

Saberes e poderes no Mundo Antigo

Estudos ibero-latino-americanos

Volume II - Dos poderes

Fábio Cerqueira, Ana Teresa Gonçalves,
Edalaura Medeiros & Delfim Leão
(Orgs.)

IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS
FEDERAL UNIVERSITY OF PELOTAS

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FEDERAL UNIVERSITY OF GOIÁS

PODER E RELIGIÃO NA ÁSIA MENOR: O CULTO IMPERIAL

José Geraldo Costa Grillo^{*}

Universidade Federal de São Paulo - Brasil

Pedro Paulo A. Funari^{**}

Estadual de Campinas - Brasil

Introdução

O estudo da política tem longa tradição – e, em certo sentido, a própria narrativa historiográfica –, estando atrelado às lides do poder. O historiador grego Heródoto preocupou-se com as relações entre gregos e persas, assim como Tucídides escreveu sua obra a partir da contraposição entre as cidades gregas em guerra (FUNARI e SILVA, 2009). Portanto, na origem da narrativa histórica, como gênero literário, o poder, *kratos*, esteve ligado à coerção física e à luta, *polemos*. Esta dimensão militar e bruta da força permeou, também, ainda que de forma diversa, a nascente ciência histórica moderna, motivo pelo qual reis e generais continuaram a ocupar lugar de destaque no discurso histórico. O século XX viria a testemunhar uma ampliação das preocupações do historiador e o poder foi relacionado a outras esferas da atuação humana, em particular, às representações, sentimentos, identidades e sensibilidades. Poder e saber passaram a serem termos correlacionados e em constante conexão (RAGO e FUNARI, 2009).

Um dos aspectos relevantes dessa ênfase no simbólico tem sido o estudo das conexões entre poder e religiosidade ou conjunto de sentimentos relativos às forças superiores, mágicas ou espirituais. Segundo as concepções dos próprios antigos, os deuses e as manifestações de forças desconhecidas faziam parte da vida cotidiana, nas formas mais variadas e freqüentes. Mesmo um autor como Tucídides, historiador considerado pelo positivismo como precursor da descrição neutra e imparcial, não deixava de mencionar a fortuna, *tykhe*, e o mesmo pode ser dito, *a fortiori*, dos restantes antigos para os quais, claro, o próprio amor, *Eros*, era uma força divina (FUNARI, 2009, p.41-52).

^{*} Professor Adjunto da Universidade Federal de São Paulo e pós-doutorando na Universidade Estadual de Campinas sob a supervisão do Prof. Dr. Pedro Paulo A. Funari. Bolsista da FAPESP.

^{**} Professor Titular da Universidade Estadual de Campinas, Coordenador do Centro de Estudos Avançados da Unicamp/CEAv (www.gr.unicamp.br/ceav).

Poder e religião na Ásia Menor: o culto imperial

A separação moderna entre razão e religião viria a tardar a expansão da atenção aos aspectos simbólicos e religiosos das manifestações de poder, mas estes estudos expandiram-se, de forma exponencial, nas últimas décadas, tanto na análise das sociedades modernas, como antigas. Tanto o mundo grego como o romano, passaram a ser objeto de abordagens relativas às dimensões políticas das religiosidades. O mundo romano ocidental, de língua oficial latina, testemunhou a expansão de obras sobre o culto imperial, os templos dedicados aos mais variados cultos, os sacerdócios, mas também as práticas de alguma forma ligadas à religião, como as lutas de gladiadores (GARRAFFONI, 2010).

O Mediterrâneo oriental, com sua tradição de uso do idioma oficial e de comunicação grego, ou *koine*, foi também objeto de atenção, em particular pelas suas diversas características peculiares, a começar da sua situação de comunicação entre o Ocidente latino, de um lado, e toda a imensa diversidade cultural oriental. O mundo romano oriental sempre esteve em contato, por tradição milenar, com a Mesopotâmia, a Pérsia e daí para a Índia e mais adiante. Destas regiões provinham inúmeras concepções e práticas religiosas, que se mesclavam, de forma criativa e inovadora, com outras tantas variedades locais, também milenares. Se o mundo romano, no geral, pode ser caracterizado como uma imensa mescla cultural e política, tanto o mais era a parte oriental desse mesmo mundo. Ali, conviviam judeus, egípcios, e uma miríade de povos e culturas, cada uma delas com sua própria variedade interior de pontos de vista e comportamentos.

