

Augusto e o *mos maiorum* no  
*Carmen Saeculare* de Horácio<sup>1</sup>

**August and the *mos maiorum* in Horatio's *Carmen Saeculare***

Luis M. Martino<sup>2</sup>

---

**RESUMO**

O *Carmen Saeculare*, composto por Horácio para a celebração dos *ludi saeculares* de 17 a. C., é um hino religioso e, também, uma poderosa ode cívica. O propósito de nosso trabalho é determinar a inserção do discurso moral tradicional (*mos maiorum*) e a representação de Augusto no *Carmen*. Através da análise, por um lado, das súplicas religiosas e bens requeridos aos deuses, e, de outro, do recurso à inclusão de divindades personificadas, constatamos, a modo de conclusão, que a figura do *princeps* emerge investida das virtudes tradicionais, presentes em seu programa político-ideológico.

**Palavras-chave:** Augusto. *Mos maiorum*. Religião. Imagem. ideologia.

---

**ABSTRACT**

The *Carmen saeculare*, composed by Horace for the celebration of the *ludi saeculares* in the 17 B. C., is a religious hymn and a powerful civic ode as well. The purpose of our work is to determine the insertion of the traditional moral discourse (*mos maiorum*) in the *Carmen* and the outline of August's image in reference to such discourse. Through the analysis of both the religious supplications and the goods requested, and the resource of including personified divinities we conclude that the figure of the *princeps* emerges invested with the traditional virtues present in his ideological-political program.

**Keywords:** August. *Mos maiorum*. Religion. Image. Ideology.

---

**1 Os *ludi saeculares* de 17 a. C.**

Em 17 a. C., Q. Horácio Flaco recebe (e aceita) o encargo de compor um hino que seria cantado durante a celebração dos *ludi saeculares*, cerimônia ritual

---

<sup>1</sup> O presente artigo foi publicado originalmente em castelhano no n. 10 (2005-2006) da revista *Circe de clásicos y modernos*. A versão atual sofreu algumas modificações. Tradução de Cleber Vinicius do Amaral Felipe (INHIS-UFU).

<sup>2</sup> Professor da Universidad Nacional de Tucumán. Investigador do Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina.

tradicional romana com duração de três dias. O produto deste encargo é o *Carmen Saeculare*, em cujos versos desempenha um papel fundamental a moral tradicional romana (*mos maiorum*). Como se insere e que significado tal discurso moral adquire no texto? Em função dele, como se configura a imagem de Augusto? Estas são as questões às quais pretendemos dar respostas no presente trabalho.

Os *ludi saeculares* constituem uma festividade religiosa de origem presumivelmente etrusca, cuja realização marca o começo de uma nova era ou século (que não é entendido como um período constituído estritamente de 100 anos). O conselho sacerdotal dos *Quindecimviri sacris faciundis* deveria consultar os oráculos presentes nos Livros Sibílinos para averiguar a data e a maneira como deviam ser celebrados. No ano de 249 a. C., por ocasião do final da primeira Guerra Púnica, se realizam os *ludi*, de caráter expiatório e consagrados às divindades infernais (*Dis Pater* ou Plutão e Prosérpina).

No caso particular dos jogos de 17 a. C., Augusto intervém de uma maneira direta em sua organização e celebração. É ele quem faz consultar os Livros Sibílinos, como membro do conselho dos *Quindecimviri*, e obtém do oráculo que a data apropriada para realiza-los é o ano 16 a. C., estabelecendo em 110 anos a duração do século.<sup>3</sup> Da mesma forma, é ele quem decide adiantar a celebração em um ano, para que coincida com o décimo aniversário de sua designação com o título de *Augusto* por parte do senado. Finalmente, é ele quem reorienta o caráter dos jogos que, da expiação infernal, assume um caráter propício à fecundidade e prosperidade futuras (Feeney, 1999: 29).

