excepcional da *urbs*. Esse futuro chega ao conhecimento do interlocutor através das profecias de Júpiter e de outros expedientes narrativos caracterizados pelo uso da progressão e das equifrases, como a conhecida descrição do escudo de Eneias. Em parte deste “futuro prognosticado”, o público romano poderia ver e reconhecer sua tradição mítico-histórica, assim como poderia discernir acontecimentos de seu próprio tempo, por vezes, recentes na memória como a divinização de César ou a Batalha do Accio, o triunfo de Augusto e os funerais de Marcelo. Para o herói Eneias, no entanto, ele se manifesta em potência, assim como um devir envolto nas brumas oraculares do qual consegue apenas lampejos. Ao contrário da infâmia sofrida na guerra de Tróia, que provoca as lágrimas e a amargura de Eneias, esse “futuro prognosticado”, por vezes incompreensível, o surpreende e o entusiasma, motivando-o a agir ou depositar sua confiança nas disposições do *fatum*.

Unicamente uma parcela do porvir se abre ao conhecimento do herói que gradativamente torna-se cômico da missão fundadora que o aguarda e das provações que deve enfrentar no Lácio. O destino – *fatum* – não informa Eneias das circunstâncias excepcionais que cercarão sua morte, nem ao herói, diretamente, é prometida a imortalidade. Toda a conversa sobre a divinização do filho de Anquises e sua futura acolhida no grupo dos imortais passa-se numa dimensão distinta da humana. As duas referências detectadas na *Eneida* e que analisamos a seguir aparecem nos diálogos travados no Olimpo, mais especificamente nas revelações de Júpiter sobre o futuro do povo troiano. Posicionados nas extremidades do épico virgiliano (*Eneida*, I.223-304; XII.791-842), os diálogos olímpicos têm em comum o ensejo, ou seja, a fúria de Juno e a persistência do rancor contra os teucros. Ambos terminam com as revelações proféticas de Júpiter e a determinação irresoluta do Onipotente em preservar incólume o fio do destino.

No livro I da *Eneida*, a profecia de Júpiter dirige-se às aflições de Vênus que teme pela conservação do filho e pela realização das glórias que lhe reservam os fados. Inquietações que se originam da tempestade que Juno, com a ajuda dos ventos, incita contra os troianos, dispersando grande parte da frota e levando a pique várias embarcações (*Eneida*, I.80-123). Desrespeitado em sua soberania, Netuno intervém, espantando os ventos que revolvem seu domínio aquoso (*Eneida*, I.124-156). Aplacada a tormenta, Vênus corre ao encontro do pai, questionando a razão das adversidades que caem sobre a prole. Júpiter é nomeado aquele que “com eterno domínio governa o mundo dos homens e dos deuses” – *qui res hominumque deumque aeternis regis imperiis* (*Eneida*, I.228-230). A deusa recorda ao soberano as antigas profecias que prometiam à linhagem de Teucro o domínio da terra e dos mares, inquietações às quais Júpiter responde:

Não tenhas medo Citeréia: imotos
Os destinos dos teus se te conservam.
De Lavínio a cidade e os prometidos
Muro verás; será por ti aos astros
O magnânimo Eneias sublimado:
E deste meu propósito não mudo

*Parce metu, Cytherea: manent immota tuorum
fata tibi; cernes urbem et promissa Lavini
moenia, sublimemque feres ad sidera caeli
magnanimum Aenean; neque me sententia vertit*

(*Eneida*, I.257-260)⁵

Como sugerem esses hexâmetros, Eneias destina-se ao etéreo e à residência dos deuses olímpicos e não ao mundo inferior ou aos Campos Elíseos – morada dos bem aventurados, onde o herói encontra a sombra do pai Anquises no livro sexto da *Eneida*. Cabe ressaltar o papel de Vênus na acolhida de Eneias e sua introdução na esfera celestial. Ao tratarmos da *consecratio* de Augusto, mais adiante, voltaremos à primeira profecia de Júpiter, compreendida como um dos trechos do poema que melhor representa a vinculação do herói à *Domus Iulia*.

No livro XII, encontramos a repetição da mesma profecia pelo pai dos deuses. No diálogo olímpico que antecede o esperado confronto entre Eneias e Turno, Juno, desolada com o prenúncio da derrota do rútilo, seu protegido, roga ao marido que impeça o desaparecimento dos costumes latinos sob a iminência do mando troiano.⁶ O Soberano divino desvela a trama dos acontecimentos futuros, garante à esposa que os ausônios (itálicos) conservarão os costumes e a língua paterna enquanto os troianos se unirão às famílias latinas, compartilhando com essas os sacrifícios e os ritos (*Eneida*, XII.834-836).⁷ Jôve ressalta que de troianos e latinos virá uma estirpe de homens piedosos que a todos superará na devoção (*Eneida*, XII.838-840). Antes, porém, menciona que o *indiges* Eneias alcançaria os astros: “Bem sabes e confessas saber, que ao céu se deve o *indiges* Eneias e o levantam às estrelas, os fados” – *indigetem Aenean scis ipsa et scire fateris / deberi caelo fatisque ad sidera tolli* – (*Eneida*, XII.794-795).

Percebemos que a profecia não apenas se repete, mas é anunciada nos mesmos termos pelo filho de Saturno, ou seja, o transporte do herói à esfera sideral: *ad sidera* – dessa vez em referência aos verbos *debero* (cumprir ou dever) e *tolero* (ser carregado, ser transportado), ambos no infinitivo presente ativo (OXFORD LATIN DICTIONARY, 1968, p. 486). Novamente, a profecia põe em evidência o teor etiológico da narrativa: agrega a sorte de Eneias à dimensão de um porvir distante e ao destino do povo romano, que compartilha com o fundador seu caráter piedoso. Sob o signo da *pietas* se expressa o herói virgiliano, valor que orienta suas decisões e o impele aos desafios na

⁵ Cabe ressaltar que no hexâmetro duzentos e cinquenta e nove, o tradutor José Victorino Barreto Feio, por razões estilísticas, opta por traduzir a expressão “feres ad sidera” por “ser [Eneias] aos astros sublimado”. O verbo *fero* (transportar), que aparece na segunda pessoa do singular do presente do indicativo, encontra-se em referência ao acusativo plural *sidera* que antecedido pelo sintagma preposicionado *ad* deve ser traduzido como “para” ou “para junto de”. Por sua vez, *sublimem* aparece no mesmo hexâmetro como adjetivo que acompanha o nominativo singular *Aenean* e não com a função sintática de participio, como aparece nesse tradutor. Apesar de bastante conhecida, a tradução de Carlos Alberto Nunes para esses dois hexâmetros da *Eneida* modifica completamente o sentido de divinização celeste ao considerar que o nome e não o próprio Eneias alcançará os astros: “[verás] até aos astros o nome elevar-se de Eneias / de alma sublime. Mudança não houve no meu pensamento” (*Eneida*, I.259-260).

No verso latino não existe nenhuma referência a nome ou fama do troiano alçados às estrelas. *Aenean*, como marca de acusativo singular, revela claramente quem sofre a ação na frase. Para, especificamente, os dois últimos versos do trecho citado, a tradução de H. Rushton Fairclough da coleção Loeb nos parece mais literal e atenta ao emprego dos casos em latim: “Tu deves transportar para as alturas do céu estrelado, o sublime e magnânimo Eneias. Nenhuma opinião transformou-me” (*Eneida*, I.259-260).

⁶ Na *Eneida* os costumes troianos mesclados aos latinos resultarão nos romanos.