O culto imperial romano constituiu um aspecto dos mais marcados de relação entre poderes, saberes, prenhe de conflitos. Júlio César foi divinizado após sua morte e seu sobrinho Otávio foi, em vida, alçado à condição espiritual de *augusto*, título antes do âmbito das coisas divinas, que humanas. Portanto, o Principado iniciou-se sob o signo de uma representação sobrenatural do poder e a própria titulação imperial fundava-se nessas pretensões divinas, pois os príncipes eram divinizados e os governantes eram *diui filii*, filhos de um deus. Os templos dedicados aos príncipes foram inaugurados já com o primeiro imperador e os sacerdotes do culto imperial seguiram na esteira.

O culto imperial foi, portanto, um elemento central nas negociações das relações de poder durante o período do Principado. O Mediterrâneo oriental testemunhou uma série de conturbações em torno das práticas e crenças religiosas. O judaísmo, em particular, com sua imensa diversidade e difusão, por meio de várias comunidades espalhadas em muitas partes, tanto no interior como fora dos limites do Império Romano, foi um elemento importante neste contexto. Desde a época de Alexandre o Grande, os judeus passaram a fazer parte da órbita grega, primeiro, e greco-romana, em seguida, sem nunca perder suas especificidades, com seus conflitos internos. Duas grandes tradições, grosso

modo, contrapunham-se: as vertentes mais populares, ligadas à vida de labuta diária, que hauria sua religiosidade do profetismo e das experiências extáticas. A comunicação com as forças superiores dava-se, portanto, de forma mais autônoma, em relação às autoridades constituídas, com conotações latentes ou explícitas de contestação social. Por outro lado, aqueles grupos mais cômodos formavam parte das elites tanto sociais como religiosas que, de alguma forma, tinham que se haver com as potências imperiais que controlavam, *manu militari*, os judeus.

Essas contradições e conflitos internos no judaísmo, ou, em outros termos, sua heterogeneidade prenhe de embates, levaram tanto a seguidas crises internas, como a confrontações com as autoridades locais e imperiais. As duas grandes revoltas judaicas do Principado, suprimidas com a destruição do Templo de Jerusalém, em 70 d.C., e depois da cidade de Jerusalém, em 130 d.C., com o sucessivo banimento dos judeus da sua própria terra, mostram, de forma evidente e explosiva, esse quadro de conflitos internos e com o domínio imperial. Os movimentos de seguidores de Jesus de Nazaré, surgidos nessa época e nestas circunstâncias, fazem parte deste imenso manancial cultural, social e político que vicejava no judaísmo. Os movimentos cristãos não constituíam uma unidade, nem mesmo entre aqueles que viriam a triunfar, séculos depois, e propor uma narrativa ortodoxa e unívoca dos seguidores de Jesus. De certo modo, será apenas com o imperador Constantino, no século IV, que será estabelecida uma única doutrina, reta via e trajetória, narrada *a posteriori*. Durante todo o Principado, os movimentos que se inspiravam em Jesus eram muito variados e contraditórios, em conflitos também não só com as autoridades, muitas vezes, mas com outros grupos (NOGUEIRA, FUNARI, COLLINS, 2010).

Muitas vezes, tais conflitos e contradições aparecem como se fossem, para as pessoas da época, como uma luta política, contra a opressão econômica e social. Assim, os movimentos messiânicos, escatológicos e apocalípticos foram, não poucas vezes, interpretados como se fossem, para si mesmos, associações e órgãos de luta por justiça social. No entanto, mesmo na época moderna e contemporânea, movimentos sociais como os sem-terra, no Brasil, apresentam-se, para si mesmos, como voltados para o cumprimento de uma missão religiosa: a terra é de Deus e não pode ser apropriada, comercializada. Trata-se de uma concepção religiosa e não é, portanto, à toa, que tais movimentos assumam um caráter religioso profundo e indissociável de suas expressões e manifestações.

