

Universidade Federal do Rio de Janeiro
Instituto de Filosofia e Ciências Sociais
Departamento de História
Programa de Pós-Graduação em História Comparada

PLURALIDADE E CONFLITO. AS REVOLTAS JUDAICAS E A IDEOLOGIA
DO PODER. Uma História Comparada das Guerras Judaicas entre os sec. II
a.E.C. e I E.C.

Rosana Marins dos Santos Silva

Rio de Janeiro
2006

Universidade Federal do Rio de Janeiro
Instituto de Filosofia e Ciências Sociais
Departamento de História
Programa de Pós-Graduação em História Comparada

PLURALIDADE E CONFLITO. AS REVOLTAS JUDAICAS E A IDEOLOGIA
DO PODER. Uma História Comparada das Guerras Judaicas entre os sec. II
a.E.C. e I E.C.

Rosana Marins dos Santos Silva

Dissertação apresentada à coordenação do Programa
De Pós-Graduação em História Comparada da UFRJ
Visando a obtenção do título de mestre em História

Rio de Janeiro
2006

FICHA DE AVALIAÇÃO

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Instituto de Filosofia e Ciências Sociais

Departamento de História

Programa de Pós-Graduação em História Comparada

Orientador: André Leonardo Chevitarese

Examinadores

RESUMO

Esta pesquisa se propõe a apresentar uma análise comparada das revoltas judaicas compreendidas nos anos 167 a.E.C. e 70 E.C. na Judéia, sob os governos dos selêucidas e romanos. Seu propósito será o de proporcionar um novo modelo de interpretação dos fatos ocorridos a partir de fontes primárias escritas pouco tempo depois das revoltas que sobreviveram até os nossos dias.

Será estabelecida uma relação entre os eventos estudados com o intuito de identificar causas e desdobramentos que sejam concomitantes às duas revoltas, desenvolvendo assim um quadro comparativo para identificação dos fenômenos sócio-políticos que permeavam a Judéia durante o período estudado.

O enfoque dado aos eventos perpassará, principalmente, na ênfase de que, durante o período das duas revoltas em questão, o judaísmo estava dividido em numerosas coalizões cuja tendência era a radicalização das normas em prol de uma afirmação de qual seria a verdadeira identidade judaica.

Daí que os movimentos de resistência insurgidos durante as revoltas contra selêucidas e romanos foram expressão de constantes tensões socioculturais dentro do próprio judaísmo desde o momento em que sentiram sua existência ameaçada.

ABSTRACT

This research intends to present a compared analysis of the Jewish revolts understood in the years 167 a.E.C. and 70 E.C. in Judea, under the governments of the seleucids and Roman. Your purpose will be it of providing a new model of interpretation of the facts happened starting from primary sources written little time after the revolts that survived until our days.

A relationship will be established among the events studied with the intention of identifying causes and unfoldings that are concomitant to the two revolts, developing like this a comparative picture for identification of the partner-political phenomena that permeated Judea during the studied period.

The focus given to the events will emphasize, mainly, in the emphasis that, during the period of the two revolts in subject, the Judaism was divided in numerous coalitions whose tendency was the enhancement of radical opinions of the norms on behalf of the statement of which would be the true Jewish identity.

Then that the resistance movements revolted during the revolts against seleucids and Romans were expression of constant social tensions inside of the own Judaism since the moment in that felt your threatened existence.

SILVA, Rosana Marins dos Santos

Pluralidade e Conflito. As Revoltas Judaicas e a Ideologia do Poder: **Uma História Comparada das Guerras Judaicas entre os sec. II a.E.C. e IE.C./ Rosana Marins dos Santos Silva – Rio de Janeiro: PPGHC, 2006. pg. 142**

1. Israel-Judéia
2. História Antiga
3. Antiguidades Judaicas
4. Flávio Josefo
5. Guerra dos Macabeus
6. Guerra contra Roma

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos meus pais, Jorge e Maria, pela vida de incentivos ao estudo e pela perseverança de sempre investirem em mim acreditando que um dia eu chegaria aqui.

Agradeço ao meu orientador André Leonardo Chevitarese não só pelas aulas e discussões sobre a dissertação, mas também pela sua competência, dedicação e constante busca aos segredos mais profundos das origens e desenvolvimento do cristianismo antigo cujo estudo me fascina .