⁷ Essa união é selada pelo casamento de Eneias com Lavinia, filha do rei Latino, a quem um aviso oracular destinava ao consórcio com um príncipe estrangeiro. A profecia em questão relaciona-se ao loureiro, consagrado à Apolo, que Latino preserva no fundo do palácio. Incomodado com os prodígios que começam a cercar essa árvore e a princesa laurentina, o rei sai em consulta dos oráculos de seu pai, Fauno (*Eneida*, VII.60-106). Do último, uma misteriosa voz na floresta anuncia que Lavinia não podia ser entregue a um consorte latino e que ao rei cabia um genro estrangeiro. Como ressalta Richard Saller, pela ausência de herdeiros, a filha é a única esperança de preservação da *domus* de Latino, compreendida como esse grupo estendido de parentesco (SALLER, 2004, p. 85; *Eneida*, VII. 52). Por meio do matrimônio, Eneias integra-se à *domus* de Latino, por sua vez, herdando o trono e as tradições do reino. Tanto a união das casas representa a conjunção desses povos sob um único mando e lei quanto demonstra a integração da *Domus Iulia* numa ancestralidade itálica.

trama. Como bem lembra Greg Woolf, a *pietas* de Eneias e a *deuotio* à futura pátria contribuíram para sua divinização *post mortem* (WOOLF, 2001, p. 318). É por subordinação à *pietas* que Eneias enfrenta a morte e seus domínios no livro sexto e através deste valor, tão caro aos romanos, seu mérito alcança o vértice do Olimpo e assegura sua imortalidade (*Eneida*, VI).

Mas se, em vida, Eneias é reconhecido como varão insigne pela *pietas*, por que o epíteto *indiges* e não *pius* o caracteriza enquanto herói divinizado? A princípio diríamos que a *pietas*⁸ é um valor peculiar ao entendimento de condição humana, ao passo que *indiges* é o epíteto que reconhece Eneias como *diuus* e não como homem. Da mesma forma, Rômulo divinizado é lembrado e invocado sob o título de *quirinus* (Tito Lívio, *História Romana*, I.1.16). No entanto, o que devemos entender por *indiges*? Não existe uma resposta consensual para o sentido e a origem do termo, o que transparece nas próprias traduções da *Eneida* que aqui empregamos.⁹

Preferimos conservar o epíteto no latim tanto pela ausência, pelo menos no português, de um correlato preciso para *indiges*, quanto pelos problemas de definição que o termo oferece. Das duas definições apresentadas pelo *Dicionário Oxford de Latim*, *indiges* diz respeito: a) a um título obscuro aplicado a certas deidades locais assinaladas em oposição às divindades estrangeiras, vindas de fora, *dei nouensides* e; b) a um dos epítetos de evocação ao Sol (OXFORD LATIN DICTIONARY, 1968, p. 883). Por sua vez, o verbo *indigito* tem o sentido de solicitar ou invocar a divindade pelo nome de culto ou através de fórmulas (OXFORD LATIN DICTIONARY, 1968, p. 883). Compreendemos, a partir dessa primeira definição apresentada, a opção de H. Rushton Fairclough pela tradução do epíteto *indiges* para “herói da terra”, tendo em vista seu pertencimento ao tronco linguístico da palavra *indigena* [*indu-* + *genus*], nascido de dentro, pertencente ou habitante de um lugar (*Eneida*, XII.795. Trad. Rushton Fairclough; OXFORD LATIN DICTIONARY, 1968, p. 883).

Bernadette Liou-Gille defende que *indiges* era o título que Eneias compartilhava com uma antiga divindade, venerada com o epíteto *pater indiges* em Lavínio (LIOU-GILLE, 1980, p. 121). Venerada na região de *Pratica di Mare*, essa divindade foi, *a posteriori*, assimilada a Eneias, quando a lenda, supostamente popularizada pelos poemas homéricos, foi introduzida pelo sul da Etrúria. Liou-Gille acredita ter sido a Etrúria mais permeável à cultura helênica que o Lácio e assim tomado a iniciativa da introdução da lenda e da própria assimilação do culto de Lavínio ao herói troiano (LIOU-GILLE, 1980, p. 133). Para a estudiosa francesa, é possível que Roma tenha reivindicado essa filiação genealógica tardiamente, por sugestão e influência dos mitógrafos (LIOU-GILLE, 1980, p. 134). Através do epíteto, a memória dessa assimilação conservou-se e foi possivelmente resgatada por influência dos autores do Principado.

⁸ Em síntese, a *pietas* romana remete a um vínculo e sentimento de obrigação para com aqueles a quem o homem está ligado por natureza (pais, filhos e parentes). Maria Helena da Rocha Pereira ressalta que “esse vínculo afetivo entre os membros de uma família, a *pietas*, acabava alargando-se à divindade e compreendia também as suas relações com o poder” (PEREIRA, 2002, p. 340). Como contrário dessa devoção aos vínculos e obrigações, a *impietas* compreende, segundo John Scheid, um estado de impureza na alma. Consistia em recusar aos deuses as prestações e o lugar ao qual têm direito (SCHEID, 1998, p. 26). A quebra desse pacto que regia a relação do homem com os deuses e seus próximos, implicava em terríveis sanções morais e religiosas. Além das punições que a cidade podia infligir ao ímpio, como *saver*, era remetido aos deuses para que fizessem justiça (SCHEID, 1998, p. 26). Saller, problematizando a construção de um patriarcalismo fechado no âmbito da *domus*, ressalta que a *pietas* não é um valor assimétrico exercido, tão somente, no interesse do *pater familias* ou um mascaramento da *potestas* e da submissão filial. Para esse autor os textos literários indicam que a base da *pietas* é a devoção recíproca aos membros da família. A *pietas* alimenta a obrigação dos pais para com as crianças e para com os velhos e todos aqueles a quem acreditavam estar ligados por vínculo natural (SALLER, 2004, p. 109-113). Embora cultural, esse dever era traduzido pelos romanos como universal e estruturador da humanidade.

⁹ O tradutor José Maria da Costa e Silva opta por traduzir o adjetivo *indigitem* (aqui com o morfema de acusativo singular) como “indígite” no português, ou seja, aquele que é indicado ou assinalado a dedo (*Eneida*, XII.795). Opção que compartilha com Odorico Mendes, célebre tradutor do século XIX: “Deve indígite Eneias, manda o fado, / sede no Olimpo ter, subir aos astros” (*Eneida*, XII.794-795).

Além de Virgílio, o tema da divinização de Eneias aparece em outros autores contemporâneos: Tibulo, em suas *Elegias* (II.5.43-44), Dionísio de Halicarnasso nas *Antiguidades Romanas* (I.64.4) e por fim nas *Metamorfoses* de Ovídio (XIV.581-608). No entanto, não pretendemos aprofundar a análise nesses autores; tão somente, desejamos ressaltar como a referência ao Eneias divinizado, para além de Virgílio, desponta num quadro mais amplo de escritores, em prosa e verso, do Principado.

Proveniente da Ásia Menor, Dionísio de Halicarnasso, historiador grego que teria vivido sob o governo de Augusto, fornece no primeiro livro de suas *Antiguidades Romanas* algumas pistas interessantes sobre a divinização de Eneias, sua vinculação ao santuário e à cidade de Lavínio e sobre o epíteto *indiges*. A cronologia estabelecida por Dionísio para o fim da guerra de Tróia e os acontecimentos passados no Lácio é marcadamente distinta daquela que encontramos na *Eneida* de Virgílio. Nunca é demais pontuar que o historiador da Ásia Menor se esforça por comprovar as origens gregas de Tróia e da estirpe à qual pertence Eneias e, por sua vez, defende a predominância do elemento grego na fundação de Roma.¹⁰ O tempo da peregrinação dos troianos pelo mar parece bem menor para Dionísio de Halicarnasso, que situa a fundação de Lavínio no fim do segundo ano após a queda de Ílion (*Antiguidades Romanas*, I.63.01-02).

