

O Ocidente e o Oriente nos cultos imperiais: uma divisão necessária?

Nelson de Paiva Bondioli¹

Resumo: Neste artigo desafiamos a capacidade analítica da divisão tradicional nos estudos a respeito dos Cultos Imperiais entre “ocidentais” e “orientais”, apontando categorias mais apropriadas e significativas a serem aplicadas. Para atingir esse objetivo fazemos uma análise comparativa dos cultos em Pérgamo e Lugdunum, observando também a constituição de cultos em outras localidades.

Palavras-Chave: Cultos Imperiais, Religião Romana, Numismática, Oriente e Ocidente.

Abstract: in this article, the analytical strength of the traditional division between ‘eastern’ and ‘western’ Imperial cults is challenged, while pointing to more appropriate and significant categories of analysis. In achieving this goal, a comparative analysis between the cults of Pergamum and Lugdunum is presented, bearing in mind similar developments in imperial cults in other spaces.

Keywords: Imperial Cults, Roman Religion, Numismatic, Orient and Occident.

Analisar os cultos imperiais significa, sobretudo, tentar compreender elemento da vida religiosa romana que é primariamente caracterizado pela pluralidade e diversidade em suas formas de existência tanto no tempo quanto no espaço. Os cultos imperiais se encontravam em constante mutação e mesmo em seus estágios iniciais já apresentavam diferenciações de acordo com realidades locais e provinciais. Desse modo, devemos mesmo nos perguntar a respeito da terminologia no singular comumente adotada na historiografia: Seria correto falarmos de culto imperial ou cultos imperiais?

A questão certamente está além de uma simples formulação gramatical ou estética, mas localiza-se no cerne de nosso entendimento a respeito do fenômeno: como já mostrou Friesen, se compararmos com o estudo de outros cultos como, por exemplo, os dedicados a Artêmis ou Dionísio, dificilmente seria utilizado a expressão no singular. É importante notarmos, portanto, que não há “um único culto imperial, também não havia uma única audiência e nenhuma única resposta” (FRIESEN, 2011, p. 24-25).

¹ Doutor em História pela UNESP. Realiza estágio pós-doutoral na UFES, com pesquisa realizada com apoio FAPES/CAPES. E-mail: nelsonbondioli@live.com.

Entender os cultos imperiais, como aponta Galinsky (2011, p. 3-4), requer também uma compreensão que, como os demais elementos da religião romana, não havia uma estrutura/ordenação central ou impositiva – seja de cima para baixo ou de “centro” para a “periferia” –, mas uma série de negociações entre indivíduos, cidades e o *Princeps* que resultaram na formação, em linhas gerais, de um conjunto de formas de culto ao soberano que se convencionou chamar de culto imperial.

Certamente, não podemos deixar de apontar que houve momentos em que a ação de Roma, isto é, do *Princeps*, foi fundamental para constituição do culto, especialmente considerando o nível de atuação Provincial, como no caso do altar das três Gálias em Lugdunum – ao qual retornaremos com maior atenção em nossa análise.

Observaremos, no entanto, que em grande\maior parte dos casos, a instalação de um culto imperial em determinada localidade possui pouca ou nenhuma ligação com determinações em Roma e que a iniciativa se encontrava *primariamente* em poder da municipalidade/das elites locais.

A dimensão geográfica dos cultos imperiais, como sabemos, é um fator importante a se considerar, pois ocupando praticamente toda a extensão do Império e, mesmo no período Júlio-Claudiano já se encontrando presente (ainda que em variados níveis de desenvolvimento) em quase todo o território conquistado, fez com que se consolidasse na historiografia uma divisão visando seu estudo em duas grandes unidades, a saber, Oriente e Ocidente, cuja análise nos ocuparemos a partir de agora.

