

O CULTO AO IMPERADOR ROMANO: COESÕES E CONTRAPOSIÇÕES NA ESFERA DOS CRISTIANISMOS ORIGINÁRIOS NO SÉCULO I

Danilo Dourado Guerra*

RESUMO

Em uma paisagem constituída por espaços e perspectivas heterotópicas, situam-se a partir do primeiro século o culto ao divino Imperador Romano e as comunidades dos cristianismos originários. Em um cenário onde o *nomos* das comunidades era estruturado pelo véis da religião, o culto ao imperador passa a ter como rival outra realidade nomizante capaz de promover movimentos de resistências e rupturas com práxis e ideais do sistema de dominação vigente. Essa comunicação, a partir de pesquisas bibliográficas tem como proposta analisar as funções religiosas do culto ao *divus* em se tratando de sua influencia na estruturação das mentalidades do século primeiro. Dentro desse panorama, procurar-se-á estabelecer as relações de coesão e resistência provocadas por essa expressão cultural, tendo como objeto as relações de classes e as relações de gênero dentro da comunidade romana e na esfera das comunidades dos cristianismos originários.

Palavras-chave: Cristianismos. Culto. Imperador Romano. Gênero. Heterotopias.

ABSTRACT

In a landscape consisting of heterotopic spaces and perspectives, it is located from the first century the cult of the divine emperor Roman Christianities and communities of origin. In a scenario where the *nomos* communities were structured by véis of religion, the cult of the emperor replaced as rival another reality nomos able to promote resistance movements and breaks with the praxis and ideals prevailing domination system. This article, from bibliographical research is to analyze the functions of religious worship *divus* when it comes to their influence on the structuring of the mentalities of the first century. In this view looking up will establish the relationship between cohesion and resistance caused by this cultic expression, having as object relations of class and gender relations within the Roman community and in the sphere of Christianities originating communities.

Keywords: Christianities. Cult. Roman Emperor. Gender. Heterotopias.

* Mestrando em Ciências da Religião pela PUC-Goiás. Bolsista CAPES. Bacharel em Teologia pela Faculdade FAIFA e pelo Seminário Teológico Batista Nacional (SETEBAN-GO). E-mail: daniloatlanta@gmail.com

1 INTRODUÇÃO

A noção de espaço e lugar é muito discutível, principalmente dentro da geografia humanística. Segundo Tuan (1983, p. 66), o espaço é um ambiente fenomenológico, uma necessidade biológica dos seres humanos, “[...] sendo um recurso que produz riqueza e poder quando adequadamente explorado”. É a partir dessa concepção que observaremos a configuração política-religiosa inserida nas estruturas do poder no Império Romano do século I. Nesse cenário, instauram-se práticas legitimadoras do poder e das práticas de dominação consideradas naturais pelos estratos dominantes. Nesse sentido, a prática cultural aos Césares se torna uma ferramenta sacralizadora e conseqüentemente formatadora de uma *nomia* sagrada que circula tanto na esfera religiosa quanto política dessa sociedade. Porém, dentro dessa linha do tempo existem espaços de outras possibilidades, que permitem aos que nele se encontram o sonhar com uma realidade diferente. Em alguns desses outros espaços é possível encontrar a prática cultural ao Cristo ressurreto, proclamado pelas comunidades dos Cristianismos Originários, que se utilizam do argumento teológico religioso para fundamentar sua fé, mas que ao contrário da ideologia legitimadora do espaço Imperial Romano, fazem-se questionadoras das desigualdades das relações de gênero e de classes sociais.

O termo ‘espaço’ é em si mesmo mais abstrato que o de ‘lugar’, e ao usá-lo nos referimos ao menos a um acontecimento (que tenha tido lugar), a um mito (lugar dito) ou a uma história (lugar elevado). Aplica-se indiferentemente a uma extensão, uma distancia entre duas coisas ou dois pontos [...] ou uma dimensão temporal (AUGE, 2000, p. 87).

Segundo Tuan (1983, p. 66), o espaço é um ambiente fenomenológico, uma necessidade biológica dos seres humanos, “[...] sendo um recurso que produz riqueza e poder quando adequadamente explorado”.

