



O mapa cultural romano: sintagmas e efeitos da devoção ao divus imperator

The Roman cultural map: syntagmas and effects of devotion to the divus imperator

Danilo Dourado Guerra*

Resumo: Objetiva-se explorar alguns traços significativos do mapa cultural romano. Este se configura no âmbito de uma complexa fenomenologia do culto, e se delinea a partir de uma aglutinação de diferentes elementos que constituem seu contorno. Situado no vértice piramidal do processo de construção do divino César e forjado sob uma plataforma teopolítica de plausibilidade, o culto ao imperador consuma-se como o ápice dos rituais de apoteose, o topo da dinâmica de construção do devoto e, sobretudo, o zênite da construção simbólico imagética da face sagrada do Estado romano. Na dinâmica do espetáculo, como em um grand finale, esse sistema ritual se estabelece no signo praxiológico da teatrocracia em Roma.

Palavras-chave: Culto imperial; apoteose romana; poder.

Abstract: The aim is to explore some significant features of the Roman cult map. It is configured within a complex phenomenology of worship and is delineated from the agglutination of different elements that constitute its outline. Situated in the pyramidal apex of the process of construction of the divine Caesar and forged under a theopolitical platform of plausibility, the cult of the emperor is consummated as the apex of the rituals of apotheosis, the top of the dynamics of the construction of the devotee, and, above all, the zenith of the symbolic image construction of the sacred face of the Roman state. In the dynamics of the spectacle, as in a grand finale, this ritual system is established in the praxeological sign of the theatrocracy in Rome.

Keywords: Imperial cult; Roman apotheosis; power.

* Doutor em Ciências da Religião (PUC Goiás, Goiânia-GO). ORCID: 0000-0002-0514-5909 – contato: danilostagepadova@gmail.com

Introdução

Historicamente, o culto ao divino César instaura-se como uma agência ritual paradigmática de coroamento do processo de apoteose do herói romano. Sob a ótica balandieriana, essa cerimônia se configura como a cristalização de uma herança teatro-crática¹ em Roma. Com a criação do principado, ocorreram mudanças significativas na vida política e religiosa dos romanos. Nesse contexto, a instituição do culto ao imperador sagrado constituiu-se num dos pilares do regimento romano (Weinstock, 1971, p. 414), estabelecendo-se como um dos mais importantes e radicais fatores que contribuíram para esta transição conjuntural (Chalupa, 2007, p. 261). Sua manutenção ao longo dos tempos deveria corresponder a exigências políticas específicas, refletindo motivações ideológicas conscientes (Palombi, 2014, p. 121).

Compreendemos que uma prática ritual pode estar ligada a uma forma de regulação, ao exercício de poder ou, ainda, tornar-se a expressão notável de uma ideologia (Rivière, 1996, p. 79). Sob essa perspectiva, almejamos, neste artigo, explorar alguns traços significativos do mapa cultural romano. Este se configura no âmbito de uma complexa fenomenologia do culto (Palombi, 2014, p. 120) e se delinea a partir de uma aglutinação de diferentes elementos que constituem seu contorno (Montero, 2012, p. 376).

Neste artigo, fruto de nossa tese de doutorado, a partir de dados bibliográficos e arqueológicos, coletados em nosso estágio doutoral em Padova/Itália em 2017, procuraremos, em um primeiro momento, sondar a relação entre o culto ao imperador e o processo de construção da imagem do devoto a esta realidade. Em nossa investigação, entendemos que essa objetivação construcional imagética do devoto formata a lógica da dinâmica ritual que dela também se faz dependente. Em outras palavras, no âmbito do espetáculo, a fabricação do devoto redige o nexo da cerimônia cultural. Só há culto quando se estabelece um devoto à divindade que nutre esta prática. Não há culto sem crença. Não existe dinâmica cultural sem que se constitua o terreno da devoção, qualquer que este seja. Feito isso, na sequência, versaremos acerca do culto imperial como a ponta de um iceberg piramidal teatro-crático engendrado no império dos Césares.

A fabricação do devoto: uma teleologia do espetáculo

Não há, entre os estudiosos da Roma antiga, muitas objeções no tocante aos efeitos e reverberações históricas provocados pela apoteose de Júlio César (Figura 1). Na paisagem espetacular do Estado-Teatro² (Geertz, 1980, pp. 154-171) romano, a estruturação e instituição dessa práxis sacralizante desencadeou uma profunda transformação social, alterando de forma dramática o âmbito das relações entre os seres humanos e os deuses.

1 Nas palavras de Balandier (1982, p. 5), “por trás de todas as formas de arranjo da sociedade e de organização dos poderes encontra-se, sempre presente, governando dos bastidores, a ‘teatrocracia’. Ela regula a vida cotidiana dos homens em coletividade”.

2 Conforme Geertz (1980, pp. 154-171), o conceito de Estado engloba a temática etimológica do status (posição), da pompa (esplendor) e do governo (soberania, comando). Nesse aspecto, as dimensões do poder estatal envolvem a compreensão da força ordenadora do aparato, do respeito e do drama. Em suma, os atos estruturados no âmbito do Estado-Teatro devem ser focalizados sob o prisma da poética do poder teatral.

Desse momento em diante, a divinização dos Césares e de familiares, inclusive mulheres (Figura 2) e, conseqüentemente, a instituição do culto ao imperador, iria desempenhar um papel significativo no cotidiano daqueles sob os quais o transcendente governa (Koortbojian, 2013, pp. 8-10).

No contorno dessa (re)configuração societal, um dos mais significativos papéis dessa *dynamis* divinizante, a nosso ver, encontra-se relacionado às diagramações teleológicas e aos outros matizes estruturais sob os quais o próprio rito apoteótico fora construído. Nesse aspecto, se, por uma parte, faz-se importante o questionamento relacionado a sob quais estruturas uma divindade é construída, por outra parte, tão qual equivalente em significados, faz-se pontual a problematização relacionada às objetivações deste processo de fabricação do divino. Em outras palavras: dentro dessa dinâmica de fabricações, torna-se imprescindível compreender não somente como, mas, substancialmente, por que se constrói um deus.

Figura 1: Estátua colossal de Júlio César. Idade Antônio Severiana. Museu Arqueológico de Nápoles.



Fonte: Foto tirada pelo autor em 11/10/2017.

Figura 2: Dedicatória a Júlia Augusta, divinizada pelo imperador Cláudio em 42 EC. Mármore 14-42 EC. Museu arqueológico dei Campi Flegrei – Bacoli/Nápoles.



Fonte: Foto tirada pelo autor em 11/10/2017.