Se isto é assim no ápice do capitalismo e do racionalismo, tanto mais devemos levar em conta os aspectos subjetivos e simbólicos na Antiguidade. A luta social e política, por motivações econômicas e materiais, não se apresentava separada das representações espirituais e, ao contrário, elas estavam no centro de tais conflitos e embates. A espiritualidade não era, pois, um epifenômeno, um

Poder e religião na Ásia Menor: o culto imperial

simples manto diáfano a cobrir os verdadeiros interesses e embates, mas não deixava de definir os termos mesmos, os instrumentos conceituais que eram agenciados para a negociação das relações de poder. Só assim se entende a morte, sacrifício supremo e testemunho maior do desapego à materialidade, resultado tão comum, freqüente e repetitivo no âmbito das relações entre o poder imperial romano e os movimentos judaicos e cristãos. A crucificação de Jesus, os martírios dos seus seguidores, as mortes dos revoltosos judeus, tudo isso só tem sentido se considerarmos que a esfera espiritual foi determinante na auto-representação de tantas pessoas (CHEVITARESE, CORNELLI e SEVATICI, 2006).

O culto imperial representava, se considerarmos a relevância das auto-representações simbólicas, um elemento central para o exercício do poder romano, mas, ainda mais, para a afirmação de identidades fundadas em concepções religiosas que não podiam admitir essa prática simbólica. Neste capítulo, o culto imperial na província da Ásia Menor será explorado à luz destas considerações e, como veremos, não convém subestimar sua relevância para compreender as relações de poder.

O culto imperial na província da Ásia Menor

A relação entre poder e religião tem sido realçada nas pesquisas sobre o culto imperial, desde a obra de Simon R. F. Price (1984), na qual concebe o culto imperial como um sistema que, ao mesmo tempo, definia a posição do imperador e formava em grande medida a rede de poder que constituía o tecido social, em suma, um modo de conceituação do mundo, que, junto com a política e diplomacia, construiu a realidade do império romano.

Na província da Ásia Menor (Cf. MITCHELL, 1995), onde a unidade básica da organização política era a cidade (*polis*), as cidades gregas tinham de ajustar seus ideais de autonomia e de liberdade estabelecidos no passado à realidade presente do domínio romano. Ao longo do tempo, do período helenístico ao romano, esses ideais praticamente se extinguíram; o que não significou o fim das cidades gregas, pois o governo romano limitava-se à manutenção da ordem, arrecadação de impostos e administração da justiça. Com a finalidade de prover uma estrutura administrativa para a província, os imperadores mantiveram as cidades como comunidades organizadas (*poleis*), permitindo, no mais das vezes, que permanecessem com governo próprio e com poderes locais. Da perspectiva romana, entretanto, as cidades provinciais, sejam quais fossem, eram unidades integrantes do amplo sistema imperial de administração e controle. Portanto, uma a uma teve de estabelecer seu lugar e sua postura face ao domínio romano.

Diante dessa nova situação, as cidades da Ásia Menor tiveram de se sujeitarem ao domínio romano, e, apesar da diversidade de suas culturas locais, a resposta dada em comum para esse problema foi, segundo Price (1984), encontrar

um lugar para o imperador romano no âmbito dos cultos tradicionais aos seus deuses. Já habituadas com os cultos helenísticos aos dirigentes, não lhes foi estranho sintonizar o culto ao imperador com essa prática. Todavia, algumas mudanças foram efetuadas na dinâmica do culto. Diferentemente dos decretos helenísticos sobre os cultos reais, que descrevem simplesmente as benfeitorias políticas do rei, os de Augusto estabeleciam comparações entre suas ações e as dos deuses. Uma vez que os deuses desde tempos remotos eram descritos como benfeitores, Augusto passou a ser tido como benfeitor de todo o mundo. O arcabouço fundamental do culto ao imperador era formado pelos festivais imperiais. A maneira encontrada de introduzir o imperador na vida da comunidade foi adaptar um festival tradicional em honra da principal divindade local. Através de assimilações, identificações e de dedicações conjuntas da cidade, o imperador entrava em relacionamento íntimo com os deuses tradicionais de cada cidade.

