Uma Análise Crítica ao Modelo de "Religião da *Polis*"

A Critical Analysis of the *Polis-Religion* Model

Nelson de Paiva Bondioli[1]

Submetido em Maio/2015
Aceito em Maio/2015

RESUMO:
No presente artigo, propõe-se uma análise crítica do modelo interpretativo das relações entre política e religião na Antiguidade Clássica, conhecido como *Polis-Religion* ou de Religião da *Polis*. Especificamente, analisaremos o emprego desse modelo ao estudo do mundo Romano, de modo em que seja possível observamos suas contribuições para a compreensão dos fenômenos religiosos em Roma, ao passo que questionaremos também sua validade frente a diversas inconsistências.

Palavras-Chave: Religião da Polis - Religião Romana - Política e Religião.

ABSTRACT:
It is proposed in the present article a critical evaluation of the interpretative model concerning the relations between politics and religion in Classical Antiquity, known as *Polis-Religion*. It will be analyzed, specifically, the use of this model in the study of the Roman world, in a way that it may become possible to observe its contributions to the understanding of religious phenomena in Rome, but at the same time questioning its validity facing several inconsistences.

Keywords: *Polis-Religion* - Roman Religion - Religion and Politics.

[1] Doutor em História pela UNESP. *Post-Doctoral Fellow* na *North-West University* (África do Sul), com apoio do NRF – National Research Foundation. bondioli01@terra.com.br

O modelo interpretativo denominado como "Religião da P*olis*", tem suas raízes no trabalho de Fustel de Coulanges (1864), mas devendo aos estudos de Christiane Sourvinou-Inwood (1988; 1990) sobre a religião na Grécia antiga sua maior e mais importante articulação no meio acadêmico atual. O modelo posteriormente, passou a ser adotado como um paradigma nos estudos da religião romana – ainda que com modificações – nas análises de renomados pesquisadores como John Scheid (2003), Mary Beard e John North (1990) e Jörg Rüpke (2007) que, com suas obras, redefiniram nossa compreensão acerca da religião em Roma. Percebemos, entretanto, que nessa transição espacial-temporal pela qual passou o modelo, não foi realizada uma análise mais aprofundada de sua adequação e de seu real poder explicativo.

A proposta no presente estudo, portanto, e de justamente realizar uma análise crítica do emprego do modelo de "Religião da *Polis*" para o estudo das religiões em Roma, passando desde um questionamento a terminologia empregada – *Polis* – à compreensão da religião romana como, fundamentalmente, diversa e multifacetada.
O argumento que será demonstrado ao longo de nosso estudo é de que ainda é necessário buscar novas categorias de análise para além da "Religião da *Polis*" pois, o modelo em questão, não apenas representa uma disjunção da relação política entre os universos romano e grego, mas foca apenas em uma face da religião romana em detrimento das demais.

Dessa forma, o estudo está separado em três seções: a primeira em que faremos um breve histórico do uso do modelo de "Religião da *Polis*" nos trabalhos seminais de Christiane Sourvinou-Inwood, seguido de sua crítica já nessa utilização. Na segunda seção faremos uma exposição da questão da religião romana em suas diversas faces e, por fim, frente esses elementos, uma avaliação da adequação de seu uso para o mundo romano.

I- Religião na Grécia e a Religião da *Polis*

Como indicado em seu próprio nome, o modelo de Religião da *Polis* foi formulado como instrumento de análise de fenômenos ligados à relação entre a religião e a política na Grécia dos Períodos Arcaico e Clássico. Um dos primeiros estudos em que a relação das estruturas familiares/sociais e políticas da cidade se articulam com

elementos religiosos é a obra de Fustel de Coulanges, que por seus méritos, é considerado um dos marcos fundadores dos estudos sobre a Antiguidade.

A *Cidade Antiga*, além disso, traz um importante elemento a nossa análise: em sua própria publicação encontramos um movimento que, de maneira generalizante, conjuga diferenças regionais e temporais em um único o universo Greco-Romano, permitindo a criação categorias de análise, ou ainda a sua transposição ou permutabilidade para o estudo de Gregos e Romanos.