Uma saída elucidativa para mais esse passo epistemológico se estabelece na concepção de que, sob uma atmosfera teatrocrática, e uma plataforma teopolítica de plausibilidade, a máquina de fazer deuses/divi engendrada no âmbito do Estado-Teatro romano encontra-se, por sua vez, diametralmente condensada em uma máquina de fazer súditos (Quadros, 2009, p. 49). Nessa dinâmica construcional, a fabricação do retrato do *divus Julius*, sob um efeito em cadeia, estrutura-se de forma análoga à fabricação do retrato do súdito romano. Isto é, os contornos imagéticos relacionados à figura do herói divino encontram-se intrinsecamente emoldurados à matização do perfil e do *habitus* (Bourdieu, 1998) daqueles que reconhecem a divindade de César. Destarte, nas engrenagens do poder, um deus/*divus* se constrói, essencialmente, para que se produza devoção. Um deus/*divus* se edifica para que se constituam os atores sociais devotos a essa plataforma do sagrado.

Transportamo-nos, assim, para o campo da fabricação do devoto romano. Adentramos o espaço da estruturação de sua crença. Em se tratando da complexa fenomenologia tecida no mapa cultural romano, essa diagramação é a primeira que nos chama atenção. Temos ciência de que a adoração aos imperadores romanos “é um fenômeno complexo e susceptível a variadas e distintas aproximações” (Lozano, 2008, p. 154). É a partir desse pressuposto que ponderaremos alguns aspectos significativos inerentes a essa realidade.

O primeiro ponto a considerar-se no que tange à construção imagética do adorador do *divus Julius* é o de que este processo tem sua estrutura embrionária na devoção popular romana. Não podemos ignorar a possibilidade histórica de que a devoção relacionada à *persona* prototípica de César tenha sua gênese antes da consumação de sua apoteose e da ulterior instituição de um culto oficial por parte de Otávio e do senado romano (Hernández, 2014, p. 211).

Traços incipientes dessa devoção podem ser encontrados na cena funeral do general romano. Desde o momento de seu cortejo fúnebre (*pompa fúnebre*), César fora ovacionado pelo povo como alguém superior aos homens. Nesse ato, o povo romano já cercava o general de oferendas, cantava e exercitava sua piedade e indignação contra a trama que matara seu herói (Suetônio, 2004, p. 59).

Esses dados levam-nos a esboçar uma provável rota delineada no processo de fabricação do devoto. À luz desse viés histórico, podemos dizer que o retrato do devoto de César tenha sido moldado desde a matização incipiente da apoteose do general romano, a partir da influência dos desígnios do próprio César em se relacionar com a esfera divina, assim como sob toda atmosfera simbólico teatral que envolvera sua vida e morte. Por outra parte, dentro de um processo de estruturação, esse rosto devocional popular se consolida substancialmente nos ritos de apoteose e na instituição do culto ao *divus Julius*. Nesse contexto, todo aparato ritual apoteótico de César instaura-se como um catalisador de uma crença já existente.

Toda essa rota construcional imagética do devoto de Júlio César tem seu enredo matricial na teatrocrazia romana. No âmbito do Estado-Teatro romano, essa devoção gesta-se substancialmente a partir de um nexos simbólico de poder oriundo do espetáculo e das ritualizações. Dentro desse mecanismo de manipulação simbólica (Burke, 1994, p. 24), o perfil do devoto romano é orquestrado sob o prisma do deslumbramento e convencimento relacionados à *dynamis apoteótica* do herói. Na trama cerimonial, emoldura-se a crença no César divino.

Mas, como se constrói essa crença?

Na esfera do Estado-Teatro romano, a construção da crença no *divus Julius* encontra-se intrinsecamente agrupada a uma atmosfera de fidelização simbolicamente articulada, na qual a crença relaciona-se diametralmente com o signo da obediência devocional.

Nessa junção dialética de engrenagens, do ponto de vista da teoria teopolítica³, o marco teleológico da construção de um governante, de um Estado e, conseqüentemente, de uma divindade, possui seu desencadear basilar na dinâmica de produção da submissão, obediência e emolduramento de sujeitos fidelizados a essa realidade (Schmitt, 2006, p. 38-48; Quadros, 2009, p. 48). Nesse cenário, o poder teopolítico obtém subordinação, sobretudo, por meio da teatralidade (Balandier, 1982, p. 10).

Sob essa questão, Burke (1994, p. 19) assinala-nos que o processo de fabricação imagética do governante encontra-se relacionado à estruturação da conduta dos súditos a esse governo. Nessa conjuntura, o ritual em particular instaura-se como um tipo de peça teatral encenada com a finalidade de incentivar a obediência dos expectadores.

Nessa conjunção, conforme a análise de Apostolidès (1993), o paradigma da crença/obediência estrutura-se a partir de um nexos simbólico sutil de interiorização, no qual a imagem do governante plasma-se como modelo fascinante, o qual o súdito deve seguir e respeitar. Dentro dessa dinâmica, quanto maior o espetáculo, maior a sintaxe e “mais

3 Na concepção de Schmitt (2006), o teopolítico está vinculado à realidade social, devendo ser retomado socialmente. Nesse contexto, a teologia é um filtro de leitura para o próprio Estado à medida que o mesmo funciona de forma teológica e, nele, estão iseridos sujeitos a essa realidade (Schmitt, 2006, pp. 38-48).

o espectador interioriza a imagem que dele recebe como exemplar, como modelo de conduta absoluto, verdadeiro, que não pode nem contornar nem recusar e a que só se pode obedecer” (Apostolidès, 1993, p. 136). Nesse palco, tanto maior a cena, mais diversas são as lealdades políticas mobilizadas por ela (Geertz, 1980, p. 165).

Na paisagem do Estado-Teatro romano, tais contornos inerentes ao cerimonial apoteótico do herói elevam a hermenêutica acerca da fabricação da crença no divus Julius a outro nível de percepção, a saber: o espaço em que a construção da crença/lealdade e, por conseguinte, da imagem do devoto romano, estrutura-se como mecanismo teatocrático de dominação. Nessa zona de poderes, “forma e conteúdo do espetáculo são, de modo idêntico, a justificativa total das condições e dos fins do sistema existente” (Debord, 1997, p. 15).

Chegamos ao vetor estrutural do cosmos-império em que a crença se estrutura como dispositivo de governo. Como instrumento de manutenção do poder. Nesse tablado dialético, a fabricação do devoto encontra-se frontalmente relacionada com a produção de parâmetros de hierarquização oriundos do rito apoteótico do divus Julius romano.

