

«VINHO NOVO EM VELHOS ODRES»? PORQUE FOI ASSASSINADO MARCO AURÉLIO ANTONINO?

RODRIGO FURTADO
Universidade de Lisboa

Resumo

Com frequência, a caracterização do reinado de Heliogábalo tem-se espalhado por lugares comuns, tópicos literários, preconceitos religiosos e tabus sexuais. Os autores clássicos não fugiram a uma caracterização que, irremediavelmente, aproximou o príncipe sírio de imperadores como Calígula, Nero ou Cómodo, que obviamente escapavam à definição do *optimus* príncipe definida desde o confronto de Áccio. E este artigo não procura negar essa imagem negativa. Procura contudo reperspectivá-la no seu tempo. De facto, a partir das fontes literárias e de outras fontes como as arqueológicas, epigráficas e numismáticas, procuro mostrar que Heliogábalo também utiliza a tradição da Urbe como instrumento da sua política religiosa. O imperador não rejeitou os antigos odres das tradições política e religiosa romanas mas quis preenchê-los com o vinho novo das suas concepções sobre o poder e sobretudo sobre a religião. E, de resto, como intento mostrar, nem sequer esse vinho novo era assim tão novo ou desconhecido em Roma, nem os sincretismos e identificações entre deuses eram assim tão subversivos na Urbe. Heliogábalo não foi morto porque fosse um revolucionário completo. Contudo, foi provavelmente a sua tentativa de «oficializar» demasiado depressa o culto de Elagábalo, em identificação ou sobreposição com o de Júpiter, sem a prudência necessária, que precipitou a sua queda, ou que funcionou como pretexto para ela. Ao ser sem dúvida portador de uma «outra» mundividência religiosa, Heliogábalo pretendeu versá-la nos odres já ancestrais da religião romana. Os seus adversários aproveitaram o pretexto; falhou, acabou morto, e a sua pedra negra recambiada para a sua antiga casa.

Abstract

The reign of Heliogabalus has frequently been characterized by common places, literary topics, religious preconceptions and sexual taboos. Classical authors did not reject a characterisation that irremediably related the Syrian ruler to emperors such as Caligula, Nero or Commodus, who were obviously far from the definition of the *Optimus Princeps* defined since Actium. This article does not intend to deny this negative image. It does, however, intend to present it in the context of its own time. In fact, drawing on literary sources and archaeological, epigraphical and numismatic sources, I have tried to show that Heliogabalus *also* used the tradition of the *Vrbs* as an instrument of his religious policy. The Emperor did not reject ancient Roman political and religious traditions, but wished to add to them his new ideas about power and above all about religion. I have additionally tried to show that such incorporation was not completely new or unknown in Rome, where syncretisms of beliefs and identifications between gods were not necessarily subversive. Heliogabalus did not die because he was a complete revolutionary. However, it was probably his attempt to «over-officialise» the cult of Elagabalus, identifying or overlapping it with that of Jupiter, without the necessary care that precipitated his fall or served as an excuse for it. Undoubtedly holding 'Other' religious beliefs, Heliogabalus intended to merge them into the existing ancestral wine-skins of Roman religion. His adversaries used this pretext to their advantage: he failed, he died, and his black stone returned to its old home.

Naqueles dias de Março, o alarme atravessou os *Castra* pretorianos. Dizia-se que o jovem Alexandre - andaria pelos seus treze anos - estava a morrer, sem que se conhecesse justificação para este súbito estado de saúde⁽¹⁾. Quer pela memória que o seu novo nome suscitava® quer pelas muitas moedas distribuídas à soldadesca pela mãe⁽³⁾ quer ainda pela sua personalidade discreta, Alexandre parecia ter conquistado a simpatia de senadores e de pretorianos⁽⁴⁾, que, pelo contrário, reprovavam o comportamento «ligeiro» do seu primo Antonino, o outro jovem da família, que se tinha tornado desde Junho passado também seu pai adoptivo.

Talvez devido a essa preferência e à rivalidade entre as mães de ambos (que eram irmãs)⁽⁵⁾, nos últimos tempos Antonino parecia, de facto, ter tentado afastar Alexandre da vida pública: dizia-se que queria retirar-lhe os títulos que lhe tinha oferecido quando o adoptara, e que o apontavam já como seu herdeiro⁽⁶⁾. Os pretorianos já tinham mesmo chegado a revoltar-se devido a um anterior boato acerca do assassinio de Alexandre a mando do seu recente pai⁽⁷⁾. Depois, nas calendas de Janeiro daquele ano, Antonino tinha-se recusado a aparecer ao pé de Alexandre para a investidura formal de ambos no consulado. Só depois de instado pela avó e pela própria mãe, tinha acabado por acorrer à Cúria Júlia, mas rejeitara subir ao Capitólio para os votos que os cônsules deviam prestar a Júpiter no primeiro dia de cada ano⁽⁸⁾. O ambiente tinha-se já afigurado nefasto naquelas calendas...

Os rumores de início de Março precipitaram a história e levaram os pretorianos a nova reacção de força⁽⁹⁾. Antonino cede outra vez, mas decide ele próprio conduzir o filho adoptivo à presença dos pretorianos nos *Castra*, que na altura ficavam ainda fora das antigas muralhas servianas; hoje, uma estação de metro e o nome da rua recordam a sua localização, sob a grande Biblioteca Nazionale Centrale. Aqui, não há muitas certezas do que se passou. A versão mais próxima dos acontecimentos assegura que Alexandre teria sido ovacionado pelos soldados, enquanto Antonino fora recebido com frieza. Tendo ambos sido conduzidos ao templo de Marte, nos *Castra*, pelo menos Antonino teria aí passado a noite. Neste local, por despeito ou vingança,

acabaria por ordenar a punição de todos os que antes tinham aclamado Alexandre de forma entusiástica. Em resposta a tão pouco avisada atitude, a reacção não se fez esperar: os pretorianos tê-lo-iam assassinado, juntamente com a mãe e os seus partidários⁽¹⁰⁾. Uma outra versão, também contemporânea, assegura que, quando a comitiva chegou aos *Castra*, Antonino teria compreendido que os pretorianos o queriam aprisionar, pelo que tentara a fuga na companhia da mãe. Capturados, acabariam ambos mortos^{*11)}. Uma versão tardia refere que os primeiros a serem executados teriam sido os companheiros de Antonino; este ter-se-ia refugiado numa latrina, de onde só teria saído morto⁽¹²⁾.

Passaram-se estes acontecimentos em Roma, quando o Imperador César Marco Aurélio Antonino Augusto, conhecido como Heliogábalo, ou, talvez melhor, Elagábalo⁽¹³⁾, era cônsul pela quarta vez, e quando o seu filho adoptivo, Marco Aurélio Severo Alexandre César, a partir de então Imperador César Marco Aurélio Severo Alexandre Augusto, era cônsul pela primeira vez (222 d. C.).

O assassinio deste imperador, Antonino/Heliogábalo, é saudado por todas as fontes antigas. Nenhuma delas mostra especial consternação pela sua morte, e as que se detêm sobre o acontecimento são unânimes em aclamar o advento do novo príncipe. Os autores antigos⁽¹⁴⁾ apresentam Heliogábalo como um jovem mais devotado aos estranhos ritos de um deus desconhecido (a que Gregos e Romanos chamarão Elagábalo), do que propriamente aos assuntos da República. De facto, já antes de se tornar imperador, Heliogábalo era sacerdote deste Elagábalo em Émesa, cidade da Síria de onde trinta anos antes, quando do seu casamento com o futuro imperador Septímio Severo, tinha vindo para a capital Júlia Domna com a sua irmã mais velha e as duas filhas desta (uma delas era a mãe de Heliogábalo)^{<15)}. Quando foi proclamado imperador em Émesa, aos catorze anos, Heliogábalo não abandonou o seu *munus* sacerdotal e resolveu pôr-se a caminho com a grande pedra que acreditava representar o seu deus, numa lenta viagem terrestre de cerca de um ano, que o levou da Síria até à capital do Império⁽¹⁶⁾.

Na Cidade, o acolhimento ao novo imperador deve ter oscilado entre a curiosidade e a expectativa. Contudo, depressa se esgotou o crédito concedido ao jovem: é que teria tentado submeter a religião tradicional de Roma ao culto sírio, numa «impiedade» que sobrepunha e proibia divindades e que pretendia fazer substituir o culto do próprio Júpiter pelo de Elagábalo⁽¹⁷⁾. Enquanto o imperador se dedicava aos assuntos religiosos, as matérias de Estado estariam entregues à avó,

à mãe e a personagens de baixo nascimento e de comportamento imoral que romperiam com as ancestrais tradições da Cidade⁽¹⁸⁾. Com homens e mulheres de origem duvidosa, o imperador entregar-se-ia ainda a condutas sociais e sexuais⁽¹⁹⁾ no mínimo «diferentes» daquele que seria o tradicional comportamento romano, !xexaÇ-ú Ooivóooriç íepsç mi x?uôfç MriSiKfjç*²⁰¹. A acusação é óbvia: o imperador não seria «suficientemente romano», mas um «oriental», que desrespeitara as instituições e os costumes da Cidade, e que merecia ser eliminado e substituído por uma personagem mais conforme aos paradigmas sociais e políticos exigidos por soldados e senadores. Mas terá sido mesmo assim?

Não é intenção destas páginas apresentar uma versão *light* de Heliogábalo nem sequer mostrar que historiadores como Herodiano ou Díon Cássio estavam completamente errados (embora eu julgue que não estavam completamente certos). Muito menos se tentará a reavaliação do principado de Heliogábalo, que não se conformaria com o espaço de um artigo. Procurarei apenas tomar alguns exemplos para mostrar que há matizes em que importa atentar e que, se é certo que há elementos que não desmentem as análises correntes, outros há que acrescentam a este principado uma relação mais estreita com a *tradição* do que à partida se esperaria.

*
* *
*

Os dois rapazes [os futuros Heliogábalo e Severo Alexandre] estavam dedicados ao culto do deus Sol, a quem os habitantes do local prestavam culto sob o seu nome fenício de Elagábalo. Tinha-se construído em sua honra um enorme templo, ricamente ornamentado com ouro, prata e pedras preciosas. O culto não se estendia apenas aos habitantes da região. Todos os sátrapas e príncipes bárbaros das terras vizinhas tentavam rivalizar uns com os outros no envio anual de ofertas dispendiosas ao deus. Não havia qualquer estátua do deus feita pelos homens, como os Gregos e Romanos costumam fazer, mas havia uma enorme pedra, arredondada na base a terminar em bico no cimo, de forma cônica, e preta. Esta pedra era cultuada como se tivesse sido enviada do céu⁽²¹⁾.

Foi de uma família de antigos cidadãos romanos (cf. o *nomen* «Júlio»), relacionada com a clerezia do deus Elagábalo de Émesa⁽²²⁾, que saíram a mulher de Septímio Severo, Júlia Domna, e a sua irmã mais velha, Júlia Mesa, avó de Heliogábalo. Desconhecemos os moti-

vos ou as circunstâncias exactas que levaram Heliogábalo a tornar-se (sumo?) sacerdote de Elagábalo, ainda antes dos 14 anos⁽²³⁾. Facto é que, por razões que nos escapam, esta família conquistou suficiente importância na região para permitir a promoção de uma dinastia (sacerdotal?) que acabaria por assumir o Império por via feminina e por mantê-lo durante pouco mais de quarenta anos.

Que nós saibamos, nada de essencialmente novo ou particularmente extravagante parece estar ligado a este culto de Elagábalo na Síria. Era um deus local, do sui do Orontes, cujo nome semita, 'LH'GBL, significa «deus da montanha»⁽²⁴⁾. Anicónico, considerava-se representado por urna grande pedra negra, por vezes sobrevoada por urna águia⁽²⁵⁾. O culto centrava-se no templo de Émesa, cuja estrutura precisa e organização sacerdotal ignoramos⁽²⁶⁾. Só tardiamente, por um processo cujos contornos também desconhecemos, Elagábalo assumiu um marcado cunho solar⁽²⁷⁾. Na passagem do nome da divindade para o grego e para o latim, impuseram-se as transliterações de 'Ekauxyápcdoç, 'E^ayaBaXoq, *Alagabalus*, *Elagabalus*, e só no século IV *Heliogabalus*. É também comum uma forma próxima desta última: "Híuoç 'EXa7dBaX.oq, que deve representar uma epiclesse do Sol. Pouco mais sabemos sobre este culto em Émesa⁽²⁸⁾, e corremos o risco demasiado alto de procurar transpor para a cidade síria o também pouco que sabemos acerca do que foi o seu culto em Roma⁽²⁹⁾.

Ele construiu um enorme e lindíssimo templo para o seu deus e estabeleceu à volta do templo grande número de altares. Pondo-se todos os dias à sua frente, ao nascer do sol imolava hecatombes de touros e enormes quantidades de carneiros que colocava sobre os altares, juntando-lhes todas as variedades de especiarias e derramando muitas ânforas dos mais refinados e envelhecidos vinhos em frente aos altares, de tal modo que escorriam rios de vinho misturado com sangue. À volta dos altares, dançavam com ele, ao som de muitos instrumentos variados, mulheres sírias, que corriam à volta dos altares com címbalos e tímpanos nas mãos. À volta ficava todo o Senado e a ordem equestre de acordo com a maneira como se sentavam no teatro. As vísceras das vítimas sagradas e as especiarias eram levadas em taças de ouro não sobre as cabeças de empregados ou homens vulgares mas por prefeitos militares e grandes oficiais com túnicas até aos pés e com mangas, à maneira fenícia, com uma tira de púrpura no meio. Usavam ainda sandálias feitas de linho, como os águeres daquelas regiões. Era tida como uma grande honra atribuída aos que participavam nestes sacrifícios*³⁰¹.

Este templo deve ser o famoso *Elagabalium* que Heliogábalo mandou construir junto do palácio imperial no monte Palatino⁽³¹⁾. Já há cem anos, P. Bigot propunha identificar este novo templo de Elagábalo com o templo de Júpiter Vingador (*Iuppiter Vltoi*), que se situaria no Palatino⁽³²⁾. Para tal, Bigot baseava-se num medalhão de bronze do principado de Heliogábalo^{*33*} e num sestércio (e já se conhecem mais duas moedas e um medalhão) do seu sucessor, que representa um templo com características muito semelhantes^{*34*}. O que muda é a representação da divindade: no medalhão de Heliogábalo encontra-se uma pedra cónica encimada por uma águia; no sestércio, a legenda que identifica Júpiter Vingador. Bigot propõe assim tratar-se da representação do mesmo templo: no medalhão, o *ElagabaHurr*, após a morte de Heliogábalo, Severo Alexandre teria rededicado o templo a Júpiter Vingador. Este autor foi também o primeiro a defender que o *Elagabalium* se situava na área da igreja medieval de S. Maria in Pallara, actualmente San Sebastiano al Palatino, atrás do Arco de Constantino, a cerca de duzentos metros do Coliseu. A. Bartoli, G. Carettoni, F. Castagnoli e F. Coarelli confirmaram a identificação de Bigot⁽³⁵⁾. Estes autores defendem que teria existido na zona daquela apazível igreja um enorme templo, cuja planta é ainda possível reconstruir com alguma precisão e cujo enorme terraço (110 x 150 metros) é facilmente observável por satélite⁽³⁶⁾. Esse seria o *Elagabalium*, um templo periptero com fachada hexastila, voltada para ocidente, com uma enorme esplanada porticada, interrompida, de acordo com o medalhão de Heliogábalo, por uma colunata encimada por estátuas⁽³⁷⁾. Jerónimo é o único autor a datar o templo do ano 220, o que mostra a sua curta utilização como centro do culto de Elagábalo, cuja pedra foi reenviada para Émesa após a morte do imperador dois anos depois⁽³⁸⁾.

É possível que Heliogábalo tenha ordenado a construção do novo templo quando ainda se encontrava na Síria, em 218, o que já de si significará um período bastante apertado para pôr de pé um complexo enorme como o que é possível vislumbrar no terraço de San Sebastiano. A. Domszweski estranha, no entanto, a existência deste novo templo, devido à sobreurbanização do Palatino no século III⁽³⁹⁾. Seria, por isso, mais provável que o imperador tivesse mandado fazer obras de adequação de um templo já existente às necessidades de culto do seu próprio deus. Nesta hipótese, haveria, pois, um templo anterior no Palatino, que Heliogábalo teria rededicado a Elagábalo. Mas qual? F. Castagnoli e F. Chausson voltaram mais recentemente a esta possibilidade. Partindo da animosidade que

os historiadores contemporâneos vislumbraram entre os cultos de Júpiter e de Elagábalo⁽⁴⁰⁾, aqueles autores defendem que o *Elagabalium* teria substituído um templo de Júpiter (Vencedor ou Vingador, não é claro), o mesmo deus que Severo Alexandre teria depois reinstalado no local após o assassinio do príncipe⁽⁴¹⁾. Isso explicaria a confusão do autor da *Vita Heliogabali* quando atribui ao Elagábalo do Palatino também a designação de «Júpiter»⁽⁴²⁾; do mesmo modo, explicaria o porquê da rededicação do *Elagabalium* a Júpiter após a morte de Heliogábalo: tratar-se-ia da devolução de um templo ao seu antigo proprietário. É uma hipótese sedutora: a vontade de assentar a pedra de Émesa nas proximidades do palácio imperial deve de facto ter condicionado as opções de Heliogábalo. Pode ter cabido a Júpiter ter sido desalojado.

