

O IMPÉRIO ROMANO E SUA RELIGIOSIDADE: O EXEMPLO DO CULTO DE ÍSIS

Ana Carolina Caldeira Alonso*

O Império Romano: algumas considerações teóricas

É comum ouvirmos que o período convencionado pelos historiadores como o “Alto Império Romano” foi aquele onde houve o alargamento das fronteiras étnicas e territoriais romanas.⁵² No entanto, entendemos que essa noção é passível de revisão, pois foi durante a república que o território romano mais se expandiu, e que as campanhas das legiões romanas avançaram sobre territórios antes desconhecidos e submeteram povos estrangeiros em regiões inóspitas ao julgo do poder romano.⁵³ Dessa forma, coube ao império erguer e desenvolver a máquina administrativa capaz de consolidar e manter todo esse território unido.

Podemos imaginar a dificuldade romana em controlar um território tão vasto, com imensa diversidade cultural e, acima de tudo, dotado de inúmeros interesses públicos e pessoais que, em última análise, podem nos dizer bastante sobre as relações de poder presentes no império. Evidentemente a máquina administrativa do império, precisou

*Mestranda em História Política pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro, sob orientação da Professora Dr.^a Maria Regina Candido – PPGH/UERJ.

⁵² GRIMAL, Pierre. *O Império Romano*. Lisboa: Ed. 70, 1999.

⁵³ MOMIGLIANO, A. Os limites da helenização. MOMIGLIANO, Arnaldo. Os limites da helenização. A interação cultural das civilizações grega, romana, céltica, judaica e persa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1989.

encontrar suas formas de ao mesmo tempo, conformar a elite do império e também assentar as necessidades provinciais.

Para tanto, o discurso político romano precisava compor os diversos significados do “ser romano”, o que queremos explicitar é que a abrangência do que se convencionou chamar de Império Romano, era, certamente, extremamente vasta, e isso acabava por envolver as mais diversas características culturais. Em última análise, ser parte do império romano poderia remeter a uma série de elementos tais como hierarquizações sociais, culturais e, até mesmo, étnicas.⁵⁴ Evidentemente, esse processo ocorreu de forma lenta e gradual, pois, por exemplo, a instituição das chamadas ordens (*ordines*) distinguia social e legalmente os indivíduos do império.

*No início do império, a distinção entre cidadão e não- cidadãos tinha peso considerável, posto que os cidadãos conservavam direitos e privilégios que haviam sido definidos pela república*⁵⁵

Posteriormente esses benefícios foram sendo concedidos também aos habitantes das províncias romanas, até culminar em 112 d.C na extensão da *Civitas* a todos os cidadãos livres do império. Depois então a distinção passou a ser baseada por princípios econômicos. Com o tempo os imperadores adquiriram a preocupação de integrar não só os chefes (e elites) locais às instâncias governamentais romanas, como também seus símbolos e signos àqueles que já faziam parte, tradicionalmente, da cultura romana. Isso pode ser visto não só na política, como também na arte e religião (que é o tema principal

⁵⁴ HALL, Stuart. *A Identidade Cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP & A, 2005.

⁵⁵ MENDES, Norma; SILVA, Gilvan. (Org.). *Repensando o Império Romano; perspectivas socio-econômica, política e cultural*. Rio de Janeiro: Mauad Editora-EDUFES, 2006. p. 87

dessa pesquisa), onde é possível delimitar, através dos vestígios materiais⁵⁶, o quanto da influência romana há nos vestígios provinciais e vice-versa.

Evidentemente não podemos esperar que todo e cada traço da cultura romano que eventualmente viermos a encontrar estiveram encobertos por uma cortina de intencionalidade política e/ou social, pois isso seria o mesmo que excluir os desdobramentos “espontâneos” e individuais que perfazem o fluxo da história.

É importante destacarmos aqui que o processo de apropriação existente entre as culturas romanas e provinciais acontecia dentro de uma dinâmica bidirecional. Dessa forma, entramos na discussão do famigerado termo Romanização que surge entre os séculos XIX e XX como o resultado da formulação de intelectuais como Theodor Mommsen, Francis Haverfield e Camille Jullian⁵⁷, sendo, certamente, a formulação teórica que se mostrou como o mais comum modelo explicativo para a dinâmica entre Roma e suas províncias.