Agradeço à professora Claudia Andréa Prata Ferreira pelas preciosas correções no texto e pelas constantes palavras de estímulo à minha carreira acadêmica.

Agradeço à professora Norma Musco Mendes pelas aulas de imperialismo romano e pelas enriquecedoras orientações a fim de obter uma compreensão melhor das relações entre Roma e as províncias dominadas.

Ao Seminário Teológico Batista em Duque de Caxias pela oportunidade de fazer parte do seu corpo docente com seu apoio dado à cada semestre, e aos alunos deste seminário que se tornaram um dos grandes motivadores para eu alcançar mais este êxito em minha vida.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO, 09**1. A REVOLTA MACABÉIA: CONFLITO E RESISTÊNCIA, 19**

1.1 Condições Econômicas na Judéia sob os Selêucidas, 19

1.1.1 O Decreto de Antíoco III e a Situação Econômica na Palestina sob os Selêucidas

1.1.2 A Aristocracia Sacerdotal e o Conflito pelo Poder

1.2 Helenismo: Interação Cultural na Judéia, 32

1.2.1 Processos Mentais e Cultura Material

1.2.2 Os Caminhos da Helenização

1.2.3 A Reforma Religiosa de Antíoco IV e suas conseqüências

1.3 O *Éthnos* e *Pólis*: Tendências Conflituosas, 511.2.4 A *Pólis*, o *Éthnos* e a Terra

1.2.5 A Tradição e a Economia da Terra

2. A REVOLTA JUDAICA CONTRA ROMA E A SÍNDROME MACABÉIA, 60

2.1 A Administração Romana na Judéia, 60

2.1.1 Herodes Magno e a Helenização da Judéia

2.1.2 O Império Romano e a Cooptação das Elites Sociais

2.1.3 A Elite da Judéia e a Acumulação de Riquezas

2.1.4 Taxas e Impostos

2.2 Formas de Hegemonização e controle do Poder, 80

2.2.1 Sociedade Patronal: um Estilo de Sobrevivência

2.2.2 O Fracasso do Evergetismo na Judéia

2.2.3 A Comercialização Agrária e o Conflito da Terra

2.2. Os Movimentos de Resistência, 94

2.2.1 Os Movimentos Populares e a Resistência Pacífica

2.2.2 A Revolução das Elites e a Resistência Armada

3. CONTINUIDADES E CONVERGÊNCIAS NAS REVOLTAS JUDAICAS, 110

3.1 A Economia Política e a Pirâmide do Poder, 110

3.2 Tendências Sócio-Culturais Desagregadoras, 115

3.3 Pluralidade e Resistência na Construção das Revoltas, 120

CONCLUSÃO, 131**BIBLIOGRAFIA, 138**

INTRODUÇÃO

Em primeiro lugar, a natureza deste trabalho nasceu de uma proposta de análise da história política de Israel a respeito das razões que levaram às revoltas judaicas contra os dominadores estrangeiros por uma tentativa de libertação política.

Porém, esta pesquisa não se propõe a ser mais um terreno de debate para as causas destas revoltas, antes se propõe a fazer um estudo comparado na tentativa de montar um quadro onde fique claro que o mesmo pano de fundo que se sucede na revolta macabéia se manifesta na revolta romana. Ou seja, é do ponto de vista desta pesquisadora que a revolta romana foi um desdobramento da revolta macabéia, uma vez que os problemas que suscitaram esta não foram resolvidos, contudo, se avolumaram e por vários fatores internos culminaram com aquela revolta.

Procedendo aos relatos dos acontecimentos históricos a partir de 167 a.E.C. até 70 E.C. descritos por Josefo e pelos autores dos livros de Macabeus, nossa abordagem mostrará que essa época está estruturada por duas revoltas que, se as olharmos atentamente de uma mesma perspectiva, perceberemos elos de considerável importância entre os dois fatos: que os líderes judeus não estavam imbuídos de nenhum sentimento piedoso maior para conquistar a liberdade religiosa do seu povo, mas numa vontade deliberada de retomar o poder hierocrático perdido com o decreto de Antíoco III.