As acusações contra o imperador continuam a somar-se. Ritos frenéticos e extáticos, com flautas e tambores, maquiagem asquerosa (ἀοξφιαοοiv), paramentos extravagantes, coroas, pulseiras e colares, νόιοxp βapβapcov⁽⁴³⁾. O príncipe teria desejado transferir todos os cultos da Urbe para este novo templo, desde a imagem de Marte ao fogo de Vesta ou ao Paládio supostamente trazido por Eneas de Tróia, que também se encontrava no templo circular do *forurr*⁽⁴⁴⁾. Também o principal templo dedicado a Cibele em Roma não terá escapado à voracidade imperial: foi roubada a imagem (*sanctus*) que representava a deusa (a pedra negra importada no século III a. C.?) e instalada no *f/aga£>a//u/77*⁽⁴⁵⁾. Ter-se-ia até mandado trazer de Laodiceia, na Síria, a imagem de Ártemis, que, segundo a tradição, tinha sido levada por Orestes quando do resgate de Ifigénia⁽⁴⁶⁾. Mesmo os «estranhos» rituais de Judeus, Samaritanos e Cristãos terão interessado a Heliogábalo, «para que o sacerdócio de Elagábalo detivesse os mistérios de todos os cultos»⁽⁴⁷⁾. Segundo a *Vita Heliogabali*, o imperador chegou mesmo a proibir todos os cultos, para que «nenhum outro deus a não ser Elagábalo fosse cultuado em Roma»⁽⁴⁸⁾. Escolhia ainda os mais nobres e belos rapazes de Itália, para os sacrificar e inspeccionar as suas entranhas, com a ajuda de toda a espécie de magos⁽⁴⁹⁾. Depois das procissões, empalava indiscriminadamente pessoas nas espadas dos soldados⁽⁵⁰⁾. Outra *àvoavot>pyia*⁽⁵¹⁾ consistia no encerramento no templo de um leão, um macaco e uma cobra, aos quais se atiravam depois órgãos genitais humanos⁽⁵²⁾.

Em suma: forte tendência henoteísta, com sobreposição ou substituição pela devoção a Elagábalo de todo e qualquer culto mediterrâneo (especialmente o de Júpiter), cerimónias sangrentas e estranhas

nas quais participavam o imperador, a mãe e a avó⁽⁵³⁾, bem como a alta sociedade romana⁽⁵⁴⁾. É possível... E contudo...

«Já há muito que no Tibre desagua o sirio Orantes, e arrasta consigo a língua, os costumes e, com o flautista, a harpa de cordas oblíquas e os exóticos tambores.»

Estas são palavras de Juvenal, no início do século II d. C.⁽⁵⁵⁾, cerca de cem anos antes da chegada de Heliogábalo a Roma. O Orantes, precisamente o rio que banha Émesa, a cidade de onde veio Heliogábalo, é aqui sinédoque do Mediterrâneo Oriental, cujas «religiões» seriam conhecidas na Urbe já no século II. E muito antes disso: desde as guerras púnicas, mais de trezentos anos antes de Juvenal, estava na Urbe a pedra negra de Cibele⁽⁵⁶⁾, bem como a anatólia Ma-Belona com os seus dois templos, ou a cartaginesa Tanit (*Dea Caelestis*), que Cipião Emiliano importou do Norte de África⁽⁵⁷⁾. Também a síria Atargatis estava na Magna Grécia desde a mesma altura⁽⁵⁸⁾, tal como a egípcia ísis⁽⁵⁹⁾.

E os locais onde se alojavam algumas destas deusas estranhas nem sequer se enquadram propriamente numa definição de subúrbios: em Roma o enorme templo de Cibele encontra-se no Palatino já em 191 a. C., a tanger o templo da Vitória, ao lado do que virá a ser o palácio imperial, a poucos passos da cabana de Rómulo e do futuro local do templo de Apolo⁽⁶⁰⁾. *Dea Caelestis* estabelece-se no Capitólio, a alguns metros do centro religioso da Cidade⁽⁶¹⁾. Ísis terá mais de uma dezena de templos em Roma: os primeiros, ainda no final do século II ou início do século I a. C., no Célio, fundado por P. Cecílio Metelo Pio (I)⁽⁶²⁾, e no Capitólio, onde se presta culto a *Isis Capitolinã*⁽⁶³⁾. O culto de ísis desdobra-se depois no Campo de Marte, integrado num complexo urbano orientalizante, com uma alameda ladeada por esfinges, divindades cinocéfalas e crocodilos⁽⁶⁴⁾* que transpunha o ambiente nilota para a área dos *Saepa lulia*, nas vizinhanças do Mausoléu de Augusto, do *Horologium*, da *Ara Pacis* ou do Panteão de Agripa: como mostra M. Le Glay, situar o maior *Iseum* de Roma no coração augustano da Cidade é localizá-lo no centro ideológico do novo regime⁽⁶⁵⁾.

Todos os anos, entre os idos de Março e o início de Abril, celebriavam-se em Roma as festas de Cibele e de Átis (*Megalenia*), marcadas por procissões de canóforos e dendróforos (que representavam publicamente os episódios do mito) e pelo dia do sangue, em que os *fanatici* da deusa dançavam e se flagelavam nas ruas ao som

de címbalos para recordar primeiro a morte e depois a ressurreição de Átis. As celebrações terminavam com o Palatino em festa, a 4 de Abril, com auto-flagelações que recordavam a sangrenta mutilação de Átis⁽⁶⁶⁾. Também em honra de Ma-Belona, os sacerdotes saíam à rua para dilacerarem os braços e aspergirem com sangue a imagem da deusa, ao som de trombetas e tambores⁽⁶⁷⁾. Ainda mais sangrentos eram os festejos em honra de Atargatis no Janiculo, onde os homens se emasculavam e corriam depois pela Cidade exibindo os seus órgãos antes de tomarem as vestes mais femininas do seu novo sacerdócio⁽⁶⁸⁾. Já Ísis exigia culto diário e duas grandes festas públicas em Roma, no início de Março e entre Outubro e Novembro, entre lamentos e gritos de alegria, no meio de procissões que passeavam as imagens dos estranhos deuses zoomórficos do Nilo. Este culto exigia uma vida austera, a abstinência de peixe, carneiro, porco ou vinho, numa dieta que encontra paralelos nas regiões do Médio Oriente⁽⁶⁹⁾.

Desde Cláudio, os cidadãos romanos podiam tornar-se sacerdotes da Deusa Mãe frígia, cujos rituais passaram a estar sob a jurisdição dos *quindecimviri*, como qualquer culto oficial, assumindo contornos mais autorizados⁽⁷⁰⁾: não havia castrações nas religiões «públicas». Apesar das dúvidas quanto ao seu carácter oficial, Ísis é tão importante em Roma que já não estranham nas *Metamorfoses* de Apuleio os hinos que a louvam como *regina caeli*, divindade sincrética de todas as deusas⁽⁷¹⁾.

Os próprios imperadores não escapam a este ambiente. Calígula patrocinou o templo de Ísis no Campo de Marte⁽⁷²⁾, e terá mandado acrescentar ao seu palácio do Palatino uma *aula isiacá*⁽⁷²⁾. Já Otão e Domiciano (que restaurou aquele mesmo templo de Ísis⁽⁷⁴⁾) terão celebrado os ritos em honra da deusa egípcia «in lintea religiosaque ueste»⁽⁷⁵⁾ e com o «Isiaci habitu»⁽⁷⁶⁾. Por sua vez, Adriano mandou instalar na sua *villa Tiburina* não apenas Ísis como outros deuses nilotas⁽⁷⁷⁾. Cómodo rapou mesmo o cabelo, à maneira dos sacerdotes de Ísis, e não desdenhou levar em Roma o andor com a imagem de Anúbis, durante as procissões dedicadas à deusa, bem como cumprir os seus feriados rituais⁽⁷⁸⁾. Já Septímio, Caracala e Geta associarão a si, nas suas moedas, os *dii patrii* africanos, Melcart e Tanit⁽⁷⁹⁾. Por fim, também o mesmo Caracala será grande devoto de Ísis e Serápis, promovendo a construção de novos templos por todo o Império⁽⁸⁰⁾.

Ora, é neste ambiente que, no início do Outono de 219, Heliogábalo chega a Roma à cabeça de uma procissão que transplantava a pedra de Elagábalo do templo de Émesa para a Urbe⁽⁸¹⁾. Mesmo se o

príncipe recusou o habitual traje militar para entrar na Cidade com o seu paramento sacerdotal, Herodiano admite que tal atitude não chocou os Romanos⁽⁸²⁾. Será, assim, arriscado defender que a extravagância cultural de Elagábalo ultrapassava os já corriqueiros rituais mais ou menos cruentos de outros cultos em Roma; pelo menos nesse aspecto, creio que dificilmente Elagábalo seria um deus diferente dos outros. São chocantes as acusações sobre os sacrifícios de rapazes ou o empalamento de indivíduos: obviamente o seu possível carácter ritual é particularmente suspeito, mas não poderemos ir muito mais longe do que isto. Convém também recordar que querer transformar o culto de Elagábalo num culto romano não implicava necessariamente qualquer substituição de outros cultos cívicos: as religiões vindas do Médio Oriente estavam há muito em Roma, integradas por vezes oficialmente no calendário da Cidade e inseridas na sua geografia sacral. E Elagábalo não é excepção... Ao contrário do que afiança Dión Cássio, o deus que entra em Roma com Heliogábalo é uma divindade já conhecida na Urbe, há algum tempo⁽⁸³⁾.

É o que comprovam algumas das inscrições da zona da «vigna Bonelli», do jardim de Battista Giacomo Mattei e das casas «dos Porcari» e «de Paolo de Alexiis», locais situados na margem direita do Tibre (Transtevere), para lá da mercantil Porta Pórtese, fora, é certo, do recinto sagrado delimitado pelo *pomeriurri*^M. A maioria destas inscrições está dedicada aos deuses astrais da cidade de Palmira, Bel, Malakhbôl, Aglibôl e Iarhibôl (cinco inscrições), e ao *Sol* (treze inscrições), numa diacronia que vai do início do século II d. C. até pelo menos ao ano 236. Entre os *nomina* que figuram nas inscrições, o mais comum é *Balbillus*, que surge em sete epígrafes⁽⁸⁵⁾, quatro delas datadas explicitamente de 199, 201 (*bis*) e 215⁽⁸⁶⁾. Esta personagem (ou personagens) aparece(m) associada(s) a *Sol* em quatro inscrições, numa a *"HXioç âvIKjproç* e em duas a *Sol Alagabalus*¹⁶⁷¹. Mais ainda, destas sete inscrições, a(s) personagem(ns) com o «apelido» *Balbillus* surge(m) explicitamente em cinco como *sacerdos Soliä*^m. As duas únicas inscrições com a referência explícita a *Sol Alagabalus*, infelizmente sem data, relacionam-se com este(s) Balbilo, e numa delas está também representada a pedra de Émesa, encimada por uma águia. Contudo, é plausível que nas outras cinco epígrafes em que *Balbillus* e o deus *Sol* surgem associados, *Sol* ou *"HÄioç* sejam apenas a maneira mais abreviada de referir a epiclese *Sol Alagabalus*. Por fim, na inscrição em grego, sem data, refere-se a Balbilo èrci Bácaou iepácaç, «durante o sacerdócio de Basso»⁽⁸⁹⁾. Ora, não é Bassiano um dos

nomes da família de Júlia Domna em Émesa? A conclusão é evidente: havia no Transtevere, na época de Septímio Severo e de Caracala, um (ou mais) sacerdote(s) de Elagábalo, chamado(s) [Tibério Júlio? Aurélio Júlio?] Balbilo. A associação das inscrições de Elagábalo a outras epígrafes de deuses cósmicos de Palmira faz supor a existência de um santuário sírio dedicado a vários deuses astrais, onde o deus de Émesa assume preponderância provavelmente a partir dos principados daqueles dois imperadores*⁹⁰. De resto, a mais antiga das inscrições datadas de Balbilo (199 d. C.) é dedicada precisamente a Septímio Severo⁽⁹¹⁾. Aquelas epígrafes mostram também que Balbilo se relaciona com Cláudio Juliano, prefeito da Anona⁽⁹²⁾, um dos ministros do governo imperial (será depois nomeado prefeito do Egípto), e com duas grandes vestais, Numisia Maximila (que presidiu aos Jogos Seculares de 204)⁽⁹³⁾ e Terência Flavola⁽⁹⁴⁾. Estamos também precisamente na altura em que a emesiana Júlia Domna é imperatriz. Será demasiado fantasioso pensar que o(s) (primeiros?) sacerdote(s) do também emesiano Elagábalo em Roma esteja(m) relacionado(s) com esta imperatriz, e/ou com a sua irmã, que habitaria também no palácio imperial?

Mesmo se os autores romanos nos querem fazer crer no contrário, é de reconhecer que, quando Heliogábalo chega a Roma em 219, embora venha com a pedra negra que representava o seu deus, não vem à frente de uma divindade nova ou desconhecida em Roma... Sem ser de facto um deus central ou muito antigo, Elagábalo era cultuado na Urbe há já pelo menos vinte anos, com templo e clero conhecidos, relacionado com altas personagens da sociedade romana, talvez patrocinado pela família imperial. Não vejo, por isso, como o culto de Elagábalo só por si ou os seus paramentos ou os seus rituais e cânticos ou algumas práticas (como a circuncisão ou a abstenção de carne de porco) ou mesmo o facto de Heliogábalo prestar culto preferencial a uma divindade «exótica» ou sequer de se apresentar como seu sacerdote poderiam ser considerados como elementos completamente novos ou especialmente transgressores, em Roma ou no contexto das famílias e figuras imperiais⁽⁹⁵⁾.

Há, no entanto, pelo menos uma das acusações a Heliogábalo que merece melhor atenção: refiro-me à suposta tentativa imperial de proibir todos os cultos, com a excepção do de Elagábalo. Esta intenção suscita por si só, à partida, especial desconfiança. De qualquer modo, é verdade que cerca de cento e setenta anos depois, os cristãos farão isso mesmo em Roma. Porque não antes uma outra tentativa semelhante? De qualquer modo, a minha própria desconfiança em

relação a esta possibilidade resulta sobretudo do facto de nenhum dos textos contemporâneos de Heliogábalo referir explicitamente esta vontade. É verdade que Díon Cássio admite que, no âmbito da política religiosa do imperador, o pior nem teria sido trazer um deus estrangeiro para Roma nem engrandecê-lo de maneiras muito estranhas, mas ter procurado colocar Elagábalo à frente de Júpiter (71πò xou Aιòç *amov*)^m. Herodiano também menciona a precedência de Elagábalo sobre os outros deuses (rcπò xcõv *aXXuv*)⁽⁹⁷⁾. Contudo, nenhum dos dois diz que Heliogábalo os queria propriamente substituir ou proibir o seu culto. O primeiro texto que chegou até nós e que refere explicitamente esta proibição é a *Vita Heliogabali*, que é uma composição já da segunda metade do século IV (cerca de 150 anos depois destes acontecimentos), que se enquadra no revivalismo pagão e anti-cristão que é possível vislumbrar no principado de Graciano. É por isso que, tendo em conta o contexto em que a *Vita Heliogabali* foi escrita, as afirmações deste texto merecem sem dúvida alguma reserva: na época da sua composição, sintomaticamente havia mesmo no Império uma religião caracterizada pela proibição da religião tradicional e pela afirmação de um deus único sobre qualquer outro culto mediterrâneo e sobretudo sobre Júpiter: impunha-se com facilidade o paralelismo entre a actuação de Heliogábalo e as políticas exclusivistas dos primeiros imperadores cristãos. De facto, o autor pagão da *Vita Heliogabali*, ao encontrar entre as suas personagens um imperador com especial devoção por uma determinada divindade ao ponto de parecer menosprezar as outras, pode ter aproveitado para projectar sobre ele uma intenção anacrónica (a de sobrepor o seu deus a todos os outros), que apenas se concretizará no seu próprio tempo, não em relação a um qualquer Elagábalo, mas ao cristianismo e a Jesus Cristo⁽⁹⁸⁾. Este último, começaram os cristãos a dizer, até teria nascido precisamente no dia do próprio *Sol*...