O termo heterotopia, é igualmente formado por *topos* (lugar, espaço) e *hetero* (outro), portanto, “outro-lugar” (RICHTER REIMER, 2004). Para Reimer (2011, p.

139) “[...] diferente do que na palavra utopia, na qual o prefixo de origem grega ‘u’ nega a historicidade do lugar e a possibilidade de sua realização histórica, no termo heterotopia o prefixo grego *héteros* indica para *outro*, remetendo, pois, a outro lugar além do lugar no qual a esperança é enunciada”.

De acordo com Foucault (2009, p. 415), ao contrário das utopias que se caracterizam por serem irrealidades espaciais e posicionamentos sem lugar real, as heterotopias são:

Lugares reais, lugares efetivos, lugares que são delineados na própria instituição da sociedade, e que são espécies de contraposicionamentos, espécies de utopias efetivamente realizadas nas quais os posicionamentos reais que podem se encontrar no interior da cultura estão ao mesmo tempo representados, contestados e invertidos, espécies de lugares que estão fora de todos os lugares, embora eles sejam efetivamente localizáveis.

Para analisar a questão das espacialidades inseridas no contexto do Império Romano do século I vale-se, neste texto, do primeiro princípio heterotopológico em Michel Foucault (2009, p. 416) que afirma não haver “[...] uma única cultura no mundo que não se constitua de heterotopias”. Dessa forma, apesar das temporalidades envolvidas entre as comunidades dos cristianismos originários a sistematização do conceito de heterotópico em Foucault, entende-se que a heterotopia “[...] é uma constante de qualquer grupo humano” (FOUCAULT, 2009, p. 416), podendo assim ser investigada no contexto imperial romano e das comunidades dos cristianismos originários no século I.

Dentro dessa configuração de espacialidades manifestam-se as relações humanas especificamente forjadas em uma estrutura ideológica quiriarcapatrimonial (RICHTER REIMER, 2003). É nessa esfera patriarcal que se desenvolvem as relações de poder, nomizadas¹ (BERGER, 1985) e estruturadas (BOURDIEU, 1998) pelo viés do sagrado (OTTO, 1985). Estas relações podem ser observadas tanto no espaço de dominação do Imperial, quanto nos espaços de libertação dentro da esfera do Reino de Jesus. Nesse sentido, a análise dessas

¹ Berger (1985) trabalha a questão do *nomos* como ordem e sentido para indivíduos e sociedades.

relações de poder possibilita à pesquisa identificar as diferenças envolvendo a práxis do poder entre os respectivos espaços e suas posturas de legitimação ou de questionamento das desigualdades nas relações de gênero (RICHTER REIMER, 2003; SCHÜSSLER FIORENZA, 2003) e dos *status* sócio-político-econômico na relação de classes (STEGEMANN STEGEMANN, 2004; WENGST, 1991) no século I.

2 A RELIGIÃO ROMANA: RITOS E LEGITIMAÇÕES

A religiosidade romana é compreendida, neste texto, a partir do âmbito de sua pluralidade em conexão com sua realidade social. De acordo com Fougères (*apud* BORNECQUE, 1976, p. 67):

A religião nunca deixou de ser o laço mais forte da cidade romana; com esta identificou-se a tal ponto que foi uma forma de patriotismo. Os interesses de uma eram os da outra. Tanto para o cidadão quanto para o Estado, o temor dos deuses era o princípio da sabedoria e o ponto de partida para toda atividade política. Os serviços dos deuses e o da República eram uma só e mesma coisa.

Apesar da ‘eterna polissemia conceitual’, decidimos adotar o conceito de religião como: um sistema simbólico (GEERTZ, 1989), estruturado e estruturante (BORDIEU, 1998), um conjunto de crenças e ritos que pressupõe a classificação de todas as coisas em reais e ideais, sobre as quais os homens pensam, em classes ou em grupos opostos (DURKHEIM, 1989), é a maneira de conhecer a realidade e pensar sobre ela (ERICKSON, 1996).