A divisão do estudo dos cultos imperiais entre Ocidente e Oriente é usual na historiografia sobre o tema (cf. ex. PRICE, 1984; FISHWICK, 1987-2002). As várias análises sobre o Império Romano e suas Províncias assumem essa separação, em via de regra, como um absoluto – quase que como um dado da natureza – sem, contudo, questionar sua validade para o tema em pauta. Em nosso estudo, entretanto, é importante que façamos algumas problematizações sobre essa separação, inquirindo se são categorias apropriadas de investigação ou se há categorias e divisões mais significativas para a compreensão dos cultos imperiais.

Em primeiro lugar, notamos que na historiografia relevante ao estudo sobre os cultos imperiais, os trabalhos tendem a, mesmo aqueles que se apresentam como análises específicas do Ocidente (tendo como melhor exemplo novamente a obra de

Fishwick de 1987-2002), inevitavelmente passam por uma análise do culto nas províncias orientais. Seja por uma questão de “busca das origens”, que associa o aparecimento dos cultos imperiais com os cultos no tempo de Alexandre, ou ainda por uma questão de análise\ comparação de material, uma vez que a produção oriental sobrevivente aos nossos dias é consideravelmente maior do que as das províncias ocidentais (PRICE, 1984). Muitas conclusões são tomadas a partir de comparações e analogias entre essas duas regiões.

Ademais, é necessário observamos que para muitos autores, especialmente dentre aqueles pioneiros nestes estudos (cf. BEURLIER, 1891; TAYLOR, 1931; WEINSTOCK, 1971) os cultos imperiais foram vistos, em primeiro lugar, como uma “continuação” de práticas do mundo helenístico, iniciadas no Oriente. Paul Zanker (1988) foi um dos primeiros autores a propor o entendimento dos cultos imperiais como uma nova instituição romana, sendo esse o entendimento que prevalece aos dias de hoje.

Permanece, no entanto, a visão, perceptível nas obras mesmo de Price (1984), de que existe um movimento dos cultos de um ponto de origem para o restante do mundo romano. Nesse sentido, observa-se que os cultos a Augusto se iniciam no Oriente, especificamente nas cidades da Ásia Menor, e essas cidades acabam servindo de inspiração ou mesmo modelos para sua exportação ao resto do mundo romano.

O problema dessa visão não está, de fato, em localizarmos o início dos cultos na Ásia Menor, mas sim em imaginar, a partir desse ponto, uma uniformidade regional da qual seja possível generalizar e objetivar a categoria “Oriente”, ao mesmo tempo em que o “Ocidente” aparece como sua contraparte.

O problema que expomos, portanto, resulta justamente em uma visão, retomando o termo de Edward Said (1978), *orientalista*, dessas duas unidades geográficas, que passam a representar distinções ideológicas em que se presume algum tipo de discrepância fundamental entre Ocidente e Oriente que, finalmente, justificaria um tratamento diferenciado nas análises dos cultos.

Nesse sentido, se concedemos que uma cidade como Éfeso esteja, em um panorama cultural/social, mais próxima de Pérgamo do que, por exemplo, Lugdunum, de mesma sorte devemos conceder que todas essas três cidades estão igualmente

distantes e diferenciadas de comunidades no Egito, Espanha, África ou mesmo da Península Itálica.

O problema de trabalharmos com essas categorias generalizantes, portanto, é justamente que não nos atentamos às variações locais. Como os cultos imperiais são um fenômeno que, como afirmamos e pretendemos demonstrar, são marcados principalmente pela iniciativa local, torna-se completamente inadequado generalizar os cultos no “Ocidente e Oriente”, sem observamos a própria peculiaridade variante de província a província, cidade a cidade.

Para compreendermos bem essa questão, é importante fazermos referência à documentação e, nesse sentido, escolhemos trabalhar com dois exemplos: Lugdunum (Gália) e Pérgamo (Ásia). Justificamos nossa escolha pois ambas as cidades possuem duas importantes características em comum: foram as primeiras cidades a hospedar um culto provincial ao *Princeps*; sendo Pérgamo também a primeira cidade na Ásia (e no “Oriente” – conjuntamente com Nicomedia na Bitínia) a cultuá-lo em 29 a.E.C., e o mesmo sendo aplicável para Lugdunum, na Gália (e no “Ocidente” em 12 a.E.C.). Em outras palavras, são cidades que se constituem em centros provinciais e tidos como modelos no Oriente e Ocidente da implementação de cultos imperiais.