Nas tramas desse drama, o espetáculo no teatro do poder romano não se constitui como um elemento secundário, mas parte efetiva do poder teopolítico, sendo capaz de estruturar hierarquias e visibilizar o poder do soberano para aqueles que não o detêm⁴ (Cannadine; Price apud Gonçalves, 2007, p. 31). Nesse campo de setorizações, o olhar demarcado dos súditos instaura a clivagem entre governantes e governados, entre magistrados e plebeus (Dupont apud Gonçalves, 2007, p. 32). Esse é o momento em que, na geografia das teatralizações, desdobra-se com nitidez a bipartição entre o espaço dos atores e o espaço dos espectadores; o espaço do poder e o lugar dos governados. É sob esse tracejamento estratificante que a cerimônia define os participantes e a elite da sociedade (Apostolidès, 1993, pp. 10 e 135).

No ato dessa cena, a performance, então, se configura como o espaço da exclusão velada. Nesse espaço estratificado, como bem assinala Apostolidès (1993, p. 10), os proscritos não têm acesso ao código da representação. Estes “permanecem fora do corpo do rei, exteriores à nação, e formam o povo espectador da nova ordem que se constrói contra eles”. Compõe-se, assim, um traço a mais no perfil do devoto.

Essa realidade simbólica na qual o espetáculo do poder dita a face e o locus societal do devoto só se faz possível devido a uma dinâmica de deslumbramento que tem como objetivação, em última instância, a naturalização desta mesma ordem plasmada contra o espectador, a partir da promoção de um tipo de encantamento com a desigualdade. Nesse contexto de dissimulação simbólica, o Estado-Teatro, munido de elementos ilusórios (Debord, 1997, p. 14), porém reais, canaliza sua força e energias imaginativas a uma capacidade semiótica de fazer com que a discrepância encante o súdito (Geertz, 1980, p. 156). Delineia-se, com isso, a ocasião vital em que o espetáculo se configura no lugar do iludido, da falta de consciência (Burke, 1994, p. 24) e do silenciamento (Debord, 1997, pp. 14-24). É sob esse pano de fundo que os súditos, não podendo

⁴ Aqui se faz importante salientar a existência de um espectro dialético das relações de poder, no qual tanto o governante quanto os súditos absorvem e exercem poder; cada qual atuando em seu espaço de significações (Omena, 2011, p. 144).

alterar seu status quo, acabam por encontrar na persona imagética do *Divus* uma forma de justificar o lugar que ocupam na sociedade (Hopkins apud Hernández, 2014, pp. 189-190).

Esse encantamento devocional produzido a partir de códigos simbólicos de conduta e resignação só se torna articulável devido a uma (re)estruturação do olhar do súdito a essa realidade. Nesse aspecto, o fascínio pela desigualdade encontra-se diretamente relacionado ao potencial de ordenamento de sentidos, ao poder de estruturação do ethos simbólico (Bourdieu, 1998) inerente ao rito apoteótico do *divus Julius*. Nessa esfera de gerenciamento de significados, a apoteose de César enquadra-se como uma instituição estruturante comunitária (Andringa, 2016, p. 11), mantenedora do consenso e ordem social (Gonçalves, 2007, p. 31; 2008, p. 41), possibilitando, em seu protagonismo, a coalizão entre a ordem moral e política na tessitura do Estado-Teatro romano (Hopkins apud Gonçalves, 2008, p. 49).

Este senso de ordenamento social estrutura-se, por sua vez, como produto do próprio mecanismo simbólico espetacular, capaz de formatar o olhar e a mentalidade do sujeito a esse processo. Nesse encadeamento, gesta-se no devoto uma neocosmovisão, que, forjada em dispositivos de ilusão, prefigura um olhar ordenado em relação a um cosmos legitimamente desordenado. Uma miragem prototípica de ordem e sentido no mundo, inserida em meio ao caos em que este mundo se encontra. Em outros termos, a aceitação da figura do príncipe resulta em grande parte das ilusões da ótica social. É a partir desse espectro simbólico-dialético entre soberano e súdito que se conquista, e, sobretudo, se conserva o poder (Balandier, 1982, p. 6; Omena, 2011, p. 143).

No domínio do espetáculo, essa dinâmica de fabricação de olhares e sentidos imbrica-se a um discurso de unificação que, na prática, se configura de forma paradoxal. Tendo em perspectiva a definição de Debord (1997, p. 14), na práxis teatrológica do poder o senso de unificação transforma-se na linguagem oficial da separação generalizada. Nesse palco, sob as luzes dos holofotes que focalizam uma pseudo unidade social, governantes e súditos, deuses e devotos, continuam unidos pela distância ideológica materialmente traduzida, que, sutilmente, os separa. O espetáculo é, pois, é uma ideologia que se tornou efetiva, materialmente traduzida. É uma visão de mundo que se objetivou.

Todas estas instâncias relacionadas à composição do perfil do devoto engendram, em si, em último grau, a nosso ver, um projeto de manutenção do próprio status quo divino. Dito de outra forma, na esfera do espetáculo teatrocático, concebe-se uma necessidade da fabricação do devoto para que, neste processo, a própria divindade subsista e, conseqüentemente, todos os pressupostos simbólicos de poder diluídos na mesma se mantenham. Adentramos, pois, o espaço tangencial em que o nosso questionamento não só se relaciona com a *dynamis* de construção da devoção, mas, essencialmente, problematiza a finalidade do processo.

Durkheim (1989, pp. 260-282) auxilia-nos no estabelecimento desse nexos na medida em que pontua que, dentro de um prisma dialético de relações sociais, existe uma correlação de interdependência entre o divino e o devoto. Nessa interface, o divino por si só não se mantém, isto é, ele não subsiste sem a contrapartida devocional. O mesmo só sobrevive porque se constitui numa representação coletiva. Nesse ambiente

de dialeticidades, a produção da devoção constitui-se como tecido da lógica sistêmica nomizante social (Berger, 1985, pp. 34-52). Sob essa coerência funcional, construindo-se o devoto, constrói-se a face resignada de uma sociedade.

Esse é o contexto sob o qual, em nossa perspectiva, constrói-se a crença e, por conseguinte, o perfil do devoto do *divus Julius*. Todos esses matizes simbólicos, inerentes ao espetáculo, enquadram-se na dinâmica ritual da apoteose de César, e, neste aspecto, forjam o retrato do súdito romano.

Nesses jogos de poder cultural, por uma parte, a construção do devoto de César encontra-se imbrincada a manutenção do poder dos que permaneciam vivos a governar e manipular condutas, olhares e crenças do “lado de cima” do altar. Sob essa perspectiva, os mais favorecidos com o processo têm a face da elite que se apropria do sagrado e, por conseguinte, da *dynamis* de veneração que este proporciona. Do outro lado do altar, essa camada aristocrática constitui-se em beneficiária de um legado simbólico-dynamológico, que César e seus sucessores conseguiram solidamente edificar.