Este modelo gera até hoje debates calorosos, onde o único consenso parece ser que seu uso não mais se aplica aos estudos romanos, especialmente se tivermos em mente os avanços realizados na área da antropologia e a recorrente utilização deste, e de outros campos das ciências humanas, pelos historiadores, num esforço frutífero de interdisciplinaridade

Neste sentido, o imperialismo vem se tornando em suas definições teóricas cada vez mais um processo bidirecional fato que, indubitavelmente, pode ser comprovado em termos empíricos, como no exemplo do império romano (nosso foco principal), onde

⁵⁶ Há de se destacar os avanços na área da arqueologia, especialmente na segunda metade do século XX, quando a área teve seus estudos voltados também para as camadas mais pobres da população o que com certeza gerou, e continua gerando, incalculáveis benefícios para os estudos das civilizações antigas. Podemos mencionar ainda, os avanços na área tecnológica e científica que permitem conclusões mais precisas nos estudos arqueológicos. Cf. a respeito BEARD, Mary; NORTH, John; PRICE, Simon. *Religions of Rome: A history*. Cambridge: University Press, 1998. p. 102

⁵⁷ HINGLEY, Richard. *Globalizing Roman Culture – Unity, diversity and empire*. New York, 2005, p. 16.

percebemos a presença de elementos característicos das províncias junto aos vestígios materiais encontrados na *urbs*, especialmente se levarmos em consideração a heterogeneidade da cultura material *romana*⁵⁸. Não se pode, entretanto, fechar os olhos ante o fato de que tal processo, a despeito de acontecer de modo bidirecional, tem intrínseco a si uma disposição assimétrica das relações entre o centro (*urbs*) e as periferias.

Nossa intenção não é supervalorizar o poderio romano dentro do território atingido pelo império, mas simplesmente sinalizar que ainda que seja antropologicamente correto dizermos que os processos acontecem “*como uma via de mão dupla*”⁵⁹, certamente não podemos deixar de destacar que esse sentido pendia, na maioria dos casos, para o lado hegemônico.

Acreditamos sim, que as periferias desses Impérios devem ser examinadas, e que ao longo do último século, muito pouco da cultura popular dessas periferias foi investigada, isto se considerarmos que a arqueologia direcionada para os estudos romanos apenas muito recentemente se lançou na pesquisa das camadas mais pobres da população⁶⁰, atraso esse que, certamente, gerou incalculáveis prejuízos no avanço da área.

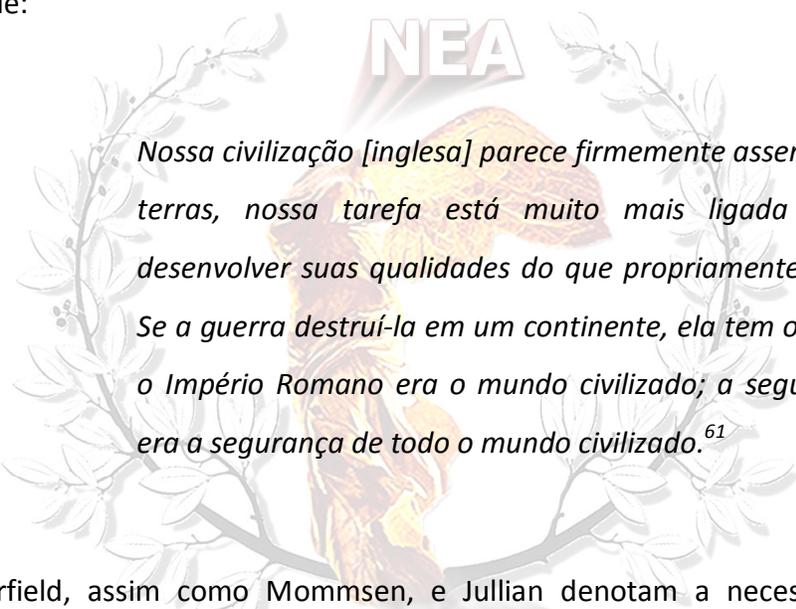
Não obstante, julgamos necessário certo cuidado, pois é perceptível que essa busca de desconstrução dos paradigmas teóricos tradicionais interfere diretamente na constituição de novas teorias, onde o delito passa a ser examinar as proeminências do centro sem, no entanto, perceber que é possível pecar às avessas, questionando-se apenas sobre as tendências centrífugas das periferias.