Três anos após a partida de Ílion, Eneias finalmente governou sobre os troianos e, no próximo, com a morte de Latino, sucedeu o sogro, regendo também os laurentes. Por sua vez, no quarto ano de seu estabelecimento em solo itálico, morreu Eneias. Segundo o relato presente nas *Antiguidades Romanas*, os rútuos, liderados por Mezêncio, marcharam com toda a força sobre o rival troiano. Uma batalha severa tomou lugar, não muito longe de Lavínio, e, de ambos os lados, muitas baixas foram sentidas. Como Heródoto, o escritor das *Antiguidades Romanas* não impõe ao leitor uma explicação única para o evento ou ocorrência, mas dispõe no relato as várias versões recolhidas ao longo da investigação. Dionísio relata que, com o chegar da noite, Eneias não foi mais visto em lugar nenhum; enquanto alguns concluíram que ele foi transportado para junto dos deuses, outros acharam que o herói, tendo perecido, caiu nas águas do rio Núbico, ao lado do qual a batalha havia sido travada (Dionísio de Halicarnasso, *Antiguidades Romanas*, I.64.04). Os latinos construíram para ele um santuário heróico com a seguinte inscrição: “Para o pai e deus deste local, que preside sobre as águas do rio Núbico” – πατρὸς θεοῦ χθονίου, ὃς ποταμοῦ Νομικίου ῥεῦμα διέπει – (*Antiguidades Romanas*, I.64.05).

Para alguns, o santuário foi erigido por Eneias em honra de Anquises, que teria morrido um ano antes dessa guerra acontecer (Dionísio de Halicarnasso, *Antiguidades Romanas*, I.64.05). Em nota, afirma o editor das *Antiguidades Romanas* que Dionísio usa χθονίου para traduzir do latim para o grego a palavra *indiges*. Por sua vez, χθονίου é um dos epítetos de Júpiter, em referência ao deus do submundo, Hades-Plutão. O que nos leva a deduzir que a divindade adorada em Lavínio, e posteriormente assimilada ao herói troiano e seu *heroon*, provavelmente pertencesse ao domínio ctônico. Tito Lívio, por sua vez, se refere a Eneias divinizado como Júpiter *indiges*.

¹⁰ Neste artigo utilizamos a tradução das *Antiguidades Romanas* de Earnest Carry (cf. Referências – Fontes). Através da genealogia, Dionísio argumenta que Ílion é uma cidade grega como todas as outras e inicialmente seu fundador, Dardânio, proveniente do Peloponeso. Dardânio constrói uma cidade sobre a região chamada Troade, obtida pelas mãos de Teucro, seu rei. Na versão de Dionísio, o outro ancestral de Eneias, Teucro teria vindo da Ática para a Ásia, antes chefe de um *demos* chamado Xypeté. Segundo Dionísio, Teucro que antes governava um vasto território com parca população obteve satisfação em ver Dardânio chegar com tão grande contingente de imigrantes que poderiam lhe ser úteis na defesa do território contra os bárbaros (Dionísio de Halicarnasso, *Antiguidades Romanas*, I.61.05). Percebe-se que tanto pela ancestralidade quanto pela descrição do exército troiano em ordem de combate, Dionísio procura demonstrar que Tróia era uma cidade grega entre outras e que, por isso, uma cidade majestosa como Roma só poderia ter origens helênicas. Tal proposição está igualmente sugerida nas palavras endereçadas por Eneias ao rei Latino. “Éramos nativos de Tróia, não a menos famosa das cidades gregas [...]” (*Antiguidades Romanas*, I.58.02).

Sobre a lenda troiana e a divinização de Eneias, Tito Lívio dedica pouco espaço em sua narrativa, tendo em vista a monumentalidade da obra intitulada *História Romana*. Sucintamente, o historiador romano noticia o desembarque dos troianos no Lácio, a busca por botim e o confronto com o rei Latino, seguido dos habitantes da terra (*História Romana*, I.01).¹¹ Depois de ser derrotado, Latino ajustou com Eneias a paz e se aliou ao herói troiano. Afirmo Lívio que “Latino viu os troianos tão dispostos à guerra quanto à paz” (*História Romana*, I.01). Firmada pelas bodas matrimoniais, a aliança entre os dois povos foi celebrada junto do altar com os deuses penates. Da união entre a princesa latina e o varão troiano nasceu um filho de nome Ascânio. Em alguns pontos a narrativa de Lívio converge com a epopéia de Virgílio: Turno, rei dos rútuos, se viu traído, entrando em confronto com os latinos e os troianos. Os latinos saíram vencedores, todavia, perderam seu rei em combate. Por sua vez, Turno e os rútuos aliaram-se à florescente confederação dos etruscos e a seu líder Mezêncio, que havia estabelecido seu trono e império em Cerea (*História Romana*, I.02). Sob o comando do varão troiano, os latinos enfrentaram os etruscos em guerras constantes das quais saíram vitoriosos, porém, informa Lívio, no curso da peleja perderam seu líder que tombou às margens do rio Númico.

A batalha resultou em favor dos latinos, mas foi a última façanha mortal de Eneias. Seu sepulcro, se é permitido ou correto chamá-lo assim, está localizado nas margens do Númicus: donde chamam-no, Júpiter *indiges*.

Secundum inde proelium Latinis, Aeneae etiam ultimum operum mortalium fuit. Situs est, quemcumque eum dici ius fasque est super Numicum flumen: Iovem indigetem appellant.
(TITO LÍVIO. *História Romana*, I.02)

É bem possível, como afirma Liou-Gille, que Lavínio fosse uma cidade-santuário e que preservasse, ainda no tempo de Dionísio e Virgílio, a memória de uma ancestralidade, assim como Alba Longa (LIOU-GILLE, 1980, p. 124-126). Aos olhos dos romanos, um dos cultos mais importantes de Lavínio era aquele associado aos penates, trazido por Eneias à Península Itálica.¹² Ali se fixaram definitivamente, não permitindo seu deslocamento para qualquer outra localidade. Todas as tentativas de transplantá-los para Alba Longa ou Roma malograram, pois prodigiosamente acabaram voltando para o santuário original, segundo informa Dionísio de Halicarnasso (*Antiguidades Romanas*, I.67.01-02). Em Roma, todos os anos, pontífices e cônsules dirigiam-se a Lavínio para render sacrifícios no santuário de *Aeneas Indiges* (LIOU-GILLE, 1980, p. 125). Dessa referência é impossível supor que tal cerimônia acontecesse sem o mínimo de fausto ou que essa viagem fosse realizada sem qualquer solenidade. Essa cerimônia da posse dos cônsules e o investimento do *imperium* em suas respectivas magistraturas seria uma maneira de revestir o cargo de uma dignidade não só religiosa, mas também ancestral. Estava ali contida a memória da própria divinização de Eneias, identificado a um santuário nas margens do rio Númico.

Como defendem Erich Gruen e Sergio Casali, a evidência arqueológica é insuficiente para corroborar a existência de um culto direcionado para Eneias em Lavínio, anterior à divulgação e à adaptação da lenda troiana (GRUEN, 1994, p. 24; CASALI, 2010, p. 46). Certamente os romanos

¹¹ Neste artigo utilizamos, para a *História Romana* de Tito Lívio, as traduções de Canon Roberts e Francisco Montes de Oca (cf. Referências – Fontes).

¹² Uma das cenas mais marcantes da fuga de Tróia, representada na *Eneida* e também em murais pompeianos, ânforas, moedas e relevos tumulares, é aquela em que o príncipe troiano transporta sobre os ombros o velho pai Anquises enquanto esse acolhe nas mãos os objetos sagrados e os *penates* de Tróia (*Eneida*, II.715-720).

desejaram ver em Alba e Lavínio suas cidades ancestrais que foram gradativamente incorporadas à tecitura do mito de Eneias na formação das origens troianas de Roma.

Três estrofes das *Metamorfoses* de Ovídio, intituladas *Aeneas Indiges*, descrevem a transformação do herói numa divindade. O mérito do troiano chega ao conhecimento dos deuses, levando até a própria Juno a dispensar seu ódio pelo herói. Tal como acontecerá posteriormente a Rômulo, o herói chega a um momento da vida em que está preparado para ser acolhido junto aos deuses, ou seja, aos céus ascender (*Metamorfoses*, XIV.581-584).¹³ Pela intercessão de Vênus, Júpiter consente ao neto um lugar entre os deuses. Vênus o solicita, ainda que modesto ou pequeno – *quamvis parvum des*. Os argumentos da deusa para justificar a recompensa são bastante curiosos. Primeiramente, tenta convencer Júpiter de que o herói a ele se liga por linhagem materna. E depois acrescenta, “Já basta uma vez ter Eneias contemplado o inamável reino e / uma vez, ter cruzado as correntes estúgias” (*satis est inamabile regnum / adspexisse semel, Stygios semel isse per amnes*) (*Metamorfoses*, XIV.590-591).