Em nossa análise pretendemos realizar comparações com o desenvolvimento dos cultos imperiais também com outros locais a fim de, não apenas desestabilizarmos essa conceituação de Ocidente e Oriente, mas de possibilitar a criação de formas mais adequadas e eficazes de refletirmos sobre os cultos imperiais.

Cultos Imperiais, Cultos Provinciais

Embora tenhamos mencionado anteriormente, cabe ressaltar que um culto provincial se caracteriza por ser o local de reunião das várias *civitates* das províncias, sendo um centro regional para o culto ao *Princeps* (e/ou ao *Divus*) e, portanto, em um nível acima do municipal, i.e., caracterizado pelo fato de que o culto é dirigido e direcionado somente pelos/para os membros daquela própria comunidade.

Uma diferença inicial entre as duas cidades que escolhemos, e que também já serviu como sustentação para uma separação entre Oriente e Ocidente, reside em que, os

primeiros templos e altares dedicados ao *Princeps* no Oriente foram construídos por iniciativa das próprias elites locais, mesmo quando se tratando do nível provincial, como é o caso de Pérgamo (Tácito, *Anais*, 4.37). Já em Lugdunum sabemos que houve uma imposição de Roma: o altar é construído por Druso em uma tentativa de pacificar os ânimos na Província (Dion Cássio, *História Romana*, 54, 32.1), e um membro da elite local se torna seu primeiro sacerdote (Tito Lívio, *Periochae*, 139).

Como mostra Fishwick (1987, p. 195-219), torna-se uma fórmula comum a partir do período Júlio-Claudiano a construção de um altar dedicado ao *Princeps* nos territórios recém-conquistados como uma forma de firmar laços de lealdade entre os conquistados e o *Princeps*. Não devemos imaginar, porém, que as províncias ocidentais são marcadas por um movimento de cima para baixo no que tange à instalação dos cultos imperiais. A iniciativa local, com o tempo, como sugere o conjunto da obra de Fishwick, torna-se não apenas comum tanto no Ocidente quanto no Oriente, mas o comportamento padrão.

Devemos perceber, contudo, que no caso de Lugdunum, a iniciativa romana da instalação do culto visava reforçar a lealdade das elites locais a Augusto, elemento esse que, a princípio, poderia se mostrar como um contrassenso: Como forjar laços de lealdade com grupos dominados ou descontentes com a dominação romana, justamente por “forçar” ou realçar a figura do dominador e seu papel no topo hierárquico?

Embora essa questão não seja objeto de nossa análise no presente estudo, podemos ensaiar algumas considerações. Apesar de não podermos desconsiderar o aspecto religioso em prol de uma visão eminentemente política da religião romana, ela claramente exerce um papel político importante: no caso dos cultos imperiais, ela aparece como o elemento que de um lado estimula e possibilita a participação simbólica da cidade (ou ainda, de seus cidadãos) no Império Romano e, por outro lado, negocia a posição da cidade dentro de uma rede maior de relações entre as demais comunidades desse Império.

No primeiro ponto que levantamos, percebemos que os cultos imperiais ao criarem seus sacerdotes, altares e templos, permitem às elites locais a manipulação dos símbolos de autoridade da nova ordem social: as novas posições alçadas por membros das elites locais, assim como o *glamour* ou talvez, em termos mais adequados,

auctoritas decorrentes desses postos, eram elementos essenciais nas relações de poder locais. Não por acaso, o maior e mais disputado posto disponível na Gália era o de sumo sacerdote do altar das três Gálias (eleito uma vez ao ano), que se compararia, em termos de honras provinciais, ao posto de cônsul em Roma.