⁵⁸ HINGLEY, Richard. *The “legacy” of Rome: the rise, decline, and fall of the theory of Romanization*. In: WEBSTER, Jane; COOPER, Nick. *Roman imperialism: post-colonial perspectives*. School of Archaeological Studies. Leicester. 1996.

⁵⁹ CARDOSO, Ciro Flamarion; FONTES, Virgínia. Apresentação. *Tempo*. Niterói, v. 9, n. 18, 2005.

⁶⁰ BEARD, Mary; NORTH, John; PRICE, Simon. *Religions of Rome: A history*. Cambridge University Press. 1998.

Algumas características dos conceitos aplicados à realidade romana do final do século XIX e início do XX podem ser ressaltadas como, por exemplo, a associação de Roma com um ideal civilizatório e a recorrente preocupação em traçar uma analogia com os impérios de sua própria época. Dessa maneira, um trecho de Haverfield pode ser elucidativo da lógica de seu pensamento, uma vez inserido em sua própria conjuntura. Ele menciona que:



*Nossa civilização [inglesa] parece firmemente assentada em muitas terras, nossa tarefa está muito mais ligada a semeá-la e desenvolver suas qualidades do que propriamente em defendê-la. Se a guerra destruí-la em um continente, ela tem outros lares. Mas o Império Romano era o mundo civilizado; a segurança de Roma era a segurança de todo o mundo civilizado.*⁶¹

Haverfield, assim como Mommsen, e Jullian denotam a necessidade, teórica, característica de seu contexto histórico, de não apenas construírem um paralelo entre o mundo romano com aquele em que viviam, mas o fazem de modo a buscarem tal correlação através de impérios completamente distintos no tempo e que muito pouco se aproximam de qualquer outra maneira.

Tal modelo vem sendo amplamente questionado por parte dos investigadores como, por exemplo, historiadores e arqueólogos, que derivam sua crítica, sobretudo da perspectiva “pós-colonial” do imperialismo ocidental, no qual estão inseridos no momento de suas pesquisas. Simplificando: isto significa o mesmo que dizer que eles

⁶¹ HAVERFIELD, Francis. *The Romanization of Roman Britain*. Oxford, 1912. Apud WOOLF, Greg. *Becoming Roman. The origins of provincial civilization*. Cambridge, 1998. p. 4.

fazem parte de uma geração profundamente marcada pelo período da segunda onda de descolonização, ocorrida majoritariamente na segunda metade do século XX.

A censura feita por essa corrente, de perspectiva “pós-colonial”, que tem como expoentes nomes como Richard Hingley, Jane Webster, e Greg Woolf, ao conceito de romanização se refere, basicamente, segundo Richard Hingley, ao fato deste constituir:

*[uma] teoria extremamente simplista que concentra sua atenção na elite do império, e concebe a identidade e a mudança social em termos que são demasiadamente brutos e concretos.*⁶²

As antigas premissas de F. Haverfield⁶³ que entende a romanização como um processo direcionado e progressivo, pelo o qual grupos sociais nativos se tornam cada vez mais “romanos” e, ainda de M. Millet⁶⁴, sugerindo ser a romanização um processo de esclarecimento da população local que, gradativamente, passa a aceitar as vantagens oferecidas pelo poderio romano, objetivariam serem desconstruídas dentro de tal perspectiva pós-colonial.

Dessa forma, para Hingley⁶⁵, essa afirmativa se faz como uma generalização equivocada, pois, para ele, as populações nativas reagiram à conquista de diferentes formas em diferentes partes do império, denotando assim uma revisão dos pressupostos de Haverfield e Millet, tendo em vista a complexidade e heterogeneidade do processo relacional dentro do próprio Império.

⁶² HINGLEY, Richard. *Globalizing Roman Culture – Unity, diversity and empire*. New York, 2005, pp. 14.