“Inamável reino” e “correntes estúgias” são referências inequívocas ao reino dos mortos, Orco ou Averno. Essas duas estrofes colocam em relação o movimento do *descensus*, descida aos reinos infernais, e a divinização heroica aqui compreendida como a superação da própria mortalidade. Inferimos do argumento da mãe imortal que o herói – *heros* – deu suficientes provas de superação de sua condição mortal e venceu a própria morte. Não merecendo trilhar o caminho das almas comuns que descem ao Orco, seu curso é o etéreo.

Bernadette Liou-Gille, na introdução de seu livro sobre o culto aos heróis fundadores de Roma, elenca três sentidos distintos, porém complementares, para a palavra herói na Antiguidade Clássica. Em primeira instância, o herói pertence a um passado longínquo, geralmente nascido da união de um deus com uma mortal – ou de uma deusa com um mortal, como é o caso de Eneias, filho de Vênus e Anquises – é um “semideus”. Desses seres do passado remoto, os “fundadores” ocupam um primeiro plano: fundam cidades, espalham cultos, constroem templos e uma miríade de santuários. Podem tornar-se os protetores de uma comunidade ou ancestrais de uma linhagem. Em terceiro lugar, herói é aquele que ganha relevo por uma ação excepcional, sentido preservado nos dias de hoje pelas línguas modernas (LIOU-GILLE, 1980, p. 08-11).

Segundo Hugo Francisco Bauzá, a palavra latina *heros* derivada do grego ático ἦρως só foi incorporada tardiamente ao mundo latino, tanto com o sentido de “homem célebre” quanto de “semideus”. Explica o autor que a noção helênica de “ser intermediário”, como artefato do campo semântico filiado à ideia de herói, ganhou destaque principalmente no período augustano, não sem certo fundamento político, como trataremos adiante (FRANCISCO BAUZÁ, 1998, p. 11). Essa noção remete a indivíduos que, por um tempo, desfrutaram do convívio com os mortais e que diante desses fizeram prevalecer sua porção divina, através da realização do inimaginável ou por terem suportado sofrimentos sem conta. Sua morte era marcada por ocorrências prodigiosas, suas tumbas tornavam-se locais de culto e alguns alcançavam a bem-aventurança da imortalidade. Através do culto, o herói torna-se uma espécie de intermediário entre homens e deuses (LIOU-GILLE, 1980, p. 10). Para Francisco Bauzá, o mito do herói não é um cânone fixo, mas uma estrutura aberta, em perpétuo movimento, que pode divulgar valores e ideias de um tempo histórico ou, por vezes, servir a propósitos de domínio territorial, consolidar uma estirpe ou dinastia (FRANCISCO BAUZÁ, 1998, p. 04).

¹³ Neste texto utilizamos as traduções das *Metamorfoses* de Vicente López Soto, Hugo Magnus e Frank Justus Miller (cf. Referências – Fontes).

Eneias é exaltado como modelo da *res publica restituta* e como tema fundamental que destaca a *pietas* demonstrada aos deuses, ao pai e aos *socii* em momentos críticos. A lenda troiana recebeu grande investimento durante o Principado: além de uma galeria inteira consagrada ao herói no Fórum de Augusto, o mesmo desponta em um dos frisos da *Ara Pacis* com a cabeça velada e em gesto sacrificial. Possivelmente o *Forum Augusti* era a edificação que melhor exprimia os valores e ideais do Principado e um monumento que perpetuava no espaço físico da *urbs* a memória da *Domus Iulia*. Jean-Gagé e Jean-Claude Richard indicam que a divinização de Eneias e a apoteose de Rômulo foram devidamente celebrizadas nessa edificação oficial (GAGÉ, 1930, p. 143; RICHARD, 1966, p. 68). Os autores franceses apoiam-se na reconstrução epigráfica elaborada por Theodor Mommsen e Huelsen para as inscrições encontradas em Pompeia na base das estátuas do Edifício de Eumachia, este último dedicado à *Concordia Augusta*. Essas inscrições, datadas do governo de Tibério, teriam se inspirado nos *elogia* gravados nas bases das estátuas de Rômulo e Eneias preservadas, cada qual, em uma das alas do Fórum de Augusto (GAGÉ, 1930, p. 68). Se o raciocínio procede, o *elogium* de Eneias terminava com os seguintes dizeres:

nas Guerras Laurentinas, subitamente desapareceu, é nomeado como *Pai Indiges* e referido no conjunto dos deuses.

In / [bel]lo Laurenti subito non com / [pa]ruit appel[latus]q(ue) est Indigenis / [pa]ter et in deoru[m n]umero relatus.¹⁴

(*Inscriptiones Italiae*, 13,03, *Elogia*, n. 85, apud RICHARD, 1966, p. 68)

Se essa reconstituição epigráfica corresponde ou não ao *elogium* original grafado no Fórum de Augusto é uma polêmica que não tentaremos solucionar, nem sequer opinar. Mais importante, porém, seria considerar que o registro pontua, em linhas gerais, a tradição conhecida sobre a apoteose de Eneias, encontrada numa miríade de autores do Principado. O possível *elogium* da galeria de Eneias detém-se no súbito desaparecimento do herói nas guerras travadas em defesa dos laurentes e a transformação do troiano em deus, adorado sob o epíteto de *pater indigenis*. Por outro lado, a presença desse registro na edificação pompeiana evidencia a propagação do tema da *consecratio* de Eneias no período do Principado e seus usos políticos pela *Domus Iulia*. Devemos atentar para o fato de que Eumachia era membro da elite local, financiou e dedicou essa construção suntuosa à família do imperador tibério, filho adotivo do *Princeps* Augusto e herdeiro da *Domus imperial* (COOLEY; COOLEY, 2004, p. 98).¹⁵

¹⁴ Segundo o *Dicionário Oxford de Latim*, a grafia *indigenis* presente nesse registro epigráfico é uma variação ortográfica da forma *indiges*, usual nos textos literários (OXFORD LATIN DICTIONARY, 1968, p. 883).

¹⁵ Segundo a descrição do livro organizado por Alison E. Cooley e M.G.L. Cooley, a instalação se situava em meio a lojas e residência privadas que flanqueavam o Fórum de Pompeia e sua função parece disputada (COOLEY; COOLEY, 2004, p. 98). Aparentemente de cunho comemorativo, inspirava-se no templo à Concordia, erguido no próprio Fórum Romano e rededicado a Augusto no ano 10 d.C.. Uma inscrição posicionada sobre a entrada leste do edifício informa que Eumachia era sacerdotisa pública e o teria construído às próprias expensas, em seu nome e de seu filho Marcus Numistrius Fronto (*Corpus Inscriptionum Latinarum* X, 810 apud COOLEY; COOLEY, 2004, p. 100).

O Edifício de Eumachia é um caso emblemático de contradição ao paradigma romanocêntrico de dominação cultural que teria orientado as leituras sobre o Império Romano nos séculos XIX e início do XX. Torna-se complicado sustentar, hoje em dia, a idéia de uma romanização que parte diretamente do centro para as províncias, de exportação deliberada de uma cultura, um *modus vivendi*, elementos artísticos e urbanísticos (termas, anfiteatros, aquedutos), língua e indumentária. Em prol de uma compreensão mais fluida das trocas entre Roma e as regiões dominadas, novos conceitos como “negociação” e “cooptação” tornam-se critérios chave no entendimento de uma política romana voltada para a dominação que conta com a atuação das elites locais (HINGLEY, 2005, p. 35). Numa lógica de dom e contra-dom, ao erigir um monumento à *Concordia Augusta*, Eumachia visava, possivelmente, estreitar os laços com Roma e com o imperador, aumentando assim sua própria honra; por outro lado, colaborava para a difusão de uma mitologia e de valores agregados à *Domus imperial*.