Não significa que pelo menos o henoteísmo de Heliogábalo não seja verosímil e não tenha impressionado os contemporâneos⁽⁹⁹⁾. Díon Cássio e Herodiano são eco disso mesmo. Devo admitir que, sem essa forte impressão, a *Vita Heliogabali* não teria como construir implícita, mas verosimilmente, o paralelismo entre a política religiosa de Heliogábalo e a dos príncipes cristãos. No entanto, nos textos contemporâneos de Díon Cássio e de Herodiano não há notícia nem da proibição de todos os cultos nem sequer da vontade de juntar todos os deuses no *Elagabali*um. Sendo assim, que dizem estes autores de diferente que permita esclarecer a política religiosa de Heliogábalo?

Além de admitirem a tentativa de fazer preceder todos os deuses pela devoção a Elagábalo, ambos referem que o principal empenho do imperador ter-se-ia centrado na espinhosa tarefa de... arranjar um bom casamento para o seu deus. Segundo apenas Herodiano, a primeira «noiva» escolhida foi Palas Atena-Minerva, representada no Paládio do templo de Vesta. Teria sido este motivo a justificar a transferência desta imagem para o Palatino^{000*}. A encenação deste casamento significaria assim a relação directa de Elagábalo com o centro religioso da Cidade, simbolizado no templo de Vesta. Deve haver relação entre esta teogamia e a óbvia hierogamia entre o imperador e Júlia Aquília Severa: esta era precisamente uma das vestais encarregues de proteger o Paládio. O casamento realizou-se em finais de 220, mais tardar no início de 221⁽¹⁰¹⁾. O imperador reproduzia assim no mundo humano a ligação divina entre Elagábalo e uma das divindades do larário de Vesta. Nenhum dos casamentos correu bem e ambas as noivas foram trocadas por outras^{<102)}. De acordo com Herodiano e com Díon Cássio, Heliogábalo teria escolhido para nova companheira (para Díon Cássio, a única) do seu deus a cartaginesa *Dea Caelestis* (identificada em Roma com Juno), deusa da lua⁽¹⁰³⁾: ao invés de ser uma deusa de couraça como Minerva, a Lua surgia como companheira ideal para o deus *Sol*. A relação com *Dea Caelestis* pode ainda apontar para as devoções de Septímio Severo. De facto, este era de Leptis Magna e aí a deusa dominante era precisamente *Tanit-Dea Caelestis*. A relação com esta deusa poderia assim representar o reforço dos laços com o fundador da dinastia^{*104)}.

Apesar de Herodiano referir o repúdio de Palas/Minerva, a descoberta de um capitel singular na zona do *forum* veio complicar um pouco as interpretações. Neste capitel, está representada uma pedra cónica com uma águia, acompanhada por duas divindades femininas, uma delas de couraça. De quem se trata? R. Turcan avança a possibilidade de estarmos perante uma representação de Elagábalo acompanhado por duas deusas. Neste contexto, uma delas poderia certamente ser Minerva. Sendo assim, tratar-se-ia das duas esposas de Elagábalo? A ser assim, o autor francês defende que, com aqueles casamentos, o imperador poderá ter procurado formar no templo do Palatino uma autêntica tríade «actualizada», composta por Elagábalo, *Dea Caelestis* e Palas⁽¹⁰⁵⁾. É que, em Roma, estas duas deusas identificavam-se precisamente com as tradicionais Juno e Minerva, que formavam com Júpiter a velha Tríade Capitolina. Seria, pois, demasiada coincidência que Heliogábalo tivesse procurado o casamento da sua

divindade precisamente com aquelas deusas, identificadas com as paredras de Júpiter, sem que isso tivesse qualquer significado: o paralelismo com a Tríade Capitolina seria demasiado aliciante.

Se em Roma as identificações *Dea Caelestis*-Juno e Palas-Minerva eram pacíficas, arrisco considerar também provável que Heliogábalo tenha procurado a identificação ou o sincretismo entre Júpiter e Elagábalo, o que explicaria a acusação que já anotei acima de ele querer antepor ou sobrepor o seu deus à divindade romana (7τὸ ἑὸν Αἰόç). Nem era preciso grande esforço - são ambos deuses de poder, relacionados com o éter, em cujas iconografias a águia detém papel central. A própria *Vita Heliogabali* assinala essa identificação/sincretismo, dizendo que Júpiter era um dos nomes de Elagábalo⁽¹⁰⁶⁾. Se o novo templo do Palatino tiver mesmo sido um espaço dedicado anteriormente a Júpiter, então a tentativa de identificação ou de sincretismo entre o deus sírio e o deus romano torna-se ainda mais provável. De qualquer modo, não é para mim claro como poderia uma identificação entre Júpiter e uma divindade externa chocar a sensibilidade religiosa romana (a identificação entre Juno e a sangrenta Tanit de Cartago era pacífica em Roma, assim como o culto ao oriental Júpiter Doliqueno).

A solução para este problema reside no carácter público que provavelmente se terá querido dar àquela identificação ou sincretismo. É possível que Heliogábalo tenha procurado uma reconstituição da Tríade do Capitólio no templo do Palatino, habitado agora por três deuses que permitiam a identificação exacta com os deuses tradicionais da Cidade. Júpiter, Juno e Minerva *Capitolinos* encontrariam assim no Palatino uma duplicação em Elagábalo, *Dea Caelestis* e no Paládio subtraído ao templo de Vesta. Ou, numa hipótese mais minimalista, o imperador teria pelo menos procurado a identificação ou o sincretismo público entre Elagábalo Palatino e Júpiter Capitolino, numa associação que parecia sobrepor aquele a este. Embora nenhum autor no-lo confirme, é até possível que a recusa de Heliogábalo em prestar no Capitólio os sacrifícios tradicionais do início do consulado, no dia 1 de Janeiro de 222, se relacione com esta consciência de que o novo templo do Palatino actualizava e dava um novo significado à antiga Tríade Capitolina, ou pelo menos ao Júpiter Ótimo Máximo cultuado no Capitólio. De resto, era evidente que Heliogábalo não era um tradicionalista: apesar do possível sincretismo, obviamente o culto de Elagábalo não se assemelhava aos rituais cívicos do Capitólio. E, como mostram Díon Cássio e Herodiano, é óbvio que Heliogábalo dava maior

importância pública àquele culto do que às divindades tradicionais da Cidade. Além disso, a irrupção pelo templo de Vesta, a apropriação do Paládio ou o casamento com uma vestal correspondiam a óbvios atentados sacrílegos a um dos locais sagrados de Roma.

Mas parece também evidente, pelo testemunho dos autores contemporâneos, que o que quer que se tenha desejado provocar em 219-222, não se relacionou com a tentativa de eliminação destas divindades tradicionais. Mesmo partindo do princípio de que a identidade Capitólio-Palatino possa ter estado nos planos de Heliogábalo, justo será reconhecer que as intenções do imperador não procuravam a revolução completa (essa surgiria apenas no século seguinte e não com uma identificação entre divindades ou uma qualquer substituição de templos em colinas vizinhas). Naturalmente, também não se pode propriamente defender uma tentativa de «substituição da Tríade Capitolina» ou de algum dos seus deuses, se estes e aqueles cultuados por Heliogábalo tiverem sido, por um processo de identificação ou de sincretismo, os mesmos. Além disso, deve reconhecer-se que os autores antigos não referem uma substituição ou transferência de Júpiter ou da Tríade Capitolina para o templo do Palatino (embora ela possa estar implícita na acusação contra o imperador de ele querer transferir todos os cultos romanos para esse espaço). De acordo com as fontes, parece-me mais provável que Heliogábalo e o seu *entourage* tenham desejado, sem dúvida sem a prudência ou a subtileza necessárias, a integração da sua divindade no quadro oficial do panteão romano, em posição certamente de preeminência, não rejeitando mas procurando assumir o património religioso da Urbe. Evidentemente, Heliogábalo não teve êxito a partir do momento em que não se limitou a um processo privado de identificação/sincretismo entre deuses: o atentado contra Vesta, aliado à afirmação de Elagábalo na geografia sacral da Cidade talvez à custa do sincretismo com Júpiter, do desalojamento deste de um dos seus templos e possivelmente da associação ao deus sírio das duas deusas (ao mesmo tempo ou sucessivamente) que acompanhavam o pai dos deuses na Cidade mostram que o imperador procurava mexer na *Religio* romana, ainda que tentando adaptar Elagábalo à tradição. E foi isso que deve ter corrido mal a Heliogábalo e à sua divindade.

Ainda a propósito do *Elagabalium*, há um outro aspecto que merece atenção e que se relaciona com a sua localização «iuxta aedes imperatorias» ou «in palatii penetralibus»⁽¹⁰⁷⁾. Na interpretação que apresentei, a possível escolha de um templo de Júpiter para instalar

Elagábalo relacionar-se-ia com o desejo de identificar ou favorecer o sincretismo entre os dois deuses. Mas talvez tenha havido outra razão para a escolha.

Erigiu o templo de Apoio naquela parte do paço do Palatino que, depois de ser atingida por um raio, os arúspices declararam ter sido desejada pelo deus. Acrescentou-lhe um pórtico com uma biblioteca de textos gregos e latinos, no local em que, já idoso, costumava reunir com o Senado^{<108>}.

O sujeito deste texto não é Heliogábalo, mas Augusto, o primeiro príncipe. A dedicação que aqui se refere aconteceu em 28 a. C. e resultou de um voto feito oito anos antes, quando da batalha de Náuloco, em acção de graças pelo apoio prestado por Apoio (outro deus solar...) na guerra contra Sexto Pompeio⁽¹⁰⁹⁾. Naturalmente, não foi Augusto o primeiro a dedicar templos no Palatino. E, obviamente, não foi o último. O que mais impressiona quando se olha para a planta da escavação desta estrutura é o seu perfeito encaixe na *domus* que era de Hortênsio e que o ainda jovem Octaviano comprou: foi construída uma rampa de acesso entre o palácio e a praça em frente ao templo, abrindo assim uma comunicação privilegiada entre os dois espaços⁽¹¹⁰⁾. Como nota P. Zanker, era difícil ser mais expressivo¹¹¹'.

Ora, o Palatino era «só» a colina mais sagrada de Roma, cujo nome remontava a Palante, filho do mítico Evandro, que aí se teria estabelecido. Aí teriam sido amamentados Rómulo e Remo, numa gruta por cuja preservação os Romanos mantinham um interesse quase museológico ainda na época de Heliogábalo^{*112*}. A sudoeste encontrava-se a chamada Casa de Rómulo, que ainda existia no século IV⁽¹¹³⁾. Que Augusto se tenha aí estabelecido, e não nos muito mais modestos bairros das Carinas ou do Esquilino, apenas se justifica pelo significado ideológico da colina e pela identificação que permitia com Rómulo, cujo nome ele recusara mas cuja imagem assumira. Augusto estava para o seu novo palácio do Palatino, como Apolo para o novo templo que lhe estava acoplado, ambos no local da fundação da Cidade. Augusto estabelecia assim todo um programa para a posteridade: foi aí que os imperadores foram fixando a sua residência, numa *Domus Augustana* muito ampliada, ou na nova *Domus Tiberiana*, que será também residência imperial.

Chamo esta referência à colação para mostrar a coincidência entre este local e o sítio do templo de Elagábalo. Heliogábalo podia ter escolhido qualquer outro lugar de Roma para o seu templo. Podia

até ter optado pelo superlotado Capitólio, se o problema fosse apenas o de desalojar qualquer deus dos seus altares. E nem sequer faltavam em Roma templos de Júpiter prontos a serem despejados: se esse fosse o problema, a escolha poderia ter recaído em outras construções, e até num templo dedicado por Augusto a Júpiter Tonante no próprio Capitólio. Mas não: Heliogábalo preferiu a colina do Palatino e, mais concretamente, um enorme templo (se for identificado com o terraço de San Sebastiano) praticamente anexo ao palácio imperial⁰⁴). Em Roma, era aí a residência oficial do príncipe. Todavia, quando assenta o seu deus na proximidade do palácio, Heliogábalo não estava a seguir a maioria dos seus antecessores, que não tinham mostrado especial preferência pelo Palatino para as suas fundações religiosas. Ao estabelecer o seu deus junto ao palácio, insistia «na estreita relação entre o imperador eleito e o seu deus protector»^{*115*}: assim como Augusto teria alicerçado o seu governo em Apoio, estabelecendo-o na contiguidade do seu pátio, assim Heliogábalo haveria de fazer o mesmo com Elagábalo. É também possível que o carácter solar de Apoio em Roma tenha sugerido o paralelismo entre a especial devoção de Augusto e o culto de Heliogábalo ao seu deus *Sol*. Em rigor, não o sabemos. É também provável que o imperador tivesse tido como modelo as concepções arquitectónicas do Médio Oriente, em que templo e palácio eram frequentemente estruturas intermutáveis, como centros políticos, económicos, sociais e religiosos. Poder-se-ia ainda argumentar que esta localização seria conveniente para um imperador que, como sacerdote, teria de acordar bem cedo para as celebrações em honra de Elagábalo ao nascer do sol. É possível. No entanto, F. Coarelli adverte que «la collocazione degli edifici pubblici, e in particolare dei templi, entro il contesto urbanístico di una città antica non é mai casuale»⁽¹¹⁶⁾. É por isso que defendo que dificilmente terão escapado a Heliogábalo as possibilidades ideológicas que o Palatino proporcionava - uma vez mais, ele não procurará algo novo num sítio novo para estabelecer uma geografia sacral completamente nova na Urbe. É claro também que ele não era um tradicionalista: trouxe consigo um deus que, não sendo novo, procurou colocar no coração da Urbe: contudo, não o procurou fazer rompendo deliberadamente com tudo o que fosse romano. Embora possa ter sido imprudente ou mal interpretado, ao escolher o Palatino e um quase anexo do palácio imperial, Heliogábalo pode de facto ter procurado situar-se na linha de uma reinterpretação/reactualização da tradição romana, nada mais nada menos do que na esteira do próprio Augusto.

*
* *
*

Guardem para o fim aqueles que me parecem ser os melhores argumentos contra as visões mais enfabuladoras do principado de Heliogábalo: a epigrafia e a numismática da época. Apesar de conservadoras, ambas guardam espaço suficiente para a criatividade ideológica, nas imagens e ñas legendas. Antes de mais no nome:

Imperator Caesar Diui Antonini Magni Filius Diui Seueri Pii Nepos Marcus Aurelius Antoninus Pius Felix Augustus (Imperador César, filho do divino Antonino, O Grande, neto do divino Severo Pio, Marco Aurélio Antonino Pio Feliz Augusto).

Sempre de estrutura semelhante ao longo dos séculos, a titulatura funciona como sùmula da imagem textual que o imperador e os seus querem transmitir de si próprios. Começando pelo nome adoptado por Heliogábalo, este não merece especial reparo, a não ser precisamente a sua falta de originalidade: os títulos Imperator, Caesar e Augustus remetem para o primeiro imperador, numa tradição com que nenhum príncipe romperá. Marco Aurélio Antonino é o nome assumido por Heliogábalo quando da sua subida ao poder, exactamente o mesmo nome já usado por Caracala, seu «recente» pai⁽¹¹⁷⁾. Heliogábalo insistia assim na sua nova filiação e na continuidade dinástica, ao apresentar-se como um novo Caracala. A insistência na continuidade da dinastia impunha-se na sequência da usurpação de Macrino e da própria tradição dos Severos. De facto, para se filiar nos grandes imperadores anteriores, já Septímio Severo se apresentava como filho de Marco Aurélio (também Antonino). Na sua esteira, frequentemente surge também nas epígrafes de Heliogábalo toda a sua nova filiação, como «filho do divino Antonino Magno» (Caracala)⁽¹¹⁸⁾, neto do divino Severo⁽¹¹⁹⁾, e descendente de Cómodo, Marco Aurélio, Antonino Pio, Adriano, Trajano e Nerva⁽¹²⁰⁾.

Sempre tradicionais, continuam estereotipadas as inscrições que enumeram todos os títulos oficiais do imperador: pontífice máximo, com o poder tribunicio pela X vez, cônsul pela X vez, Pai da Pátria e por vezes também procônsul*^{121*}. Sem interrupções, estas inscrições distribuem-se por todo o principado de Heliogábalo⁽¹²²⁾.

Os atributos Pio e Feliz também figuram nas suas epígrafes. Depois dele, todos os imperadores passarão a usar também estes títulos⁽¹²³⁾, o que mostra o estabelecimento de um modelo e a ausência de qualquer sensação de heterodoxia. De qualquer modo, depois de Antonino Pio, já Cómodo tinha sido *Pius* a partir de 183 e *Felix* em 185⁽¹²⁴⁾.