⁶³ HAVERFIELD, Francis. *The Romanization of Roman Britain*. Oxford, 1912

⁶⁴ MILLET, M. *Romanization: historical issues and archeological interpretations*.1990

⁶⁵ HINGLEY, Richard. *The “legacy” of Rome: the rise, decline, and fall of the theory of romanization*. In: *Roman imperialism: Post-colonial perspectives*. Leicester, 1996.

Pretende-se aqui, entretanto, evidenciar como, sem dúvida, uma parte fundamental da formação identidade romana se dava através da religião. Dessa maneira, as formas de relação ser humano/divindade, estavam, na verdade, intrinsecamente ligadas às relações sociais. O que busco dizer, por exemplo, é que os termos *religio* e *superstitio*,⁶⁶ responsáveis por causar problemas de definições para os estudiosos da época romana, podem ter seus significados traçados de modo a seguirmos uma linha paralela com as mudanças sociais de identidade.

Um bom exemplo, dentro da temática religiosa, é a postura flutuante de Roma em relação aos cultos estrangeiros, que na República foram até certo ponto aceitos como religiões nativas (sem perder o *status* de inferior), passando depois a serem rechaçados por figuras como Sêneca, chegando ao século II, aonde os cultos estrangeiros enfrentam maior resistência.⁶⁷ No entanto, o objeto de nosso enfoque nessa oportunidade, a religião isíaca, ocupou um lugar de destaque dentro da religião da Capital.

No tocante a chegada dos cultos orientais em Roma, podemos mencionar como veículo de penetração na sociedade romana, a importância dos escravos, que segundo Turcan, mantiveram-se fiéis as suas crenças nativas, tanto quanto os romanos eram em relação a seus próprios deuses. Além disso, podemos citar as frentes militares, nas quais as legiões passavam tempo razoável, até mesmo fora do território, o quê, conseqüentemente, proporcionava circulação cultural entre os romanos e culturas diversas. Da mesma maneira, também os comerciantes facilitavam o fluxo cultural dentro do império⁶⁸ (TURCAN, 1996, 15).

A religião romana, dentro da historiografia romana e de seus épicos, constituiu desde o século III a.C um elemento vital. As histórias e épicos romanos eram uma via que

⁶⁶ SCHEID, Jonh. *An introduction to Roman Religion*. Indiana University Press, USA, 2003.

⁶⁷ Idem. p. 221.

⁶⁸ TURCAN, R. *Cults of the Roman Empire*. Oxford: Blackwell Publishing, 1996.

explorava a relação entre deuses e homens, e essa preocupação perdurou em ambas as narrativas. Por muito tempo as histórias e épicos romanos foram considerados apenas como obras “literárias”, não passíveis de relação com a religião “real” da sociedade. Atualmente, a profunda importância desses textos, enquanto fontes exploráveis adquiriu grande notoriedade.⁶⁹ (FEENEY, 2005).

A narrativa de Apuleio e de Plutarco, ambas constituintes de nosso *corpus* documental de pesquisa, não podem ser compreendidas fora de seus contextos históricos, tanto no que tange a esfera pessoal do autor quanto às circunstâncias gerais do Império. A análise das obras desses dois autores constituem uma busca do entendimento do culto de Ísis no espaço da *urbs*. Assim, especificamente nesse trabalho, versaremos, sobre a obra *O Asno de Ouro*⁷⁰ e sobre o texto de Plutarco *Isis e Osíris*⁷¹, referentes a seção 1 à 19 do mesmo, na qual o autor descreve uma série de rituais e procedimentos característicos do egípcios.

O “*Asno de Ouro*” trata das aventuras do jovem Lúcio, que é transformado por magia em burro e que só recupera a forma humana graças à intervenção de Ísis. As inúmeras peripécias de Lúcio, enquanto burro podem ser vistas ao mesmo tempo como sátira e possíveis reflexos da sociedade romana. A despeito da riqueza informativa da obra, compete-nos, em especial, a questão final do livro. Tornado novamente em humano por interferência isíaca, Apuleio passa a descrever pormenores da representação da deusa. No livro a própria divindade aparece em sonho a Lucio, pronuncia seus variados nomes, confirmando Turcan que a cita como senhora de vários nomes.⁷²

⁶⁹ FEENEY, Denis. *Religion in Roman Historiography and Epic*. USA, Princeton/Stanford: Working Papers in Classics, 2005.