Por outra parte, sob um dispositivo teatral de dominação, vinculado a parâmetros legitimados de estratificação, obediência e lealdade dos súditos, pinta-se um quadro estrutural em que a devoção a César se instaura dialeticamente como um paradigma de veneração ao próprio Estado romano. Sob essas estruturas circulares das relações de força (Foucault, 2012, p. 284) intrínsecas ao palco da teatrocrazia, as figuras do *divus*, devoto, e Estado, cada qual no seu espaço de significados, cada qual com sua função, se constituem nas peças do quebra-cabeças cultural do poder no império dos Césares.

Cumpria-se a finalidade do espetáculo apoteótico. Construindo-se um *divus*, fabricava-se um devoto a esse *divus* e, conseqüentemente, ao Estado sagrado que esta divindade simbolicamente encarnava. Emoldurando-se o perfil do devoto de Júlio César, adornava-se o retrato do devoto de Roma. Nesse tablado dialético em que as faces de César e Roma se entrecruzam, construindo-se um devoto, mantinha-se o *status quo* e a memória prototípica do próprio *divus Julius*, mantinha-se a memória e o *status quo* de um império nascente. Reproduzia-se, assim, o poder teatral em negativo (Balandier, 1982, p. 21).

A ponta do iceberg: estruturas e matizes do culto imperial

Fundado na matriz prototípica apoteótica do *divus Julius*, e, aos moldes ideológicos e propagandísticos de Augusto, o fenômeno ao qual se dá o nome de culto imperial (cf. Weinstock, 1971, pp. 385-410) foi introduzido em Roma em 14 EC (Fishwick apud Camia, 2009, p. 205), tendo sua expansão até meados do século III, período em que entra em certa decadência (Fernández, 2010, p. 32; Palombi, 2014, p. 120). Gestado a partir de uma pluralidade de influências, esse sistema ritual designa-se como um tipo de interpretação religiosa que tem em comum a estruturação devocional sobre uma base de atributos analógicos ou característicos (Bertinelli, 2006, p. 27) e se constitui na manifestação mais candente da religião romana (Kreitzer apud Yanguas, 2012, pp. 48-49).

Epistemologicamente, o termo “culto imperial” se estrutura como uma categoria analítica taxionômica prática (Bickerman, 1972), criada historiograficamente para responder a uma demanda teórica ou, ao menos, gerar uma designação comum, acerca de componentes rituais que não foram conceituados especificamente na Antiguidade (Hernández, 2014, pp. 184-185). Em síntese, esse referencial dialógico engloba a apreensão da complexidade do todo ritual e simbolismo que envolvia a devoção aos *divi* romanos.

Sob esse prisma, do ponto de vista teorético, o culto imperial tem sido basicamente compreendido como um complexo conjunto de rituais heterogêneos e ambíguos realizados em honra ao imperador romano e de sua *domus* (Fernández, 2010, p. 30; Yanguas, 2012, p. 48). Envolto de substancial conteúdo teopolítico e de uma finalidade prioritariamente dinástica (Palombi, 2014, p. 121), esse articulado sistema de homenagens incluía além, do culto ao imperador e à imperatriz, uma estrutura devocional relacionada a alguns membros da família imperial, ao *Genius* e ao *Numem* do imperador (Figura 3), assim como o culto a Roma divinizada e às virtudes imperiais (Fernández, 2010, p. 30; Yanguas, 2012, p. 48).

Torna-se indispensável destacar que essa diagramação conceitual não deve reduzir a concepção do fenômeno cultural a uma prática unitária ou linear (Bickerman, 1972, p. 9; Hernández, 2014, pp. 184-185). Dessarte, o culto imperial não se configura como uma estrutura monolítica (Fishwick apud Hernández, 2014, pp. 194-195), mas sim como um espectro ritual fenomênico amplo, engendrado por hibridismos, polivalências, heterogeneidades e particularismos típicos do mundo romano (Montero, 2012, p. 376; Casella, 2013, pp. 229-300). Em Roma, esse mecanismo cultural se caracterizava pela multiplicidade de lugares, formas e ocasiões, sob as quais se veneravam os *divi* (Palombi, 2014, pp. 120-121). (Figura 4). Em síntese, “na prática, virtualmente todo imperador era adorado em todos os lugares, mas esta coincidência não nega a diversidade fundamental dos cultos que honravam um imperador” (Bickerman, 1972, p. 9, tradução nossa).

Figura 3: Placa com dedicatória ao imperador e ao *genius coloniae*. Antiteatro Flavio, Pozzuoli. Idade Tiberio-Cláudia. Museu arqueológico dei Campi Flegrei – Bacoli/Nápoles.



Fonte: Foto tirada pelo autor em 11/10/2017.

Figura 4: Base de estátua dedicada ao imperador Adriano. 136 EC. Museus Capitolinos. Roma.



Fonte: Foto tirada pelo autor em agosto de 2017.

Sob essa cena plural (Bertinelli, 2006, p. 22; Casella, 2013, pp. 229-300), entende-se que não existia uma forma de culto universal, válida para toda a extensão do império (Bickerman, 1972, p. 9); pelo contrário, a variada documentação relacionada às diferentes regiões do império coloca em evidência a diversidade de cultos de certo modo instaurados, segundo a tradição ritual de cada território (Hernández, 2014, p. 210; Grillo; Funari, 2015, p. 51). Nesse contexto, cada região possuía um viés de adaptabilidade próprio em relação à cosmologia do imperador (Montero, 2014, p. 220). Nessa dinâmica, cada cidade, cada província, cada grupo adorava esse ou aquele soberano de acordo com sua própria discricção e ritual (Bickerman, 1972, p. 9).

No contexto romano, o culto imperial e, conseqüentemente, a figura do imperador divino, se introduzem em todos os níveis da sociedade romana. Esse imbricamento exerce influência sobre os aspectos da vida religiosa, política e social dos habitantes do império (Yanguas, 2012, p. 49; Montero, 2014, pp. 217-218), bem como revela um empoderamento simbólico temporal e físico que se manifesta tanto na esfera pública quanto em dimensão privada (Montero, 2014, pp. 217-218).

Organizado a partir de um complexo corpo sacerdotal (Bertinelli, 2006, p. 22) e, sobretudo, estruturado por um nexu binário funcional “sacerdote-devoto”, esse

cerimonial de homenagens ao *divus* quantiza-se a partir de muitos matizes e mecanismos que tracejam o mapa cultural romano.

Dentre os diversos matizes estruturais que delineiam o mapa cultural imperial destacamos, em primeiro plano, a relação entre o culto ao *divus* e o poder. Torna-se cada vez mais latente, no âmbito científico, a concepção de que o culto imperial se estrutura na perspectiva dialética de uma sábia e clarividente gestão, movimento e encenação do poder em Roma (Bertinelli, 2006; p. 63; Andringa, 2016, p. 10). Tais meandros que envolvem essa práxis devocional equacionavam-se num núcleo de alta densidade simbólica repercutida por meio de imagens e símbolos que fundamentavam o poder teopolítico de um império nascente. Nesse contexto espetacular, a representação simbólico-imagética uma vez mais cristalizava a teatrocracia, e seus efeitos eram mais eficazes por ser parcialmente inconscientes (Burke, 1994, p. 24).