Septímio também contará com *Pius* entre os seus nomes a partir de 195⁽¹²⁵⁾ e Caracala em 200. Com este imperador, *Felix* surge antes de 211, mas de forma mais intermitente*¹²⁶.

Tal como Cómodo^{<127)}, também Caracala se dizia *Inuictus*^{f28)}, atributo de fortes conotações solares*¹²⁹. Ora, contrariamente ao que as fontes historiográficas fariam prever, nas epígrafes de Heliogábalo esta designação solar do imperador é muito mais rara*¹³⁰. O imperador e o seu *entourage* podiam ter aproveitado para marcar uma relação com o *Sol*. Por reverência ou por qualquer outro motivo, não o fizeram.

No entanto, há, de facto, um título verdadeiramente novo nas epígrafes de Heliogábalo: SACERDOS AMPLISSIMVS DEI INVICTI SOLIS ELAGABALI. Trata-se de um título que já aparece em 220*¹³¹, estende-se até ao fim do principado*¹³² e não tem paralelo na titulação de qualquer outro imperador. Convém, no entanto, ao que julgo, não querer ler mais do que o que o título diz: «o mais amplo sacerdote do deus invencível Sol Elagábalo» não é um título da religião romana tradicional; contudo, não vejo por que razão há-de traduzir para latim mais alguma coisa (e não é pouco) do que a função superior de Heliogábalo no âmbito do culto ao seu deus sírio, talvez já antes mesmo da sua subida ao poder. Que ele não enjeitou essa sua função sacerdotal, antes insistiu nela, é um facto histórico inquestionável, e é a base da sua política religiosa. Sendo assim, julgo que a expressão *Sacerdos Amplissimus* remete, pois, e antes de mais, para o título de Heliogábalo que o identifica como sacerdote de Elagábalo.

É por isso que também não vejo por que razão há-de este título representar, ao contrário do que alguns autores defendem*¹³³, uma obnubilação necessária do título romano de *Pontifex Maximus*, o que, a ser verdade, viria de facto ao encontro da tese da proibição ou substituição dos cultos romanos por Elagábalo referida pela *Vita Heliogabali*. Estes autores apontam como argumento para a valorização do sacerdócio de Heliogábalo sobre o seu pontificado o facto de o título de SACERDOS figurar nas epígrafes quase sempre antes do de P(ontifex)*¹³⁴. Francamente, não sei se essa prioridade na ordem corresponde necessariamente à prioridade na dignidade. A ordem dos títulos oficiais está bastante codificada desde pelo menos Cláudio; e é verdade que Heliogábalo decidiu introduzir o seu título sacerdotal antes de todos os outros. É possível que pretendesse dignificar aquela sua função. Contudo, não parece que a inclusão deste novo título signifique necessariamente que se tenha pretendido substituir ou dar primazia a este sobre o de *Pontifex Maximus*.

A titlatura imperial não é, seguramente, um espelho transparente da história. É verdade que, mesmo em relação a outros imperadores conotados pela historiografia de forma negativa, como Nero ou Cómodo, a epigrafia dá poucos sinais do seu carácter «menos ortodoxo». Re-conheço também que a titlatura epigráfica de Heliogábalo apresenta uma espantosa novidade a partir de 220, quando «sacerdote de [...] Elagábalo» surge entre os títulos imperiais. E essa novidade não deve ser menosprezada: ela confirma a centralidade que Heliogábalo atribui a essa sua função. Contudo, não é contra este facto que pretendo argumentar. É contra a ideia de subversão necessária da religião romana que, segundo historiadores antigos e modernos, estaria inerente às intenções de Heliogábalo. E, quanto a isso, a epigrafia não fornece confirmação suficiente. Ainda para mais, aquele título sacerdotal está longe de se ter tornado universal: mesmo após 220, são várias as epígrafes que apresentam os títulos oficiais do imperador (incluindo o de *Pontifex Maximus*) sem sequer referirem aquele sacerdócio^{035*}. E, pelo contrário, nunca se verifica em qualquer epígrafe a substituição do título de *Pontifex Maximus*. Em todas as inscrições que consultei, o título *Sacerdos* [...] *Elagabali* é sempre acompanhado pela referência ao sumo pontificado sobre a religião romana: nos seus títulos, Heliogábalo acumula os dois cargos, não substitui um pelo outro. Mesmo quando *Sacerdos* começa a surgir nas epígrafes, *Pontifex Maximus* continuará ao longo dos dois anos seguintes a garantir que o imperador permanece como líder da religião romana.

*

* *

As cunhagens de Heliogábalo não desmentem esta interpretação: não mostram especial originalidade e o estilo continua o dos primeiros Severos. Ao contrário de outros governantes mediterrâneos também com «devoções solares», não se verifica qualquer transformação artística na representação e nos atributos das personagens^{036*}.

As cunhagens em Roma, já antes da chegada de Heliogábalo à Urbe, mostram os nomes do príncipe, IMP(erator) CAES(ar) M(arcus) AVR(elius) ANTONINVS AVG(ustus), e os seus títulos e cargos tradicionais P(ontifex) M(aximus) TR(ibunicia) P(otestate) CO(n)S(ul) P(ater) P(atriciae). Na Urbe, onde não se conhecia bem a sua fisionomia, o perfil do príncipe é praticamente decalcado do de Caracala, seu «pai»⁰³⁷.

Ainda em Roma, o primeiro tipo datado apresenta no reverso *Roma Victrix*, sentada com o escudo, a Vitória na mão esquerda e a lança na

direita⁽¹³⁸⁾. Esta é uma imagem muitíssimo comum desde pelo menos o principado de Augusto, que tinha utilizado com abundância este mesmo tópico. Neste caso concreto, é também a imagem de Septímio e de Caracala que é retomada por Heliogábalo, já que esta «Roma Vencedora» é também uma das representações que mais surgia nas suas cunhagens^{<139)}. Subentendida está a recente vitória sobre Macrino: a primeira imagem monetária do principado é, pois, completamente tradicional. A *Fortuna* acompanhada pela roda e pela cornucópia^{*140}, a *Pax*^{o41)}, a *Libertas*^{fu2)} e a *Providentia* ⁽¹⁴³⁾ são outras das promessas tradicionais veiculadas pelo imperador. Pela mesma altura, e no mesmo contexto, surgem cunhagens com *Mars Victor* («Marte Vitorioso») ^{o44*}, a saudar a lealdade das legiões (*Fides exercitus*, *Fides militum*)^{<145)} ou a garantir a saúde do imperador (SALVS ANTONINI AVG; SALVS AVGVSTI)^{<146>} e a sua vitória (VICTORIA ANTONINI AVG; VICTORIA AVGVSTI)^{o47*}.

No Oriente, logo desde 218, e em Roma, a partir de 219-220, aparece também em todas as moedas romanas a legenda PIVS, tal como já acontecia nas epígrafes^{o48*}. É certo que era um atributo tradicional, que a maioria dos imperadores antes de Heliogábalo já assumira de forma permanente. É também verdade que este e outros atributos são muitas vezes formais e sem especial concretização em termos políticos. Contudo, é também verdade que muitas vezes as legendas monetárias mantêm uma relação directa com as vicissitudes de determinado principado. Ora, nas epígrafes e nas moedas, Heliogábalo pode talvez ser «Pio» porque pelo menos Septímio e Caracala já se tinham apresentado como pios. Como respeitador dos seus alegados antepassados, assumiria assim as suas qualidades. Pode ainda ser «Pio» porque, na esteira do primeiro príncipe, arriscou a vida para salvar a pátria do usurpador Macrino, levando à morte o assassino de Caracala, seu «pai». É também possível que esta *pietas* imperial se relacione com a particular inclinação mostrada pelo imperador para as questões religiosas. E, no século III, numa cidade onde pululavam cultos externos, dificilmente essa sua *pietas* poderia ser levada a mal. Decerto, o príncipe consideraria não haver incompatibilidade (antes pelo contrário) entre a sua *pietas* e a sua política religiosa. Sem dúvida, ele poderia ser «Pio» por se considerar respeitador da vontade divina, mesmo de um deus como Elagábalo^{o49*}. Alguns romanos terão tido outra opinião, mas não é esse o ponto que aqui me detém: interessa-me insistir que Heliogábalo se apresenta como «Pio», ou seja com um atributo que dificilmente poderia ser mais tradicional na definição ideológica do principado, e coloca a sua acção sob este *slogan*.

Por isso, também, não é estranho que Júpiter (cujo culto a *Vita Heliogabali* garantia ter sido proibido) seja uma das divindades representadas no reverso das moedas de Heliogábalo. O deus aparece sentado ou de pé trazendo por vezes a Victoria e o ceptro, e invariavelmente com a águia aos pés. A legenda que o acompanha é normalmente IOVI CONSERVATORI, uma dedicação a Júpiter, que vela pelo imperador*^{150*}. Uma legenda semelhante, CONSERVATOR AVG(usti), aparece num *aureus* de Heliogábalo. Contudo, no reverso, este apresenta a pedra de Émesa sobre uma quadriga e uma águia com uma coroa e uma estrela no bico⁽¹⁵¹⁾. A mesma legenda surge em medalhões de 222 d. C. com a representação da mesma pedra de Émesa⁽¹⁵²⁾ e num denário com a representação antropomórfica do deus *Sol*, talvez a abençoar, com uma estrela sob o braço⁽¹⁵³⁾. Uma das moedas de Júpiter é de 220 d. C.; com excepção dos medalhões, nenhuma das outras moedas referidas tem data segura. Contudo, é possível que as que mostram o deus de Émesa/*Sol* sejam mais recentes, uma vez que também aí figura a legenda PIVS, considerada tardia. É possível, mas não necessário: encontrei este atributo já em moedas de 219^{<154)}. Sendo assim, outra possibilidade é a de que a legenda CONSERVATOR tenha sido aplicada a Júpiter e a Elagábalo, ao mesmo tempo ou pelo menos num tempo demasiado próximo para que seja seguro falar de uma substituição.

Não se julgue sequer que a iconografia do *Sol* nas moedas de Heliogábalo apresenta especial novidade. Com este príncipe, a representação do *Sol* é até bem mais conservadora do que outras anteriores, e não apresenta qualquer novo motivo pictórico a não ser, de facto, a representação da pedra de Émesa sobre a quadriga^{<155)}. Na larga maioria das espécies o *Sol* aparece monotonamente representado por uma estrela associada a divindades que representavam tópicos tradicionais da mundividência romana (apesar de com outro significado, a estrela era também um símbolo que já surgia nas moedas de Augusto para representar o famoso *sidus Iulii*)⁽¹⁵⁶⁾. Na época de Heliogábalo, encontra-se ainda um *Sol* antropomórfico, de pé, com o braço direito erguido e a segurar o chicote da sua quadriga com a outra mão⁽¹⁵⁷⁾. Uma novidade? Não. Esta mesma representação já aparecia nas cunhagens de Adriano, Septímio e Caracala*^{158*}. Com estes imperadores, de resto, assistia-se até a uma tipologia da divindade bem mais diversificada: ora um busto antropomórfico do deus *SoA*⁽¹⁵⁹⁾, ora a representação deste mesmo deus, agora de pé, com uma lança ou um ceptro e o globo na mão^{<160)}, ora a representação do deus a conduzir com o chicote a quadriga solar^{<161)}. É difícil perceber por que

razão Heliogábalo não utilizou estas imagens, que se poderiam adequar a uma noção mais «imperialista» da sua divindade. O que não haveria para dizer se se encontrasse um *Sol*/ Elagábalo com o orbe na mão ou a fustigar a quadriga...

Acontece algo semelhante quando passamos das representações pictóricas para as legendas destas moedas «solares»: na época de Septímio e de Caracala, além dos títulos imperiais⁽¹⁶²⁾, surgiam legendas como PACATOR ORBIS⁽¹⁶³⁾ e RECTORI ORBIS⁽¹⁶⁴⁾. Surpreendentemente, com Heliogábalo são muito raras, ou estão ausentes, todas estas referências à relação natural entre o *Sol* e o orbe. As representações solares continuam tradicionalmente acompanhadas pela titulação oficial⁽¹⁶⁵⁾, pelo título já referido (CONSERVATOR AVG)⁽¹⁶⁶⁾, em Roma, ou pelas legendas SANCT(o) DEO SOLI ELAGABAL(o)⁽¹⁶⁷⁾ (em Roma e no Oriente) e SOLI PROPVGNATORI (no Oriente)⁽¹⁶⁸⁾.

Tal como «Conservador», também *Propugnator* era já uma das designações tradicionais de Júpiter⁽¹⁶⁹⁾. Logo a 14 de Julho de 218, quando ainda estava na Síria, Heliogábalo tinha sido cooptado em Roma precisamente como «sacerdote no templo de Júpiter *Propugnator*»⁽¹⁷⁰⁾. Quanto muito, verifica-se uma outra vez nas moedas uma tentativa de identificação/apropriação dos atributos de Júpiter. Já a legenda «ao Santo Deus do Sol, Elagábalo» é, de facto, nova. Contudo, e porque apenas aparece associada à representação da pedra de Émesa, julgo que ela deve ter servido como identificação de uma imagem que se destinava a ser passada de mão em mão, por pessoas que nunca haviam visto (nem haviam de ver) a representação lítica do deus. De qualquer modo, entre as moedas de qualquer imperador, a introdução do nome de uma divindade particular ou da sua representação era natural: Septímio tinha feito o mesmo com a *Dea Caelestis* de Cartago⁽¹⁷¹⁾. Sendo assim, e a par com uma muito maior representatividade da estrela solar, a associação entre esta última legenda e a pedra de Émesa constitui até agora a única verdadeira novidade nas cunhagens de Heliogábalo. Escassas singularidades (e não chegam a ser revoluções) para uma época que os historiadores antigos pretendem tão agitada em termos religiosos.

Significa que não há novidade na numismática da época? Há, e é importante. Tal como na epigrafia, é a primeira vez que o substantivo *Sacerdos* surge nas moedas.

INVICTVS SACERDOS AVG(ustus)⁽¹⁷²⁾ é uma legenda comum da representação do imperador a sacrificar junto de um altar (imagem já comum nas espécies de muitos príncipes). Ora, «Invencível» é, como

referi acima, um epíteto do *Sol*. Sendo assim, ao contrário do que se verificava na epigrafia, nas moedas o imperador assume para si um dos atributos do seu deus^{<173)}. Contudo, também nesta apropriação Heliogábalo não é original: esta referência solar à «invencibilidade» aparecia já associada ao príncipe nas moedas de Septímio Severo e de Caracala⁽¹⁷⁴⁾. Em relação a estes, tal título surge associado a imagens militares, com os imperadores em traje triunfal. Não é, no entanto, assim com Heliogábalo, que prefere acentuar o seu carácter sacerdotal.

Uma outra legenda confirma esta perspectiva religiosa: SACERD(OS) DEI SOLIS ELAGABAL(I) acompanha também o imperador num sacrifício^{075*}. Singular nas emissões monetárias imperiais, corresponde à titulação epigráfica de Heliogábalo.

Por fim, surge ainda o título SVMMVS SACERDOS AVG(ustus) urna vez mais como legenda do imperador num sacrifício^{076*}. Sem referir explicitamente Elagábalo, deve apontar para o título do imperador enquanto sacerdote supremo do seu deus. De novo, autores há para quem este título, absolutamente singular, constitui novo indicio da substituição prática do título de *Pontifex Maximus*^{<177)}. É verdade que, nas moedas que tive oportunidade de observar, nem esta nem nenhuma das outras legendas que apresentam Heliogábalo como *Sacerdos* surgem associadas aos títulos oficiais do imperador. Isso significa que estes títulos, mormente o de pontífice máximo, acabaram por desaparecer das moedas de Heliogábalo, para serem substituídos por esta referência sacerdotal? Não: em qualquer dos anos do seu principado encontramos outras moedas em que continuam a surgir todos os títulos oficiais do príncipe, incluindo o de P(ontifex) M(aximus). E isto, mesmo no último ano do principado (221-222), quando seguramente são também cunhadas as moedas em que o imperador se apresenta como sacerdote^{078*}. Nestas espécies em que surgem os títulos tradicionais, nem sequer difere a imagem utilizada: o imperador também aparece a sacrificar perante um altar^{079*}. Ou seja, quando são cunhadas as moedas que apresentam Heliogábalo como [sumo] sacerdote, saem também das oficinas monetárias espécies absolutamente de acordo com a tradição, com os títulos oficiais do imperador, em gesto de sacrifício e por vezes sem referência astral. Na epigrafia, a substituição ou sobreposição do título de sacerdote aos restantes títulos do Imperador, e em especial sobre o de pontífice máximo, parece não ocorrer; na numismática teremos de reconhecer que também não.