Felizmente, se conta com evidências materiais abundantes relativas aos *ludi* de 17 a. C. Se conservam, por um lado, o oráculo sibilino que prescrevia sua realização, escrito em hexâmetros gregos, e, por outro, fragmentos da *Acta* ou

---

<sup>3</sup> “Según las consultas de Augusto, los juegos habrían tenido lugar los años: 456 a.C., 346 a.C., 236 a.C. y 126 a.C., lo que establecía un ciclo de 110 años, que era lo que a él le convenía” (Cuatrecasas, 1992: 168).

programa dos jogos, gravado em mármore e descobertos em 1890. Graças a esses documentos é possível tentar reconstruir a festividade, pois reúnem informações detalhadas sobre as divindades invocadas, as oferendas, sacrifícios e sobre as *precationes* ou orações pronunciadas naquele dia. Da mesma forma, é possível traçar paralelos e diferenças entre o rito em sua totalidade e o *Carmen Saeculare* de Horácio.

## 2 As divindades e os ritos

A *Acta* dos *ludi* testemunha que foram realizados três sacrifícios noturnos em honra das *Moerae* (fadas), das *Ilithyiae* (divindades do nascimento) e da *Terra Mater*, e três sacrifícios diurnos para honrar *Iuppiter Optimus Maximus*, *Iuno Regina* e *Apolo* e *Diana*. Segundo Feeney (1999: 30), desenha-se um esquema de contraponto que opõe os termos noite/dia, grego/romano, com/sem culto cívico,<sup>4</sup> não icônico/icônico, divindades ctônicas/celestiais, entre outros. Tal esquema, que permite a Augusto representar uma interação dinâmica entre as categorias gregas e romanas, unindo o novo e o tradicional, seria uma marca distintiva da ideologia “nova era” do regime augustano. Essa união se sintetizaria em Apolo, destinatário final dos *ludi*, que foi adorado em Roma desde o século V a. C.<sup>5</sup> e que, com Augusto, passa a residir no *pomerium*, um templo localizado no Palatino e consagrado em 28 a. C., após a vitória de Ácio. Assim, o ritual adquire um caráter revolucionário, apesar de estar revestido de uma aura de tradição.

---

<sup>4</sup> A Terra tinha culto cívico, mas como Tellus e não como Terra Mater, o nome com o qual é invocada nos sacrifícios noturnos (Feeney, 1999: 29-30).

<sup>5</sup> A introdução do culto de Apolo em Roma data aproximadamente ao ano de 443 a. C., com a construção do primeiro templo em sua homenagem no campo de Marte, onde era invocado como Apolo Médico (Montero 1993: 474). Alguns séculos depois, no ano de 215 a. C. e depois da derrota dos romanos para Aníbal em Cannas, são instituídos os *ludi apollinares*, segundo o testemunho de Tito Lívio (*Ab urbe condita*, 25.12).

Os dois âmbitos dicotômicos do esquema supracitado apresentam, para Feeney, um ponto de contato através da seleção e distribuição das oferendas: nove fêmeas de cordeiro e nove cabras são oferecidos às *Moerae*, uma porca prenhe a *Terra Mater*, um touro branco a *Iuppiter*, uma vaca branca a *Iuno* e – é aqui a conexão – 27 bolos às *Ilithyiae*, mas também a Apolo e Diana, sendo esta a primeira vez que Apolo recebe um sacrifício incruento em Roma. Sendo assim, os deuses do Palatino se convertem em mediadores entre as duas categorias do espetáculo ritual, e, por transposição, Augusto – hóspede e protegido de Apolo –<sup>6</sup> torna-se também intermediário de épocas, cultos e culturas distintas (Feeney, 1999: 31).

A nosso entender, o esquema dicotômico proposto por Feeney não é de todo convincente. Com efeito, *Apolo*, divindade não romana, recebe culto ao longo dos ritos diurnos, mas os cultos noturnos honram *Terra Mater*, deidade latina. Assim, a identificação entre “dia” e “romano” e entre “noite” e “grego” apresenta uma fissura que atravessa toda a estrutura. Consideramos que esse esquema prefigura e desenha a “realidade” do rito, moldando-a conforme a conveniência, ao invés de intentar adaptar-se a ela e, a partir dali, explicá-la, o que implicaria descartar teorias e modelos preconcebidos.