Quanto à religião romana no século I, “[...] ela veio a se constituir na veneração de imagens e estátuas dos imperadores que então reinavam e dos que os antecederam, como símbolos do poder de Roma” (NICHOLS, 1992, p. 15). Analisando a religião como um sistema simbólico, podemos dizer que, a divinização do imperador romano estava baseada: nos mitos de Hercules e Eneias, responsáveis por ligar sua figura humana a uma dimensão sagrada, na medida em que eram reproduzidos e vivenciados, e no ritual de apoteose que continha seus

símbolos específicos e confirmava a presença do imperador no cenário dos deuses após sua morte.

Sabe-se que imperador já experimentava uma prévia de sua deificação nas cerimônias de triunfo após as batalhas, essas funcionavam como uma espécie de pré-divinização. Segundo Richard (*apud* GONÇALVES, 2007, p. 29) “[...] no triunfo, a um general vitorioso era permitido escapar da condição humana e partilhar provisoriamente a condição dos deuses”. No entanto, para ser considerado *divus*, o imperador depois de sua morte devia passar pelo rito da *consecratio*, ou *apotheosis*, termo grego que significa deificação. Essa cerimônia baseava-se sempre em uma decisão senatorial a fim de preservar a memória do herói nacional. De acordo com Weinstock (*apud* GONÇALVES, 2007, p. 26), a *consecratio* era antes de tudo um ato religioso, no qual alguém era feito *sacrum*, uma propriedade das divindades, por decisão do Senado. Dessa forma, “após a apoteose é que se deveria organizar e introduzir um novo culto, isto é, o *divus* se transformava num *novus numem*, podendo receber templos, sacerdotes, estátuas de culto” (GONÇALVES, 2007, p. 27).

Segundo Caseneuve (1985, p. 12) o rito é um *acto* que pode ser individual ou coletivo, que se permite improvisar, mas se mantém fiel às regras, mesmo evoluindo com o tempo, se distingue dos costumes, tanto no seu objetivo quanto no significado de sua repetição. “o rito é um costume de caráter religioso”. O rito ao uso corrente é “um acto que se repete e que cuja eficácia é, ao menos em parte, de ordem extra-empírica” (CASENEUVE, 1985, p.14).

No contexto romano, a *apotheosis* acontecia posteriormente a cerimônia de cremação do imperador, o *funus imperatourm*. Herodiano retrata que:

Cumpridas essas cerimônias, o sucessor do império pega uma tocha e aplica na torre, e os restantes acendem o fogo ao redor da pira. O fogo se espalha facilmente e tudo arde sem dificuldade pela grande quantidade de lenha e de produtos aromáticos acumulados. A seguir [...] uma águia é solta [...]. Os romanos acreditam que ela leva a alma do imperador da terra para o céu. E a partir dessa cerimônia o

imperador passa a ser venerado com o resto dos deuses (HERODIANO, *apud* GONÇALVES, 2003, p. 31).

Na apoteose, ao morto era dada a possibilidade de compartilhar a imortalidade divina por intermédio da manutenção de sua memória. (GONÇALVES, 2007, p. 29). Era uma expressão cheia de simbolismos, desde a pira onde era colocado o corpo do imperador, ao fogo consumidor, e a águia que era solta como representação da conexão entre terreno e celestial, humano e divino. Segundo Gonçalves (2007, p. 30) “enquanto o fogo ardia, lançava-se uma águia, cuja função era levar a alma do morto para junto das divindades” De acordo com Anne Roes, “a águia era um símbolo solar, por ser um animal que voa alto e que aparece representado em túmulos asiáticos, gregos e sírios” (ROES *apud* GONÇALVES, 2007, p. 30).

Sobre a *apotheosis* de Julio César, Rios (2012, p. 26-27) descreve:

Assim ocorreu a Júlio César. Após a morte passou a merecer o apelido de Divus. O corpo do herói, levado em solene procissão, era colocado no alto de uma pira. Depois de incendiada, a alma, representada por uma águia, ganhava o céu.

Como se não bastasse, o rito de deificação de César foi confirmado pelos céus, Suetônio (2004, p. 61-62) fala sobre “[...] um cometa que surgira às onze horas, brilhou durante sete dias sucessivos. Assim, acreditou-se que era a alma de César recebida no céu”.