⁷⁰ APULEIO, Lúcio. *O asno de ouro*. São Paulo: Editora Cultrix. 1963.

⁷¹ PLUTARCO. *Isis and Osiris*. Published by Loeb Classical Library edition, 1936. Texto em domínio público. Disponível em: penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts. p. 210

⁷² TURCAN, R. *Cults of the Roman Empire*. Oxford: Blackwell Publishing, 1996.

No entanto, a divindade ressalta que seu nome verdadeiro é aquele cultivado pelos egípcios, sendo provavelmente tal menção, uma valorização aos cultos orientais. Uma passagem do livro transmite bem o que buscamos explicar: *“os povos das duas Etiópias e os egípcios por seu antigo saber, honram-me com o culto que me é próprio, chamando-me pelo meu verdadeiro nome: Rainha Ísis.”*

Além disso, faz-se referência ao instrumento que é largamente usado no culto de Isis: o *sistro*, instrumento musical visto na cena da festa que acontece na cidade de Concréias, dedicada à Ísis. Seu sacerdote segura o sistro e uma coroa de rosas que acabaria por representar a salvação de Lucio e seu retorno à condição humana e de cidadão.

Todo o simbolismo presente na cena nos leva a acreditar na grandiosidade da festa dedicada à Ísis e, conseqüentemente, a opulência e poder da divindade. A narrativa da trajetória de Lucio culmina na sua solução por intermédio divino. Assim, a caracterização da importância da deusa dentro da sociedade romana pode ser bem delineada, ou pelo menos, a tentativa de Apuleio de assim fazer demonstrar.

Outro traço largamente conhecido da religião romana é a importância dada aos atos ritualísticos. Nesse sentido, Apuleio nos brinda com uma larga descrição dos processos ritualísticos necessários para a iniciação no culto de Isis, além da acentuada preocupação com os detalhes de realização dos rituais como na seguinte passagem: *“Que faltava ainda para que fosse completa a iniciação já repetida? Talvez um ou outro dos sacerdotes tenha cometido algum engano ou omissão, no exercício de seu ministério a meu respeito.”*⁷³(APULEIO, 227). essa característica extremamente marcante da religião romana (a primazia de seus rituais) pode ser também notada na narrativa de Plutarco.

O texto de Plutarco aqui analisado, apesar de anterior a obra de Apuleio já denota muito dos procedimentos descritos por este último. Poderíamos até mesmo, em busca de

⁷³ APULEIO, Lúcio. *O asno de ouro*. São Paulo: Editora Cultrix. 1963.

comparações desses dois textos, enveredar por elementos presentes em ambas as narrativas. Para Plutarco o homem deve procurar o conhecimento através do deus, o conhecimento, é na verdade, para ele um “bem” concedido ao homem pela divindade, possivelmente, uma ponte pode ser feita com a condição de Lucio, dentro da história de Apuleio. Ísis concede a Lucio não só o retorno a forma humana, mas também o caminho da inteligência e do conhecimento através da iniciação em seu culto, ele retorna a condição de cidadão. Iniciação esta, repleta de cuidados e pormenores, como aqueles com o que vestir, e com o que comer, além do ato de raspar a cabeça, ritual especificamente citado por ambos autores, que sem dúvida, denota uma intensa ritualização.

Ao tratarmos do culto de Ísis, devemos perceber seu caráter distinto em relação a outros cultos previamente praticados em Roma. As interpretações tradicionais da historiografia buscaram definir as novas religiões recém chegadas a Roma como “religiões orientais”, termo criado por Franz Cumont⁷⁴ no início do século XX. Para Cumont essas religiões deveriam ser entendidas como um grupo proveniente do Oriente que partilhavam certas características. No entanto, as novas interpretações têm se empenhado no esforço de desconstruir a imagem “padronizada” atribuída a esses cultos que, certamente, diferiam tanto em seus locais de origem quanto nos elementos que os constituíam. Dessa maneira, o culto que penetrava a *urbs* e que seria então praticado, era substancialmente diferente de seu ancestral oriental.⁷⁵