Em segundo lugar, de forma não menos significativa, acentuamos o núcleo matricial no qual religião e política coadunam-se em processo de simbiose no panorama cultural romano (Price, 1984, p. 239).

No contexto do Estado-Teatro romano, o *divus Julius* era uma realidade religiosa e política única, não uma metáfora (Koortbojian, 2013, p. 9). Esse amálgama entre essas duas esferas do poder, por sua parte, se estende ao espectro cultural romano e pode ser contemplado na arquitetura, na incorporação das imagens imperiais e nos sacrifícios aos *divi* (Price, 1984, pp. 133-234). Tal *hybris* sistêmica se estabelece em grande medida como ponto pacífico entre os estudiosos da temática, delineando, por consequência, a face teopolítica do culto ao *divus* no império dos Césares.

Por seu turno, este viés teopolítico amplifica-se à paisagem devocional do culto e, neste aspecto, não obstante as várias discussões e dicotomizações acerca do caráter político ou religioso do corpus cultural romano (Chalupa, 2007, p. 264), a fusão destas esferas de poder aponta-nos para a compreensão de que a prática cultural ao imperador configurava-se, em última instância, tanto como um ato de lealdade e adulação política (Gonçalves, 2007, p. 27) quanto como um rito repleto de significados religiosos e teológicos por meio do qual os devotos podiam expressar sua gratidão ao *divus* (Harland, 1996, p. 321; Montero, 2012, p. 372).

À luz dessa perspectiva antirreducionista, resta-nos tecer algumas considerações acerca do conteúdo da crença/lealdade cultural. Nesse sentido, ao invés de efetuar uma redução conceitual, preferimos mostrar sob quais nuances esse paradigma de crença-lealdade estabelecia-se na esfera cultural, em ambos os vértices do altar. Dentro dessa dinâmica, optamos por versar acerca dos prováveis significados e funções que o culto teria, de um lado, para o devoto, e, de outro, para a face aristocrática do Estado Romano. Tais particularidades apresentam-nos mais um matiz relacionado a esse fenômeno ritual.

O primeiro elemento, no tocante ao âmbito da crença/lealdade cultural, harmoniza-se com os parâmetros hermenêuticos do devoto em relação à figura do *divus* a ser cultuado. No horizonte do Estado-Teatro romano, o formato com que o culto imperial se desenvolvia estava diametralmente associado à episteme, ou conceito, que o próprio devoto romano possuía acerca da divindade do imperador.

Nesse contexto, algo essencial a ser dito é que a figura prototípica do divino César, construída sob toda a estrutura simbólico-ritual da apoteose já mencionada, não era

concebida pelos súditos como uma divindade em si (Bickerman, 1972). Em Roma, a ação teopolítica de deificação post mortem tornava o governante uma espécie de herói, um *divus*, não um deus (Andringa, 2016, p. 11). Nesse encadeamento, a apoteose instaura-se como “a aproximação do Imperador com os heróis filhos de deuses e não com as potestades olímpicas” (Mota, 2015, p. 342). Nas palavras de Arce (2000, p. 117, tradução nossa):

O imperador romano, uma vez feito um *divus*, e publicamente declarado como tal, não era um deus no sentido pleno da palavra: ele não era como Júpiter ou Marte. O imperador divinizado não fazia parte do que se chamava *coetus divum*, só era considerado um *coelicola*, um morador do céu que, enquanto vivia com os deuses, permanecia em uma posição inferior a eles.

Mas, se os *divi* não eram deuses em si, por que então eram cultuados?

Uma possibilidade de resposta a essa demanda investigativa é abordada por Chalupa (2007, p. 263). Na concepção do autor, o *divus* era basicamente adorado pelo fato de possuir um status elevado e poderes sem precedentes em relação aos súditos do império. Tal paradigma devocional relaciona-se com um conceito de divindade relativa, possivelmente intrínseco ao habitus religioso romano naquela época. Esse ideário não enquadra o aspecto divino dos imperadores a um panorama de singularidade ontológica, mas a uma economia de trocas simbólicas, na qual importava predominantemente a diferença de status entre imperadores e devotos (Gradel apud Chalupa, 2007, p. 270).

Contudo, ainda no entendimento de Chalupa (2007, p. 262), apesar dos múltiplos debates acerca da temática, verificar se os imperadores foram meros homens ou deuses torna-se, em síntese, impossível. Diante dessa realidade complexa, uma saída conceitual preferível seria, ao invés de concentrar esforços na delimitação de uma divindade (relativa ou ontológica) dos imperadores, dever-se-ia retomar o foco investigativo dos significados dos aspectos rituais do culto imperial. Essa opção investigativa resguarda o pesquisador de um anacronismo metodológico-investigativo costumeiro (Chalupa, 2007, pp. 264-267).

Sob esse viés metodológico-analítico, acrescentamos, ainda, a partir do referencial teórico durkheimiano, que constituir-se-ia relevante o empreendimento de um marco investigativo no que se refere às funções e efeitos do culto como fenômeno social. Independente da transcendentalização da crença, dá-se ênfase, nesse processo, ao impacto e formatação das estruturas sociais, isto é, ao ponto em que a devoção ao *divus* transmuta-se em sentido e práxis societal.

Esse caminho metodológico nos conduz, por sua vez, ao âmbito privado da devoção romana. Nesse espaço de crença, ao contrário dos diálogos da modernidade, a questão pontual voltada para o culto ao *divus* não consistia tentar descobrir se o imperador era divino ou não, mas, sim, adorá-lo como se fosse (Hernández, 2014, p. 204).

Nas cartas privadas do povo romano, frequentemente os deuses são questionados, mas nunca a divindade do imperador (Veyne, 2002, p. 206). Esta se encontra intacta no imaginário do devoto. Resta-nos, então, discorrer acerca dos aspectos relacionados à devoção a ela empregada.

Um elemento significativo no tocante à devoção ao *divus* romano é o estabelecimento de uma plataforma de empoderamento inerente a esta prática ritual. Analisado

sob o prisma teórico das redes e circularidades do poder (Foucault, 2012, p. 284), o culto privado ao imperador demonstra outra face da política de dominação do Estado-Teatro romano. Nesse contexto, a dinâmica de fabricação do devoto não se isenta das trocas simbólicas e paradigmas de reciprocidade que envolvem a relação entre o *divus* e o súdito (Chalupa, 2007, p. 263).