Ao questionar a validade como categoria da estrutura binária de Feeney, estamos colocando em dúvida necessariamente a existência de um nexo entre as partes da dita estrutura. A oferenda dos 27 bolos foi realmente concebida e disposta como um ponto de união entre as divindades invocadas durante o dia e aquelas invocadas durante a noite? Da nossa parte, cremos que a escolha da referida oferta para Apolo e Diana – coincidente com a das *Ilithyiae* – se fundamenta no fato de que, no momento de invocar a dupla do Palatino, se cantava o *Carmen Saeculare*, precisamente por um coro de 27 rapazes e 27

---

<sup>6</sup> E também seu filho, se acreditarmos na lenda coletada por Suetônio em sua biografia dos *princeps* (Aug. 94.4).

donzelas (número que remete à quantidade de bolos). Devemos recordar, ademais, que o oráculo sibilino referido na celebração dos *ludi* estabelecia que Apolo e Diana deveriam receber o mesmo sacrifício que Júpiter e Juno (um touro e uma vaca brancos), mas a *Acta* revela que houve uma mudança de planos em relação às ofertas (registrando os 27 bolos). A que se deve esta mudança? Talvez a uma vontade de diferenciação entre Júpiter e Juno, por um lado, e Apolo e Diana, por outro; talvez, o que afirmamos mais acima: 27 oferendas, 27 virgens de cada sexo entonando o hino em homenagem às duas deidades, simultaneamente com a oferenda dos bolos. Apesar de tratar-se de um sacrifício sem derramamento de sangue, como foi originalmente planejado, todo o rito ganha em exibição cênica, espetacularidade e poder visual.

De acordo com o que foi dito, desconfiamos da estrutura binária e do contraponto de Feeney e, portanto, do nexos entre ambas as partes. Desconfiamos, também, da relação que o autor sugere entre Apolo e Augusto: Apolo e Diana são os intermediários entre os âmbitos noturno/grego e diurno/romano do ritual; Augusto é o protegido de Apolo; *ergo*, Augusto é o intermediário entre duas épocas e culturas diferentes. Uma equação demasiado simplista e simplificadora.

### 3 A narração do rito

O *Carmen Saeculare* de Horácio foi cantado no último dia do ritual (3 de junho) ante o templo de Apolo no Palatino, depois que o deus foi celebrado por 27 garotas e 27 garotos, todos virgens e não contaminados pela morte (quer dizer, com seus pais ainda vivos). Segundo registra a *Acta*, seus versos foram entoados novamente no mesmo dia, perante o templo de Júpiter Ótimo Máximo. Por sua natureza de hino religioso, é uma amostra de *pietas* romana, à maneira da religião ancestral (Grimal, 1970: 77). O fato de ter sido composto por

encomenda de Augusto revela a adesão de seu autor – também compositor e diretor do coral – à política oficial, adesão manifestada no conteúdo e intencionalidade do *Carmen*.

Não se deve esquecer que o texto em questão – como já dissemos antes – faz parte e constitui a peça fundamental de um ritual complexo, razão pela qual não pode ser abstraído desse contexto religioso ou estudado como um elemento absolutamente autônomo (sobretudo, levando-se em conta a evidência material disponível que permite reconstruir o referido contexto). Feeney afirma que o *Carmen* é parte do rito no sentido de que foi prescrito pelo oráculo sibilino e sua execução comemorada na *Acta dos ludi*; não é, por outro lado, no sentido de que não constitui uma *precatio* ou oração de culto estritamente falando, e seus versos não foram gravados em mármore como foram as *precatioes* de Augusto e Agripa (Feeney, 1999: 37). Considerado como um diálogo interpretativo ou exegese do rito, o *Carmen* não é uma parte estranha aos *ludi*, sendo que ambos se implicam mutuamente, sem negar sua respectiva independência (Feeney, 1999: 38).