No momento em que a *Eneida* foi composta, entre os anos 29 e 19 a.C., a memória da divinização de César se fazia presente, lançando também a expectativa sobre a *consecratio* do *Princeps* Augusto, ele próprio filho de um divinizado – *filius divi* e membro de uma *domus* que se pretendia divina.

Antes mesmo do épico, essa possibilidade já aparece anunciada nas *Geórgicas*,¹⁶ poema de exaltação aos trabalhos do campo, dos quais Virgílio acreditava depender a revitalização da Península Itálica dilacerada por anos intermitentes de Guerra Civil. Com base nas informações disponíveis na biografia do poeta, ao cabo de sete anos de composição, teve a oportunidade de recitá-lo na íntegra para Otávio, durante sua estadia na cidade de Atela. Retornado da batalha de Accio, ali teria estacionado com as tropas para tratar de uma infecção. O recital durou quatro dias seguidos, até o esgotamento vocal do poeta, quando foi substituído, na leitura, por Mecenas (Suetônio, *Vida de Virgílio*, 27).¹⁷ No prólogo, depois de dedicar o poema a Mecenas, prossegue com a invocação às divindades, muitas delas itálicas, como Liber, Ceres, Minerva, Netuno e Silvano; ao fim, nomeia César, cuja posição nos conselhos divinos era ainda indeterminada, assim como sua circunscrição funcional.¹⁸

E tu, César, quem não sabemos qual dos conselhos
dos deuses deve acolher-te pronto; caso escolhas
pelas cidades zelar e cuidar de nossas terras, então
o dilatado orbe a ti deve receber como propiciador
dos crescimentos e senhor das estações, cingindo-te
as fronteiras com materno mirto.

*tuque adeo, quem mox quae sint habitura deorum
concilia, incertum est, urbisne invisere, Caesar,
terrarumque velis curam et te maximus orbis
auctorem frugum tempestatumque potentem
accipiat, cingens materna tempora myrto.*
(*Geórgicas*, I.24-28)

O mirto, acompanhado do adjetivo “materno” no verso, é a árvore consagrada a Vênus, mãe de Eneias e, por conseguinte, de toda a *Gens Iulia*; seus galhos deveriam adornar as fronteiras – *tempora* – (entende-se, das imagens) da nova deidade, certamente, nos locais dedicados ao culto. Mais adiante, Virgílio ressalta que um espaço entre Erígone (a constelação da Virgem) e as Pinças se expande para acolher César no etéreo (*Geórgicas*, I.32-35). Acrescenta que este não tem por destino reinar sobre o Tártaro, nem mesmo os Campos Elíseos, ainda que estas moradas fossem apreciadas pelos gregos (*Geórgicas*, I.36-38). Essas paragens aparecem integradas à geografia subterrânea do Averno; mesmo que iluminadas e verdejantes, representam o domínio da morte ao qual não pode pertencer o novo *divinus*.¹⁹

¹⁶ Neste artigo utilizamos as traduções das *Geórgicas* de Rushton Fairclough e Alejandro Bekes (cf. Referências – Fontes).

¹⁷ Os dados disponíveis para inferir qualquer evento da trajetória do poeta são extremamente dispersos e nos chegaram a partir de testemunhos tardo-antigos. Além do relato biográfico que precede o comentário de Servio à *Eneida*, a mais antiga e segura é a que nos chegou pelas mãos do gramático Élio Donato (350 d.C.). Trata-se de uma reprodução, aparentemente fidedigna, da biografia de Virgílio redigida por Suetônio e incluída no *De Viris Illustribus*. Por essa razão, alguns teóricos referem-se a ela como a *vita* de Suetônio-Donato.

¹⁸ Segundo Michael Lipka, toda divindade romana se ligava a um referente funcional, espacial e temporal através do sacrifício, elementos que eram igualmente perceptíveis no processo de deificação. Uma vez profano, o objeto, noção ou indivíduo deificado, passava a receber um aspecto divino. Para esse autor, todas as deificações em Roma eram parciais, com um novo aspecto divino sendo agregado ao até então profano, antes que substituindo-o definitivamente (LIPKA, 2009, p. 127).

¹⁹ Lugar bem aventurado, os Campos Elíseos são descritos na *Eneida* como a morada das almas felizes, com luz brilhante e um sol próprio com estrelas próprias. Quem está ali? Os que tombaram na guerra em defesa da pátria, sacerdotes de vida virtuosa,

Não sabemos ao certo se o César nomeado no verso é, de fato, Caio Júlio César, assassinado em 44 a.C., ou Otávio, cuja divinização era projetada para os tempos vindouros, além do que a polissemia poética desencoraja qualquer afirmação categórica. Tendo em vista a primeira hipótese, o decreto que oficializou a divindade de César, situação inédita do ponto de vista histórico (com precedentes localizados apenas no passado mítico de Roma), criou possivelmente uma atmosfera de dúvida no que concerne ao lugar desse novo *diuus* no panteão romano, aos procedimentos de culto e atribuições; hesitação que parece repercutir nesse trecho das *Geórgicas*. Por outro lado, a apoteose de César e a ostentação do título *filius divi* por Otávio, nas nomeações oficiais e emissões monetárias,²⁰ reforçam a marca de uma origem distinta e a esperança de um destino – *fatum* – venturoso para o herdeiro.

Como antítese de Antônio, acusado de trilhar o caminho para a monarquia oriental, Otávio procurou rejeitar, juntamente com os atributos da realeza, qualquer nomeação, em vida, como divindade. Era esperado que, algum dia, integrasse o concílio dos deuses, porém só depois que abandonasse o convívio dos mortais. Nas *Geórgicas*, Virgílio refere-se a Otávio como humano, mas que desperta o interesse do Olimpo em acolhê-lo; ao fim do primeiro livro declara que, há tempo, os céus se sentiam invejosos e lamentavam as paixões humanas deste governante, no caso os triunfos (*Geórgicas*, I.503-504). No livro quarto, volta a referir-se a César – neste caso Otávio – como vencedor do Eufrates, que dava leis aos povos submissos e franqueava o caminho para o Olimpo (*Geórgicas*, I.560-562).

Na *Eneida*, a promessa da *consecratio* de Augusto se faz presente na mesma profecia em que Júpiter promete a Vênus a acolhida de seu filho entre os imortais. Podemos perceber não somente o imbricamento do tempo mítico ao histórico, mas a projeção do “horizonte de expectativa do poeta” nesse “futuro prognosticado” pela boca do soberano olímpico.

Troiano desta pulcra origem César
Nascerá, que só tenha por limites
Ao império o oceano, à fama os astros:
Júlio, do grande Iúlo herdando o nome.
No céu o acolherás segura um dia
De despojos do Oriente carregado
E invocado será também com votos.

cantores piedosos que recitaram poemas em honra de Apolo, inventores das artes graciosas e os que vivem, por mérito próprio, no meio dos homens. Aos bem aventurados foi permitido que cultivassem as atividades que lhes apraziam em vida. Alguns dançam em coro e entoam versos enquanto outros exercitam o corpo nas verdejantes palestras; aos guerreiros, o tão prazeroso ofício das armas exercem e cuidam dos carros e apascentam os cavalos (*Eneida*, VI.637-64; 660-665).