Na paisagem da devoção imperial, o poder não é unilateral. Não se exerce somente na direção colonizador/colonizado. Há, nessa interface relacional, um processo de negociação complexo e recíproco (Chalupa, 2007, pp. 263-264), que anuncia a construção de identidades nunca fixas, mas, sim, multivariáveis, líquidas e negociadas (Hanges apud Hernández, 2014, p. 210).

Remontando-nos uma vez mais à hermenêutica foucaultiana, podemos dizer que, na esfera do Estado-Teatro romano, o poder também passa pelas mãos do devoto (Foucault, 2012, p. 284). Nessa dinâmica de trocas simbólicas (Bourdieu, 1998), o devoto romano constitui-se em um consumidor que determinará em grande medida a pluralidade e a competitividade (Casella, 2013, p. 229) inerente a esse culto (Hernández, 2014, p. 210).

Essa plataforma de empoderamento do devoto romano, por seu turno, contempla-se a partir de outra trama intrínseca a esse mapa cultural. Indícios históricos e sociológicos encaminham-nos para a suspeita de que o culto privado ao imperador possuía, em si, um engendramento de características análogas às práticas totemistas da antiguidade (Cf. Durkheim, 1989). Nesse quadro investigativo, o corpus simbólico-imagético do *divus* romano figura como totem imperial (Richter Reimer; Guerra; Oliveira, 2016, pp. 87-89).

Instala-se, assim, nesse espaço de devoção, a função empoderadora do culto ao *divus*. Nessa conjuntura, o imperador não era venerado por ser deus, por ter poderes taumatúrgicos, tampouco por patriotismo, submissão ou carisma, mas pelo fato de que, ao erguer um brinde à sua imagem sagrada, o devoto romano era elevado a uma esfera acima daquela de sua própria realidade (Veyne, 2002, p. 206, Cf. Durkheim, 1982, p. 491). Destarte, a cerimônia do culto ao imperador configurava-se como uma experiência religiosa nos moldes totêmicos, na qual não importava a imagem ou divindade do governante, mas o estado de efervescência que o rito proporcionava.

Nesse espetáculo ritual repleto de simbolismos, o totem configura-se como um vetor simbólico da identidade social. A partir da proposta de Durkheim (1989, pp. 159-252), pode-se assinalar que o totem imperial se instaura como um emblema clânico, que “indica unicidade entre os indivíduos e os faz tomar consciência de sua unidade moral, trazendo homogeneidade e dando ao grupo o sentimento de si, fazendo-o acreditar na sua existência concreta” (Richter Reimer; Guerra; Oliveira, 2016, p. 89). Nesse cenário, ao nos apropriarmos do conceito de *nomos* em Berger (1985, p. 17), podemos aferir que a transfiguração da imagem do *divus* em emblema atua como agente nomizante do rito, promovendo ao devoto um elemento ordenador e fornecedor de sentido para a vida, um senso de pertença ao mundo e a sua realidade coletiva. Dentro desse aspecto, o emblema totêmico faz-se necessário para que a sociedade tome consciência de si e se torna indispensável para a continuidade desta consciência (Durkheim, 1989, pp. 239-249).

No palco cultural, o simbolismo do ritual define a concepção de mundo que têm seus participantes (Mendes, 2013, p. 154; Hernández, 2014, p. 211). Entretanto, esse estado de efervescência cultural que possui nuance de *nomia* e empoderamento não

suprime a *dynamis* simbólica sutil de dominação inerente ao processo ritual.

Remontamo-nos, portanto, às tramas cultuais que se harmonizam com os parâmetros hermenêuticos engendrados na outra ramificação das redes do poder; ao olhar da aristocracia e do Estado em relação a si mesmo, e aos devotos neste contexto. Tais matizes instauram-se da perspectiva de “cima do altar” e apontam para significados e funções específicos do culto ao *divus*. A saber:

1. No horizonte do Estado-Teatro romano, o culto ao *divus* compõe-se como um elemento vital para governabilidade do império (Crawford, s/d, p. 2).

Esse dado revela, por sua vez, a face da moeda em que o estágio de efervescência totêmica transmuta-se em mecanismo de governo. Esse nível extático evoca o lado do espetáculo ritual em que o príncipe governa a partir do desejo, canalizando, para si, a libido e as pulsões de seus súditos (Cf. Apostolidès, 1993, p. 137).

2. No panorama romano, o culto imperial estruturava-se como um mecanismo basilar de unificação e coesão político-social (Camia, 2009, p. 218; Hekster, 2009, p. 101).

Uma vez que o imperador se tornava divino e era cultuado, a ordem imperial estava garantida (Hekster, 2009, p.101). Nesse contexto, a veneração ao *divus* se estabelecia como um dispositivo de controle estatal (Crawford, s/d, p. 8) e integração da nova realidade imperial no universo religioso, político e cultural da polis romana (Camia, 2009, p. 218). Esse era o momento em que, a partir do paradigma da crença-lealdade inerente ao rito cultual, confirmava-se o ordenamento político do Estado romano (Nock apud Machado, 2014, p. 60). Tal ordem era fundamentada num plano extramundano, o que dificultava sua contestação (Hopkins apud Machado, 2014, p. 61).

3. Na paisagem imperial, a conservação da ordem política tem seu eixo transversal ao programa de manutenção paradigmática dos quadros hierárquicos e estratigráficos inerentes ao processo de construção imagética do divino César. Aqui, o rito instaura-se como modelador de consciências, domesticador de seres humanos e emoções (Rivière, 1996, pp. 96-97).

Na esfera do Estado-Teatro romano, o culto ao *divus* não se relaciona com a qualidade divina do ser homenageado, mas com a definição do status e estrutura de poderes entre o que pratica a adoração e a entidade honrada (Gradel apud Hernández, 2014, p. 193). Essa demarcação hierárquica do locus vivencial romano estende-se à já mencionada fabricação do devoto cultual. Sob essa perspectiva, o culto imperial não se reduz a uma expressão de lealdade ou a uma simples homenagem ao *divus*. Este se estrutura como um complexo simbólico de crenças, cujos significados definiam a natureza do poder do imperador e das relações sociais. Nesse contexto, se, por uma parte, o status sagrado do imperador era legitimado, por outra a verticalidade da estratificação social era plausivelmente mantida (Mendes, 2013, pp. 145-154).

Dentro dessa atmosfera, a prática cultural vinculava-se à formatação de uma complexa teia de obrigações e deveres entre os socialmente superiores e inferiores (Chalupa, 2007, p. 268). Num contexto em que interesses e benefícios eram monopolizados, o culto importava às minorias sociais, os representantes de uma coletividade elevada no marco de organização político imperial. Em contrapartida, seu funcionamento estava a cargo de uma devoção estruturada majoritariamente no lado inferior da pirâmide societal romana, com escravos e libertos (Yanguas, 2012, p. 54).