O culto imperial provocou transformações nas cidades. O espaço físico foi reorganizado. Mudanças arquitetônicas aconteceram em todas as cidades que tinham templos imperiais; pois, se culto ao imperador era a tentativa de prover um lugar para ele, era natural que a expressão física desse lugar se encontrasse no interior de seu espaço cívico, isto é, integrado ao centro da vida religiosa, política e econômica da comunidade. Portanto, os templos imperiais situavam-se, geralmente, nas posições mais destacadas no interior da cidade. Assim alocados, os templos imperiais inscreviam, no coração da cidade, uma expressão permanente do imperador, criando, conforme Paul Zanker (1988), uma espécie de palco arquitetônico no qual ele se fazia lembrar constantemente a todos os moradores da cidade. Lembrança visual que não se esgotava nos aspectos arquitetônicos; fazia-se também presente nas representações pictóricas, nas estátuas espalhadas alhures e nas moedas com sua efígie, as quais circulavam em toda parte. Em suma, era uma linguagem visual, surgida no contexto das formas de se homenagear o imperador, vindo a desembocar num sistema de comunicação no qual se integravam as imagens e o simbolismo do império.

A remodelação do espaço físico afetou as identidades das cidades. Os estudos arqueológicos dos espaços religiosos da cidade grega (Cf. ÉTIENNE, MÜLLER, PROST, 2000) têm apontado uma relação entre templos e sociedade: uma vez que suas construções envolviam boa parte da população e, sobretudo, as autoridades da cidade, eles encarnam uma imagem determinada que a cidade intenta mostrar de si mesma, de acordo com sua ideologia e sua história. Esses monumentos de natureza religiosa eram um dos lugares privilegiados de memória, pois exprimiam, através de suas pinturas, esculturas (estatuária e baixos-relevos) etc., mitos, lendas e tradições locais em torno dos quais se estabeleciam os traços identitários das cidades. Nesse sentido, as cidades da Ásia

Poder e religião na Ásia Menor: o culto imperial

Menor exprimiam suas identidades pela preservação das tradições gregas, estabelecendo cultos antigos, usualmente envolvendo deuses do Olimpo, mas atualizados por mitos e lendas locais que os relacionam à fundação da cidade, a exemplo do culto de Ártemis em Éfeso (Cf. OSTER, 1990).

Diante da nova cena, entretanto, em que o imperador tem um papel importante, as cidades já não podem ter o sentimento de pertença de antes. Como interpretar essa situação? Deixaram os gregos de serem gregos? Tornaram-se romanos? Não, de modo nenhum! Esse tipo de mudança não precisa necessariamente ser explicado através de polaridades com romanos de um lado e gregos de outro; trata-se de um processo de interação entre a cultura grega e a romana. Ambas se modificam nesse contato: assim como as cidades gregas foram modificadas, Roma não é mais a mesma: o imperador também teve de manter a organização política das cidades e adaptar seu culto aos cultos dos reis helenísticos pré-existentes. A questão não se colocava mais em termos de ser grego ou romano, mas sim em como, de modo paradoxal, permanecer grego tornando-se romano. Identidades não são exclusivas, mas combinatórias (Cf. WOOLF, 1994; 1997). Como ressalta Maurice Sartre (2007), em numerosas cidades da Ásia Menor, a identidade grega já era dupla: as cidades se tomam ao mesmo tempo por gregas e por gálatas, lídias, lícias, frígias etc. Não há dúvida de que a dominação romana as forçou a assumirem uma nova identidade, pois, Roma deveria incitar as cidades das províncias a se sentirem “romanas”. Todavia, trata-se de uma identidade suplementar, que se agrega às já existentes e as modifica. Assim, a identidade grega das cidades da Ásia Menor foi se modificando pouco a pouco e em ritmos diferentes conforme os lugares e seus contextos. Como Roma nunca procurou impor sua cultura, as cidades puderam se sentir romanas sem o ser culturalmente.

Reações adversas: o caso do Apocalipse

No processo de elaboração identitária, o sentimento partilhado de pertencer a um determinado grupo realiza-se a partir do defrontamento com o outro e as identificações podem ser de aceitação ou de rejeição. Nesse sentido, a dinâmica da participação promovida pelo culto imperial teve o êxito de conseguir que o mesmo pudesse ser assimilado e de gerar, de modo geral, a coesão. Entretanto, o culto imperial, como uma representação do poder, causou naturalmente reações adversas. Esse nos parece ser o caso de João e sua audiência no livro neotestamentário do Apocalipse.