Voltemos, no entanto, nossa atenção à pesquisadora Christiane Sourvinou-Inwood, uma das mais influentes helenistas do século passado e que, em cujos estudos, encontraremos os principais elementos que caracterizam o modelo de Religião da *Polis.*

Há duas características consideradas por Sourvinou-Inwood como básicas para a compreensão de como a religião operava no período Clássico grego: "a *polis* providenciava o *framework* fundamental no qual a religião grega operava" (1990, p. 295); e, em decorrência desse elemento, a "*polis* ancorava, legitimava e mediava todas as atividades religiosas" (grifo nosso – 1990, p. 297).

Para a autora, a *polis* mais do que um centro de vida religiosa, é a própria unidade básica da religião, incorporando em sua estrutura toda e qualquer manifestação religiosa dos *cidadãos*, de modo que deveria ser entendida como uma entidade político-religiosa, na medida em que a "*polis* possuía a autoridade máxima em, e controle sobre, todos os cultos e a religião da *polis* englobava todos os discursos religiosos dentro dela" (SOURVINOU-INWOOD, 1990, p. 307).

A visão de Sourvinou-Inwood conjuga a religião com as instituições políticas e sociais da *polis*, de modo em que esse nível hierárquico tem o domínio e primazia sobre todos os demais. Os vários discursos religiosos presentes na *polis* – como os de particulares, do *oikos*, da *deme,* e etc. – sob essa ótica, devem ser entendidos sempre dentro dessa relação hierárquica, em um paradigma que os entende como subdivisões do culto da *polis* (SOURVINOU-INWOOD, 1990, p. 322).

Nesse sentido, a religião e a expressão religiosa passam a ser uma face da "ideologia da *Polis"*, cuja centralidade era tão importante na vida grega que sinais de desrespeitem a religião tornavam-se sinais de, no mínimo, deslealdade a *polis* e cabíveis de punição (SOURVINOU-INWOOD, 1990, p. 305).

Julia Kindt (2009), em uma recente visão crítica desse modelo, explora as fraquezas e falhas que nele estão presentes, a começar pela proposta de interação social

que ele representa. Para Kindt (2009, p. 11-17), a construção de Sourvinou-Inwood segue uma visão que é plenamente durkheimiana da sociedade, em que a divergência de discursos conflitantes é apagada em prol de uma homogeneização e padronização da vida religiosa.

Nesse sentido, não somente a visão da sociedade, mas o próprio entendimento da religião aparece dentro da perspectiva do sociólogo alemão, não apenas entendendo a religião como um construto social, mas de fato socialmente organizada a um nível extremo institucional.

A religião aparece assim, no trabalho de Sourvinou-Inwood como uma preocupação a respeito da sedimentação de laços sociais e de celebração da coletividade – oferecendo um quadro comum de valores e ideologias, uma "estrutura significativa" para a vida dos cidadãos (KINDT, 2009, p. 11) em que, ele próprio enquanto individuo é apagado: a *Polis* domina todas as expressões religiosas. Como consequência, fica evidente que o modelo de religião da *polis*, que por ser centrado na *Polis*, não pode ou consegue explicar essas expressões religiosas que estão fora ou abaixo dela como.

Para ilustrar essa questão podemos tomar o exemplo das consultas de indivíduos aos oráculos em contraposição a argumentação de Sourvinou-Inwood:

> (...) mesmo em santuários pan-helênicos onde a *polis* mediava a participação de seus cidadãos em uma variedade de formas. Em Delfos, o esquema da *polis* articulava a operação do oráculo. O pessoal religioso do oráculo consista em délficos, e a participação de não-délficos era mediada por délficos que agiam como *proxenoi* e ofereciam o sacrifício preliminar antes da consulta por não-délficos. (SOURVINOU-INWOOD, 1990, p. 297)

Embora o funcionamento do oráculo possa ser refletido dentro da questão da mediação do corpo civil da *polis*, a questão específica da consulta oracular, dos anseios e desejos pessoais dos indivíduos, como aponta Kindt (2009, p. 11) não pode, necessariamente, ser explicado dentro do contexto político da *Polis*.

Ademais, deve ser apontado que a preocupação de Sourvinou-Inwood, notadamente, é com a população formada pelos cidadãos que, como sabemos, formavam uma minoria da população. A análise da autora apaga, ou simplesmente não enxerga, toda a pluralidade social existente nas cidades, formada pelo extenso grupo de estrangeiros e escravos que compõe o grupo não-cidadão.

Dessa forma, notamos que o emprego de modelo da Religião da *Polis* encontra problemas dentro de seu próprio território original, de modo que não pode ser simples ou não-problemática sua cooptação para o campo de estudos sobre Roma.