No segundo ponto, como mostra Price (1984), uma vez que todas as cidades do Império se encontram subordinadas ao poder de Roma, fazia-se necessário, por um lado, encontrar um lugar para o *Princeps* dentro da estrutura social da própria cidade. Os cultos imperiais apresentavam-se como uma solução adequada à questão, ao passo que a disputa/rivalidade entre as cidades – que não podem mais recorrer a guerras e conflitos armados – acaba voltando-se a esse plano simbólico, em uma disputa pelo favor do *Princeps* e da família imperial. Essa situação na Ásia Menor deu origem a um elemento que é específico da região (assim como o sumo sacerdote específico da Gália): o título de *neokoros*, isto é, “Guardião do Templo”. Como mostra Friesen (1993), essas eram as cidades que conseguiam a aprovação para a construção de um templo em homenagem ao *Princeps*, a exemplo de Pérgamo, a primeira cidade a ser “duas vezes *neokoros*”. Embora o título em si só passe a ser utilizado com frequência na metade final do século I E.C. em diante, é significativo da forma como a disputa entre cidades é absorvida para e pelos cultos imperiais.

Desse levantamento cabe notar que uma diferença, bastante sutil, encontra-se no foco da construção dos monumentos relativos aos cultos: enquanto que nas províncias ocidentais os altares aparecem em primeiro lugar, no Oriente os templos são mais populares. Entretanto, sugerimos que a diferença mais importante embutida nessa conceituação de Ocidente e Oriente, ainda que não o suficiente para a aderirmos, é que em geral, nas cidades orientais já existia uma longa tradição cívica – e mais ou menos compatível, devido aos próprios laços culturais greco-romanos – à dominação romana. No Ocidente, as cidades passam a ser criadas e mesmo planejadas, nos moldes de e a partir da conquista romana, constituindo assim problemas diferentes daqueles específicos das comunidades orientais.

Mesmo essa observação, entretanto, torna-se discutível, pois desloca para um limbo geográfico toda a península Itálica, que apesar de estar no Ocidente e possuir longa tradição cívica também é tratada como um caso *sui generis* – nem Ocidental, nem

Oriental – e ainda ignora os centros urbanos já consolidados em outras províncias também ocidentais, em período anterior à conquista e dominação romana.

Cabe percebermos que as especificidades locais e regionais são muito mais significativas do que uma visão das grandes unidades Ocidente/Oriente, pois como ainda veremos, os cultos possuíam diversos aspectos similares: sendo um dos principais aspectos que podemos levantar neste momento são os cultos dedicados a Roma e Augusto.

Suetônio possui uma conhecida passagem² (*A vida dos Doze Césares, Augusto, 52*) a respeito da posição de Augusto em relação a templos em sua homenagem, proibindo-os a menos que fossem dedicados também a deusa Roma. Esse elemento é amplamente corroborado pela cultura material, sendo possível encontrarmos a inscrição *ROM[a] ET AVG[vstus]* em moedas, altares, templos, estátuas, enfim por uma grande variedade de artefatos espalhados pelas diversas províncias ocidentais e orientais.

Em Pérgamo, embora o templo tenha sido começado em 29 a.E.C., ele não foi terminado até 27 a.E.C., ano em que Otaviano assumiu o título de Augusto, sendo esse o título que marca o templo. Notemos também que o local do templo, ou ainda partes de sua estrutura, não foi localizado até os dias de hoje e assim, contamos com evidências de outra natureza para termos informações a seu respeito (FRIESEN, 1993, p.8-13).

O Cistofóro na **Fig. 1** apresenta em seu anverso o busto de Augusto com a legenda: *IMP IX TR PO V*, em referência aos seus títulos de *imperator* e *tribunicia potestas*, e em seu reverso o templo hexastilo dedicado a Roma e Augusto em Pérgamo, com as legendas: *COM ASIAE* aos lados e *ROM ET AVGVST* na arquitrave.

Augusto e o Templo em Pérgamo

² “Embora soubesse que fosse costume votar templos mesmo aos proconsuls, ele não permitiu que nenhum fosse construído nas províncias a menos que em conjunto de seu próprio nome e o de Roma. Na própria cidade [Roma], ele recusou essa honra.”