Ainda gostaria de referir brevemente a titulação de Júlia Mesa e de Júlia Soemía. Além do tradicional *nomen* de AVGVSTA, atribuído

sua imagem nos antípodas de Heliogábalo é um dos *case studies* mais interessantes do período, porque ele se torna imperador, aparentemente, por não ser como Heliogábalo, ou seja, por ser mais romano do que este!

Apesar da unanimidade dos historiadores antigos, procurei mostrar que são necessários alguns matizes na análise do principado de Heliogábalo, antes de mais porque se tende hoje, muitas vezes, a 1er com excessiva confiança as informações dos historiadores antigos, esquecendo-se que eles são muito mais permeáveis a 'estereótipos' do que querem fazer crer⁽¹⁹⁶⁾. Ora, Heliogábalo vinha da Síria (apesar de ter nascido, provavelmente, em Roma). Isso dificilmente poderia passar pela pena da historiografia antiga sem a influência da já longa tradição literária sobre as características «pouco clássicas» de muitos dos governantes do Médio Oriente, pré-clássico e helenístico. De facto, não eram neutras as representações que os Antigos herdavam e transmitiam acerca do clássico vs. pré-clássico ou do Romano vs. Helenístico. O simples facto de ser «oriental» tornava qualquer personagem, mesmo que não o quisesse, num «outro», que, se causava curiosidade e por vezes admiração junto dos autores clássicos, suscitava com mais frequência desprezo e repulsa^{<197>}.

Há um outro aspecto, que se relaciona de perto com este, e que julgo dever também ser levado em consideração: Heliogábalo foi um imperador romano, e como tal não estava apenas associado às exigências literárias de caracterização do «outro»; estava também subordinado às convenções de representação do *princeps*, espantosamente estabilizadas em Roma desde pelo menos o confronto primordial entre Octaviano-Augusto e Marco António. Ora, Augusto foi quase sempre paradigma do *optimus princeps* muito para lá do próprio Império; do mesmo modo, Marco António, os seus descendentes ou os alegados imitadores das suas supostas atitudes políticas e culturais serão sempre, com poucas excepções*⁽¹⁹⁸⁾, tratados como Dionisos maníacos, aspirantes à monarquia, empurrados para o campo da incapacidade política, da crueldade, da excentricidade e da sexualidade desregrada. E, de facto, nada escapa aos historiadores, autênticos acartógrafos perante príncipes demasiado helenizados ou orientalizados - dos exóticos prazeres da mesa às extravagâncias das roupagens, da *impietas* às estranhas práticas supersticiosas, das inoportunas amizades aos dissolutos gostos sexuais, tudo serve para denegrir a imagem do imperador que não se conforma com os modelos ideológicos senatoriais ou augustanos, supostamente mais tradicionais.

Ora, pelo seu *background* sírio, e ainda que não o quisesse, Heliogábalo adequava-se demasiado bem a esta caracterização. A sua *damnatio memoriae* política, também o empurrava para a lista de imperadores malditos, entre descendentes de António e megalómenos orientalizantes. Não estou a dizer que Heliogábalo tenha sido completamente deturpado pela historiografia antiga apenas por ter origens e comportamentos diferentes do que seria desejável para um imperador romano. Também não estou a dizer que os historiadores antigos quiseram enganar-nos. Estou a dizer que a literatura, mesmo quando é historiografia, e apesar de protestos contrários, não apresenta a verdade objectiva dos factos.

Julgo, por isso, que muitas das acusações contra Heliogábalo são demasiado conhecidas como tópicos para caracterizar o mau governante e os reis helenísticos e orientais para que mereçam confiança. Mesmo se Heliogábalo se comportou em Roma de forma a poder ter chocado a conservadora aristocracia romana, convém também não esquecer que essa aristocracia no século III tinha já muito pouco de romano, mas provinha de todos os cantos do Mediterrâneo. Mas enfim: é de facto certa esta reacção negativa de pretorianos e senadores, ou porque de facto se escandalizaram e/ou porque aproveitaram isso como pretexto para se livrar de uma personagem incómoda. Convém não esquecer que o facto de Heliogábalo se ter cercado de pessoas de fora, que as fontes senatoriais se apressam a desqualificar, mostra bem que ele não se rodeou de quem os políticos da Cidade estavam à espera. Nesse sentido, foi diferente Severo Alexandre, cujo principado foi dominado por senadores e juristas que não tinham participado tão activamente no governo anterior, e que, apenas por isso, não teriam como não gostar de um príncipe que prometia dar maior importância à tradição.

Ora, neste artigo procurei mostrar que Heliogábalo também utiliza os *mores* da Urbe como instrumento da sua política de oficialização do culto de Elagábalo, na tentativa de sincretizar ou identificar elementos antigos com novas roupagens. O imperador não rejeitou os antigos odres das tradições política e religiosa romanas mas quis preenchê-los com o vinho novo das suas concepções sobre o poder e sobretudo sobre a religião. E, de resto, como procurei mostrar, nem sequer esse vinho novo era assim tão novo ou desconhecido em Roma, nem as tentativas de sincretismos e identificações entre divindades eram assim tão subversivas e originais na Urbe.

De qualquer modo, mesmo sem rejeitar a tradição, mesmo ao assumi-la (ou talvez até por isso), há que reconhecer que o imperador

procurava mais do que apenas «introduzir um novo culto». Heliogábalo procurava atribuir um lugar central ao seu deus no panteão da Cidade: foi com ele que entrou em Roma, foi a ele que dedicou um templo no Palatino (e outro nos arredores da Urbe), foi em gesto de sacrifício que quis fazer-se representar, e foi também como sacerdote que se apresentou em epígrafes e moedas. É provável que tenha desejado identificar Elagábalo e Júpiter e situar o seu deus no Palatino, talvez com duas pedras. Se quis de facto fazer isto, estava de algum modo a tentar reformar a religião romana. E este artigo não procurou desmentir esta «reforma», embora, como tentarei mostrar noutra lugar, eu julgue que, mais do que uma reforma original, ela vem na sequência das políticas religiosas de outros imperadores particularmente «devotos», como Cómodo, Septímio Severo ou Caracala.

Acontece que a religião cívica em Roma não estava ainda propriamente em crise, nem o culto de Júpiter ou o da Tríade Capitolina adormecidos, e ainda foram a tempo de reagir. Heliogábalo foi morto não porque fosse um revolucionário completo. Contudo, foi provavelmente a sua tentativa de oficializar demasiado depressa o culto de Elagábalo, em identificação ou sobreposição com o de Júpiter ou com o da sua Tríade, sem a prudência ou o acordo necessários, que precipitou a sua queda, ou que pelo menos funcionou como pretexto para ela. Ao ser sem dúvida portador de uma «outra» mundividência religiosa, Heliogábalo pretendeu versá-la nos odres já ancestrais da religião romana. Os seus adversários aproveitaram o pretexto; falhou, acabou morto e a pedra negra recambiada para a sua antiga casa⁽¹⁹⁹⁾.

Notas

<1> Herod. 5.8.5.

(2) Tinha mudado de nome, no Verão anterior, quando da sua adopção. Cf. Herod. 5.7.3. Dio 80.17.2-3 atribui a Antonino a escolha do nome. O nome antigo do jovem era Alexiano, segundo Herod. 5.3.3. Dio 79.30.3 refere que ele se chamava Bassiano.

(3) Herod. 5.8.3.

<4> Herod. 5.8.2, Dio 80.19.1, *SHA Bag.* 13.3.

<5> Herod. 5.7.5.

(6) Herod. 5.8.4. *SHA Elag.* 13.1-2. É possível que Alexandre tivesse assumido oficialmente o título de *imperator*, que surge em *CIL* 16.140-141. M. HAMMOND, *The Antonine Monarchy*, Rome: Papers and Monographs of the American Academy, 1959, 3ss, defende que Alexandre detinha um *imperium* menor. A partir de *AE* 1964, 269, C. R. WHITTAKER, *Herodian in two volumes* 2, London/Cambridge, Massachusetts: Willian Heinemann,

Harvard University Press (*Loeb Classical Library*), 1970, 62, n. 2, defende que Alexandre teria sido considerado *consors imperii*.

<7> Dio 80.19.2-3, *SHA Bag.* 13.6-15.4.

(8) *SHA Bag.* 15.5-7. As moedas do período mostram Antonino e Alexandre como cônsules, mas sempre sozinhos: cf. *BMC* 5, ccxli, 614-5, n.º 453, 456.

(9) Herod. 5.8.5. Os pretorianos recusaram montar guarda no palácio e exigiram que o próprio Alexandre lhes fosse mostrado, desta feita no templo de Marte nos *Castra Praetoriana*. Para a atribuição a Marte deste templo, cf. *CIL* 6.2256.

<10> Herod. 5.8.6-8.

<11> Dio 80.20.1-2.

<12> *SHA Bag.* 16.5-17.1.

(13) Ἐἰάγαραχος é o nome da divindade síria de quem este Imperador era devoto. Nenhuma das fontes contemporâneas refere o príncipe com este nome e não há notícia de que ele o tenha assumido. Foi a tradição que impôs ao imperador o mesmo nome da divindade. Em latim, a *Vita Heliogabali* da *Historia Augusta*, refere-o como *Heliogabalus*, o que é uma óbvia corruptela daquele primeiro nome, resultante do carácter solar da divindade síria. Uma vez que divindade e imperador têm tradicionalmente o mesmo nome, apenas por uma questão de clareza optei neste artigo por utilizar em português sempre Elagábalo para referir o deus e Heliogábalo, para o príncipe.

(14) Os principais historiadores antigos que se debruçaram sobre Heliogábalo foram Herodiano, Dión Cássio e o *Scriptor Historiae Augustae* da *Vita Heliogabali*. Utilizei as seguintes edições: Herodianus, *Regnum post Marcum*. Ed. Carlo M. Lucarini, *Monachii et Lipsiae*, K. G. Saur (*Bibliotheca Teubneriana*), 2005, C. R. WHITTAKER, *Herodian*, E. CARRY (ed.), *Dio's Roman History* 9, London, Cambridge, Massachusetts, William Heinemann, Harvard University Press (*Loeb Classical Library*), 1927, R. TURCAN (ed.), *Histoire Auguste. Vie de Macrin, Diaduménien, Héliogabale*, t. 3. 1ère partie, Paris, Les Belles Lettres, 1993.

(15) A irmã mais velha de Júlia Domna era Júlia Mesa (P/P² I 678), mulher de Gaio Júlio Avito Alexiano (PIR² I 192), um cavaleiro que chegou a proconsul da província da Ásia na época de Caracala. Viveu sempre com a irmã em Roma (Herod. 5.3.2, Dio 79.30.3), antes de regressar a Émesa quando a imperatriz morreu. Todos os autores lhe concedem um lugar importante, porventura exagerado, no principado de Heliogábalo e na subida ao poder de Severo Alexandre, seus netos. Morreu em 224. As suas filhas são Júlia Soemia Bassiana (P/P² I 704) e Júlia Avita Mameia (P/P² I 649). A primeira casou com Sexto Vário Marcelo (PIR¹ V 192), um cavaleiro de Apameia, na Síria, que chegou a prefeito da Cidade, a senador e a *praeses* da Numídia na época de Caracala. Foi ela a mãe de Heliogábalo. A segunda foi a mãe de Severo Alexandre.

<16> Herod. 5.3.12; 5.5.3-7, Dio 79.31.2-3, *SHA Macr.* 9.

<17> Dio 80.11.1, Herod. 5.5.7, *SHA Bag.* 3.4, 6.4, 7.4.

<18> Herod. 5.5.1, 5.7.6, Dio 80.15-16, 80.21 e principalmente *SHA Bag.* 4, 5, 6.1-5, 10.2-12.4, 15.1-2, 20.1. E, no entanto, dois dos principais homens fortes do governo de Heliogábalo, Comazon (cf. Herod. 5.7.6, Dio 79.39.4, 80.4.1-2, 80.21.2, *SHA Bag.* 12.1) e Zótico (cf. Dio 80.16, *SHA Bag.* 10.2-6, *CIL* 14.3553), continuaram a exercer funções na época de Severo Alexandre.

<9> Dio 80.12-16, *SHA Bag.* 19, 20.2-33.1.

<20> Herod. 5.5.4.

<21> Herod. 5.3.2-5.

<22> *Epit. de Caes.* 23.2.

(23) Cf. Herod. 5.3.6. Ao contrário de C. WHITTAKER, *Herodian*, 19, n. 5, e especialmente de R. TURCAN, *Héliogabale et le sacré du Soleil*, Paris, Albin Michel, 1985, 15-38, não julgo que haja elementos suficientes para fazer remontar a família de Heliogábalo aos reis de Émesa dos séculos I a. C. e I d. C. Do mesmo modo, não encontrei nada nas fontes que me garantisse que a família de Heliogábalo era uma espécie de casta sacerdotal síria. De facto, a primeira notícia que diz haver um bisavô de Heliogábalo que era *Solis sacerdos* (um tal Bassiano, o pai de Júlia Domna) é o tardio *Epitome de Caesaribus* (23.2). De qualquer modo, o avô materno de Heliogábalo, Júlio Avito Alexiano, dedicou uma epígrafe ao seu *Deo p(atr)ò Soli Elagabalo* em Augsburg, quando era legado na Récia (*AE* 1962, n.º 229). Isso mostra que vinha de família a devoção a esta divindade. Sobre aquele Bassiano, cf. especialmente A. R. BIRLEY, *The African Emperor Septimius Severus*, London, Routledge, 1988, 223, app. 2, n.º 46, e F. CHAUSSON, «*Vel loui uel Solr. quatre études autour de la Vigna Barberini (191-354)*», *Mélanges de l'École Française de Rome* 107, 1995, 699. Veja-se também pela forma como equaciona o problema F. MILLAR, *The Roman Near East. 31 BC-AD 337*, Cambridge, Massachussets/London, Harvard University Press, 1993, 303-304.

(24) Esta designação surge em caracteres locais numa inscrição com a representação da águia e da pedra de Émesa que foi encontrada em Qaryatayn, a cerca de 80 Kms a sueste de Émesa (act. Homs) e a cerca de 100 Km a sudoeste de Palmira, em pleno deserto sírio. Veja-se J. STARCKY, «*Stèle d'Elahagabal*», *MUSJ* 49, 1975-76, 503-520.

(25) As moedas de Émesa da época de Caracala mostram já esta representação: cf. *Coins of the Roman Empire in the British Museum*. Ed. H. Mattingly, vol. 5, London, Published by the trustees of the British Museum, 1923 (=BMC) Syria, 237 e M. J. PRICE, B. L. TRELL, *Coins and their cities Architecture on the Ancient Coins of Greece, Rome and Palestine*, London, V. C. Vecchi and Sons, 1977, pp. 167-170.

(26) F. MILLAR, *The Roman Near East*, 303. É possível que os restos deste templo se encontrem hoje sob a grande mesquita de Homs, como sugerem M. SOBERNHEIM e E. HERZFELD, «*Die Inschriften der Moschee von Hims*», in K. Regeling und H. Reich (ed.), *Festschrift zu C. F. Lehmann-Haupt's sechzigstem Geburtstag. Janus* 1, Wien-Leipzig, 1921, pp. 225-239.

(27) De facto, já na inscrição de Júlio Avito Alexiano se referia esta condição solar. Também em Homs se encontrou uma inscrição com essa designação: *Θεοῦ Ἡμεῶν Ἐλαγάβατο*. Cf. M. MOUSLI, «*Griechische Inschriften aus Émesa und Laodicea ad Libanum*», *Philologus* 127, 1983, 254. Veja-se também F. MILLAR, *The Roman Near East* 303-4.

(28) Cf. alguns pormenores em Herod. 5.3.4-6.

(29) F. MILLAR, *The Roman Near East*, 308 «*There was no single meaning of the cult to which research will allow us to penetrate*».

<30> Herod. 5.5.8-10.

(31) *SHA Elag.* 3.4. Cf. Aur. Viet. 23.1 «*translatoque Romam dei simulacro in palatii penetralibus altaria constituit*».

(32) P. BIGOT, «*Le temple de Jupiter Ultor et la Vigna Barberini*», *Bullettino della Commissione archeologica comunale di Roma*, 1911, pp. 80-85. Foi este autor que propôs primeiro identificar-se o templo de Júpiter referido na *Notitia Urbis Romae* com o

templo de Júpiter ^{Vitor} da moeda de Severo Alexandre, que deveria representar o mesmo templo que o medalhão de Heliogábalo. Os três templos seriam assim o mesmo.