Nesse sentido, cabe antes de expormos sua aplicação aos trabalhos referentes à religião romana, uma apresentação da mesma em que fiquem expostos os elementos com os quais o modelo deveria ser capaz de lidar.

II – Religião Romana: A Teologia Tripartite e as Formas de Acesso ao Divino

Em artigo anterior (BONDIOLI, 2012), foi apresentado o início de uma discussão, que será revisitada nesse momento, em que refletimos a respeito da utilização do termo "religião romana" apontando os seus dois principais problemas: a ideia de que se encontra apenas um fenômeno religioso em Roma e que seria possível observar um corpo teológico bem formado e canônico de textos ao seu respeito.

Como indicado, essas visões são equivocadas pois não refletem a principal característica dos fenômenos religiosos da *urbs:* eram diversificados e multifacetados, informados pela pluralidade de práticas e praticantes.

Como sabemos durante toda a história de Roma, cultos e religiões de origens variadas fizeram-se presentes na cidade. Alguns desses chegaram inclusive a ter seus elementos cooptados para dentro dos cultos oficiais – isto é, aqueles cultos organizados e supervisionados pelo Senado, sustentados com o dinheiro público e cuja celebração era prescrita pelo calendário oficial – como o caso da Vênus Ericina e a *Magna Mater*.

Observemos, entretanto, que mesmo aqueles que não foram cooptados para dentro do culto oficial, mantiveram-se duradouramente ativos dentro da cidade, encontrando entre seus praticantes homens e mulheres pertencentes a diversos grupos sociais. Devemos perceber, portanto, como mostra Orlin (2010), que uma das principais características que encontramos no estudo histórico de Roma e seu desenvolvimento religioso é a sua proximidade/convivência com elementos estrangeiros.

Poderíamos supor, dessa forma, que a problemática relativa ao termo religião romana poderia ser resolvida realizando apenas uma separação entre religiões e cultos que chegaram a Roma – independentemente de sua origem – da religião própria da cidade. Essa separação, porém é resultante de uma falsa interpretação sobre as relações de identidade e trocas culturais que foi desenvolvida especialmente na historiografia

produzida por acadêmicos durante os séculos XVIII e XIX (SCHEID, 2005, p. 10-17; ROSA 2006, p.139).

Esses acadêmicos partiam do princípio promovido pela formação das nações e identidades nacionais de que um povo devia ser visto em conjunto com seu "pacote cultural" (WOOLF, 1998, p.11), compreendido na reunião de características essenciais (língua, território, cultura) que não apenas o distingue, mas constituem o âmago de seu ser e, portanto, apresentam uma consistência e coerência que o torna praticamente imutável e identificável. Obviamente, como já mostraram Poutignat e Streiff-Fenart (1997, p. 87-92), esse tipo de discussão que se resume a argumentos essencialistas ou do primordialismo a respeito da identidade há muito tempo foi abandonado e não podemos recair no erro de pensar sobre a religião romana sob essa perspectiva. Uma perspectiva que, por centrar-se no purismo e imutabilidade, ignora não apenas as transformações dos fenômenos religiosos em Roma devido ao seu contato com outras culturas, mas também fecha os olhos às próprias transformações endógenas da sociedade.

Percebemos, assim, que o oposto é verdadeiro em relação a um conceito de "religião romana" imutável e quintessencial: que o adjetivo "romana" pressupõe, na verdade, uma abrangência espaço-temporal que é substanciosa e que não deve, nem pode, ser tratada de maneira homogênea. Os homens do século IV a.E.C. que habitavam Roma não podem ser analisados nos mesmos termos com que faríamos com a elite provinciana gaulesa ou grega do século III E.C., embora todos esses estejam incluídos sob o termo "romano".

Em relação ao segundo problema, da existência de um corpo teológico bem definido que represente uma uniformidade da expressão religiosa, notamos que, em um primeiro nível, havia uma ampla margem de liberdade nas concepções particulares a respeito dos deuses enquanto que, em um segundo nível, em que pese a coletividade, aparece em Roma meados do século I a.E.C., uma visão a respeito da religião em que ficavam expostas três vias de acesso ao sagrado.