²⁰ Christopher Pelling declara que a divindade de César só foi oficialmente proclamada no ano de 42 a.C.. A partir de então, Otávio declarou-se *filius divi*, sendo as implicações desse título incalculáveis (PELLING, 2008, p. 5). Já para André Alföldi, a divinização de César não surgiu de um decreto emitido pelo Senado – que o autor considera submisso à política dos triúmviros – mas deve ser buscada na própria devoção popular que despontou no funeral e se fixou no espaço do Fórum. Situação que o jovem Otávio soube muito bem explorar em celebrações e homenagens ao ditador, bem como nas emissões monetárias, em detrimento da figura de Antônio. No momento em que Otávio entrou em Roma, à testa dos exércitos em 43 a.C. e exigiu sua nomeação como cônsul, a cada um de seus soldados prometeu o pagamento de dois mil e quinhentos denários e a cada cidadão da *urbs* – na forma de *congariarium* – setenta e cinco denários. De acordo com Alföldi, a nova emissão monetária atendeu, sobretudo, a interesses políticos e propagandísticos por parte do jovem herdeiro. Seu partidário Lúcio Flaminio Chilo cunhou uma série numismática com dois tipos de denário: um apresenta a face de *Venus Genetrix*, o outro traz a efígie de César. O segundo e o terceiro *quattuorviri*, respectivamente Quinto Vocônio Vitulo e Tibério Semprônio Graco, segundo a tradição, foram representados nas emissões do ano (ALFÖLDI, 1973, p. 118-121). Um dos denários de Vitulo traz a legenda “Divi Ivli” – *Do Divino Júlio* – e no averso a efígie de César. Este último exemplar se aproxima do denário emitido com o rosto de Graco, que traz no averso a imagem de Otávio com a legenda “Divi Ivli F” (*filius*) – *Filho do Divino Júlio*. Explica Alföldi que um dos exemplares *aurei* dessa mesma série com a imagem dos *quattuorviri* traz a legenda “Divi F” (*filius*), de uso corrente nas emissões posteriores (RSC, I, Augustus 523).

Então, compostas bélicas contendas,
 Se abrandará dos tempos a aspereza.
 Vesta e Cândia Fé, Quirino e Remo
 Irmão seu, ditarão as leis aos povos.
 Da guerra fechar-se-ão as diras portas
 Com travessas de ferro bem pregadas.

*Nascetur pulchra Troianus origine Caesar,
 imperium oceano, famam qui terminet astris,—
 Iulius, a magno demissum nomen Iúlo.
 Hunc tu olim caelo, spoliis Orientis onustum,
 accipies securo; vocabitur hic quoque votis
 Aspera tum positus mitescent saecula bellis;
 cana Fides, et Vesta, Remo cum fratre Quirinus,
 iura dabunt; dirae ferro et compagibus artis
 claudentur Belli portae.
 (Eneida, 1.286-294).*

No hexâmetro duzentos e oitenta e seis, o César em questão é Caio Júlio César Otaviano, que passou a chamar-se assim através da adoção testamentária de Júlio César. Podemos inferi-lo a partir de duas referências: a primeira que enfatiza os “despojos do Oriente” – *spoliis Orientis* – em menção ao tríplice triunfo de Otávio no ano de 29 a.C., que comemora a vitória sobre o Egito e o Oriente, representados por Cleópatra e Antônio, e a transformação deste reino cliente em *provincia* romana²¹ cujos rendimentos passaram a fluir, diretamente, para a *res priuata* do *Princeps*. Também, em 29 a.C., Otávio atribuiu ao fechamento do Templo de Jano²² um importante significado político, simbolicamente representando a suspensão de toda hostilidade no âmago do Império, o fim das guerras civis e o advento da paz – *Pax* – seguida da abundância – *Cornucopia*. Tal evento teria ocorrido apenas duas vezes antes na história romana: sob o rei Numa Pompílio e depois da Primeira Guerra Púnica. O fechamento das “Portas da Guerra” – *Belli Portae* – e o “fim das asperezas” anunciados neste trecho da *Eneida* aludem de perto a tal acontecimento e ao ideal de *Pax* concernente à política augustana. Augusto anuncia nas *Res Gestae* sua intenção de mantê-las fechadas “enquanto as vitórias assegurarem a paz, por terra e mar, em todo o Império do Povo Romano” – *cum per totum imperium populi Romani terra marique esset parta uictoriis pax* (*Res Gestae Divi Augusti*, 13).

²¹ O *Princeps* torna-se, a partir de então, detentor de copiosos rendimentos que eram revertidos para seu cofre privado – *res priuata* – e não para o tesouro público – *aerarium Saturni*, gerido pelo Senado. O que permitia ao *Princeps* assumir o encargo de certos serviços públicos em momentos difíceis como a construção de estradas e o aprovisionamento da *annona* (abastecimento de Roma). Partia de um costume já consagrado pela tradição, dos generais triunfadores, devotarem parte de seu botim à população de Roma e os *munera*, uma das obrigações que o costume impunha aos magistrados. John Richardson defende que junto à ordenação espacial dos domínios romanos no período de Augusto, a palavra *provincia* se abriu para novos usos e possibilidades semânticas. De um sentido originalmente vinculado à “poder” e “delegação” passa a exprimir, também, uma entidade territorial em formação, como é o caso do Egito. Esse momento é crucial do ponto de vista da reorganização territorial dos vastos domínios de Roma, principalmente no que tange à organização administrativa das províncias. Para Richardson, áreas enormes do mundo foram arranjadas numa forma ou disposição que pudessem ser adequadamente gerenciadas (RICHARDSON, 2008, p. 145). Não é por acaso que o principal tópico da reunião do Senado em 27 a.C. foi a divisão das *provinciae* entre aquelas administradas diretamente pelos *legati augusti pro praetore* e as *provinciae populi* ou *publicae provinciae*, equivocadamente denominadas províncias senatoriais. Criou-se para o Egito uma prefeitura especial cujos ocupantes do cargo partiam da indicação pessoal do *Princeps*.

²² Michel Meslin, em um capítulo do livro *L’Homme Romain*, dedicado às percepções do tempo na Antiguidade Romana, afirma que Jano era conhecido como deus dos recomeços que regulava o tempo do calendário, presidia os nascimentos e inaugurações; sua dupla visão permitia contemplar passado e futuro simultaneamente (MESLIN, 2010, p. 56-57). Porém, o deus do recomeço revelava sua face letal quando convocado para comparecer com as legiões romanas. O outro epíteto que o acompanhava era o de “porta-lança”, a abertura das portas de seu templo indicava o estado de guerra e ritualmente autorizava o uso da violência contra os inimigos de Roma.

Em nota, Alicia Schniebs sugere que a presença de Remo junto a Quirino (Rômulo) no trecho analisado da *Eneida* pode também indicar o fim das hostilidades internas, a partir da figura de superação do fratricídio originário, vinculado ao ato de fundação da *urbs* (SCHNIEBS, 2004, p. 35). Interpretação que se reforça pela presença da Cândida Fé – *Cana Fides* – no mesmo verso. *Fides* era ao mesmo tempo uma virtude e divindade cultuada em Roma, representada como uma anciã de alvos cabelos, que velava pelo respeito aos pactos selados e aos vínculos fraternos.

Como indício de algo esperado, mas ainda não experimentado – tendo em vista o público contemporâneo ao poeta, uma vez que na condição de leitores modernos conhecemos o curso dos acontecimentos – Júpiter promete a acolhida do *princeps* nos céus e sua entrada no Olimpo. O Onnipotente incumbe ninguém menos que a filha desta tarefa grandiosa se considerarmos o emprego do verbo *accipio* (receber, acolher) na segunda pessoa do singular (*Eneida*, I.290). Filho de um divinizado – *filius diini* – e importante elo dessa linhagem troiana, é esperado que Otávio trilhasse o caminho das estrelas e o deixasse aberto aos futuros *diini* de sua *domus*. Segundo Márcio Thamos, a justaposição e a aproximação fonética de *Iulus* (Ascânio) à *Iulius* (Júlio) no hexâmetro são marcas que dão expressão à ideia mítica da predestinação romana (THAMOS, 2011, p. 196). Iúlo – *Iulus* (Ascânio) e Ilia – *Ilia*²³ – como é chamada, por Virgílio, a sacerdotisa Rheia Sílvia, mãe dos gêmeos Rômulo e Rêmo – são figuras que completam a sequência narrativa que vincula Tróia a Roma, tanto aquela da fundação, quanto a *urbs* do poeta. Essa herança mítica ganha consistência na fala de Jôve que conecta o passado heróico à alegada grandiosidade da *Domus Iulia* no presente e sua perspectiva de perpetuação no futuro.