O hino, portanto, não é um reflexo fiel do rito no qual se insere: sua composição envolve processos de reelaboração interessantes. Caso seu texto seja confrontado com o desenvolvimento dos *ludi*, é possível encontrar similitudes, mas também divergências significativas.

Por um lado, o poema reforça a importância atribuída a Apolo e Diana no rito, com múltiplas invocações ao longo de seus versos (vv. 1-2, 9, 14-16, 33-36, 61-62, 69-71, 75-76), às vezes apelando para a assimilação tradicional de Apolo com *Helios* ou o *Sol* e de Diana, seja com a Lua, seja com a deusa *Ilithyiae* através da denominação de *Lucina* ou Engrendadora (Feeney, 1999: 32).

Junto à onipresença de Apolo e Diana, é possível constatar a quase total omissão de Júpiter e Juno, que também – como já foi dito anteriormente – receberam sacrifícios durante os *ludi*. Júpiter só é mencionado por seu nome um

par de vezes e de maneira indireta: nos versos 31-32 (*Iovis aurae*) é invocado para que colabore, por meio de seus ventos, com a fertilidade da terra; ao final é mencionado novamente, dessa vez, segundo Feeney (1999: 34), apenas para confirmar a resposta favorável de Apolo e Diana, cujas orações encerram o *Carmen*: *Haec lovem sentire deosque cunctos / spem bonam certamque domum reporto, / doctus et Phoebi chorus et Dianae / dicere laudes* (vv. 73-76). Juno, por sua vez, não é nomeada em todo o poema.

Porém, graças à informação que nos proporciona a *Acta dos ludi*, é possível ler os versos em que se menciona um sacrifício bovino – *Quaeque vos bobus veneratur albis / clarus Anchisae Venerisque sanguis / impetret [...]* (vv. 49-50) – como uma referência a Júpiter e Juno, já que eles foram os únicos a receber esse tipo de sacrifício durante a celebração dos jogos. Essa passagem, antes do descobrimento da *Acta* em 1890, era interpretada como referência a Apolo e Diana, já que o oráculo sibilino – única evidência disponível até aquela data – estabelecia, como já dissemos antes, que ambos deveriam receber o mesmo sacrifício que Júpiter e Juno (Feeney, 1999: 33-34).

Por outro lado – focando já nas diferenças que o *Carmen*, ao narrar o rito, levanta em relação a ele –, as divindades gregas invocadas por Augusto recebem no texto uma denominação latina ou seu nome grego é acompanhado pelo seu equivalente em latim. Assim, *Ilithyiae* conserva seu nome no texto, mas, na sequência, é oferecida à deusa a opção entre dois nomes do culto latino: *sive tu Lucina probas vocari / seu Genitalis* (vv. 15-16); as *Moerae* do rito são latinizadas como *Parcae* (v. 25) e seus desígnios como *fata* (v. 28). No que diz respeito à invocação da Terra sob o nome de *Terra Mater* no rito, Horácio opta pela designação de *Tellus*, nome atribuído à divindade no culto cívico, reforçando este caráter ao associa-la com Ceres – *Fertilis frugum pecorisque tellus / spicea donet Cererem corona* (vv. 29-30) –, cuja estátua se encontrava fora do templo de *Tellus* (Feeney, 1999: 35).

Consideramos que os recursos supracitados, corretamente assinalados por Feeney, são suscetíveis de uma análise mais profunda, que revelaria, a nosso juízo, um movimento duplo. Por um lado, ao reforçar a significação e centralidade outorgadas no rito a Apolo e Diana, em detrimento de Júpiter e Juno (os deuses tradicionalmente soberanos da religião romana), o *Carmen* avança na mesma direção proposta pelos *ludi*, acentuando o caráter novo e renovado (e, portanto, próspero) do período que se inicia sob o regime de Augusto. Por outro lado, em sua latinização das divindades gregas, o *Carmen* não se desvia do curso proposto pelo rito, mas o aprofunda: ao vincular as deidades estrangeiras às tradicionais, ao designá-las com nomes latinos (e, portanto, familiares), facilita o acesso ao imaginário religioso romano.