É fato que ideologia cultural político-religiosa romana baseava-se em mitos que eram acionados para construir e legitimar a figura heróica do imperador divino. Não obstante, Bickerman (*apud* GONÇALVES, 2007, p. 27), “[...] identifica a origem deste culto no mito de Hércules, no qual o herói escapou da morte ascendendo aos céus, após seu corpo ser queimado”. Assim, o culto ao imperador nos oferece uma trama de aspectos religiosos e políticos em sua composição, não é por acaso que Jean Beaujeu “[...] defende que todos os aspectos ligados ao culto dos soberanos, vivos ou mortos, se revestem sempre de uma dupla significação, tanto religiosa quanto política” (BEAUJEU *apud* GONÇALVES, 2007, p. 29).

3 O NOMOS CULTUAL

Como foi visto, a religião estava intrinsecamente ligada à realidade política do povo romano do primeiro século. Esta era utilizada como ferramenta estruturante de ideologias que se legitimavam através das estruturas de plausibilidade fornecidas pelo sistema simbólico daquela época. O *nomos* do império romano era fruto de uma construção social aristocrática e patriarcal, que tinha seu *ethos* objetivado por valores que beneficiavam o estrato superior da população. Apesar disso, os estratos inferiores da sociedade ainda que com um caráter masoquista, se sentiam parte de um sistema que, mesmo sendo dominante configurava o *nomos* daquele povo. Dessa forma, “a submissão abnegada ao poder do *nomos* coletivo pode ser libertadora” (BERGER, 1985, p. 69). Sabe-se que o senso de pertença a uma realidade pode proporcionar um olhar de doçura diante do sofrimento legitimado e nomizado. Portanto “pode ser doce ser castigado pela soberana autoridade do estado” (BERGER, 1985, p. 69). Isso explica a aparente resignação e “o espírito relativamente pacífico” (STEGEMANN e STEGEMANN, 2004, p. 118) encontrado no extrato inferior romano.

Segundo Berger (1985, p. 46) dentro da paisagem social, a religião funciona como legitimadora de poder, governo, instituições, violência, hierarquias e situações marginais, “pois tudo aqui em baixo tem o seu análogo lá em cima”. Nesse caso, “ir contra a ordem da sociedade legitimada religiosamente é, todavia, aliar-se as forças primevas da escuridão” (BERGER, 1985, p. 52). Por isso, o culto ao imperador estruturava sentido e ordem social, estabelecendo hierarquias, e fortalecendo sentidos existenciais de uma paisagem nomizada por argumentos e estruturas religiosas e políticas.

A cerimônia de apoteose funcionava como uma espécie de “teodiceia imperial”, um rito de passagem que também explicava a relação entre a morte e a eternidade junto aos deuses. Dessa forma a apoteose do imperador atuava como um agente sacralizador e nomizante daquela realidade. Pois, na imortalidade do imperador divino, eternizavam-se também ideologias, “visto que após a apoteose, o

imperador, junto aos deuses, ele iria continuar a guiar, a liderar, a mostrar caminhos para o seu povo” (GONÇALVES, 2003, p. 29).

Os mitos de Hércules e Enéias funcionavam como estruturas de plausibilidade, e eram acionados para construir a figura heroico-divina do imperador perante a sociedade. Desse modo, o *nomos* sacralizado estava fortalecido e legitimado pelas relações com o sagrado, e se tornava ordenador da cultura e pensamentos. Nesse aspecto, o culto ao imperador pode ser visto como realidade nomizante que aproximava o povo tanto de um sentido vindo de uma esfera transcendente quanto um sentido político que envolvia noções de honra e patriotismo. Dessa forma, ao se apropriar desse *nomos*, “o indivíduo pode “dar sentido” a sua própria biografia” (BERGER, 1985, p. 34). Portanto, cultivar o *divus* significava uma reafirmação de pertencimento ao *nomos* daquela sociedade, que potencializado ao ser sacralizado pela religião através dos mitos, símbolos e ritos, tinha maior alcance e legitimidade.