Em síntese, essa dinâmica cultural estratificada tornava-se espelho do ideário de manutenção e legitimação do sistema de poder imperial inerente à própria cerimônia (Mendes, 2013, p. 164; Machado, 2014, p. 60). Debord (1997, p. 20) auxilia-nos nessa reflexão ao afirmar que o espetáculo “é o retrato do poder na época de sua gestão totalitária das condições de existência”. Tal assertiva imbrica-se com as estruturas do culto ao *divus* na medida em que esse cerimonial gerencia significados e nivela espaços de poder no âmbito imperial. Sob o prisma do espetáculo, o culto ao imperador se estabelece como a síntese simbólica da estratificação e das desigualdades naturalizadas e legitimadas no cosmos-império. Cumpria-se, no culto ao divino César, o pressuposto bourdieuano de legitimação do arbitrário inerente ao sistema religioso. Esse é o tablado da ilusão permeada pelo real, no qual o sagrado justifica a ordem cósmica e ontológica que corresponde ao interesse dos senhores, explicando e embelezando o que a sociedade, por si, não pode fazer (Debord, 1997, p. 21). À luz dessa perspectiva, pode-se dizer que, no contexto do culto ao *divus*, a efervescência do devoto produzida aos moldes totêmicos, apesar de seu efeito empoderador, soava, por outro lado, como um dispositivo anestésico, contribuindo com a constituição do ethos de resignação do devoto romano.

4. Integrado ao sistema teopolítico romano, o culto imperial institui-se numa ferramenta de dominação, através de atos rituais de poder. Tal cerimonial ritual instaura-se, nesse aspecto, como uma peça importante na política de romanização do império (Mendes, 2013, p. 164, Casella, 2013, p. 313).

No jogo cultural romano (Bertinelli, 2006), o processo de romanização finaliza a moldura da face do devoto. Sinaliza o conteúdo e matiz ideológico que permeia a política de expansão imperial.

5. O culto imperial constitui-se na matriz devocional-cerimonial que condensa em si todo o processo de construção e apropriação do poder teatral no império dos Césares.

No âmbito do Estado-Teatro romano, o culto aos Césares implementa-se como o vetor quantificador das tramas do espetáculo, instituindo-se como o macroponto epistemológico que sistematiza e engendra todas as sinuosidades e performances que envolvem o trajeto entre o herói romano e a glória. Formam-se e se desvendam, então, as estruturas do iceberg de poder em Roma. Nessa trama matricial de poderes, a latrocracia romana funda-se e sustenta-se na teatrocracia. Situado no vértice piramidal do processo de construção do divino César e forjado sob uma plataforma teopolítica de

plausibilidade, o culto ao imperador consuma-se como o ápice dos rituais de apoteose, o topo da dinâmica de construção do devoto e, sobretudo, o zênite da construção simbólica imagética da face sagrada do Estado romano. Na dinâmica do espetáculo, como em um grand finale, esse sistema ritual se estabelece no signo praxiológico da teocracia em Roma.

Conclusão

No campo da complexa fenomenologia do culto imperial, o mapa cultural romano revelou-nos, por uma parte, a dinâmica de fabricação do devoto relacionada ao processo de construção do *divus Julius*. Subsidiado por um mecanismo teatrocrático de dominação, esse processo, que tem sua estrutura embrionária na devoção popular romana, apesar de possuir um viés de empoderamento com moldes totêmicos, instaura-se, sobretudo, a partir de um mecanismo de dissimulação simbólica, que se relaciona com paradigmas de deslumbramento e convencimento baseados em elementos ilusórios, e tem como objetivo a instauração de uma dinâmica hierarquizante de produção da submissão, obediência devocional e emolduramento de sujeitos fidelizados a essa realidade. Esse encantamento devocional é produzido a partir de códigos simbólicos de conduta, resignação, falta de consciência e silenciamento, e se encontra imbricado pela lógica mantenedora do poder dos que permaneciam vivos a governar e manipular condutas, olhares e crenças do “lado de cima” do altar.

Tal matização teatrocrática relacionada à concreção da face do devoto romano aponta, por outra parte, para os significados e funções específicos do culto ao *divus*. Esses significados relacionam-se com os jogos coreográficos do poder e envolvem parâmetros de governabilidade, unificação e coesão político-social, manutenção paradigmática dos quadros hierárquicos e estratigráficos; a articulação de uma política de romanização e a condensação de todo processo de construção e apropriação do poder teatral no império dos Césares.

Dentro desta sequência investigativa, evidenciou-se também que os croquis sintagmáticos inerentes ao ritual apoteótico de panteonização do governante romano e à contingencial fabricação do devoto se estabelecem de uma forma análoga à fabricação imagético-simbólica da face divina e dos pressupostos de devoção inerentes ao próprio Estado-Teatro romano. Nesse encadeamento, sob as estruturas circulares das relações de força intrínsecas ao palco da teocracia romana, o *corpus symbolicum* e teopolítico do *divus*, a imagem do devoto e a face do Estado, cada qual no seu locus representativo, cada qual com sua funcionalidade, se constituem nas peças do quebra-cabeças cultural prototípico do poder reproduzido em negativo no âmbito do mar do cosmos-império dos Césares.

Referências

ANDRINGA, William van. *Emperors and Their Divine Honours Rhetoric and Divine Honours: On the “Imperial Cult” in the Reigns of Augustus and*

Constantine. In: KAHLOS, Maijastina (Org.). *Emperors and the Divine – Rome and its Influence*. Finland: Editors & Contributors, 2016, pp. 10-21.

APOSTOLIDÈS, Jean-Marie. *O rei-máquina: espetáculo e política no tempo de Luís XIV*. Tradução de Cláudio César Santoro. Rio de Janeiro: José Olympio/EDUNB, 1993.

ARCE, Javier. *Imperial funerals in the later Roman empire: change and continuity*. In: THEUWS, Frans e NELSON, Janet Laughland (Orgs.). *Rituals of power: from late antiquity to the early Middle Ages*. Leiden; New York; Koln: E. J. Brill, 2000, pp. 115-130.

BALANDIER, Georges. *O Poder em Cena*. Tradução de Luiz Tupy Caldas de Moura. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1980.

BERGER, Peter. *O dossel sagrado: elementos para uma nova teoria sociológica da religião*. Tradução de José Carlos Barcelos. São Paulo: Paulinas, 1985.

BERTINELLI, Maria Gabriella Angeli. *Sacerdotes e culto imperiale a luna e nella Cisalpina romana*. In: *Est enim ille flos Italiae: vita econômica e sociale nella Cisalpina romana*. Verona: s/e, 2006, pp. 21-34.