Esta reelaboração em relação ao rito se reveste, a nosso entender, de um caráter ideológico: a apresentação da mesma realidade sob outro nome, mais próximo ao âmbito da comunidade na qual se insere o rito, pretende, por um lado, envolver os participantes mais diretamente nesse espetáculo de clara significação política, e, por outro, colocar o novo ciclo sob a proteção de divindades próximas, familiares. Um e outro movimento, então, contribuem para reforçar os objetivos propostos por Augusto com a realização do ritual.

O fundo religioso tradicional – ou constituído de elementos novos revestidos de tradição – fornece o quadro e o sustento necessários às virtudes próprias do *mos maiorum*, conjunto de valores e qualidades morais, de normas e costumes, que compõem uma sólida tradição de princípios, objeto de constantes apelos e invocações, articuladas geralmente a partir de um presente percebido como decadente e corrupto.

#### 4 *Mos maiorum* e *Carmen Saeculare*



No *Carmen Saeculare*, encontramos evidências da presença do *mos maiorum* em dois aspectos fundamentais: naquilo que se pede aos deuses, isto é, o motivo e objeto da invocação, e no que já foi obtido, que conforma a situação contemporânea à realização do rito. O primeiro se projeta no futuro, enquanto que o segundo parte do presente e constitui, em certo sentido, uma ação de graças implícita. Entre esses dois âmbitos, em conexão íntima, se traça o perfil moral de Augusto, como veremos mais adiante.

Dentro do primeiro aspecto – aquilo que é solicitado às divindades – a descendência, a multiplicação e continuidade da linhagem ocupa um lugar privilegiado; é precisamente por isso que se invoca Ilítia: *diva, producas subolem* (v. 17). Nesse caso, o pedido se projeta no âmbito jurídico, invocando a intervenção da deusa nos processos de aprovação das leis: [...] *patrumque / prosperes decreta super iugandis / feminis prolisque novae feraci / lege marita* (vv. 17-20). Os versos em questão remetem especificadamente à *Lex Iulia de maritandis ordinibus* (18 a. C.), proposta por Augusto, que fomentava o matrimônio por meio do estabelecimento de privilégios para os pais e penalidades para os celibatários. O que se pede, então, nesta passagem, é que a divindade sancione e legitime a proposta de Augusto, relativa à união tradicional e sagrada do matrimônio, caminho natural através do qual os filhos herdam as virtudes e aprendem os costumes ancestrais.

A Apolo e Diana, por sua vez, são solicitados costumes honestos e virtuosos para uma juventude dócil (*probos mores docili iuventae*) (v. 45), tranquilidade para a velhice (*senectuti placidae quietem*) (v. 46), riqueza, descendência e honra para os romanos (*Romulae genti date remque prolemque / et decus omne*) (vv. 47-48). Insiste-se, como vemos, na importância da descendência e da prosperidade (motivo pelo qual se invoca a Terra nos versos 29 e 30).

Nesta oração encontramos também uma referência específica ao aspecto moral, ainda que enunciada de maneira geral: *probos mores*, sem explicitar que

virtudes ou costumes são referidos em particular. É significativo que o beneficiário do pedido seja a juventude (nobre, presume-se): não é suficiente prolongar a linhagem e multiplicar a descendência; as crianças devem ser educadas na virtude para, um dia, dirigir os destinos de Roma. O adjetivo que acompanha e qualifica a juventude (*docili*) indica uma atitude de abertura e obediência aos termos ancestrais, transmitidos por seus pais, e remete aos costumes virtuosos solicitados diretamente no âmbito do *mos maiorum*. Tais costumes serão, da mesma forma, os responsáveis por ganhar para a linhagem de Rômulo a honra e a reputação (*decus omne*), também contemplados na invocação, derivados de uma conduta moral positiva.