De acordo com Jean Pepin (1956, p. 288), o conceito de uma *tria genera theologiae*, não era uma novidade do século I a.E.C., ao contrário, os elementos que constituem esse modo de pensar provém da filosofia grega, especialmente do estoicismo. É Varrão[2], porém quem o articula no ambiente da religião em Roma,

[2] A obra de Varrão, embora não esteja disponível, ainda chega até nós através das citações – extensas – de dois autores cristãos: Tertuliano (séc. II d.C.) e sua obra *Ad Nationes* e Agostinho de Hipona (séc. V d.C.) com sua obra *Civitate Dei*. Ressaltamos que para este estudo não interessa-nos realizar uma análise

afirmando existir três gêneros de abordagem ao divino: *genus mythicum*, *genus physicum* e *genus civile* (Apud: AGOSTINHO, *Civ. Dei* VI.5).

Como nos mostra Rives (2007, p. 32), a abordagem mítica está intimamente ligada à produção artística. Observamos nas convenções visuais da representação dos deuses – seja em pinturas, em objetos, estátuas e etc. – uma familiaridade com eventos e características que a mitologia fornece sendo, portanto, um dos principais canais de inserção e difusão dos mitos dentro de todos os setores da sociedade romana, especialmente para as camadas populares. A popularidade dos mitos, expressa tanto na literatura quanto na arte, e o apelo que representa para grande parte da população, esses não devem ser superestimados.

Momigliano (1984, p. 202), aponta para a visão dos deuses exposta através dos mitos era considerada inadequada por alguns grupos dentro da elite romana, sobretudo por atribuir aos deuses, amiúde, características e ações negativas: injustiça, roubo, adultério, fraude. Essa atitude está ligada à herança deixada por toda uma tradição crítica a respeito dos mitos presente na Grécia desde o século VI a.E.C., dentro da qual destaca-se o filósofo Xenófanes (B11-B16).

O *genus physicum,* a teologia física, tem este nome devido à palavra grega *physis* que reflete o interesse sobre a *natureza* das coisas, no caso, dos deuses e do sagrado. A teologia física é a esfera onde encontramos os debates filosóficos, especialmente dentro da elite romana, sobre temas como, por exemplo, as visões do estoicismo, epicurismo, platonismo e de outras doutrinas sobre a relação entre os deuses e os homens (RIVES, 2007, p. 38).

Nessa esfera encontramos uma das maiores provas a respeito da liberdade existente em relação à crença sobre os deuses, uma vez que as várias correntes filosóficas traziam consigo visões, por vezes, contraditórias, sem que, contudo, qualquer uma tenha sido banida ou proibida em termos oficiais. Observemos, por exemplo, que em contraste com o estoicismo, para a corrente epicurista, apresentada por Lucrécio (*De Rerum Natura,* V.146-55), ficava clara a ideia de que os deuses, por serem perfeitos e sem preocupações, não se interessavam pelo o que os homens faziam ou deixavam de fazer, colocando em questão a própria necessidade dos cultos e rituais que eram praticados em Roma.

---

da escrita destes autores, especialmente no que tange suas construções retóricas e o uso de Varrão na sua argumentação; a apresentação destas teologias e a argumentação que se sucede são de pouca consequência para nós, já que é somente a própria ideia da existência e viabilidade de acesso ao divino por três formas diferentes que está sob análise.

O terceiro gênero de acesso ao divino, o *genus civile,* normalmente é entendido como referente a todo o aparato cívico ligado ao culto aos deuses e que tem por fim à manutenção da *pax deorum*. Devemos notar, entretanto, como demonstra Rüpke (2007, p. 130), que a teologia civil abarca os *sacra* como um todo e que os *sacra publica*, isto é, os cultos e rituais públicos, é apenas uma de suas faces, ainda que a mais visível e sobre a qual possuímos maior entendimento.

Faz-se necessário que retomemos a questão da definição daquilo que chamamos de público e, por consequência, privado no que tange à religião. Rüpke (2007, p. 21) aponta para o elemento financeiro, isto é, quem arca com as despesas do culto como o critério mais importante para esta separação, entretanto, não concordamos com esta observação. Embora certamente esse fosse um fator importante, parece-nos que, principalmente, devemos considerar em nome de quem o culto era praticado para diferenciá-los. De acordo com Dionísio de Halicarnasso (*Ant. Rom.* II.65), o culto público consistia naquele realizado em prol do bem estar de todos os cidadãos da comunidade onde era realizado, enquanto que o culto privado visava ao bem dos indivíduos e suas famílias.