4 AS RELAÇÕES DE GÊNERO OBSERVADAS NA DINÂMICA DO CULTO AO *DIVUS*

Abordar as relações de gênero dentro do Império Romano do século I é de alguma forma analisa-las dentro de uma perspectiva estratigráfica. Pois, “em virtude da diferenciação de gênero, as sociedades antigas se dividiam [...] em duas partes desiguais, sendo que a condição social dos homens e das mulheres em parte se diferenciava em grau considerável” (STEGEMANN e STEGEMANN, 2004, p. 85). Nesse aspecto, o sistema patriarcal patrimonial romano (RICHTER REIMER, 2000) trazia uma espécie de estratificação quanto ao gênero, onde a maioria das mulheres pertencia a um grupo que sofria e permanecia dentro das mesmas condições sociais e ideológicas da época.

Historicamente, “um status social alto ou baixo em uma determinada sociedade e as oportunidades de vida como um todo podem ser facilitados também

pela pertença de uma pessoa a um gênero” (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 85). Dessa forma, não em vias de regra, a maioria das mulheres não usufruía de status social, ou no máximo usufruíam do status do marido.

A pesquisa compreende que “gênero não é o sexo genital, mas o conjunto de atribuições simbólicas dadas ao sexo das pessoas” (GEBARA, 2010, p. 4), sendo um construto sócio-cultural (RICHTER REIMER, 2000, SCHÜSSLER FIORENZA, 2005), um produto social aprendido, representado, institucionalizado e transmitido de geração a geração (GEBARA *apud* AMORIM, 2007). Trata-se de uma categoria analítica que “ênfatiza o caráter social das distinções construídas a partir das diferenças biológico-sexuais” (RICHTER REIMER, 2005, p. 26). Para Scott (1995, p. 86) “o gênero é um elemento constitutivo de relações sociais baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos [...] é uma forma primária de dar significado às relações de poder”.

Para Schüssler Fiorenza (2005, p. 92), “o gênero como prática discursiva sociopolítico-religiosa produz diferenças não somente de sexo, mas também de raça, de classe, de preferência sexual, de cultura, de religião, de idade e de nacionalidade”.

De acordo com Richter Reimer (2005, p. 27):

Podemos dizer que a categoria de gênero ajuda a entender que as diferenças biológicas não servem para explicar as diferenças de gênero, classe e etnia, mas que estas são culturalmente construídas e se expressam e reproduzem nas múltiplas relações sociais [...] Em tais relações a questão e a dinâmica de poder e mudança são fundamentais.

Segundo Gebara (2001, p.105):

A diferença de gênero é uma diferença entre uma multiplicidade de diferenças que se entrecruzam. Precisamente por isso, a mediação de gênero constitui um instrumento importante para compreender, através de um meio diferente, a complexidade das relações humanas. É um instrumento que tem em vista a transformação das

relações sociais. Tornou-se, particularmente nas ciências humanas, não apenas um instrumento de análise, mas um instrumento de auto construção feminina e de tentativa de construção de relações sociais fundadas na justiça e na igualdade, a partir do respeito pela diferença.

Para Richter Reimer (2000, p. 23), a “categoria de gênero possibilita que nossas experiências cotidianas sejam levadas a sério como fonte e reflexão teológicas, como processo decisório de exercício da cidadania”.

Podemos verificar no culto ao imperador, elementos religiosos que legitimam toda prática social envolvendo as relações de gênero no cenário romano do primeiro século. Assim, as mulheres daquela época estavam sujeitas a um sistema patriarcal legitimado por argumentos sagrados. Tanto as relações sociais, quanto de gênero eram fruto de uma estrutura imperial bem fundamentada, que priorizava o poder do homem expressado na figura do *Pater patriae*, e entendia a mulher apenas como um objeto reprodutor. Segundo Suetônio(2004, p. 170) um exemplo disso é o de Lúvia, a mãe do imperador Tibério, que, “reivindicava uma parte do poder igual a sua”. Porém, além de não concordar com essa proposta, Tibério também não permitiu “que se desse a Lúvia o título de “Mãe da Pátria”, ou que recebesse em publico nenhuma homenagem assinalada” (SUETONIO, 2004, p. 170). Assim, o Imperador era o detentor de todos os títulos e homenagens, e as mulheres, ainda que pertencentes à cena aristocrática no máximo usufruíam dos benefícios da honra pertencente ao patriarca. No rito apoteótico, eram os senadores quem instituíam a titulação *divus* ao imperador morto. O papel das mulheres era restrito ao rito funeral precedente a *apotheosis*, onde na cena fúnebre além da nobreza equestre e senatorial: “de um lado se encontra um coro de crianças de famílias nobres e patrícias; do outro lado há um coro de mulheres de alta posição social. Cada coro entoa hinos e cânticos em honra do morto” (HERODIANO, *apud* GONÇALVES, 2003, p. 28).