Milagrosamente recuperado de uma doença que o havia levado à beira da morte em 23 a.C., somado ao rumor de sublevação do colega de consulado Terêncio Varrão Muerna, o problema da sucessão de Augusto se tornou uma preocupação cada vez mais premente e se projeta, timidamente, nos versos de *Eneida*. Lembra Andrew Lintott que a principal preocupação do *Princeps* era que a sucessão ocorresse no âmbito da *domus* (LINTOTT, 2010, p. 80-81). Cabia assegurar ao herdeiro político e futuro *Princeps* uma posição firme enquanto *dominus*, garantindo a ele as condições financeiras e patrimoniais e as alianças necessárias para reivindicar qualquer posição no interior da *res publica*. Nos anos em que a *Eneida* foi composta, o potencial sucessor surgiu na figura do sobrinho de Augusto, Caio Cláudio Marcelo,²⁴ com quem Augusto casou sua filha Júlia. Porém, vítima de uma epidemia, o jovem sobrinho e designado sucessor morreu bruscamente em Baías. Os lamentos pungentes de Anquises, no Livro sexto da *Eneida*, revelam as inquietações e expectativas quanto à preservação da *domus* que de Eneias se liga a Otávio Augusto:

Que tristeza verás, que luto ó Tibre,
Ao passar pelo túmulo recente!
Moço jamais da Ilíaca prosápia
Aos latinos avós, tanta esperança deu de si.

²³ Nos hexâmetros 267 e 268 do livro I, Virgílio explica que o jovem Ascânio era, antes da queda de Tróia, chamado de Ilo (nome que lembra Ílion), para ser depois denominado Iúlo. Nome este que o perpetua como fundador de Alba e o aproxima dos Júlios. Por sua vez, Ilia é a sacerdotisa vestal que, fecundada por Marte, dará origem ao fundador de Roma. Segundo Márcio Thamos, possui dois homônimos perfeitos: *Ilia*, “de Ílio”, isto é “de Tróia” ou *Ilia* é uma palavra empregada para “ventre”; Roma, assim, nasce do ventre de Tróia fecundada por Marte (THAMOS, 2011, p. 197; *Eneida*, I.267-268).

²⁴ Caio Cláudio Marcelo é filho de Otávia, irmã de Augusto, e seu primeiro esposo, o senador Caio Marcelo. Este último, membro de uma família nobiliárquica que descende em linha direta de Marcos Cláudio Marcelo, general da Segunda Guerra Púnica.

*uel quae, Tiberine, uidebis
funera, cum tumulum praeterlabere recentem!
nec puer Iliaca quisquam de gente Latinos
in tantum spe tollet auos.
(Eneida, VI.873-876)*

Segundo a biografia tardo antiga que nos chegou do poeta, Otávia, irmã de Augusto, teria desmaiado ao ouvir o elogio do filho recitado pelos lábios do próprio Virgílio (Suetônio, *Vida de Virgílio*, 32). O túmulo recente – *tumulum recentem* – em referência no verso é, sem dúvida, o Mausoléu dos *Iuli* construído no Campo de Marte, bem às margens do rio Tibre. As cinzas do jovem Marcelo foram as primeiras a ganhar morada no túmulo descomunal. Quanto aos fundamentos da construção, foram lançados em 32 a.C. e veiculavam uma mensagem política, tendo em vista o contexto de complicações diplomáticas entre os ex-triúmviros: Otávio pretendia realçar sua devoção a Roma enquanto anunciava a intenção de Antônio, expressa em testamento, de se fazer sepultar em Alexandria, junto aos ancestrais de Cleópatra. Segundo Lintott, o monumento funerário é o principal símbolo das pretensões dinásticas do *princeps* cujas relíquias podem ser avistadas até nos dias de hoje (LINTOTT, 2010, p. 81). Como é insustentável essa associação entre monarquia e Principado, diríamos que, construído à maneira de um *heroon*, com plano circular, cercado por um bosque de árvores frondosas, o Mausoléu marcava de forma definitiva no espaço urbano a vinculação da *domus* de Augusto aos tempos da *Primordia Urbis*. Vinculação mítica que é ressaltada, inclusive, nos funerais dos membros dessa *domus*.

Durante o Principado, a divulgação dos mitos de heróis divinizados acabou reforçando o clima de aceitação e compreensão em torno dos funerais imperiais e da transformação desses governantes em *dini* (divinizados). Historicamente, as imagens de Eneias, Rômulo e do *Diuus Iulius* foram incorporadas à linguagem do poder utilizada na representação do imperador e dos membros do círculo imperial, tal como é possível perceber nas cerimônias fúnebres e na posterior organização do culto Imperial.²⁵

Na *Eneida*, as promessas de apoteose do herói Eneias e de seus descendentes estão expressas e conferem à casa de governantes à qual se liga o imperador Augusto, a *Domus Iulia*, uma legitimidade divina e ancestral. Percebemos que a narrativa poética da *Eneida* comprime várias temporalidades que, perpassadas pelo movimento do *fatum*, transmitem ao interlocutor a noção de sentido e conjunto da obra. Esta articulação narrativa objetiva não apenas a rememoração do passado heróico, mas a exaltação do presente poético, tendo em vista sua projeção no porvir. O fantástico, despertado pela arte de narrar em versos, não está alocado irremediavelmente no passado mítico, mas é frequentemente trazido para o tempo do poeta e direcionado contra as incertezas do futuro. Essas temporalidades mítico-históricas se agrupam na narrativa poética para explicar e engrandecer o tempo de Virgílio, criando uma expectativa quanto à perpetuação desse momento

²⁵ Rômulo, por exemplo, apresenta-se em imagem no cortejo que seguiu o corpo de Augusto, como informa o historiador Dião Cássio (*História Romana*, LVI.34.03). A *imago* do ancestral divino no cortejo do *princeps* não pode ser encarada como um dado puramente ilustrativo, dirá aleatório; a divinização de Augusto encaixa-se numa moldura cerimonial e narrativa semelhante a do relato da apoteose de Rômulo. Suetônio indica que um magistrado jurou ver a imagem de Augusto subir aos céus durante a cremação [do corpo] – *Nec defuit uir praetorius, qui se effigiem cremati euntem in caelum uidisse iuraret* – (Suetônio, *Vida de Augusto*, 100.4) Já na *História Romana* de Dião Cássio, uma águia se elevou da pira, carregando a alma do imperador Otávio Augusto aos céus. Por sua vez, Jean-Claude Richard, analisando os funerais do filho de Tibério, Nero Cláudio Druso, ou Druso o Jovem, recorda a presença das imagens de Eneias e Rômulo entre os ancestrais diretos do filho do imperador, possível vítima de envenenamento por maquinação de Sejano, Prefeito do Pretório (TÁCITO. *Anais*, IV.09-10; RICHARD, 1966, p. 77). O autor francês ressalta que, apesar de não figurarem com tanta relevância no cortejo de imagens do funeral, demonstram uma proposta de continuidade da *domus* e o vínculo de Druso aos ancestrais divinos dos Júlios.

– assinalado por um ideal de *consensus*, *pax* e abundância – e dessa linhagem que de Eneas a Iúlo e deste a Júlio César e Otávio Augusto conduz os destinos da *urbs*. A narrativa mitológica reporta a acontecimentos recentes e possivelmente marcantes na memória dos contemporâneos de Virgílio, como os funerais de Marcelo (22 a.C.), a Batalha do Accio (31 a.C.) e não menos a transformação de César em *diuus* (44-42 a.C.).