Escrito numa linguagem metafórica e mitológica o livro impõe dificuldades para sua interpretação. Não há como fazer assertivas categóricas sobre a identidade de seu autor e de seu público, a data, o conteúdo temático e a finalidade da obra. Em seu texto (Cf. *Bíblia de Jerusalém*, 1992), o autor se nomeia

“João” e alega ter recebido uma “revelação” (N.T. *Apoc.* 1.1), quando se encontrava na ilha de Patmos no mar Egeu (N.T. *Apoc.* 1.9); sua audiência, ao que tudo indica, constitui-se das igrejas localizadas em cidades da Ásia Menor: “João, às sete Igrejas que estão na Ásia”; “Escreve o que vês, num livro, e envia-o às sete Igrejas: Éfeso, Esmirna, Pérgamo, Tiatira, Sardes, Filadélfia e Laodicéia” (N.T. *Apoc.* 1.4 e 11). João era tido por essas igrejas como um profeta e, segundo a tradição eclesiástica, era da igreja de Éfeso. Considerando-se elementos internos e externos ao texto, a datação mais aceita recai na última década do século I d.C. (Cf. KÖSTER, 1995).

No início do livro, João dirige-se a cada uma dessas igrejas por missivas (Cf. N.T. *Apoc.* 2.1-3.22) que têm a finalidade comum de exortá-las a permanecerem perseverantes face às perseguições, tribulações, sofrimentos e conflitos pelos quais estão passando. No decorrer do livro, as visões das duas bestas apresentam o mesmo clima hostil às suas comunidades:

Vi então *uma Besta que subia do mar*. [...] E o Dragão lhe entregou seu poder, seu trono, e uma grande autoridade. [...] Cheia de admiração, a terra inteira seguiu a Besta. [...] E adorou a Besta dizendo: “Quem é comparável à Besta e quem pode lutar contra ela? [...] Deram-lhe permissão *para guerrear contra os santos e vencê-los; e foi lhe dada autoridade sobre toda tribo, povo, língua e nação*. [...] Se alguém tem ouvidos, ouça: “*Se alguém está destinado à prisão, irá para a prisão; se alguém deve morrer pela espada, é preciso que morra pela espada*”. Nisso repousa a perseverança e a fé dos santos (N.T. *Apoc.* 13.1-10).

Vi depois outra Besta sair da terra. [...] Toda autoridade da primeira Besta, ela exerce diante desta. E ela faz com que a terra e seus habitantes adorem a primeira Besta. [...] Ela seduz os habitantes da terra, incitando-os a fazerem uma imagem em honra da Besta [...]. Foi-lhe dado até mesmo infundir espírito à imagem da Besta, de modo que a imagem pudesse falar e fazer com que morressem *todos os que não adorassem a imagem da Besta* (N.T. *Apoc.* 13.11-18).

Há, portanto, uma autoridade externa às comunidades, fisicamente ausente, porém presentificada por uma imagem, e outra autoridade interna que lhe promove o culto. João rechaça ambas as autoridades, bem como o culto à primeira, e exorta às igrejas a tomarem a mesma atitude. Sua recusa advém do conflito que se estabelece em sua noção de poder, a qual está intimamente ligada à sua crença religiosa. Desde o início, no endereçamento das cartas, ele diz escrever da parte de Deus e de Jesus Cristo, “*o Príncipe dos reis da terra*” e ao qual “pertencem a glória e o domínio” (N.T. *Apoc.* 1.5-6). Deus é “aquele que está sentado no trono” e Jesus Cristo é o “Cordeiro imolado”, aos quais “pertencem o louvor, a honra, a glória e o domínio” (N.T. *Apoc.* 5.13). Na concepção de João, eles

Poder e religião na Ásia Menor: o culto imperial

são, portanto, os únicos detentores de autoridade para governar e somente eles merecem ser cultuados.

Apesar desses elementos, as tentativas de especificar a quem concretamente João se opõe configuram-se num verdadeiro campo de embates. A relação com o culto imperial é geralmente posta em pauta, ora para defender, ora para refutar. Leonard L. Thompson (1990) está entre os que entendem não ter o culto imperial um papel no livro do Apocalipse. Os cristãos, de modo geral, recusariam participar de qualquer culto, inclusive aí o imperial, que não fosse o de seu deus. O cristianismo compunha-se de diversos grupos na Ásia Menor, sendo que somente o de João é hostil à cultura urbana, contratando com aqueles ligados a Paulo ao autor de *Atos dos Apóstolos*, que são abertos à inter-relação com seu contexto social. Não houve, nessa região, opressão ou perseguição generalizada aos cristãos como João dá a entender. Esses conflitos são frutos de sua visão de mundo:

Ele antecipa o conflito, o qual decorre de sua posição fundamental de que a Igreja e o mundo pertencem a forças antitéticas. Em outras palavras, João estimula sua audiência a se ver em conflito com a sociedade, um conflito que é uma parte de sua visão de mundo (THOMPSON, 1990, p.174).