Dessa forma, as mulheres pertencentes tanto ao estrato superior quanto inferior da sociedade estavam sujeitas a visão patriarcal legitimada pela crença

religiosa. Dentro daquela realidade, “o patriarca governa tudo, desde a concepção da divindade até os animais da casa”. (RICHTER REIMER, p. 11). Segundo Erickson (1996, p. 49) “ao sacralizar a comunidade masculina e denegrir o feminino, os homens tornam-se seres sociais e as mulheres, seres naturais”.

Assim, podemos observar o culto ao imperador como uma expressão que ordena os papéis entre os pares binários. Associando o homem ao bem, razão, honra produção, espaço público e principalmente ao sagrado. De outro lado a mulher associada ao mal, emoção, reprodução, espaço privado e ao que é profano. O culto ao *divus* é uma expressão de poder baseado uma formatação patriarcal que permeia também o *nomos* feminino. Essa força, política, mas também religiosa pode ser analisada no prisma de Durkheim que afirma: “Essa é a força religiosa, uma força da opinião coletiva, que gera uma força coletiva, “que é empregada para legitimar a dominação, e estabelece o poder sexualizado e a vida sexualizada” (DURKHEIM *apud* ERICKSON, 1996, p. 51)”. Dessa forma, a submissão social da mulher vincula-se ao seu senso de inferioridade, estando sob o poder moral do homem, que se faz superior e divino ao ponto de se achar digno de culto.

5 O CULTO AO IMPERADOR E O STATUS SÓCIO-POLÍTICO-ECONÔMICO NA RELAÇÃO DE CLASSES NO SÉCULO I

A religião enquanto sistema simbólico,

Funciona como princípio de estruturação, [...] graças ao efeito de consagração (ou de legitimação) realizado no simples fato da explicitação, consegue submeter o sistema de disposições em relação ao mundo natural e ao mundo social (BOURDIEU, 1998, p. 45-46).

Nesse sentido o culto ao imperador a partir de sua sacralização apoteótica funciona como referencial estruturante e determinante dos arranjos sociais naquela época. Em Boudieu (1998, p. 46) “a religião está predisposta a assumir uma função

ideológica, função prática e política de absolutização do relativo e legitimação do arbitrário”. Através dessa perspectiva o culto ao *divus* pode ser visto como resultado de uma estruturação religiosa, em prol dos interesses dos poderosos. A religiosidade dominante e a religiosidade dominada em Bourdieu podem ser percebidas na paisagem romana do século primeiro, bem como o inculcar na população o “*habitus* religioso” refletido no culto imperial.

Ao contrário do cristianismo da libertação que busca questionar as relações de classes, o culto ao *divus* romano servia pode ser visto como uma base sagrada capaz de legitimar o cenário das estratificações sociais no mundo mediterrâneo do século I. Naquela época, o status econômico não era o único critério para definir padrões hierárquicos. O sujeito tinha seu lugar reconhecido na sociedade “também através do título honorífico de sacerdote do culto ao César”. (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 74).

Cícero, entre 54-51 a.C, em sua obra *De Re Publica* (“Sobre as Coisas Públicas”), afirma uma estrutura patriarcal de dominação que possuía quatro níveis de domínio: Do deus(s) sobre as pessoas, do Estado sobre a *res publica*, do pai sobre a casa e do espírito sobre o corpo. Nesse sentido, “nos quatro níveis, a dominação baseia na desigualdade ideologicamente estipulada como “natural” entre Deus e as pessoas, governantes e governados, pais e filhos, espírito e corpo” (RICHTER REIMER, 2006, p. 5).