Os anciãos também são aludidos na mesma passagem: para eles, solicita-se somente paz e tranquilidade, necessários e apropriados a uma idade na qual as forças tornam-se escassas, como uma espécie de recompensa por uma vida e uma conduta dignas, a mesma conduta que os deuses são instados a presentear os mais jovens.

O segundo aspecto a considerar, a situação contemporânea do rito, é delineado no *Carmen* através de dois elementos: a menção a aspectos relativos à política externa de Augusto: *Iam mari terraque manus potentes / Medus Albanasque timet secures, / iam Scythae responsa petunt superbi / nuper et Indi* (vv. 53-56); e a enumeração de certas divindades: *Iam Fides et Pax et Honor Pudorque / priscus et neglecta redire Virtus / audet apparetque beata pleno / Copia cornu* (vv. 57-60). Dada sua relevância para nosso trabalho, nos centraremos fundamentalmente no segundo elemento.

Como configuração do momento histórico particular no qual se realizam os *ludi*, isto é, do presente de enunciação do *Carmen* (ênfático pelo advérbio *iam*), Horácio apresenta-nos uma série de divindades sob a forma de abstrações personificadas, cuja seleção não é nada casual. Poderia dizer-se, de modo geral, que as personificações têm sua origem (e sua finalidade) na condição humana e

constituem um modo de enunciar algo sobre as conquistas (políticas, militares etc.) de alguém de carne e osso mais do que uma expressão de reverência pelos deuses (Feeney, 1999: 91).

Neste caso particular, as divindades referidas pelo poeta pertencem quase todas ao âmbito moral. A anunciação de seu retorno à terra equivale a afirmar que os homens (romanos) possuem os valores que elas encarnam e que se comportam de acordo com elas. Estas virtudes são a *Virtus*, que neste contexto não remete ao valor militar, mas ao sentido mais amplo e abrangente da virtude ou qualidade moral positiva; a *Fides*, isto é, a boa-fé, a confiança, a fiabilidade, a credibilidade, considerada um dos pilares da sociedade; o *Honor*, com um sentido semelhante ao de *decus* (honra, reputação), que, mais que uma virtude em si mesma, designa o respeito desfrutado pelo indivíduo virtuoso; o *Pudor*, ou seja, a honestidade, a modéstia.<sup>7</sup>

São significativos, do nosso ponto de vista, as qualidades que o poeta atribui às divindades. Para delimitar corretamente o sentido de suas palavras, Horácio esclarece que o *Pudor* referido no *Carmen* é o *priscus* dos tempos antigos, daquela Idade de Ouro ansiada. Estamos na presença, então, de um dos valores próprios da conduta ancestral e tradicional, ou seja, do *mos maiorum*. Aponta para o mesmo sentido o particípio *neglecta*, “esquecida”, que acompanha a *Virtus*, e que permite vislumbrar e reconstruir todo o processo “histórico” desde os virtuosos tempos áureos, passando por uma época de corrupção e degeneração (esquecimento) dos costumes, para chegar a este renascimento, a este regresso de *Virtus*, que, não casualmente, se produz durante o regime de Augusto.

As divindades restantes que o poeta inclui em sua lista são *Pax* e *Copia*. A primeira remete claramente à *securitas* e à *tranquillitas* reestabelecidas por

---

<sup>7</sup> Cujas divindades de culto é realmente a *Pudicitia*, embora aqui o poeta prefira, por motivos métricos, a eleição de *Pudor* (sem adoração) em vez daquela (Feeney, 1999: 89).

Augusto, a tranquilidade alcançada devido ao seu trabalho de pacificação interna e suas conquistas externas, trabalho que torna-o merecedor do título de *custos*; guarda, então, relação com os versos 53-56, que referem as campanhas externas (militares e diplomáticas) do *princeps*. A paz se vincula, também, a outra passagem já analisada do *Carmen*, na qual se pede tranquilidade (*quietem*) para a velhice.

Por sua vez, *Copia* (qualificada como *beata*, feliz) não faz outra coisa senão reforçar a ideia de prosperidade, que também é objeto da invocação aos deuses durante os *ludi* (vv. 29-30 e 47), e que advém como consequência natural do estado de segurança reinante (isto é, da *Pax*).