Com a adoção de deuses estrangeiros, foram introduzidos novos festivais para marcar a naturalização dos mesmos. O número de templos, em Roma, e a sua arquitetura indicam traços de receptividade da cidade (e sua população) a cultos estrangeiros. Dessa maneira, trataremos ainda, a partir de uma breve análise de parte de nosso *corpus*

⁷⁴ CUMONT, F. *Oriental Religions in Roman Paganism*. New York : Dover Publications, s/d

⁷⁵ BEARD, Mary; NORTH, John; PRICE, Simon. *Religions of Rome: A history*. Cambridge University Press. 1998.

documental de pesquisa, dos aspectos ritualísticos concernentes aos festivais, e ao próprio culto, dando enfoque ao templo de Ísis em Roma, localizado no Campo de Marte

Para entendermos algumas características do templo de Ísis, acreditamos ser necessário o retorno aos princípios religiosos egípcios, assim, no que tange a religião egípcia, sabemos que sua idéia de templo diferia da idéia romana. O povo egípcio não penetrava em todas as dependências dos templos, outros recintos permaneciam fechados e só poderiam ser freqüentados pelos sacerdotes, etc.

Os templos eram lugares permanentemente sagrados para os egípcios, santificados pela presença do deus que descia para purificar aquele local de devoção, por isso, como um lugar de residência do deus, fazia-se todo o tipo de ritual para que se conservasse o lugar como possuidor dos princípios divino.

O santuário de Ísis no campo de marte começou a ser construído por Augusto, no entanto, o templo como conhecemos atualmente data do fim do século I, com algumas alterações posteriores. Ele diferia dos templos Greco-romanos habituais, tanto na forma quanto na decoração, mas as diferenças com outros templos dedicados a deuses tradicionalmente romanos continuam também no que diz respeito aos rituais. A religião isíaca integrava as chamadas religiões de mistérios provenientes do oriente e alguns aspectos de seu culto não faziam parte dos costumes romanos. A maior parte do templo estava destinada somente aqueles que eram iniciados no culto, assim como no Egito aonde somente os sacerdotes tinham livre acesso ao templo.

A *Metamorfose* de Apuleio e o tratado *Ísis e Osiris* de Plutarco, como demonstramos, nos presenteiam com detalhes dos rituais que aconteciam no interior desses templos como, por exemplo, algumas obrigações que deveriam ser cumpridas pelos sacerdotes tais como: raspar a cabeça, usar túnicas brancas, não poderiam comer carne de porco e peixe, nem beber vinho, haviam ainda grandes festas em homenagem a deusa (como aquela descrita no livro de Apuleio) que tomavam as ruas da cidade.

Nosso objetivo nessa oportunidade foi o de realizar uma análise (REALIZOU?) que unisse elementos de partes distintas do nosso corpus documental, ou seja, tanto de fontes de natureza escrita como de natureza imagética, no sentido de demonstrar a complexidade das relações culturais dentro da realidade do mediterrâneo. Para tal, acreditamos ser necessário não só a busca de uma análise empírica pautada na documentação selecionada, mas também de ordem teórica que nos auxilia no entendimento desses processos suscitando novas interpretações.

Bibliografia

- ALFÖLDY, Géza. **A História Social de Roma**. Editorial Presença. Lisboa, 1989.
- BEARD, Mary; NORTH, Pjohn; PRICE, Simon. **Religions of Rome: A history**. Cambridge University Press. 1998.
- BECK, Roger. **The religion of the Mithras cult in the Roman Empire: mysteries of the unconquered sun**. New York: Oxford University Press, 2006.
- BELEBONI, Renata Cardoso. **Abordagens em História Antiga**. In: *Phônix*, Sette Letras, Rio de Janeiro, v. 8, 2002. pp. 359-371.
- BELTRÃO, Claudia. **De haruspicum responso: religião e política em Cícero**. In: *Revista Mirabilia*, n. 3.
- BURKE, Peter. **Hibridismo Cultural**. São Leopoldo, Unisinos: 2003.
- BROWN, Frank E. **Roman Architecture**. George Braziller: New York, 1961.
- CARDOSO, Ciro Flamarion. **Narrativa, Sentido, História**. SP, Papirus, 1997.
- CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo. **Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia**. Rio de Janeiro: Campus, 1997.
- CARDOSO, Ciro Flamarion; FONTES, Virgínia. **Apresentação. Tempo**. Niterói, v. 9, n. 18, 2005.
- CASSIRER, Ernest. **Linguagem e Mito**. São Paulo. Editora Perspectiva. 1992.