Influenciada por essa ideologia, mais tarde a divinização do imperador pode ser notada como uma grande estrutura plausível capaz de fundamentar as desigualdades de estratos a partir do argumento da naturalidade dessas diferenças. Pois se entre os deuses e o homem há diferenças, porque não haver entre os governantes e os governados, entre os estratos superiores e os inferiores? Assim, em uma sociedade patriarcal e patrimonial, cultuar ao *divus* seria uma forma resignada de reconhecer o seu lugar na sociedade. Esse lugar demarcado dos estratos inferiores tido como natural; a partir de uma estrutura legitimadora religiosa, tende a não fornecer perspectivas de melhora, mas sim conformismo com a

'pseudo-pax romana'. Boudieu(1998, p. 53) fala sobre o “*ethos*² da resignação e da renúncia diretamente inculcado pelas condições de existência”. Na transição entre república e império, além de cultuar o César, o *divus* morto, as pessoas tinham seu filho adotivo Otaviano como *divi filius* (42 a.C), Augustus (27.a.C) e “pai da pátria” (2 d.C). Títulos que eram suficientes para refirmar uma política de dominação baseada em tanto em uma ética “sobrenatural”, quanto patriarcal.

CONCLUSÃO

Apesar das perspectivas de dominação forjadas na configuração espacial romana, dentro da concepção heterotopológica de Michel Foucault compreendemos as comunidades dos cristianismos originários como espaços outros de resistência e ruptura com o sistema cultural vigente. Segundo Reimer e Richter Reimer (2011, p. 44), “a postura dos textos bíblicos não é fatalista nem conformista, mas transpira a esperança e a necessidade de mudança”.

O que percebemos com nossa pesquisa é que ambos os espaços se utilizavam do argumento teológico para estruturar suas concepções de fé, que de alguma forma os influenciavam em sua conduta cotidiana. Nesse sentido, as comunidades proto-cristãs tinham em mãos um dado fenomenológico que os impulsionavam a viver sob perspectivas de uma libertação a partir da transformação das mentalidades. Apesar de viverem em uma paisagem onde as práticas de dominação eram legitimadas e naturalizadas pelo argumento do sagrado, os cristãos do primeiro século acreditavam no Cristo kenótico, que enquanto divindade havia se esvaziado de si mesmo e se enchido de humanidade em prol dos seres humanos. Com a proclamação da vida e obra do Cristo estavam os ensinamentos, os códigos de conduta e de humanidade que demonstravam uma inversão de papéis e de valores em prol de uma ética do Reino de Deus. Essa inversão de valores começava pelo exemplo do próprio divino se humanizando em um cenário onde os humanos se

² Conjunto de normas, regras e valores, ética, estética; elementos dispostos na subjetividade do sujeito e do coletivo.

divinizavam. O certo é que em um ambiente plenamente cultural, o culto ao César divinizado foi substituído pelas comunidades dos proto-cristianismos pelo culto ao Cristo kenótico e ressurreto e pela anunciação de sua proposta paradoxal e questionadora dos valores instaurados pela ideologia dominadora do Império dos Césares.

REFERÊNCIAS

AUGE, Marc. *Los “no lugares” espacios del anonimato: una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2000.

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

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

BORNECQUE, H; MORNET, D. *Roma e os romanos*. Trad. Alceu Dias Lima. São Paulo: E.P.U./Edusp, 1977.

CASENEUVE, Jean. *Sociologia do rito*. Porto: Rê, 1985.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ERICKSON, Victoria Lee. *Onde o silêncio fala: feminismo, teoria social e religião*. São Paulo: Paulinas, 1996.

FOUCAULT, Michel. Outros espaços. In: *Estética: literatura e pintura, música e cinema*. Tradução de Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009. p. 411-422.

GEBARA, Ivone. *Antologia de textos*. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2010.

GEBARA, Ivone. *Rompendo o Silêncio: uma fenomenologia feminista do mal*. Petrópolis: Vozes, 2000.

GEERTZ, Clifford: *A interpretação das culturas*. Tradução de The interpretation of cultores. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1989.

GONÇALVES, Ana Teresa Marques. Septímio Severo e a Consecratio de Pertinax: Rituais de morte e poder. *História*, São Paulo, v. 26, n.1, p.20-35, 2007.