## 5 Augusto do *Carmen*

A partir da análise desta descrição do momento presente emerge, nitidamente traçado, o perfil de Augusto. A decisão das divindades mencionadas de voltar à terra revela, na realidade, a eficácia das ações do governante, que preparou e propiciou o tão ansiado regresso. Na passagem em questão se fala de suas conquistas militares e da pacificação civil (*Pax*), responsáveis por uma situação de prosperidade econômica (*Copia*), bem como de sua tarefa de restauração e recuperação dos antigos costumes (*Fides, Honor, Pudor priscus, neglecta Virtus*). As personificações constituem, a nosso ver, uma excelente estratégia, impregnada pela adição de *pietas*, para exaltar o trabalho de Augusto.

Outra passagem do *Carmen* contribui igualmente para a caracterização do *princeps*, que o poeta refere veladamente, sem pronunciar seu nome, como “o ilustre sangue de Anquises e Vênus” (*clarus Anchisae Venerisque sanguis*) (v. 50),

ao implorar aos deuses<sup>8</sup> que concedam-lhe o que é solicitado mediante sacrifícios. A clara alusão a Eneias, pai da linhagem romana, faz recordar os versos que, anteriormente, aludiram a façanha do herói troiano (vv. 37-44).

O poeta destaca duas qualidades de Augusto: sua superioridade na guerra (*bellante prior*) (v. 51) e sua clemência para com os vencidos (*iacentem / lenis in hostem*) (vv. 51-52).<sup>9</sup> Ambas, enunciadas brevemente, mas com precisão, retratam a conduta de Augusto no âmbito militar e sua atitude para com os inimigos, e ligam-se diretamente aos versos seguintes, que mencionam os povos com os quais Roma estava em guerra ou mantinha relações diplomáticas (vv. 53-56). Revelam, ademais, seu espírito pacificador, que se ressaltará mais adiante, com a personificação da *Pax*, conquista máxima de sua ação militar e política.

Confrontando os dois aspectos analisados – aquilo que foi solicitado às divindades e a situação presente – estamos em condições de estabelecer uma sorte de convergências, uma relação de continuidade indissolúvel entre os dois âmbitos. Por um lado, pede-se aos deuses prosperidade, tranquilidade, bons costumes, honra; por outro, afirma-se – através de uma série de personificações divinas – que esses elementos já convivem com o povo romano. O pedido, de um lado, ratifica o que já foi obtido pelos deuses (e concretizado graças à ação de Augusto) e é, nesse sentido, um ato de agradecimento; por outro, implora pela sanção divina dos benefícios alcançados, assim como pela sua continuidade.

Para captar a autêntica natureza e alcance do *Carmen Saeculare*, cremos ser necessário considera-lo tanto em seu caráter de hino religioso, destinado

---

<sup>8</sup> Os deuses invocados nesta passagem, como já se disse acima, são Júpiter e Juno, que não são nomeados, mas cuja identidade pode ser estabelecida pela menção ao sacrifício (touro branco).

<sup>9</sup> Estes versos constituem outro exemplo do diálogo entre o *Carmen* e a epopeia de Virgílio, apresentando o príncipe como sujeito e destinatário da profecia de Anquises: *Romane, memento / [...] parcere subiectis et debellare superbis* (En. VI, 851-853).

fundamentalmente a Apolo e Diana, como de ode cívica plena de sentimento patriótico. Fortalece e intensifica este sentimento o fato de ter sido composto e executado durante uma ocasião de importância estratégica para a continuidade do regime de Augusto: os *ludi saeculares*, espetáculo de grande poder simbólico, de caráter defensivo, destinado a inaugurar um ciclo novo e duradouro legitimado pelas potências divinas e caracterizado pela estabilidade política, pela paz e pelo renascimento daqueles antigos costumes, largamente olvidados.