- DOYLE, Michael. **Impérios revisitados**. Penélope, n. 21. pp. 159-75.
- GARNSEY, P. SALLER, R. **The Roman Empire: economy, society and culture**. London: Duckworth, 1987.
- FOUCAULT, M. **A ordem do discurso**. Aula inaugural no Collège de France em 2 de dezembro de 1970. São Paulo: Loyola, 1984.
- GRIMAL, Pierre. **O Império Romano**. Lisboa: Ed. 70, 1999.
- _____. **A civilização Romana**. Tradução: Isabel St. Aubyn. Les Éditions Arthaus, Paris, 1984.
- HINGLEY, Richard. **Globalizing Roman Culture. Unity, diversity and empire**. London & New York: Routledge, 2005.
- JOLY, Martine. **Introdução a análise da imagem**. Rio de Janeiro: Editora Papyrus, 2004.
- KELLY, Christopher. **The roman empire: a very short introduction**. New York: Oxford University Press, 2006.
- MARINCOLA, John (ed.). **A companion to greek and roman historiography**. Oxford: Blackwell Publishing, 2007. vol. 1.
- MENDES, Norma; SILVA, Gilvan. (Org.). **Repensando o Império Romano; perspectivas socio-econômica, política e cultural**. Rio de Janeiro: Mauad editora-EDUFES, 2006.
- _____; BUSTAMANTE, Regina Maria; DAVIDSON, Jorge. **“A experiência imperialista romana: teorias e práticas”**. In: *Tempo*, Rio de Janeiro, nº 18, p.p. 17-41.
- PANOFSKY, Erwin. **Significado das artes visuais**. Perspectiva: São Paulo, 2007.
- PARENTE, Paulo André Leira. **As Religiões e os Cultos Orientais de Mistério na Roma Imperial: a orientalização da sociedade e da religião romana**. In: *Ciências Humanas*. Rio de Janeiro: Editora UGF, v. 21, n. 2, 1998. pp. 232-255.
- PINTO, Paulo R. **Transformações no Paganismo Romano**. In: *Phoênix*, Sette Letras, Rio de Janeiro, p. 343-369, 1997.
- RADCLIFFE-BROWN. Alfred R. **Estrutura e Função na Sociedade Primitiva**. Petrópolis. Editora Vozes, 1973

REBEL, Sônia Regina. **O Asno de ouro uma Metáfora da Escravidão.** In: *Phoênix*, Sette Letras, Rio de Janeiro, 2006. pp. 275-278.

SCHEID, Jonh. **An introduction to Roman Religion.** Indiana University Press, USA, 2003.

_____. **O Sacerdote.** In: **O Homem Romano.** Lisboa: Ed. Presença, 1991.

SAID, Edward W. **Cultura e Imperialismo.** São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. **Orientalismo.** São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

STAROBINSKI, Jean. **A Literatura: O texto e o seu intérprete.** In: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre (Org.). **História: novas abordagens.** Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.

SUMMERSON, John. **A Linguagem Clássica da Arquitetura.** Martins Fontes: São Paulo, 1999.

TURCAN, R. **Cults of the Roman Empire.** Blackwell Publishing, 1996.

VERNANT, J- P. **Mito e sociedade na Grécia Antiga.** Rio de Janeiro: José Olympo Editora, 1999.

VEYNE, Paul. **Humanitas: Romanos e Não Romanos** In: GIARDINA, Andrea. *O Homem Romano.* Lisboa: Presença, 1992.

WARD-PERKINS, John. **History of World Architecture: Roman Architecture.** Electa, 2004.

WHITTAKER, C.R. **Frontiers of the Roman Empire: a social and economic study.** London: John Hopkins University Press, 1994.

ZEVI, Bruno. **Saber ver a arquitetura.** Martins Fontes: São Paulo. 1996.