GONÇALVES, Ana Teresa Marques. Construção e inserção de imagens na memória política romana: O caso dos Severos. *História Revista*, Goiânia, v. 9, p. 107-144, 2004.

GONÇALVES, Ana Teresa Marques. Funus Imperatorum: Uma análise da cerimônia de apoteose do imperador Septímio Severo. *PHOÍNIX*, Rio de Janeiro, v. 9, p.25-36, 2003.

LOHSE, Eduard. *Contexto e ambiente do Novo testamento*. São Paulo: Paulinas, 2000.

NICHOLS, Robert Hastings. *História da igreja cristã*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1992.

OTTO, Rudolf. *O Sagrado*. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1985. p.7-54.

REIMER, Haroldo. Paz na criação de Deus: esperança e compromisso. *Estudos Teológicos*. São Leopoldo, v.51, n.1, p. 138-156, jan./jun. 2011.

RICHTER REIMER, Ivoni. Construção de heterotopias socioculturais nas obras de comunidades judaico-cristãs. *Caminhos*. Goiânia, v. 3, n.1, p. 113- 122, jan./jun. 2004.

RICHTER REIMER, Ivoni; REIMER, Haroldo. Defesa da dignidade humana em textos da bíblia. In: RICHTER REIMER, Ivoni (Org.). *Direitos Humanos: enfoques bíblicos, teológicos e filosóficos*. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: Ed. da PUC Goiás, 2011, p. 27-46.

RICHTER REIMER, Ivoni. "Patriarcado e economia política: o jeito romano de organizar a casa". In: RICHTER REIMER (Org.). *Economia no mundo bíblico: enfoques sociais, históricos e teológicos*. São Leopoldo: CEBI; Sinodal, 2006, p. 72-97.

RICHTER REIMER, Ivoni; REIMER, Haroldo. Cuidado com as pessoas empobrecidas na tradição bíblica. *Estudos de Religião*, São Bernardo do Campo, v.25, n.40, p.181-197, jan/jun. 2011.

RICHTER REIMER, Ivoni. Terra, relações de poder e mulheres: realidades, símbolos e sonhos no contexto do Novo Testamento. *Caminhos*, Goiânia, v.1, n.1, p.55-68, jan./jun. 2003.

RICHTER REIMER, Ivoni. *O belo, as feras e o novo tempo*. Petrópolis: Vozes, 2000.

RICHTER REIMER, Ivoni. *Grava-me como selo sobre o teu coração: teologia bíblica feminista*. São Paulo: Paulinas, 2005.

RIOS, José Arthur. Mitos e heróis. *Carta Mensal*, Rio de Janeiro, n. 682, p. 24-41, jan. 2012.

SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. *Jesus e a política da interpretação*. Tradução de Adail Sobral. São Paulo: Loyola, 2005.

SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. *Caminhos da Sabedoria*. Uma introdução à interpretação bíblica feminista. Tradução de Monika Ottermann. São Bernardo do Campo : Nhanduti Editora, 2009.

SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. *Apocalipsis: Visión del un mundo justo*. Traducción de Victor Morla Asensio. Pamplona, 1991.

SCOTT, Joan Wallach. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação e Realidade*. Tradução de Guacira Lopes Louro. Porto Alegre, v. 20, n. 2, p. 71-99, jul./dez. 1995.

STEGEMANN, Ekkhard W; STEGEMANN, Wolfgang. *História social do protocristianismo: os primórdios do judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo*. Tradução de Nélio Schneider. São Leopoldo: Sinodal, 2004.

SUETÔNIO, Caio. *A vida dos doze Césares*. Tradução de Pietro Nassetti. São Paulo: Martin Claret, 2004.

TÁCITO, C. Cornélio. *Anais*. Tradução de Leopoldo Pereira. Ediouro. s/d.

TUAN, Y. F. *Espaço e lugar: a perspectiva da experiência*. Tradução de Lívia de Oliveira. São Paulo: Difel, 1983.

WENGST, Klaus. *Pax romana: pretensão e realidade*. São Paulo: Paulinas, 1991.