Um dos principais defensores da conexão do Apocalipse com o culto imperial, Stephen J. Friesen (1995; 2001) argumenta que o livro deve ser compreendido em seu contexto local como parte das lutas de ideologias religiosas, pois ele representa um ataque contra questões fundamentais da organização social na Ásia Menor do final do primeiro século d.C.

Quando a Ásia Menor tornou-se uma província romana, foi instituído um Concílio (*koinon*) provincial, constituído de pessoas importantes que representavam as cidades. Tinha uma jurisdição limitada, mas era responsável pela administração dos cultos imperiais e indicava o sumo sacerdote a cada ano. Levando esse dado em conta, alguns autores propuseram que a Besta que vem da terra, à qual João se opõe, fosse esse Concílio. Friesen, por seu turno, apoiado nos estudos arqueológicos, sobretudo, das inscrições gravadas nos templos, prefere pensar que a Besta é uma referência de João a todos que atuam no que denomina de a rede de instituições sócio-religiosas, promovidas pela instalação do culto imperial, incluindo o Concílio, representantes municipais, os sacerdotes responsáveis pelo culto local, entre outros.

Isso faz ainda mais sentido, se levarmos em conta que a materialidade do culto imperial manifestava-se nos templos instalados com essa finalidade em várias cidades, inclusive algumas das mencionadas por João. O Concílio provincial foi encarregado de três cultos imperiais: o primeiro, por volta de 27 a.C., estabeleceu em Pérgamo, dedicado à deusa Roma e a Augusto; depois, aproximadamente cinqüenta anos mais tarde (cerca de 26 d.C.), outro em

Esmirna, dedicado a Tibério, Lúvia, sua mãe e esposa de Augusto, e ao Senado; por fim, em 90 d.C., dedicou, em Éfeso, um templo imperial aos *Sebastoi* (lat. *Augustii*), isto é, a vários imperadores, com a finalidade de incluir juntamente com imperador Domiciano e sua esposa Domícia, os já falecidos, Vespasiano e Tito.

Considerando que Éfeso era a metrópole da província e que o Sebastión e o Apocalipse são da mesma época, Friesen estabelece um vínculo entre eles. Nesse sentido, entende que, ao denunciar o culto imperial, João não ataca um fenômeno religioso marginal, pois o mesmo desempenhou, cada vez mais ao longo do tempo, um importante papel na sociedade, afetando-a em muitos níveis.

Como já expressamos acima, com respeito ao livro do Apocalipse devemos evitar afirmações de cunho categórico. Thompson tem razão ao afirmar que o cristianismo era constituído de diversos grupos, entre os quais o de João era um caso à parte, e que não há evidências de uma perseguição generalizada contra os cristãos; mas, sua proposta de que João antecipa futuros conflitos como resultado de sua visão de mundo é tanto quanto imaginativa. Ainda que não nos seja mais possível explicar essa questão, se João esperava da parte de sua audiência anuência às idéias, algum vínculo com a realidade elas haveriam de ter. A proposta de Friesen é mais sedutora, pois estabelece um contexto histórico e social verossímil para a ambientação do Apocalipse. O culto imperial não foi um fenômeno religioso marginal; pelo contrário, marcou e influenciou toda a sociedade, inclusive João e sua audiência. Sua interpretação da Besta que vem da terra é coerente com o ambiente do culto imperial, mas não deixa de ser apenas uma hipótese.

Seja como for, o que podemos tomar como certo é que João representa uma voz real e destoante no interior da sociedade mais ampla, que se faz ouvir nas cidades às quais se dirige, entre as mais importantes da província.

Conclusão

À luz das pesquisas atuais, o culto imperial não pode mais ser tomado como um fenômeno religioso superficial ou marginal na vida social das cidades provinciais; muito ao contrário, foi um elemento integrante e essencial da realidade do império romano. Esfera marcada pelo encontro e pela união de poder e de religião, o culto imperial esteve a estruturar o tecido social e a construir perfis identitários. Contribui, portanto, de forma significativa, para que se possa estudar e verificar a diversidade social, cultural e das relações de poder, não só na província da Ásia Menor, da qual nos ocupamos, mas também nas demais regiões do império romano onde se instalou.