F. COARELLI, «La situazione edilizia di Roma sotto Severo Alexandre», *L'Vrbis: espace urbain et histoire (1^{er} siècle av. J.-C. - 1^{lle} siècle ap. J.-C.)*, Actes du colloque international (Rome, 8-12 mai 1985), Rome, École Française de Rome, 1987, 436-7, discorda da identificação entre os templos de Júpiter ^{Vitor} e ^{Vitor}, mas propõe que o Júpiter ^{Cultor} referido no *Cronógrafo de 354* seja uma corruptela de Júpiter ^{Vitor}. Este autor defende que este templo seria também o *Elagabalium*. Cf. também F. PANVINI ROSATI, «Observazioni sui tipi monetali romani raffiguranti monumenti di Roma», *Rivista italiana di numismática e scienze affini* 57, 1955, 70-83 e E. NASH, *Pictorial Dictionary of Ancient Rome* 1, New York-Washington, 1968, 537-41.

(33) F. GNECCHI, *I medaglioni romani*, Milano: V. Hoepli, 1912 (=Gnecchi) 3, p. 41, n.º 6, pi. 152, n.º 11.

(34) *Roman Imperial Coins* 4, 2, 146, 412, 413; *Gnecchi* 2, p. 80, n.º 7, pi. 98, n.º 7.

(35) A bibliografia sobre o assunto foi recolhida por F. CASTAGNOLI, «Su alcuni problemi topografici del Palatino», *Rendiconti della Classe di scienze morali, storiche e filologiche dell'Accademia dei Lincei*, 1979, 341-47.

<36> <http://maps.aooale.com/?ie=UTF8&om=1&z=18&ll=41.889647.12.488177&spn=0.002272.0.004334&t=k>

<37> Veja-se R. TURCAN, *Heliogabale*, 121, e F. CHAUSSON, «*Vel Ioui uel Soli*», 738.

(38) Hieron. *chron.* 2236_g (ed. Helm.). S. B. PLATNER, T. ASHBY, *A Topographical Dictionary of Ancient Rome*, London, Oxford University Press, 1929, 199 (s.u. «Elagabalus, temple») e O *Lexicon Topographicum Urbis Romae* (= LTVR) 3. Ed. E. M. Steinby, Roma, Quasar, 1993, 10, s.u. «Heliogabalus, templum; Heliogabalium», referem antes a data 221.

(39) A. von DOMASZEWSKI, *Die Personennamen bei den Scriptoribus historiae Augustae*, Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1918, 150-153 apud S. B. PLATNER, T. ASHBY, *A Topographical Dictionary*, p. 199. Já no sopé do Tauro, Heliogábalo teria rededicado a Elagábalo um templo anterior de Faustina: cf. *SHA Carae*. 11.7.

(40) Cf., por exemplo, Dio 80.11-12.

<41> F. CHAUSSON, «*Vel Ioui uel Soli*», 740-743 defende ter sido um templo anterior de *Iuppiter Vitor*, F. CASTAGNOLI, «Su alcuni problemi», considera a hipótese *Iuppiter Vitor*. E. RODRIGUEZ-ALMEIDA, *Forma Urbis Marmorea: aggiornamento generale 1980*, Roma, Quasar, 1981, 48-53, e F. COARELLI, «La situazione edilizia», 438 preferem identificar o espaço onde se instalará o *Elagabalium* com os *Adonaea* (cf. LTVR 1. Ed. E. M. Steinby, Roma, Quasar, 1993, s.u. 'Adonaea', 14-16). Contudo, G. LUGLI, *La zona archeologica di Roma*, Roma, Libreria di scienze e lettere, 1924, 327, defende o restauro destes jardins no Palatino na época de Heliogábalo e não a sua substituição por um novo templo.

<42> *SHA Elag.* 1.5 'fuit autem Heliogabali uel Iouis uel Solis sacerdos 17.8', "aedem Heliogabali dei, quem Solem alii, alii Iouem dicunt". Cf. *SHA Carae*. 11.7 'Ioui Syrio uel Soli - incertum id est - templum fecit'.

<43> Herod. 5.3.8, 5.5.3-4, 5.6.10, 5.8.1, Dio 80.11.2.

(44) *SHA Elag.* 3.4. O imperador teria mesmo entrado no templo de Vesta, para «extinguir o fogo perpétuo» da Cidade e roubar os *sacra* guardados no *Penus Vestae*. Enganado pela grande vestal, teria acabado por levar consigo uma imagem falsa do Paládio. Cf. também Herod. 5.6.3, *SHA Elag.* 6.6-9.

(45) *SHA Elag.* 7.1-2. De resto, Heliogábalo teria cumprido os principais ritos dedicados à Grande Deusa, «fazendo tudo o que os Galos costumam fazer», incluindo atar os testículos por forma a representar a emasculação de Átis.

<46> *SHA Elag.* 7.5.

<47> *SHA Elag.* 3.5.

<48> *SHA Elag.* 3.4.

<49> Dio 80.11, *SHA Elag.* 8.1-2.

<50> Herod. 5.6.10.

<51> Sacrilégio. Cf. Dio. 80.11.

<52> Dio 80.11.

<53> Herod. 5.5.9, Dio 80.11.

(54) Heliogábalo terá também mandado construir um outro templo a Elagábalo, mas já fora de Roma, provavelmente na zona da *Spes Vetus*, entre S. João de Latrão e a Porta Maggiore. Cf. Herod. 5.6.6-10. Este autor descreve com promenores picarescos as procissões que se desenrolavam entre este templo e o *Elagabalum*. Não devem ter sido muitas: dificilmente este novo templo esteve pronto antes de 221.

(55) *Iuv.* 3.62-64 «iam pridem Syrus in Tiberim defluxit Orontes I et linguam et mores et cum tibicine chordas I obliquas nec non gentilia tympana secum I uexit».

<56> Liv. 29.10.4-11.8, 14.5, Ovid. *Fast.* 4.247-348. Cf. H. GRAILLOT, *Le Culte de Cybèle, Mère des Dieux, à Rome et dans l'Empire romain*, Paris, Fontmoing, 1912, R. KRILL, «Roman paganism under the Antonines and the Severans», *ANRW* 2.16.3, 1984, pp. 30-32 e J. BREMMER, N. HORSFALL, *Roman myth and mythography*, London, University of London Institute of Classical Studies, 1987, pp. 195-211, M. BEARD, J. NORTH, S. PRICE, *Religions of Rome*, vol. 1, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, 96-98 e o recente L. R. ROLLER, *In search of God the Mother: the cult of Anatolian Cybele*, Berkeley, University of California Press, 1999, 287-346. Veja-se, ainda, o monumental *Corpus cultus Cybellae Attidisque*. Ed. M. J. Vermaseren, 7 vols., Leiden, Brill, 1977-1989.

(57) R. TURCAN, *Heliogabale*, 104-5, J. E. STAMBAUGH, «The functions of Roman temples», 593.

(58) R. KRILL, «Roman paganism», 34-36, e sobretudo o *Corpus cultus Deae Syriae*. Ed. P. L. van Berg, 2 vols., Leiden, Brill, 1972.

(59) R. KRILL, «Roman paganism», 32-34. Em Pompeios, por exemplo, parece ter havido um templo de Isis no final do século II, início do século I a. C.

(60) A. BARTOLI, «Il culto della Mater Deum Magna Idaea e di Venere Genetrix sul Palatino», *Memorie della Pontificia Accademia Romana d'Archeologia* 6, 1947, 229; M. BEARD, J. NORTH, S. PRICE, *Religions of Rome*, vol. 1, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, 96-98, J. E. STAMBAUGH, «The functions of Roman temples», *ANRW* 2.16.1, 1978, 592.

<61> R. TURCAN, *Heliogabale*, 104-105. Cf. R. KRILL, «Roman paganism», 39.

(62) Cf. M. LE GLAY, «Sur l'implantation des sanctuaires orientaux à Rome», *L'Urbs: espace urbain et histoire (1er siècle av. J.-C.-IIe siècle ap. J.-C.)*. Actes du colloque international (Rome, 8-12 mai 1985), Rome, École Française de Rome, 1987, 547-548.

(63) *CIL* 6.2247, 2248, Suet. *Dom.* 1. Cf. J. E. STAMBAUGH, «The functions of Roman temples», 595, M. LE GLAY, «Sur l'implantation des sanctuaires orientaux à Rome», 548.

(64) S. B. PLATNER, T. ASHBY, *A Topographical Dictionary*, 284; G. GATTI, «Topografia deiriseo Campense», *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana dell'Archeologia* 20, 1943/4, 117-163; A. ROULLET, *The Egyptian and egyptianizing monuments of Imperial Rome. Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain (EPRO)* 20, Leiden, Brill, 1972; M. MALAISE, *Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie*, *EPRO* 22, Leiden, Brill, 1972, 221-228; F. CASTAGNOLI, «Influenze Alessandrine nell'urbanistica délia Roma augustea», *Rivista di filologia* 109, 414-23; J. E. STAMBAUGH, «The functions of Roman temples», 596; M. LE GLAY, «Sur l'implantation des sanctuaires»; 548, M. BEARD *et alii, Religions of Rome*, 250-1, 264-265.

(65) M. LE GLAY, «Sur l'implantation des sanctuaires», 549.

(66) Para as reacções antigas, ainda de particular desconfiança, cf. Lucr. 2.618-628, Ovid. *Fast.* 4.183-190, Cic. *Leg.* 2.22, 40, Dion. Hall. 2.19.5. Veja-se também Catul. 63. A. BARTOLI, «Tracce di culti orientali sull Platino Imperiale», *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana dell'Archeologia* 29, 1956/7, 16. D. FISHWICK, «The cannophori and the March festival of Magna Mater», *TAPA* 97, 1966, 193-202, R. TURCAN, *Hellogabale*, 103-4. J. E. STAMBAUGH, «The functions of Roman temples», 592, 593.

<67> R. TURCAN, *Hellogabale*, 104.

<68> R. TURCAN, *Hellogabale*, 104.

(69) Plut. *De Isid. et Osir.* 4-8. Cf. M. BEARD *et alii, Religions of Rome*, 308-9, S. TAKÁCS, *Isis and Serapis in the Roman World*, Leiden, New York, Brill, 1995, 71-129.

<70> R. KRILL, «Roman paganism», 31, M. BEARD *et alii, Religions of Rome*, 337-378, L. R. ROLLER, *In search of God the Mother*, 287-346.

(71) Cf. Apul. *metam.* 11.2.

(72) R. KRILL, «Roman paganism», 29, 33

(73) A. BARTOLLI, «Tracce di culti», 16-21; J. E. STAMBAUGH, «The functions of Roman temples», 595.

<74> Eutr. 7.23.

<75> Suet. *Oth.* 12.1.

(76) Suet. *Domit.* 1.2.

<77> *SHA Hadr.* 26.

(78) *SHA Comm.* 9.4, *Pesc. Nig.* 6.9.

(79) R. KRILL, «Roman paganism», 39. Para *Dea Caelestis* (Tanit): RIC *Sept.* 266 (=RSC 205; ?), 267a (=RSC 222; ?), 267bVar (=Cohen, n.º217; ?), RIC *Carac.* 130 (201-206 d.C.), 130a (=RSC 97; 196-8 d.C.), 415c (=Cohen 99cf; 203 d.C.). As legendas que utilizei para citar os catálogos de numismática foram: *RIC=The Roman imperial coinage*. Vol. 3, *Antoninus Pius to Commodus*. Ed. H. Mattingly *et alii*, London, Spink, 1930, RSC=*Roman silver coins*, vol. 3, *Pertinax to Balbinus and Pupienus, arranged according to Cohen*. Ed. H.A. Seaby, London, Seaby, 1982, e Cohen=*Description historique des monnaies frappées sous l'Empire Romain communément appelées médailles impériales*. Ed. H. Cohen, Feuardent, t. 4, Leipzig: Buchhandlung Gustav Fock, 1930.

(80) *SHA Comm.* 9.4 *Carac.* 9.10. Eram muitos outros os deuses «estrangeiros» cultuados em Roma: o Baal de Damasco ou Hadad, este último, companheiro de Atargatis; Adónis e Mamas de Gaza, com as suas festas (*Maiumas*) em Óstia; Júpiter Doliqueno, da Comagene, com dois ou três templos em Roma, também honrado com procissões públi-

cas e banquetes e com uma bem estruturada organização (J. E. STAMBAUGH, «The functions of Roman temples», 595). Como veremos, mais afastados do centro da cidade, no Transtevere, encontram-se os deuses astrais de Palmira. Deixo para o fim Serápis e os seus *Serapea*: um anexo do templo de Ísis no Campo de Marte; o outro, que deixou vestígios de maior monta nos Jardins de Colonna, no Quirinal, era nada menos do que o maior templo romano, com uma área de 16890 m², dependências incluídas (cf. E. NASH, *Pictorial Dictionary of Ancient Rome*, Tübingen, London, New York, Verlag Ernest Wasmuth, A. Zwemmer Lda., Frederick A. Praeger, 1961-2, 376-383). Este último templo é obra de Caracala, tido como *philosarapis*. Em Alexandria, este imperador ofereceu ele próprio sacrifícios ao deus e elegeu o famoso *Serapeum* da cidade como sua residência (M. LE GLAY, «Sur l'implantation des sanctuaires», 551, MALAISE, *Les conditions*, 439-442). Também este é um deus associado a Zeus e a Hélio, desta vez $\text{Koo}^{\prime}\text{ioKpáxoc}$ e àvelKpíxoç (=inuictus) na célebre inscrição das termas de Caracala (citada em M. LE GLAY, «Sur l'implantation des sanctuaires», 551-552, n. 17). A estes cultos juntam-se ainda outros grupúsculos de religiões orientais, judeus e cristãos, que desde cedo pululavam pela cidade.

(81) Cf. *ILS* 2188. Esta epígrafe está datada de 29 de Setembro de 219 e constitui a fonte mais segura para a datação da entrada de Heliogábalo em Roma. Cf. D. S. POTTER, *The Roman Empire at bay. AD 180-395*, London, New York, Routledge, 2004, 154.

(82) Herod. 5.5-7. Herodiano conta que Heliogábalo já teria enviado ao Senado uma pintura sua em vestes sacerdotais, para ser exposta. Daí, a ausência de surpresa, quando ele chega a Roma, com os paramentos.

(83) É o que parece suposto em Dio 80.11.1 $\text{Oeón uva}^{\wedge}\text{EVIKÒV èç xfv}^{\wedge}\text{P}^{\wedge}\text{ójariv èafiyayev}$.

(84) No total, nestes locais encontraram-se 25 inscrições quase todas relacionadas com cultos sírios, apenas uma com Júpiter Ótimo Máximo (*CIL* 6.117=*ILS* 4275) e duas com Júpiter Sabázio (*CIL* 6.429=*Z_S* 4086; *CIL* 6.430=*I_S* 4087). A maioria das inscrições (16) está apenas em latim. Há mais três inscrições bilingues latim-grego ou latim-palmyriano. O grego também surge sozinho em quatro inscrições. Em outras quatro, com latim ou com palmyriano. Os dedicantes também têm, na sua maioria, nomes orientais. Cf. F. CHAUSSON, «*Vel Ioui uel Solis*», 689-690. Estamos também próximos do importante templo sírio do Janículo: cf. S. B. PLATNER, T. ASHBY, *A Topographical Dictionary, s.u.* «Iuppiter Helio-politanus, templum», J. E. STAMBAUGH, «The functions of Roman temples», 594.

<85> *IGVR* 124 [=IG 14.997=IGRR 1.78], *BaAfilMoç*; *CIL* 6.708, *Iulius Balbillus*; *CIL* 6.1027, *Iul(ius) Balbillus*; *CIL* 6.1603, *Ti(berius) Iul(ius) Balbillus*; *CIL* 6.2129, *Ti(berius) Iul(ius) Balbillus*; *CIL* 6.2269 [=ILS 4330], *Ti(berio) Iulio Balbi* 110; *CIL* 6.2130, *Aureli(us) Iulius Balbillo*. A estas, poderia acrescentar-se *CIL* 6.2270, de proveniência desconhecida: *Ti(berio) Iul(io) Balbillo*.

<86> *CIL* 6.1027 (199 d.C.), *CIL* 6.1603 (201 d.C.), *CIL* 6.2129 (201 d.C.), *CIL* 6.2130 (215 d.C.). *CIL* 6.2270 também é de 199 d.C.

<87> Referência a *Sol*, *CIL* 6.1027, *CIL* 6.1603, *CIL* 6.2129, *CIL* 6.2130; referência a $\text{HXIoç àvÍKt}^{\wedge}\text{Toç}$; *IGVR* 124; referência a *Sol Aiagabalu*; *CIL* 6.708, *CIL* 6.2269.

<88> *CIL* 6.1027, *CIL* 6.1603, *CIL* 6.2129, *CIL* 6.2269, *CIL* 6.2130. Em *CIL* 6.2270, *Balbilo* também surge como *sacerdos Solis*.