Fig. 1: Cistofóro. c. 18 a.E.C. Templo de Roma e Augustos em Pérgamo. (BMCRE 705).

Em Lugdunum, encontramos uma série de moedas cunhadas entre 9-14 E.C., representadas na **Fig. 2**. No anverso encontramos o busto de Augusto usando a coroa cívica, com as legendas: *CAESAR AVGVSTVS DIVI F[ilius] PATER PATRIAE*, e no reverso uma imagem do altar de Lugdunum com duas colunas e Vitória acima de cada uma, com a legenda: *ROM ET AVG*.

Augusto e o Altar das Três Gálias



Fig. 2: Sestércio, c. 9-14 E.C. Altar das Três Gálias em Lugdunum. (RIC, Augustus 233)

As imagens nos reversos das figuras **1** e **2** apresentam justamente a diferenciação que havíamos notado inicialmente: o modelo preferencial de construção na implementação de um culto imperial nas provinciais orientais eram os templos. Nas Ocidentais os altares.

A **fig. 1** traz o templo dedicado a Roma e Augusto. A escolha de um templo hexastilo deve ser levado em consideração pelas suas possíveis implicações: é justamente o estilo do templo de *Iupiter Optimus Maximus* localizado em Roma. Não que obrigatoriamente haja uma comparação entre Augusto e Júpiter entre os provincianos, mas devemos estar atentos ao fato de haver uma grande diversidade de estilos disponíveis aos construtores, sendo legítimo que consideremos o porquê dessa construção similar ao templo de Júpiter. De qualquer forma, observamos que a relação entre Pérgamo e o *Princeps* se faz através de uma negociação de um símbolo comum às duas comunidades: um templo ao estilo greco-romano.

A **fig. 2**, por sua vez, traz o altar dedicado a Roma e Augusto em Lugdunum. Acompanhando esse último aspecto levantado sobre Pérgamo, Lugdunum negocia sua relação com o *Princeps* com elementos do plano simbólico que lhe são mais próximos: A coroa cívica cercada por louros e figuras masculinas – possivelmente militares – na base do altar. A comemoração da vitória militar é um elemento presente na Gália desde mesmo antes sua conquista por Júlio César fazendo assim parte do universo simbólico galo-romano.

Notemos também que na **fig. 2** encontramos duas Vitórias sobre as colunas. Imagens essas que nos remetem a, por exemplo, moedas asiáticas celebrando as vitórias de Augusto, como pode ser visto na **fig. 3** proveniente da Ásia Menor e que comemorava as vitórias militares de Augusto.

A **fig. 3**, nesse ponto, é particularmente significativa: não apenas podemos relacionar as imagens da Vitória no mesmo estilo que se apresentará posteriormente na moeda gaulesa, como a notamos em ambas o título de *Divi Filius* utilizado por Augusto especialmente ao início de sua carreira.

É importante frisarmos que trazemos esses exemplos em nossa argumentação não por se tratarem de ocasiões pontuais e isoladas de convergência de símbolos do mundo “ocidental” e “oriental”, mas exatamente pelo contrário: por se tratarem de uma

situação comum e usual que são facilmente notadas a partir da análise das fontes materiais. A distância entre Oriente e Ocidente é uma construção acadêmica que, ao menos no que tange aos cultos imperiais, não sobrevive ao contato com a documentação, os universos simbólicos são muito próximos.

Ainda nesse sentido de aproximação de universos simbólicos, a popularidade do culto de Roma e Augusto pode ser observada também através de inscrições a respeito da constituição de sacerdócios (ex.: *flamen Romae et Augusti*) na Espanha (cf. FISKE, 1900, p.113); Península Itálica (cf. TAYLOR, 1920; GRADEL, 2002, p.80); Além de dedicações na África (cf. FISHWICK, 1964, p.358); assim como a continuação desse culto após o período de Augusto por todo o Império.