BICKERMAN, Elias. *Consecratio*. In: *Le Culte des Souverains dans l'Empire Romain: Sept Exposés Suivis De Discussions (Entretiens sur l'antiquité classique)*. Vandeuves; Geneve: Fondation Hardt, 1972. pp. 1-37.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. Vários tradutores. São Paulo: Perspectiva, 1998.

BURKE, Peter. *A fabricação do rei: a construção da imagem pública de Luis XIV*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

CAMIA, Francesco. *Imperatori romani tra gli dei greci. Riflessioni sull'associazione tra culto imperiale e culti tradizionali in Grecia a partire dalla documentazione epigráfica*. In: *Obeloi: Contatti, scambi e valori nel Mediterraneo antico. Studi offerti a Nicola Parise*. Paestum-Atene: Pandemos, 2009. pp. 205-222.

CASELLA, Vitelli Mattia. *Il culto imperiale nella província romana di Dalmazia attraverso le attestazioni epigrafiche*. In: ZERBINI, Livio (Org.). *Culti e religiosità nelle province danubiane*. Ferrara: I Libri de Emil, 2013. pp. 299-314.

CHALUPA, Aleš. *Roman Emperors: Gods, Men, Something Between Or An Unnecessary Dilemma*. *Religio, Rozhledy*, v.15, n. 2, p. 257-270, 2007.

CRAWFORD, Katherine. *The Foundation of the Roman Imperial Cult*. St. Olaf College. Northfield: s/e, S/d.

DEBORD, Guy. *A Sociedade do Espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares de vida religiosa*. Tradução Joaquim Pereira Neto. São Paulo: Paulinas, 1989.

- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. São Paulo: Graal, 2012.
- GEERTZ, Clifford. *Negara: O Estado Teatro no Século XIX*. Lisboa, Difel, 1980.
- GONÇALVES, Ana Teresa Marques. *As festas romanas*. *Revista de Estudos do Norte Goiano, Uruaçu*, v. 1, n. 1, pp. 26-68, 2008.
- GONÇALVES, Ana Teresa Marques. *Septímio Severo e a Consecratio de Pertinax: Rituais de morte e poder*. *História*, São Paulo, v. 26, n. 1, pp. 20-35, 2007.
- GRILLO, José Geraldo Costa; FUNARI, Pedro Paulo Abreu. *El Culto Imperial Romano y el Cristianismo inicial, algunas consideraciones*. *Revista Mundo Antigo, Campos dos Goytacazes*, v. 4, n. 8, pp. 49-65, dez. 2015.
- HARLAND, Philip. *Honours and worship: Emperors, imperial cults and associations at Ephesus (first to third centuries C.E.)*. *Studies in Religion, s/c*, v. 25, n. 3, pp. 319-334, 1996.
- HEKSTER, Olivier. *Honouring ancestors: the dynamic of deification*. In: HEKSTER, Olivier; SCHMITD-HOFNER, Sebastian; WITSCHHEL, Christian (Orgs.). *Ritual Dynamics and Religious Change in the Roman Empire: Proceedings of the Eighth Workshop of the International Network Impacto of Empire*. Boston; Leiden: BRILL, 2009. pp. 95-110.
- HERNÁNDEZ, Carmen Alarcón. *El culto imperial: una reflexión historiográfica*. *Arys, s/c*, v.12, pp. 181-212, 2014.
- KOORTBOJIAN, Michael. *The Divinization of Caesar and Augustus*. New York: Cambridge University Press, 2013.
- LOZANO, Fernando. *Histórias fabulosas: un aspecto de la construcción de la divinidad de los emperadores romanos*. *Habis, s/c*, v. 39, pp. 153-162, 2008.
- MACHADO, Carlos Augusto Ribeiro. *Entre homem e Deus: o ritual da apoteose imperial na Roma antiga*. *Mare Nostrum, São Paulo*, n. 5, pp. 59-76, 2014.
- MENDES, Norma Musco. *O Culto imperial como “transcrito público”*. *Maracanan, Rio de Janeiro*, v. 9, n. 9, pp.145-166, jan./dez. 2013.
- MONTERO, Javier Solís. *Adoración corporativa y culto imperial. Cuando lo “privado” invade lo “público”*. *Antesteria, s/c*, n. 1, pp. 371-378, 2012.
- MONTERO, Javier Solís. *El emperador romano: señor del tiempo, dueño del espacio*. *Antesteria, s/c*, n. 3, pp. 209-224, 2014.
- MOTA, Thiago Eustáquio Araújo. *Eri ad Sidera Tolli: as promessas de divinização na Eneida e a ancestralidade heroica dos Iulii*. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2015.
- OMENA, Luciane Munhoz de. *A performance de Nero: entre encenação e ritualização*. In: SOUZA, Alice Maria de; GONÇALVES, Ana Teresa Marques;

- DA MATA, Giselle Moreira (Orgs.). Dinâmicas socioculturais na antiguidade mediterrânea: memórias, identidades, imaginários sociais. Goiânia: Ed. da PUC-Goiás, 2011. pp. 137-164.
- PALOMBI, Domenico. Roma: culto imperiale e paesaggio urbano. *Sacrum facere*, Trieste, EUT Edizioni Università di Trieste, pp. 119-164, 2014.
- PRICE, Simon. *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- QUADROS, Eduardo G. de. O teo-político dos Impérios. *Revista Horizonte*, Belo Horizonte, v. 7, pp. 32-52, 2009.
- RICHTER REIMER, Ivoni; GUERRA, Danilo Dourado; OLIVEIRA, Eliezer Cardoso de. Ave César: a deificação do imperador como teatro de poder no Império romano. *Plura, Revista de Estudos de Religião, s/c*, v. 7, n. 2, pp. 78-93, 2016.
- RIES, Julien. *L'uomo religioso e la sua esperienza del sacro: il culto imperiale*. Milano: Jaca Book, 2007.
- RIVIÈRE, Claude. *Os ritos profanos*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- SCHMITT, Carl. *Teologia Política*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.
- SUETÔNIO, Caio. *A vida dos doze Césares*. Tradução de Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2004.
- VEYNE, Paul. O Império Romano. Tradução de Hildegard Feist. In: ARIÈS, Philippe; DUBY, Georges (Orgs.). *História da vida privada. Do Império romano ao ano mil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. pp. 19-224.
- WEINSTOCK, S. *Divus Julius*. Oxford: Clarendon Press, 1971.
- YANGUAS, Narciso Santos. El culto al Emperador en la Asturias romana. *Tiempo y sociedade, s/c*, n. 6, pp. 42-78, 2012.

Editora responsável: Patrícia Rodrigues de Sousa
Recebido em: 21/09/2021
Aprovado em: 27/11/2021