A questão de quem participava dos cultos públicos também é importante uma vez que, como mostram Beard, North & Price (1998, p. 48), os magistrados e sacerdotes eram os responsáveis pela condução dos festivais e sacrifícios e a única obrigação que recaía sobre os indivíduos era de "se abster de trabalhar enquanto ocorriam as cerimônias", embora não seja claro até que ponto isso era realmente obedecido.

Devemos assim, ressaltar alguns aspectos importantes da relação entre os três gêneros de teologia que foram abordados: O primeiro elemento que emerge dessa análise, como já apontou Momigliano (1984, p. 202), é a percepção de que "deveria-se separar as opiniões religiosas e filosóficas do papel que se era esperado desempenhar dentro da própria sociedade". Como vimos, era possível possuir visões contrastantes a respeito dos deuses, sua natureza ou preocupação com a sociedade humana e, ainda assim, ocupar-se dos *sacra publica*. Cícero é um bom exemplo, pois embora em seu *De Divinatione* apresente uma visão consideravelmente cética a respeito dos processos de adivinhação, ela não parece influenciar na sua posição ou autoridade enquanto *augure.* Como mostra Rives (2007, p. 40), para Cícero "ceticismo filosófico e conservadorismo institucional podiam coexistir sem fricção".

Entendemos também que esses três discursos sobre o divino se constituem, de fato, em esferas autônomas que apenas eventualmente podem ser tomadas em conjunto, embora, definitivamente, isso não fosse visto como algo necessário. Certos mitos, por exemplo, podem interagir com determinados rituais provendo etiologias, porém, essas etiologias raramente são uma parte fundamental do culto (RIVES, 2007, p. 29). Por outro lado, não devemos esperar encontrar para todos os rituais um mito que os explique ou os justifique, havendo diversos elementos obscuros – inclusive aos próprios romanos que os praticavam – em certos cultos como, por exemplo, do *Equus October*, em que um cavalo era esquartejado e ocorria uma disputa entre dois grupos para colocar sua cabeça e rabo em diferentes locais da cidade (PASCAL, 1981).

O que podemos compreender desses três gêneros, portanto, é que cada um deles era considerado, em si mesmo, como uma via legítima de acesso ao divino, permitindo aos romanos uma grande liberdade sobre as maneiras de se chegar aos deuses. Não havia uma forma institucionalizada de controle, ou que visasse a uma uniformidade nas maneiras como os romanos abordavam os deuses. Embora, verdade seja dita, algumas concepções fossem mais bem aceitas do que outras dentro de determinados grupos sociais. Percebemos também que, como aponta Rüpke (2007, p. 67), a maior parcela da população de Roma não possuía educação filosófica e tampouco por ela se interessava. Enquanto que para a elite, em geral, veremos que a preocupação com a visão filosófica sobre os deuses e o mundo apresentava-se como um critério mais importante do que uma abordagem mítica aos deuses.

Há ainda um último elemento que deve ser abordado a respeito dos romanos e sua relação com os deuses. Não devemos concluir que, pela grande quantidade de opções disponíveis aos indivíduos, este conjunto que denominamos de religião romana não possuía nenhuma estruturação. Essa existia sim, mas não na forma de um conjunto de preceitos ou crenças sobre os deuses, um *savôir-penser*, mas sim como um *savôir-faire* (ANDO, 2008, p. 13), um conjunto de práticas que deveriam ser desempenhadas especialmente no âmbito da teologia civil.

A teologia civil não representa uma *doxa*, uma única crença a respeito dos deuses e sua relação com homens. Aquilo que os romanos possuíam era, na verdade, um conhecimento sobre a forma certa de como *agir* em relação aos deuses, uma *praxis*. Em outras palavras, encontramos um tipo de religiosidade que é estranha ao mundo ocidental moderno, pois os conceitos de "crença" ou "fé" não são os elementos de maior

importância, nem mesmo são os que dão sustentação a essa religião, em seu lugar encontramos o saber sobre o que fazer, o "conhecimento de dar aos deuses aquilo que lhes é devido" (ANDO, 2008, p.13). A forma correta de agir que nos referimos é o resultado da experiência acumulada dos antepassados, refletindo assim a importância do *mos maiorum* e a necessidade de se seguir as tradições, os modos de ação ancestral, na manutenção da *pax deorum*.