Augusto e Vitória



Fig. 3: Denário – Ásia Menor – c. 31-29 a.E.C – Anverso: busto de Augusto. Reverso: Vitória em pé em cima do Globo, segurando uma coroa com a mão direita e um ramo de palmeira na esquerda. Inscrição: *CAESAR DIVI F[ilius]*. (BMCRE 602)

Dessa nossa exposição podemos observar que apesar de certas particularidades locais, os cultos imperiais não apresentam uma distinção que justifique uma separação de análise entre Ocidente e Oriente, enquanto que outras categorias se tornam muito mais significativas entre as quais sugerimos a diferenciação entre os níveis Provincial e Municipal e uma separação entre Roma e o restante do Império.

Autonomia Municipal e o Culto na *Urbs*

Afirmamos anteriormente que os cultos imperiais se caracterizam, principalmente pela iniciativa e o controle local. Nessa visão, observamos que são as cidades – ou mais especificamente, as elites locais – que iniciam o processo de

instalação de um culto através de um templo ou altar ou a constituição de um sacerdócio, pedindo permissão ao *Princeps* para a constituição desses elementos ou, mais frequentemente, notificando-o de um *fait accompli* (GRADEL, 2002, p.97-99). Notemos, porém, como o fizemos no caso de Pérgamo e Lugdunum, que centros provinciais de culto eram instalados e seguiam com um pouco mais de atenção certas diretrizes vindas de Roma.

Não podemos deixar de considerar também que os cultos municipais são justamente a unidade de maior distribuição de cultos, temos mais cidades do que centros provinciais, de modo que a essas acabam sendo o principal nível de existência e desenvolvimento dos cultos imperiais.

A autonomia municipal, por sua vez, é importante para o estudo dos cultos imperiais, pois nesse nível podemos observar uma grande produção e proliferação de cultos abertamente dedicados aos *Principes* vivos, ao passo que, ao nível Provincial esse direcionamento ao *Princeps* acaba sendo diluído na necessidade do culto em conjunto com outra divindade (especialmente Roma) ou com os *Principes* passados sob o título *Divi Augusti(orum)*, ou ainda, *Theoi Sebastoi* nas províncias onde a língua grega é utilizada.

Encontramos em Thasos uma situação que é particularmente interessante para nosso estudo, pois temos um registro na cidade em que o *Princeps* aparece recusando-se a aceitar honras divinas:

Tibério Claudio César Germânico, pontifex maximus, duas vezes tribuno, cônsul designado pela terceira vez, imperator, Pai da Pátria, aos magistrados, ao conselho, ao povo de Thasos, eu os saúdo. Aquilo que já declarei (às embaixadas enviadas por vós), eu o digo a vocês também: eu aceito todas (as marcas?) de seu zelo e sua piedade mas, considerando que os templos convém aos deuses somente, eu o recuso, aquiescendo a todas as honras convenientes aos chefes excelentes; Eu conservo, de acordo com as decisões do Divino Augusto, todos os privilégios que ele a vocês, cedeu. (*THASUS II* 179)

Apesar da recusa do *Princeps* às honras divinas, e enfatizando-se o papel da iniciativa local, encontramos outra inscrição na cidade (*THASUS II* 180), na qual se mostra constituído um sacerdócio dedicado a Cláudio (*Theos Sebastos*), em momento anterior à sua morte e deificação oficial em Roma.

Essa última é uma questão essencial para o estudo dos cultos imperiais. Em Roma, o culto ao *Princeps* vivo tornou-se um problema já com o assassinato de Júlio César, sendo acentuado com o principado de Calígula, de modo que, nos cultos públicos oficiais da cidade, o *Princeps* apenas pode assumir um caráter divino após a sua morte, com sua apoteose, como nos casos de César, Augusto e Cláudio.

O mesmo, como mostramos, não ocorre nas províncias. Nelas encontramos um conjunto abundante de materiais que atestam a existência de cultos dedicados ao *Princeps* ainda vivo, através da constituição de templos, altares e sacerdócios.