É neste contexto que o *Carmen* adquire plena significação, identificando-se com as ideias augustanas ao delinear uma imagem do *princeps* cujas características principais são o valor militar, a clemência, a preocupação com o futuro de Roma e com a pureza de seus costumes (pureza que garantirá esse futuro). Os costumes em questão não são outra coisa senão aqueles sintetizados no *mos maiorum*, presente no poema tanto nas súplicas religiosas (quando se invoca uma conduta virtuosa para a juventude) como no procedimento de incluir divindades personificadas que encarnam as virtudes tradicionais (*Pax, Virtus, Pudor, Honor*), que Augusto promove precisamente naquele momento. No ponto de interseção dos dois planos – o que é solicitado e o que já foi obtido – reside a chave do alcance ideológico do *Carmen Saeculare*.

## Bibliografia

BEARD, M.; J. NORTH; PRICE, S. **Religions of Rome**. Vol. I: A History. United Kingdom: Cambridge University Press, 1998.

BICKEL, E. **Historia de la literatura romana**. Madrid: Gredos, 1982.

BIELER, L. **Historia de la literatura romana**. Madrid: Gredos, 1968.

BROWN, P.; THÉBERT; VEYNE, P. **Imperio romano y antigüedad tardía**. Buenos Aires: Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara S.A. de Ediciones, 1990.

CODOÑER, C. (ed.). **Historia de la literatura latina**. Madrid: Cátedra, 1997.

CUATRECASAS, A. **Horacio**. Obras completas. Barcelona: Planeta, 1992.

EISENHUT, W. **Virtus romana**. Ihre Stellung im römischen Wertsystem. München: Wilhelm Fink Verlag, 1973.

FEDELI, P. **Letteratura latina**. Civiltà letteraria e vita sociale in Roma antica. Napoli: Il Tripode, 1991.

FEENEY, D. **Literature and religion at Rome**. Cultures, contexts, and beliefs. United Kingdom: Cambridge University Press, 1999.

FRASCHETTI, A. **Augusto**. Madrid: Alianza, 1999.

GRIMAL, P. **El siglo de Augusto**. Buenos Aires: Eudeba, 1970.

GRIMAL, P. **La civilización romana**. Vida, costumbres, leyes, artes. Barcelona: Paidós, 1999.

LIVIO, T. **Historia de Roma desde su fundación. Libros XXI-XXV**. Traducción al español de José Antonio Villar Vidal. Madrid: Gredos, 1993.

LIVIUS. **Ab urbe condita, Liber XXV**. *Römische Geschichte. 25. Buch*. Lateinisch / Deutsch. Traducción al alemán de Ursula Blank-Sangmeister. Stuttgart: Reclam, 2006.

MARTÍNEZ-PINNA, J. La religión romana arcaica. In: BLÁZQUEZ, J. M.; MARTÍNEZ-PINNA, J.; MONTERO, S. **Historia de las religiones antiguas**. Oriente, Grecia y Roma. Madrid: Cátedra, 1993.

MONTERO, S. La religión romana durante la República. In: BLÁZQUEZ, J. M.; MARTÍNEZ-PINNA, J.; MONTERO, S. **Historia de las religiones antiguas**. Oriente, Grecia y Roma. Madrid: Cátedra, 1993.

SUETON. **Augustus**. Lateinisch/Deutsch. Traducción al alemán de Dietmar Schmitz. Stuttgart: Reclam, 1988.

SUETONIO. "Augusto". In: **Vida de los Césares**. Traducción de Vicente Picón. Madrid: Cátedra, 1998.

VERGIL. **Aeneis**. 5. und 6. Buch. Lateinisch/Deutsch. Traducción al alemán de Edith y Gerhard Binder. Stuttgart: Reclam, 1998.

VIRGILIO. **Eneida**. Traducción de Javier de Echave-Sustaeta. Madrid: Gredos, 2000.

WICKHAM, E. C. **Q. Horatius Flaccus**. Opera. Great Britain: Oxonii, 1941.

Recebido em agosto de 2018.

Aprovado em agosto de 2018.