III – Roma e a Religião da Polis

Considerados os elementos apresentados, devemos realizar neste momento, dois questionamentos em relação ao modelo de Religião da Polis: o primeiro em relação à validade de tratarmos da religião romana através desse modelo e, o segundo, se perante suas inconsistências deveríamos ainda continuar a operá-lo.

Por um lado, há algo inevitavelmente equivocado sobre falarmos de religião da *polis* em Roma. Como sabemos, Roma não é uma *polis* como as cidades gregas cujas quais esse conceito se refere. Clifford Ando é claro quando expõe que a forma como os gregos entendiam a *polis* era fundamentalmente diferente da maneira como os romanos viam sua relação com Roma e a cidadania. Quando os gregos falam de Roma como *polis* devemos entender que isso se dá por necessidade de construir um sentido sobre este outro – romano – através dos instrumentos disponíveis dentro da própria cultura grega, mas o que o uso desse termo reflete realmente são as disjunções conceituais entre essas duas tradições políticas (1999, p. 13-14).

Não basta, entretanto, que refutemos o modelo de religião da *polis* simplesmente em vias terminológicas, sendo necessário observarmos a sua operação nos estudos a respeito da religião romana. Se tomarmos a formulação de Sourvinou-Inwood, tal qual apresentada, perceberemos que, de início, já há uma inadequação em sua aplicação ao mundo romano.

Como demonstramos na seção anterior, o divino pode ser abordado pelos romanos através de três vias diferenciadas e autônomas, não havendo primazia de uma sobre as outras sendo, portanto, impraticável afirmamos, como faz Sourvinou-Inwood, que todos os discursos e ações religiosas podem ser englobados e mediados pela sua face ligada ao político, no caso de Roma, à teologia civil. Acompanha esse raciocínio

notarmos que Sourvinou-Inwood limita a religião à *polis* e vice-versa, enquanto que para os romanos é possível distanciar o político do religioso.

Se a formulação de Sourvinou-Inwood não se apresenta apta ao estudo da religião em Roma – e esclarecemos de pronto que essa também não era, absolutamente, a intenção da autora – passamos ao próximo passo, que é buscar entender esse conceito na forma como ele foi cooptado para dentro de nosso campo. Atualmente, para a maioria dos estudiosos da religião romana, a ideia de religião da *polis* significa, em termos simples, a absorção ou incorporação da religião nas instituições políticas da cidade, ou seja, uma face da religião vista como homóloga à estruturação sócio-política de Roma (WOOLF, 2003, p. 40-41).

Rüpke é paradigmático ao afirmar que: "existe no latim, um termo que corresponde ao termo de *polis-religion*, denominado *sacra publica*, os cultos públicos" (2007, p. 21). A equação de *sacra publica* e religião da *polis*, entretanto, é possível *apenas* porque, como notamos, constituiu-se efetivamente uma construção conceitual que tem pouco em comum com aquela utilizada na análise das cidades gregas.

Vista assim, sob esse aspecto e como mostra Woolf em seu estudo (2003, p. 42), a ideia de "religião da *polis"* foi uma importante ferramenta de análise por ter permitido avanços significativos na nossa compreensão desse aspecto-chave da religião antiga que é sua ligação com a política, afastando as ideias de hipocrisia e manipulação que rondavam as análises dos historiadores nos séculos passados. Woolf, entretanto, percebe também que há limitações em se trabalhar com o modelo e, de fato, a mesma crítica de Kindt é entoada em seu trabalho: o modelo de religião da *polis* é incapaz de lidar com os discursos em outros níveis que não o oficial. Porém ao invés de abandonar o modelo, o autor busca complementá-lo retomando as alternativas que existiam à expressão religiosa fora do nível oficial, como as peregrinações.

Torna-se possível ensaiar uma resposta aos nossos questionamentos a respeito da adequação e operação desse modelo ao estudo da religião romana. A utilização do conceito de religião da *polis* para nosso estudo parece-nos inadequado não apenas pela ideia equivocada que a terminologia utilizada sustenta, mas pelo fato de que sua formulação passou por uma transformação conceitual que, sem resolver os problemas e críticas pontuados originalmente, não demonstra um aperfeiçoamento em seu poder de análise. Notamos que houve uma redução desse modelo teórico a uma constatação: a religião está incorporada nas instituições políticas de Roma. Assim, ainda que

estejamos cientes da importância do conceito para chegarmos a esse entendimento, sua manutenção se apresenta insustentável.