Nessa perspectiva, no lugar das categorias “Ocidente e Oriente”, as formas de organizar os cultos imperiais que consideramos preponderantes para sua compreensão são: de uma forma mais ampla deve-se observar a separação entre as práticas dentro da *urbs* (Roma) e no restante do Império, no que significa admitir que as dinâmicas sociais e políticas de Roma são peculiares da cidade e as questões ali debatidas não necessariamente tem a mesma pertinência para as demais comunidades do Império. Nesse sentido, admite-se que há uma importante diferenciação no tratamento dado ao *Princeps* vivo dentro e fora de Roma. De forma mais estrita, é necessário compreender o papel prioritário da atividade municipal na instalação de um culto (seja com templos, altares e/ou sacerdócios), as questões que circundam sua implementação e o seu gerenciamento dentro de suas comunidades.

Referências

a) Fontes Utilizadas:

a.1 – Narrativas Textuais:

DIO CÁSSIO. *Roman History*. Transl. by Ernest Cary. Loeb Classical Library Edition. Cambridge: Harvard University Press, 1924

SUETÔNIO. *The Lives of the Caesars*. Transl. by J. C. Rolfe. Loeb Classical Library Edition. Cambridge: Harvard University Press, 1914

TÁCITO. *Annals*. Transl. by John Jackson. Loeb Classical Library Edition. Cambridge: Harvard University Press, 1931.

TITO LÍVIO. *Periochae*. The Latin Library. Disponível em: <<http://www.thelatinlibrary.com/livy/liv.per.shtml>>. Acesso em: 19 Set. de 2015.

a.2 – Cultura Material/ Numismática:

BMCRE – “Coins of the Roman Empire in the British Museum”. London, 1923-1963.

RIC – “The Roman Imperial Coinage”. London, 1927 – 2007.

THASUS II – *Recherches Sur L'histoire Et Les Cultes De Thasos II*. Paris: [s.e.], 1958.

b) Artigos, Livros e Capítulos:

BEURLIER, E. *Le Culte Impérial son Histoire et son Organisation depuis Auguste Jusqu'a Justinien* Paris: Kessinger Publishing, 1891.

FISHWICK, D. *The Imperial Cult in the Latin West: Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire*. 4 vols. New York: E. J. Brill, 1987-2002.

_____. The Institution of the Provincial Cult in Africa Proconsularis. *Hermes*. Stuttgart, v. 3, 1964, p. 342-363.

FISKE, G. Notes on the Worship of the Roman Emperors in Spain. *Harvard Studies in Classical Philology*. Cambridge, v.11, 1900, p. 101-139.

FRIESEN, S. *Twice Neokoros: Ephesus, Asia & The Cult of the Flavian Imperial Family*. New York: E. J. Brill, 1993.

_____. Normal Religion, or, Words Fail Us: A Response to Karl Galinsky's “The Cult of the Roman Emperor: Uniter or Divider?”. In: BRODD, J.; REED, J. (org.). *Rome and Religion: A cross-disciplinary Dialogue on the Imperial Cult*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011. p. 23-26.

GALINSKY, K. The Cult of the Roman Emperor: Uniter or Divider?. In BRODD, J.; REED, J. (org.). *Rome and Religion: A cross-disciplinary Dialogue on the Imperial Cult*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011. p. 1-22.

GRADEL, I. *Emperor Worship and Roman Religion*. Oxford: Clarendon Press, 2002.

PRICE, S. *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

SAID, E. *Orientalism*. London & New York: Routledge, 1978.

TAYLOR, L. R. The Worship of Augustus in Italy during His Lifetime. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Baltimore. v. 51, 1920, p. 116–33.

_____. *The Divinity of the Roman Emperor*. Philadelphia: Porcupine Press, 1931.

WEINSTOCK, S. *Divus Iulius*. Oxford: Clarendon Press, 1971.

ZANKER, P. *The Power of Images in the Age of Augustus*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1931.