<89> *IGVR* 124.

m \square entre o total <Jas 25 epígrafes encontradas na «vigna Bonelli», no jardim de Battista Giacomo Mattei e nas casas «dos Porcari» e «de Paolo de Alexiis», e já sem contar com as epígrafes associadas a *Balbilo*, apenas temos datação segura para mais quatro epígrafes (em 18), nenhuma da época severiana. Seria muito relevante conseguir datar as restantes para perceber o povoamento do santuário na época dos Severos.

(91) Nas moedas de Septímio e de Caracala, o *Sol* (sem outro nome associado) é um dos elementos presentes, o que mostra esta relação privilegiada com a família imperial, precisamente quando as inscrições de Balbilo surgem em Roma: RIC *Spet.* 101 (=RSC 433; 197 d.C.), 114 (=RSC 449; 198-9 d.C.), 282 (=RSC 356; ?), 282 *Aureus* (=Cohen 355; 206-207 d.C.), 492 (=RSC 433; 197 d.C.), 744 (=Cohen 450; 197-8 d.C.), RIC *Carac.* 30a (=RSC 413; 199-200 d.C.), 30b (=RSC 413a; ?), 39b (199-200 d.C.), 40 (=RSC 547; 200 d.C.), 141 (=RSC 546; 201-6 d.C.), 163 (=RSC 171; 207 d.C.), 264a (=RSC 288; 215 d.C.), 264c (=RSC 287; 215 d.C.), 265c (=RSC 289c; 215 d.C.), 281a (=RSC 358; 216 d.C.), 281b (=RSC 359; 216 d.C.), 282e (=RSC 396a; 217 d.C.), 282f (=RSC 355; 216 d.C.), 293d (=RSC 389; 217 d.C.), 293v (=RSC 217 d.C.).

(92) *Cl.* 6.1603: *Cl(audio) Iuliano p(er)fectissimo u(iro) praefecto annonae.*

(93) *Cl.* 6.2129: *[N]umisiae Ma[xim]Hae u(Ir)gini u(estali) [ma]ximae.*

(94) *Cl.* 6.2130: *Terentiae Flauolae u(Ir)gini u(estali) maximae.*

(95) F. CHAUSSON, «*Vel loui uel Solis*», 697 recusa que Balbilo pertença a uma «population de déclassés orientaux». Contudo, julgo que vai demasiado longe ao supô-lo familiar de Júlia Domna (p. 705).

<96> Dio 80.11.1.

(97) Herod. 5.5.7. Nas procissões, todas as imagens dos outros deuses antecediam o carro cravejado de ouro e de pedras preciosas onde apenas a pedra de Émesa era colocada (Herod. 5.6.6-8.).

(98) R. TURCAN, *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Paris, Les Belles Lettres, 1989, 177.

<99> D. SHOTTER, *The Roman Empire at bay*, 157 'it is fair to say that the distinction between henoteism and impiety may have been lost on many'.

<100> Herod. 5.6.3.

(101) Herod. 5.6.2, Dio 80.9.3, *SHA Elag.* 6.6. Júlia Aquília Severa (*PIR*² I 648) foi a segunda mulher de Heliogábal, que, logo que chegou a Roma, deve ter casado com Júlia Comélia Paula (*PIR*² I 660), uma mulher da aristocracia romana. A vestal foi repudiada, mas, depois de um curto casamento do imperador com Ánia Faustina (*PIR*² A 710) e de mais dois casamentos muito breves (cf. Dio 80.9.4), Heliogábalo voltou a desposá-la.

(102) Herod. 5.6.4 é o único autor a referir o «repúdio» de Minerva por Elagábalo antes do seu «casamento» com *Dea Caelestis*. Este «divórcio» pode estar relacionado com o repúdio de Aquília Severa pelo imperador.

<103> Herod. 5.6.4, Dio 80.12.1.

<104> F. CHAUSSON, «*Vel loui uel Solis*», 716. Tanit era ainda identificada com Istar e Astarte, deusas sírio-fenícias, pelo que o casamento podia também significar o reforço dos laços entre as próprias divindades orientais. Cf. M. LE GLAY, *Saturne Africain*, Paris, Éd. de Boccard, 1966, 215-22 e sobretudo I. MUNDLE, «*Dea Caelestis in der Religionspolitik des Septimius Severus und der Julia Domna*», *Historia* 10, 1961, 228-37. M. FREY, *Untersuchungen zur Religion und zur Religionspolitik des Kaisers Elagabal (Historia Einzelschriften* 62), Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1989, 52, 87, sugere que Heliogábalo procurava identificar o Paládio com Atena-Allat, deusa cultuada em Émesa. Para este autor, as uniões com Minerva e com *Dea Caelestis* são os traços centrais da política religiosa do príncipe. Tudo o mais deve ser tido com prudência.

(105> F. STUDNICZSKA, *Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts* 16, 1910, 273-282, R. TURCAN, *Les cultes orientaux*, 178.

(106) *SHA Elag.* 1.5 «fuit autem Heliogabali uel louis uel *Solis* sacerdos», 17.8 «aedem Heliogabali dei, quem *So/em* alii, alii louem dicunt». Cf. *SHA Carae.* 11.7 «loui Syrio uel Soli - incertum id est - templum fecit».

<107> *SHA Elag.* 3.4, *Aur. Viet.* 23.1. As duas expressões não são equivalentes. A primeira implica uma proximidade, enquanto a segunda remete para o próprio interior do palácio.

<108> *Suet. Aug.* 29.3.

<109> *Veil.* 2.81.3.

(110) Veja-se P. ZANKER, *Augusto y el poder de las imágenes*, Madrid, Alianza Editorial, 1992, 75, fig. 40.

(111) P. ZANKER, *Augusto*, 74. O modelo de Augusto terá sido Pérgamo e Alexandria, onde palácio e templo constituíam um único complexo.

<112> *Ciem. Alex. Strom.* 1.21.108.3, *Not. Reg.* 10.

(113) *Not. Reg.* 10, Hieron. *praef. in libr. Didymi de Spiritu Sancto* 2.105 (ed. Vallars). Deve identificar-se com o *tugurium Faustuli*.

<114> Apesar de o templo de Júpiter Vingador ter certamente um prestígio menor do que o templo de Júpiter Tonante (ou talvez por isso mesmo, já que o mais recente Júpiter Vingador seria certamente mais fácil de desalojar do que o augustano Tonante).

<115> P. ZANKER, *Augusto*, 74.

(116) F. COARELLI, «Il Pantheon, l'apoteosi di Augusto e l'apoteosi di Romolo», *Città e architettura nella Roma imperiale. Analecta Romana Instituti Danici*, supl. 10, 1983, 41.

(117) Heliogábalo sobe ao poder quando Júlia Soemia revela aos soldados a «verdadeira» identidade do pai de seu filho, afinal o imperador defunto Caracala. Antes, Heliogábalo chamava-se Vário Avito Bassiano. Cf. *Herod.* 5.3.10, *Dio* 79.31.3, *SHA Elag.* 2.1.

<118> *ILS* 5853.

(119) *ILS* 467, 468, 472, 5843. Septímio e Caracala surgem também por vezes como «Pios». Cf. *ILS* 470, 471, 475, 2008, 6878, 9058.

<120> *ILS* 469 (inscrição da Maurítânia).

(121) Segundo *Dio* 80.2-3, Heliogábalo teria assumido estes títulos antes de eles lhe terem sido oficialmente concedidos pelo Senado.

<122> *ILS* 466, 467, 470, 471, 472, 473, 475, 2008, 5836, 5843, 6878, 9058.

<123> Cf. o clássico R. CAGNAT, *Cours d'épigraphie latine*, Paris, Fontemoing, 1914⁴, 212.

<124> R. CAGNAT, *Cours d'épigraphie*, 204.

< 2 5 ' > CAGNAT, *Cours d'épigraphie*, 206.

{126} CAGNAT, *Cours d'épigraphie*, 209.

<127> *CIL* 14.3449.

(128) CAGNAT, *Cours d'épigraphie*, 160, 209. Cf. *ILS* 2320 (inscrição de Budapeste).

<129> Cf. *CIL* 6.715 (*Soli inuicto deo*) 158 d.C.), 740 (*Soli Inuicto*; 184 d.C.), 13.6754 (*Deo Inuicto Soli*, 213 d.C.), *Bulletin Archéologique*, 1931, 401, n.º 6 (*Dei Soli Inuicti*, 211 d.C.).

(130) Cf. *ILS* 5793 (inscrição da Numídia).

<132> *ILS* 473, 2008, CIL 10.5827, 11.3774, 16.139. Cf. 5793.

<132> *ILS* 475, 9058 (222 d.C.), CIL 3.1998, 16.140, 141.

<133> Cf. G. H. HALSBERGHE, «Le culte de Deus Sol Invictus», *ANRW* 2.17.4, 1984, 2186. Concedo, no entanto, com B. CAMPEBELL, «The Severan dynasty», *CAH* 12, 21, que este título possa ter sido «undiplomatic».

(134) Cf. *ILS* 473, 475, 2008, 9058. Há pelo menos um caso em que se encontra a ordem inversa: *ILS* 1329.

<135> *ILS* 472, 5836, 6878.

<136> BMC 5, CCXXIX.

(137) à medida que o principado vai avançando, os títulos oficiais do príncipe tendem a ser simplificados nas moedas, desaparecendo da cunhagem a maior parte deles. Depois de conhecido o imperador através das suas primeiras moedas, minimiza-se então a informação disponível: Hellogábalos passa a ser com mais frequência apresentado apenas como IMP(erator) ANTONINVS AVG(ustus). Cf. BMC 5, cccxxv.

<138> RIC *Elaq.* 8 (=RSC 222a; 218 d.C.), 8b, 12 (=RSC 139; 219 d.C.), 13 (=RSC 136; 219 d.C.), 16 (219 d.C.).

<139> RIC *Sept.* 53^a (194-5 d.C.) 197 (=RSC 470; 205 d.C.), 288 (=RSC 606; 201-210 d.C.), 288 *Aureus* (=Cohen 605; 207 d.C.), 673, *Carac.* 69 (=RSC 499, 203 d.C.), 530b (=Cohen 266, 214 d.C.).

<140> RIC *Elaq.* 18 (=RSC 149; 219 d. C.), 19 (=RSC 149; 219 d. C.), 20 (=RSC 147; 219 d. C.), 82 (=RSC 48a; 219 d. C.), 83a (=RSC 50a; 220-1 d. C.), 189 (=RSC 47a; 218-9 d. C.). Cf. RIC *Sept.* 69 (=RSC 404; 195-6 d. C.), 71^a (=RSC 423; 196 d. C.), 78^a (196 d. C.), 78c (196 d.C.), 104 (=RSC 442; 197 d. C.), 126a (=RSC 195; 198 d. C.), 127 (=RSC 199; 198 d. C.), 136 (=RSC 452; 199 d. C.), RIC *Carac.* 189 (=RSC 84; 211 d. C.), 479a (=BMC 8, Cohen 85; 211 d. C.).

<141> RIC *Elaq.* 21 (=RSC 143; 219 d. C.), 21 v (219 d.C.), 125 (=RSC 120; 220-1 d. C.), 368 (=Cohen 122; 220-1 d. C.). Cf. *Sept.* 37 (=RSC 359; 194 d. C.), 85 (=RSC 429; 196 d. C.), 88a (=RSC 444; 196-7 d. C.), 118 (=RSC 357; 197-8 d. C.), 490a (197 d.C.), RIC *Carac.* 184 (=RSC 190; 211 d. C.), 268 (=RSC 314; 215 d. C.).

<142> RIC *Elaq.* 106 (?), 107 (=RSC 92; ?), 112 (=RSC 98; 221-2 d.C.), 115 (=RSC 101a; ?), 355 (=BMC 364, Cohen 96; ?), 358 (=Cohen 104; 220-1). Cf. RIC *Sept.* 133 (=RSC 306; 198d.C.), 507 (=RSC 306; 198 d.C.), RIC *Carac.* 161 (=RSC 143; 209 d.C.), 209a (=RSC 224; 213 d.C.), 498a (=Cohen 229; 213 d.C.).

<143> RIC *Elaq.* 23 (=RSC 144; 219 d. C.), 42 (=RSC 189b; 221 d. C.), 129 (=RSC 243; 219 d. C.), 130 (=RSC 244; 219 d. C.). Cf. RIC *Sept.* 92a (=RSC 592; 196-7 d. C.), 139 (=RSC 587; 198-200 d. C.), 166 (=RSC 586; 201-1 d. C.), 491a (=RSC 592; 196-7 d. C.), 491b (=RSC 593; 197 d. C.), RIC *Carac.* 227 (=RSC 529; 210-3 d. C.), 227 *Aureus* (=Cohen 528; 210-3 d. C.), 511a (=Cohen 532; 211-3 d. C.), 514 (=Cohen 534; 210-3 d.C.), 572a (=Cohen 537; 214 d. C.), 576 (=BMC 274, Cohen 540; 214-5 d.C.).

<144> RIC *Elaq.* 120 (=RSC 111; 218-9 d. C.), 121 (= RSC 109-110; 218-9 d.C.), 121b (=RSC 109; 218-9 d.C.), 122 (=RSC 113; 218-219 d.C.), 123 (=RSC 113b; 218-9 d.C.), 123b (218-9 d.C.). Cf. também RIC *Sept.* 52 (=RSC 395; 195 d.C.), 60 (=RSC 396; 195 d.C.), 67 (=RSC 397; 195 d.C.), 114 (=RSC 319; 197-8 d.C.), 134 (199 d.C.), 508 (=RSC 320; 198-202 d.C.), 509 (=RSC 321; 198-202 d.C.), 523a (= RSC 319e; 201 d.C.), RIC *Carac.* 80b (=RSC 420a; 205 d.C.), 80b *Aureus* (=Cohen 419v; 205 d.C.), 81 (205 d.C.),

83 (=RSC 424; 206 d.C.), 88 (=RSC 431; 207 d.C.), 100 (=RSC 447; 208 d.C.), 115 (=Cohen 335; 210 d.C.), 490C (=Cohen 198; 212 d.C.), 496b (=Cohen 217; 213 d.C.), 524a (=BMC 261, Cohén 257; 214 d.C.).

<145> RIC *Elaq.* 67 (=RSC 2 8 2 8^a; 219 d.C.), 68 (=RSC 30; 219 d.C.), 70 (=RSC 31; 218 d.C.), 71 (=RSC 32; 218 d.C.), 72 (=RSC 39-39a; 219 d.C.), 73 (=RSC 41; 219 d.C.), 78 (=RSC 44; 220-1 d.C.), 78v (219-220 d.C.), 345 (=Cohen 35; 218-9 d.C.). Cf. RIC *Sept.* 1 (=RSC 146; 193 d.C.), 349 (=RSC 146; 193 d.C.), 511a (=RSC 455a; 200 d.C.), 651 (193 d.C.), RIC *Carac.* 213 (=RSC 76; 211 d.C.), 266 (RSC 315; 215 d.C.), 267 (=RSC 316; 215 d.C.).

<146> RIC *Elaq.* 137 (219 d.C.), 138 (=RSC 254-255; 219 d.C.), 139 (=RSC 261-261 a; 219 d.C.), 140 (=RSC 258; 219 d.C.), 140b (=RSC 256; 219 d.C.), 141 (=RSC 264; 219 d.C.). Cf. RIC *Sept.* 119a (=RSC 641; 197 d.C.), 497 (=RSC 642; 198 d.C.).

<147> RIC *Elaq.* 152 (=RSC 294; 219 d.C.), 153 (=RSC 293; 219 d.C.), 155 (=RSC 291; 219 d.C.), 156 (=RSC 289; 218 d.C.), 156v (219 d.C.), 157^a (=RSC 289b; 219 d.C.), 161 (=RSC 300; 218-22 d.C.), 162 (=RSC 304; 219 d.C.), 376 (=Cohen 296; 218-9 d.C.), 377 (=Cohen 297; 218-9 d.C.). Cf. *Sept.* 516 (=RSC 719; 198-202 d.C.), 518ADD (198-202 d.C.).

(148) Nas moedas, «Felix» é sempre preterido e «Pio» assume-se como único atributo imperial.