Poder e religião na Ásia Menor: o culto imperial

Agradecimentos

Agradecemos aos seguintes colegas: André Leonardo Chevitarese, John Collins, Gabriele Cornelli, Roland Étienne, Renata Senna Garraffoni, Paulo Nogueira, Monica Selvatici, Glaydson José da Silva e Greg Woolf. Mencionamos o apoio institucional da UNICAMP, da UNIFESP, do CNPq e da FAPESP. A responsabilidade pelas ideias restringe-se aos autores.

Documentação

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulinas, 1973. Nova edição revista, 1992.

Referências bibliográficas

- CHEVITARESE, A.; CORNELLI, G.; SELVATICI, M. *Jesus de Nazaré, uma outra história*. São Paulo: Annablume/FAPESP, 2006.
- ÉTIENNE, R.; MÜLLER, C.; PROST, F. *Archéologie historique de la Grèce antique*. Paris: Ellipses, 2000.
- FRIESEN, S. J. The Best from the land: Revelation 13:11-18 and social setting. In: BARR, D. L. (Ed.). *Reading the book of Revelation: a resource for students*. Atlanta: Society of Biblical Studies, 2003. p. 49-64.
- FRIESEN, S. J. *Imperial cults and the Apocalypse of John: reading Revelation in the ruins*. Oxford: Oxford University, 2001.
- FRIESEN, S. J. The cult of the Roman emperors in Ephesos: temple wardens, city titles, and the interpretation of the Revelation of John. In: KÖSTER, H. (Ed.). *Ephesos metropolis of Asia: an interdisciplinary approach to its archaeological, religion, and culture*. Valley Forge: Trinity, 1995. p. 229-250.
- FUNARI, P.P.A. Gregos. *Religiões que o mundo esqueceu*, São Paulo: Contexto, 2009, p. 41-52.
- FUNARI, P.P.A.; SILVA, G.J. *Teoria da História*. São Paulo: Brasiliense, 2009.
- GARRAFFONI, R.S. *Gladiadores na Roma Antiga*. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2010.
- KÖSTER, H. *Introduction to the New Testament: II, History and literature of Early Christianity*. New York; Berlin: Walter de Gruyter, 1982. 2nd ed., 1995.
- MITCHELL, S. *Anatolia: land, men and Gods in Asia Minor*. I, The Celts in Anatolia and the impact of Roman rule. Oxford: Clarendon, 1995.
- NOGUEIRA, P.; FUNARI, P.P.A.; COLLINS, J. *Identidades fluidas no Judaísmo e Cristianismo antigos*. São Paulo: Annablume/FAPESP, 2010.
- OSTER, R. Ephesus as religious center under the Principate. I, Paganism before Constantine. In: HAASE, W. (Hrsg.). *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, II - Geschichte und kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung. Prinzipat, 18.3 – Religion (Heidentum: die religiösen Verhältnisse in den Provinzen [Forts.]*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1990. p. 1661-1728.
- PRICE, S. R. F. *Rituals and power: the Roman imperial cult in Asia Minor*. Cambridge: Cambridge University, 1984.
- RAGO, M.; FUNARI, P.P.A. *Subjetividades Antigas e Modernas*. São Paulo: Annablume/FAPESP, 2009.
- SARTRE, M. Romanization en Asie Mineure? In: URSO, Gianpaolo (a cura di), *Tra Oriente e Occidente. Indigeni, greci e romani in Asia Minore*. Atti del convegno internazionale.

José Geraldo Costa Grillo e Pedro Paulo A. Funari

Cividale del Friuli, 28-30 settembre 2006. I convegni della Fondazione Niccolò Canussio, 6. Pisa: ETS, 2007. p. 229-245.

THOMPSON, L. L. *The book of Revelation: Apocalypse and empire*. Oxford: Oxford University, 1990.

WOOLF, G. Becoming Roman, staying Greek: culture, identity and the civilising in the Roman East. *Proceeding of the Cambridge Philological Society*, 40, p. 116-143, 1994.

WOOLF, G. Beyond Romans and natives. *World Archaeology*, 28, p. 339-350, 1997.

ZANKER, P. *The power of images in the Age of Augustus*. Ann Arbor: University of Michigan, 1988.