Durante o Principado, o mito de apoteose do herói Eneas ganha relevância, como é possível perceber nos autores contemporâneos a Virgílio, como Tito Lívio, Dionísio de Halicarnasso, Tibulo e Ovídio. Em todas essas narrativas, o herói aparece como fundador de Lavínio – cidade ancestral de Roma – que, depois de ter reinado sobre troianos e latinos, desapareceu em meio [ou próximo] às águas do rio Numitor, sendo adorado sob o epíteto de *Indiges*. Percebe-se que, no tempo de Virgílio, a cidade de Lavínio adquiriu uma relevância simbólica capital, suporte de uma tradição e memória vinculadas a Eneas e aos deuses *penates*. Na *Eneida*, principalmente, as origens dessa *domus* se confundem com as próprias origens de Roma e aparecem com recorrência na arte, na numismática e na literatura do Principado. O que está em jogo, talvez, não seja a legitimação de um governante, mas de uma casa, ou *domus* que se pretende *diuina*. Os mitos de Eneas e Rômulo, assim como a divinização de César, serviram como modelos para as futuras *consecrationes* imperiais, cerimônia de fundamental importância na transição imperial e que institucionalizava o culto aos “imperadores póstumos” e os convertia em algo mais que meros mortais.

FROM AENEAS INDIGES TO AUGUSTUS DEIFIED: THE NARRATIVE TEMPORALITIES OF EPIC AND PREDICTIONS OF THE FATUM IN VIRGIL'S AENEID

ABSTRACT

In Virgilian epic we examine the promises of deification of the hero Aeneas and his descendants expressed in the plot of the Aeneid, those prophecies give to the house of rulers to which belongs the Emperor Augustus, the Domus Iulia, legitimacy and divine ancestry. The Trojan legend was the subject of great investment during the Principate. Beyond of Virgil, the issue of Aeneas' deification emerges in a number of contemporary writers and poets - Livy, Dionysius of Halicarnassus and Ovid.

KEY-WORDS: *Aeneas. Divinization. Domus Iulia. Epic. Principate.*

REFERÊNCIAS

FONTES

DIO CASSIUS. **Dio's Roman History**. Trad. E. Cary. Harvard: University Press, 1924. (The Loeb Classical Library)

DIONYSIUS OF HALICARNASSUS. **The Roman Antiquities**. Trad. E. Carry. London: William Heinemann, 1960. (The Loeb Classical Library).

OVID. **Metamorphoses**. Trad. H. Magnus. Boston: Brookes More; Cornhill Publishing, 1922.

_____. **Tristia**. Trad. A. L. Wheeler. London: William Heinemann, 1939. (The Loeb Classical Library)

OVIDIO. **Las Metamorfosis**. Trad. V. López Soto. Barcelona: Juventud, 2003.

RES GESTAE DIVI AUGUSTI. Trad. F. W. Shipley. London; Harvard: University Press, 1961. (The Loeb Classical Library)

SEABY, H. A. **Roman silver coins**. v. 5. London: Seaby Publications, 1978.

SUETONIUS. Life of Augustus. In: _____. **Lives of the Caesars**. Trad. J. C. Rolfe. London: William Heinemann, 1914. (The Loeb Classical Library)

_____. Life of Vergil. In: _____. **Lives of famous men**. Trad. J. C. Rolfe. London: William Heinemann, 1914. (The Loeb Classical Library)

TIBULO. **Elegías**. Trad. A. Soler Ruiz. Madrid: Gredos, 1993.

TITUS LIVIUS. **History of Rome**. Trad. C. Roberts. London: Everyman's Library Classical, 1905.

TITO LÍVIO. **Historia Romana. Primera Década**. Trad. F. Montes de Oca. Ciudad de México: Editorial Porrúa, 2006.

VERGILIUS. **Opera. Vol II. Aeneis**. Ed. R. Sabbadini. Roma: Typis Regiae Officinae Polygraphicae, 1930.

VIRGIL. **Aeneid**. Trad. R. Fairclough. London: William Heineman, 1916. (The Loeb Classical Library)

VIRGIL. **Georgics**. Trad. R. Fairclough. Harvard: University Press, 2006. (The Loeb Classical Library)

VIRGÍLIO. **Eneida**. Trad. C. A. Nunes. Brasília: Ed. UnB, 1983.

_____. **Eneida**. Trad. E. de Ochoa. Buenos Aires: Losada, 2004.

_____. **Eneida**. (Livros IX-XII). Trad. J. V. B. Feio e J. M. da Costa e Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. **Eneida**. Trad. O. Mendes. Campinas: Ed. Unicamp, 2005.

_____. **Geórgicas**. Trad. A. Bekes. Buenos Aires: Losada, 2007.

BIBLIOGRAFIA

ALFÖLDI, A. La divinisation de César dans la politique d'Antoine et d'Octavien entre 44 et 40 avant J.-C. **Revue Numismatique**, v. 15, p. 99-128, 1973.

BICKERMAN, E. Consecratio. In: **Le culte des souverains dans l'Empire Romain**. Genève: Fondation Hardt, 1972. p. 3-25. (Entretiens sur l'Antiquité classique, t. XIX)

CASALI, S. The development of the Aeneas legend. In: FARRELL, J.; PUTNAM, M. (Eds.) **A companion to Vergil's Aeneid and its tradition**. Oxford: Wiley-Blackwell, 2010. p. 37-51.
COOLEY, A. E.; COOLEY, M.G.L. **Pompeii: a sourcebook**. London: Routledge, 2004.

FRANCISCO BAUZÁ, H. **El mito del héroe**. Morfología y semántica de la figura heroica. Buenos Aires: FCE, 1998.

_____. **Virgilio y su tiempo**. Madrid: Akal, 2008.

GAGÉ, Jean. Romulus-Augustus. **Mélanges d'Archéologie et d'Histoire**, v. 47, p. 138-181, 1930.

KOSELLECK, R **Futuro passado**. Contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Ed. PUC, 2007.

GRUEN, E. S. The making of Trojan legend. In: _____. **Culture and national identity in Republican Rome**. Nova York: Cornell University Press, 1994. p. 6-51.

HINGLEY, R. **Globalizing Roman culture: unity, diversity and empire**. London: Routledge, 2005.

LINTOTT, A. **The Romans in the Age of Augustus**. London: Wiley-Blackwell, 2010.

LIOU-GILLE, B. Aeneas Indiges. In: _____. **Cultes héroïques romains. Les fondateurs**. Paris: Les Belles Lettres, 1980.

_____. Divinisation des morts dans la Rome ancienne. **Revue Belge de Philologie et Histoire**, v. 71, n. 1, p. 107-115, 1993.

LIPKA, M. **Roman Gods. A conceptual approach**. Leiden: Brill, 2009.

MESLIN, M. **L'homme romain**. Des origines au Ier siècle de notre ère. Paris: Complexe, 2001.

OXFORD LATIN DICTIONARY. Oxford: University Press, 1968.

PELLING, C. The Triunviral Period. In: LINTOTT, A.; BOWMAN, A.; CHAMPLIN, E. (Eds.). **The Cambridge Ancient History. The Augustan Empire, 43 B.C-A.D. 69**. v. X. Cambridge: University Press, 2008. p. 1-69.

PEREIRA, M. H. da R. **Estudos de história da cultura clássica**. v. 2. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

RICHARD, J. C. Enée, Romulus, César et les funérailles impériales. **Mélanges d' Archéologie et d'Histoire**, v. 78, p. 67-78, 1966.

RICHARDSON, J. **The language of Empire**. Cambridge: University Press, 2008.

SALLER, R. **Patriarchy, property and death in the Roman family**. Cambridge: University Press, 2004.

SCHEID, J. **La religion des romains**. Paris: Armand Colin, 1998.

SCHNIEBS, A. Notas. In: VIRGÍLIO. **Eneida**. Trad. E. de Ochoa. Buenos Aires: Losada, 2004.

THAMOS, M. A expressão figurativa do mito de Roma (numa passagem da *Eneida*). In: VIEIRA, B. G. V; THAMOS, M. (Org.). **Permanência clássica. Visões contemporâneas da antiguidade greco-romana**. São Paulo: Escrituras Editora, 2011. p. 187-102.

WEBB, R. **Ekphrasis, imagination and persuasion in ancient rhetorical theory and practice**. London: Ashgate, 2009.

WOOLF, G. Inventing empire in ancient Rome. In: ALCOCK, S. E. et al. (Org.). **Empires. Perspectives from Archeology and History**. Cambridge: University Press, 2001. p. 311-323.