Não pretendemos, certamente, com essa observação negar a historicidade ou as etapas de construção do conhecimento que nos levaram a entender o que confirmamos como "aspecto-chave" da religião que é sua ligação com a política. Acreditamos, entretanto, ser mais adequado compreender esse aspecto da religião romana dentro de suas próprias referências, isto é, enquanto uma religião politizada – no que tange a sua face ligada à teologia civil, com ênfase nos *sacra publica* – de uma cidade que não é *polis*, mas *urbs*.

Bibliografia:

AGOSTINHO. *Civitate Dei.* Vol. II, Books 4-7. Loeb Classical Library Edition. Cambridge: Harvard University Press, 1963.

CICERO. *De Divinatione*. Loeb Classical Library Edition. Cambridge: Harvard University Press, 1923.

DIONÍSIO DE HALICARNASSO. *Antiquitates Romanae.* Vol. I, Books I-II. Loeb Classical Library Edition. Cambridge: Harvard University Press, 1937.

LUCRÉCIO. *De Rerum Natura.* Loeb Classical Library Edition. Cambridge: Harvard University Press, 1924.

XENÓFANES. In: Diels, H. and W. Kranz, 1952, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 6th edition, Dublin and Zurich: Weidmann, Volume I, Chapter 21, 113–39

Livros e Artigos:

ANDO, Clifford. *The Matter of the Gods*. Berkley: University of California Press, 2008.

_____. *Was Rome a Polis*? Classical Antiquity**,** Berkeley, v. 18, p. 5-34, 1999.

BEARD, Mary; North, John; Price, Simon. *Religions of Rome.* v. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

BEARD, Mary & NORTH, John (ed). *Pagan Priests.* Londres: Duckworth, 1990.

BONDIOLI, Nelson. *Religião, Poder e Crença no séc. I d.C.*. Revista Chrônidas, Goiânia, v.1, p. 31-44, 2012.

COULANGES, Denis F. *La Cité Antique.* Paris: Durand, 1864.

KINDT, Julia. *Polis-Religion, A Critical Appreciation*. KERNOS, Liège, v. 22, p. 9-34, 2009.

MOMIGLIANO, Arnaldo. *The Theological Efforts of the Roman Upper Class in the First Century B.C.*. Classical Philology, Chicago, v. 79, p. 199-211, 1984.

ORLIN, Eric. *Foreign Cults in Rome: Creating a Roman Empire.* Oxford: Oxford University Press, 2010.

PASCAL, B. *October Horse*. Harvard Studies in Classical Philology, Cambridge (MA), v. 85, p. 261-291, 1981.

PEPIN, Jean. *La Théologie Tripartite de Varon*. Revue d'Études Augustinienes et Patristiques, Paris, v. 3, p. 265-94, 1956.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyn. *Teorias da Etnicidade: Seguido de Grupos Étnicos e suas Fronteiras de Fredrick Barth*. São Paulo: Editora Unesp, 1998.

RIVES, John. *Religion in the Roman Empire.* Oxford: Blackwell Publishing, 2007.

ROSA, Claudia. *A Religião na Urbs*. In: MENDES, Norma, SILVA, Gilvan (Orgs). Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural. Vitória: EDUFES, 2006. p.137-161.

RÜPKE, Jörg. *Religion of the Romans*. Malden: Polity Press, 2007.

SCHEID, John. *An Introduction to Roman Religion.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003.

_____. *Augustus and Roman Religion: Continuity, Conservatism and Innovation*. In: GALINSKY, Karl. (Ed). The Cambridge Companion to the Age of Augustus. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. p. 175-196

SOURVINOU-INWOOD, Christiane. *Further Aspects of Polis Religion*. AION (Arch), Nápoles, v. 10, p. 259-274, 1988.

_____. *What is Polis Religion?* In: MURRAY, Oswyn.; PRICE, Simon (Eds). The Greek City from Homer to Alexander. Oxford: Oxford University Press, 1990. p. 295-322.

WOOLF, Greg. *Becoming Roman: The origins of the Provincial Civilization in Gaul.* Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

_____. *Polis-Religion and its Alternatives in the Roman Provinces*. In: ANDO, Clifford (org.). Roman Religion. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003. p. 39-61.