(149) São muitas as moedas de Heliogábalo que apresentam uma personagem, certamente o imperador, a fazer sacrifícios sobre um altar, normalmente com uma estrela no horizonte, que tanto pode significar Júpiter como o Sol. RIC *Elaq.* 46 (=RSC 196; 221 d.C.), 49 (=RSC 205; 221 d.C.), 51 (221 d.C.), 52 (=RSC 213; 221d.C.), 53 (=RSC 213; 221 d.C.), 177 (=RSC 196; 221 d.C.), 221 (221 d.C.), 326 (221 d.C.). As mesmas imagens encontram-se em RIC *Sept.* 96a (=RSC 777; 196-7 d.C.), 167 (=RSC 599; 200-1 d.C.), 308 (=RSC 791; 207 d.C.), 413 (=RSC 376; 194-5 d.C.), 512a (=RSC 600; 198-202 d.C.), RIC *Carac.* 68 (=RSC 686; 202 d.C.), 150 (=RSC 688; 206 d.C.), 179 (=RSC 689; 206-10 d.C.), 204 (=RSC 682; 206 d.C.), 205 (=RSC 684; 208 d.C.), 270a (=Cohen 317; 215 d.C.), 452 (210 d.C.).

<150> RIC *Elaq.* 27 (=RSC 151; 220 d.C.), 90 (=RSC 66; 219 d.C.), 91 (=RSC 68; 219-220 d.C.). Esta é também uma legenda muito comum nas moedas de Septímio Severo. Tanto quanto pude verificar pela consulta dos catálogos, embora Júpiter surja com frequência no reverso das moedas de Caracala, a legenda dedicada a «Júpiter Conservador» não aparece durante este principado. Segundo BMC 5, ccxxvi, a legenda «Iuppiter Victor» também se encontra no principado de Heliogábalo.

<151> RIC *Elaq.* 61 (=Cohen 18; 222 d.C.?)

(152) BMC 5, ccxlviii.

<153> RIC *Elaq.* 63 (=RSC 19; ?)

(154) BMC 5, ccxxx.

<155> RIC *Elaq.* 61 (=Cohen 18; 222 d.C.?), 144 (?), 195 (=RSC 268; ?), 196^a Var. (=RSC 19; ?), Jerusalem AE22 (=BMC 85; ?).

< 5 6 1) Em associação com a Providência: RIC *Elaq.* 42 (=RSC 189b; 221 d.C.). Em associação com a Vitória: RIC *Elaq.* 45 (=RSC 195; 220 d.C.), 161 (=RSC 300; ?). Em associação com a Abundância: RIC *Elaq.* 56 (=RSC 1; 220-1 d.C.). Em associação com a Generosidade: RIC *Elaq.* 103 (=RSC 86; 220 d.C.). Em associação com a Liberdade: RIC *Elaq.* 106 (?), 112 (=RSC 98; 221-2 d.C.), 355 (=BMC 364, Cohen 96; ?), 358 (=Cohen 104; 220-1). Em associação com a representação antropomórfica do Sol: RIC *Elaq.* 28 (=RSC 154; 220

d.C.), 63 (=RSC 19; ?), 300 (=Cohen 156; 220 d.C.). Em associação com o Imperador a sacrificar: RIC *Elag.* 46 (=RSC 196; 221 d.C.), 49 (=RSC 205; 220 d.C.), 51 (220 d.C.), 52 (=RSC 213; 222 d.C.), 131 (=RSC 246; 221-2 d.C.), 146 (=RSC 276; 221-2 d.C.), 146v (?), 177 (=RSC 196; 220 d.C.), 191 (=RSC 61; ?), 221 (220 d.C.). Em associação com a quadriga da pedra de Êmesa: RIC *Elag.* 61 (=Cohen 18; ?).

<157> RIC *Elag.* 17 (=RSC 134; ?), 198cf 63 (=Cohen 272cf; ?).

158> RIC *Sept.* 101 (=RSC 433; 197 d.C.), 117 (=RSC 449; 197-198 d.C.), RIC *Carac.* 163 (=RSC 171; 207 d.C.), 293d (=RSC 389; 217 d.C.).

<159> RIC *Sept.* 282 (=Cohen 356; 206-7 d.C.), 282 *Aureus* (=Cohen 355; 206-7 d.C.), 492 (=RSC 433; 197 d.C.), 744 (=Cohen 450; 197-8 d.C.).

<160> RIC *Carac.* 30a (=RSC 413a; 199-200 d.C.), 30b (=RSC 413a; 199-200 d.C.), 39b (199-200 d.C.), 40 (=RSC 547; 200 d.C.), 141 (=RSC 546; 201-6 d.C.), 264a (=RSC 288; 215 d.C.), 264c (=RSC 287; 215 d.C.), 281a (=RSC 358; 216 d.C.), 281b (=RSC 359; 216 d.C.), 293v (=RSC 217 d.C.).

<161> RIC *Hadr.* 168 (126d.C.), *Carac.* 265c (=RSC 289c; 215 d.C.), 282e (=RSC 396a; 217 d.C.), 282f (=RSC 355; 216 d.C.), 294ADD (217 d.C.).

62"> RIC *Sept.* 101 (=RSC 433; 197 d.C.), 117 (=RSC 449; 197-198 d.C.), 492 (=RSC 433; 197 d.C.), 744 (=Cohen 450; 197-8 d.C.), RIC *Carac.* 30a (=RSC 413a; 199-200 d.C.), 30b (=RSC 413a; 199-200 d.C.), 264a (=RSC 288; 215 d.C.), 264c (=RSC 287; 215 d.C.), 265c (=RSC 289c; 215 d.C.), 281a (=RSC 358; 216 d.C.), 281b (=RSC 359; 216 d.C.), 282e (=RSC 396a; 217 d.C.), 282f (=RSC 355; 216 d.C.), 293d (=RSC 389; 217 d.C.), 293v (=RSC 217 d.C.), 294ADD (217 d.C.).

<163> RIC *Sept.* 282 (=Cohen 356; 206-7 d.C.), 282 *Aureus* (=Cohen 355; 206-7 d.C.), RIC *Carac.* 163 (=RSC 171; 207 d.C.), 293d (=RSC 389; 217 d.C.).

<164> RIC *Carac.* 39b (199-200 d.C.), 40 (=RSC 547; 200 d.C.), 141 (=RSC 546; 201-6 d.C.).

<165> RIC *Elag.* 17 (=RSC 134; ?), 28 (=RSC 154; ?), 40 (221 d.C.), 300 (=Cohen 156; 220 d.C.).

166< RIC *Elag.* 63 (=RSC 19; ?).

<167> RIC *Elag.* 144 (?), 195 (=RSC 268; ?), 196< Var. (=RSC 19; ?).

(188) Ric *Elag.* 198cf 63 (=Cohen 272cf; ?). Segundo BMC 5, ccxxxvi, a legenda 'Rector orbis', que anteriormente era aplicada ao *Sol.* também se encontra no principado de Hellogábalos a propósito do deus sírio.

<169> RIC *Sept.* 131 (=RSC 243; 199 d.C.). Também Marte tem este atributo: RIC *Carac.* 223 (=BMCRE 87, RSC 150; ?), 235 (213 d.C.), 307 (=RSC 152; 213 d.C.).

<170> CIL 6.2009 'ex senatu consulto Imperatorem Caesarem Marcum Aurelium Antoninum Pium Felicem Augustum [...] cooptauerunt'.

71< RIC *Sept.* 266 (=RSC 222; ?), 267a (?), 267bVar (=Cohen 217; 204 d.C.), *Carac.* 130 (201-6 d.C.), 130a (=RSC 97; 196-198 d.C.), 415c (=BMC 832, Cohen 99cf; 203 d.C.),

<172> RIC *Elag.* 88 (=RSC 61; ?), 135 (=RSC 252; ?), 191 (=RSC 61; ?).

<173> BCM 5, ccxxxviii 'Invictus Sacerdos Aug.' stresses the sun-like character of the Emperor'.

<174> RIC *Sept.* 311 *Aureus* (=Cohen 8; 201-2 d.C.), 389 (=RSC 232; 194-5 d.C.), 390 (?), 391 (=RSC 234; 194 d.C.), 392aVar (=RSC 235c var; 194 d.C.), 489ADD (197 d.C.).

<175< RIC *Elag.* 131 (=RSC 246; 221-2 d.C.), BMC 5, p. 564, n.º 225-228.

<176> RIC *Elaq.* 146 (=RSC 276; 221-2 d.C.), 146v (221-2 d.C.).

(177) Cf. BMC 5, ccxxxviii. É o que defende C. WHITTAKER, *Herodian*, 45, n. 3: «The Roman title of *pontifex maximus* is superseded and disappears».

(178) Para apenas dar exemplos do último ano, e por isso contemporâneos das moedas com os títulos sacerdotais de Hellogábalo, os títulos tradicionais mantêm-se sempre: P(ontifex) M(aximus) TR(ibunicia) P(otestate) V CO(n)S(ul) lili P(ater) P(atriciae) - cf. RIC *Elaq.* 52 (=RSC 213; 222 d.C.), 53 (=RSC 213; 222 d.C.). Nas inscrições epigráficas, nem sequer se verifica esse afastamento entre o título de *Sacerdos* e a titulação oficial: como referi, eles figuram lado a lado.

(179) RIC *Elaq.* 53 (=RSC 213; 222 d.C.). Segundo BMC 5, ccxli, há ainda um *aureus* muito raro de 222 que representa o imperador no papel tradicional de «triumphator».

<180> ILS 470.

<181> RIC *Faust. Iun.* 753 (?), 1711v (?).

<182> ILS 443, 2186, 2371, 4134, 4424, 6803. Cf. *Mater Augustorum et castrorum*: ILS 324, 426, 427, 433, 2163, 2218, 2354, 2397, 2438, 2484, 3366, 6178, 9096, 9097; *mater Augusti et castrorum*: ILS 6488. A numismática também apresenta este título: RIC 568 (=RSC 131; ?), 860 (=Cohen 135; 198 d.C.).

(183) *Mater Augustorum et castrorum et senatus et patriae*: ILS 426, 437, 450, 451 (bis), 1157, 2218, 2354, 4283, 4484, 6866; *mater Augusti nostri et senatus et patriae et castrorum*: ILS 2398.

<184> RIC *Maes.* 271 (=RSC 45; 220-2 d.C.), 272 (=RSC 45b; 220-2 d.C.), 421 (=Cohen 47; 220-2 d.C.), 422 (=Cohen 49; 220-2 d.C.). Cf. RIC *Domn.* 551 (=RSC 47; ?), 577 (=RSC 174; ca. 200 d.C.), 629 (=RSC 173; 194-5 d.C.), 645 (=RSC 174; 196-211 d.C.), RIC *Carac.* 590 (=Cohen 178; 215 d.C.), 590v (=Cohen 178; 213 d.C.), 603 (?), RSC 175^a (?).

<185> RIC *Maes.* 249 (=RSC 8; 218-20 d.C.). Cf. RIC *Domn.* 549 (=RSC 35; ?), 844 (=Cohen 43 corr.; 194 d.C.), RIC *Carac.* 374 (=RSC 39a; 211-7 d.C.).

<186> RIC *Maes.* 263 (=RSC 29; 218-20 d.C.), 264 (=RSC 30; 218-20 d.C.), 266 (218-20 d.C.), 414 (=Cohen 31; 218-20 d.C.), 415 (?). Cf. RIC *Domn.* 572 (=RSC 150; ?), 574 (=RSC 156; ?), 615 (=RSC 9; ?), 643 (?; *Pietas Publica*)

<187> RIC *Maes.* 268 (=RSC 36; ?), 420 (=Cohen 42; ?). Cf. RIC *Domn.* 575 (=RSC 170; 207-9 d.C.), 644 (=RSC 168; 196-202 d.C.).

<188> RIC *Maes.* 254 (=RSC 16; ?), 255 (=Cohen 19; 218-9 d.C.), 256 (=RSC 21; 218-9 d.C.). Cf. RIC *Domn.* 559 (=RSC 82; ?), 559 Quinarius (=RSC 83; ?), 857 (=Cohen 94; ?; *Juno Lucina*), RIC *Carac.* 584 (=Cohen 85; 213 d.C.), 585 (=Cohen 90; 213 d.C.), 586 (=Cohen 93; 211-7 d.C.; *Juno Lucina*), 598 (=Cohen 86; 213 d.C.).

<189> RIC *Maes.* 276 (=RSC 53; ?), 362 (=RSC 85; ?). Cf. RIC *Domn.* 538 (=RSC 221; 195 d.C.), 582 (=RSC 223a; ?), 584 (=RSC 237; 207 d.C.; *Vesta Mater*), 587 (=RSC 246; ?; *Vesta Sancta*), 648 (=RSC 246; 197 d.C.; *Vesta Sancta*), RIC *Carac.* 390 (=RSC 230; 213 d.C.), 391 (=RSC 226; ?), 608 (=Cohen 234; ?).

(19^o) RIC *Maes.* 271 (=RSC 45; 220-2 d.C.), 272 (=RSC 45b; 220-2 d.C.), 421 (=Cohen 47; 220-2 d.C.), 422 (=Cohen 49; 220-2 d.C.).

(191) A estrela também surge com frequência: RIC *Soem.* 241 (=RSC 8a; 220-2 d.C.), 402 (=Cohen 11; 220-2 d.C.), RSC 8 (220-2 d.C.).

(9 2 1) RIC *Soem.* 237 (=RSC 3; 220 d.C.). Cf. BMC 5, ccxxxiii.

<193> RIC *Soem.* 241 (=RSC 8a; 220-2 d.C.), 243 (=RSC 14; 220 d.C.), 402 (=Cohen 11; 220-2 d.C.), 404 (=Cohen 12; 220-2 d.C.), 406 (=RSC 18; 220 d.C.), 407 (=Cohen 19; ?), 408 (=Cohen 20; ?), RSC 8 (220-2 d.C.). Esta deusa era também uma divindade comum nas moedas de Júlia Domna: RIC *Domn.* 578 (=RSC 185; ?; *Venus Genetrix*), 580 (=RSC 198; ?; *Venus Felix*), RIC 580v (?; *Venus Felix*), 581 (=RSC 215; 210 d.C.; *Venus Victrix*), 581V (?; *Venus Victrix*), 887 (=BMC 794, Cohen 200; 195 d.C.; *Venus Felix*), 890 (210 d.C.; *Venus Victrix*), RIC *Carac.* 381 (=RSC 111; ?; *Venus Genetrix*), 387 (=RSC 186; ?; *Venus Genetrix*), 388a (=RSC 211; 216 d.C.; *Venus Genetrix*), 388c (=RSC 212; 216 d.C.; *Venus Genetrix*), 389 (=RSC 205; 215-7 d.C.; *Venus Genetrix*), 605 (216 d.C.; *Venus Genetrix*), 605B (216 d.C.; *Venus Genetrix*). Contudo, como se verifica, não parece ter-lhe sido associado o atributo «Celeste», que faz recordar antes Juno. Esta representação nas moedas de Júlia Semias remete talvez para uma assimilação entre Vénus e este culto.

<194> RIC *Domn.* 560 (=RSC 97; ?), 840 (=Cohen 99; 194 d.C.).

(195) RIC *Faus. lun.* 1690 (=Cohen 285; ?; Vesta com o Paládio na mão), *Lucilla* 788 (=RSC 788; ?; Vesta com o Paládio na mão), 1799 (?; Vesta com o Paládio na mão), 1780 (?; Vesta com o Paládio na mão), *Sept.* 288 (=RSC 606; 201-210 d.C.; *Roma* com o Paládio na mão), 288 *Aureus* (=Cohen 605; 207 d.C.; *Roma* com o Paládio na mão), 291 (202-10 d.C.; *Roma* com o Paládio na mão), 291 cf (205 d.C.; *Roma* com o Paládio na mão), RIC *Carac.* 142 (201-206 d.C.; *Roma* com o Paládio na mão), 162 (=RSC 169; 208 d.C.; *Nobilitas* com o Paládio na mão), 390 (=RSC 230; 213 d.C.; Vesta com o Paládio na mão), RIC *Domn.* (=RSC 221; 195 d.C.; Vesta com o Paládio na mão), 582 (=RSC 223a; ?; Vesta com o Paládio na mão).

(196) A expressão é de F. MILLAR, *The Roman Near East*, 307. Bom exemplo é o romancado R. TURCAN, *Hellogabale*, já citado, e o imaginativo G. H. HALSBERGHE, «Le culte de Deus Sol Invictus», 2184-94. São muitas as minhas discordâncias em relação ao contributo deste último autor.

(197) Para o carácter pouco «objectivo» de Díon Cássio e de Herodiano, veja-se o fundamental A. SCHEITAUER «Die Regierungszeit des Kaisers Elagabal in der Darstellung von Cassius Dio und Herodian»; *Hermes* 118, 1990, 335-356.

(198) As principais excepções são Adriano e Marco Aurélio, sem dúvida pela sua imagem de «imperadores-filósofos».

(199) Agradeço ao Professor Nuno Simões Rodrigues o convite para participar neste número da *Cadmo*. Agradeço também ao Professor Paulo Farmhouse Alberto e à Mestre Sofia Frade pela leitura prévia deste artigo e pelas várias sugestões e correcções que propuseram.