O discurso religioso é falacioso e foi usado apenas para legitimar uma virada de poder dos estrangeiros para os da terra que há tanto dominavam sob o auspício do sagrado. Essa luta pode ser assim caracterizada uma vez que os oponentes eram judeus helenizados e sumo sacerdotes ilegais, apoiados por reis hasmoneus e procuradores romanos, que buscavam tão somente os benefícios econômicos concedidos pelos dominadores estrangeiros.

O objetivo desta pesquisa será, em primeiro lugar, de examinar as obras de Flávio Josefo bem como os livros deuterocanônicos de 1 e 2 Macabeus a fim de analisar as seguintes questões: que as guerras empreendidas pelos judeus nos anos 167 a.E.C. e 70 E.C. não foram revoltas declaradamente, como se julga, empreendidas contra os impérios dominadores, isto é selêucidas e romanos, mas, sim, contra uma ordem política e social construída pela classe hegemônica da aristocracia judaica que explorava o povo com o propósito de enriquecimento próprio;

Em segundo lugar, conhecer as estruturas socioculturais da comunidade judaica a fim de estabelecer uma causa lógica que explique os movimentos de renovação propostos pelas facções judaicas, as quais questionavam os valores e modelos de comportamento tradicionais, e o que os levou a buscar no helenismo novos caminhos de vida religiosa e social durante o período das revoltas dos sec. II a.E.C. e I E.C.

Também, esta pesquisa se empenhará em esclarecer, baseado em modelos antropológicos interculturais, o conflito interacional entre a política econômica do imperialismo romano e selêucida e a tradição religiosa judaica, no intuito de prover uma visão mais atualizada do fracasso do controle hegemônico do Império Romano e Selêucida na Judéia.

E por fim, avaliar melhor o desempenho das facções judaicas de resistência em ambas as revoltas, principalmente a desestabilização e decadência da liderança da classe sacerdotal que provou ser uma causa incontestada para promover as revoltas que serão estudadas nesta pesquisa.

Deste modo, esta pesquisa se propõe a examinar as obras de Flávio Josefo bem como os livros deuterocanônicos de 1 e 2 Macabeus a fim de montar o quadro comparativo reconstituindo o cenário dos eventos. Porém, uma breve descrição de como procederemos à seleção dos textos que favorecerão a análise destas fontes se faz necessária.

O primeiro livro de Macabeus quer ser fiel ao seu esquema de descrever os acontecimentos sob a ótica do grupo que resiste à dominação helênica. Dentro desta perspectiva, procura fazer memória dos grandes heróis, em meio aos fracassos. Não tem receio de descrever os deslizamentos e as novas manobras do grupo macabeu diante do enfraquecimento das operações. Enfatiza a prática da lei como medida para compreender a ação de Deus naquele momento.

O autor de 1 Macabeus empreende uma sacralização da história com extrema rigidez na aplicação da lei da retribuição, onde os bons obtêm sucesso e os maus fracassam. Contudo, não deixa de transparecer, nas entrelinhas da narrativa, de certa maneira, que desaprova algumas das ações e rumos da luta sob a liderança dos irmãos macabeus.

De modo geral, o livro concentra-se na apresentação dos acontecimentos sob as lideranças de Judas, Jônatas e Simão macabeus. Contudo, o que mais chama a atenção neste livro é seu propósito de transformar uma guerra civil em uma história teologizada, ou seja, conferir às causas e efeitos sociais a intervenção de Deus para punir os infiéis e recompensar os justos.

A visão de 1Macabeus 1, 41-2,64 de que as origens da revolta hasmoneana apresentada de uma perspectiva puramente religiosa, é uma simplificação da versão dos eventos. A apresentação idealizada em 1 Macabeus do papel desempenhado por Matatias na revolta representa uma glorificação do movimento numa época tardia. Nota-se, neste texto, uma propaganda intencional a partir do fato de que não se leva em consideração forças políticas, sociais ou econômicas que desempenharam um papel importante no desenrolar dos fatos.

O segundo livro de Macabeus apresenta-se como a síntese de uma obra de cinco livros produzidos por Jasão de Cirene, que quanto ao mais é desconhecido. O livro apresenta a revolta dos macabeus numa perspectiva mais histórica a partir do instante que menciona que a razão motriz da revolta foi uma guerra fratricida, em Jerusalém, pelo controle do cargo de sumo sacerdócio durante a ausência do imperador selêucida.

Portanto, um resumo dos livros nos colocaria com a seguinte conclusão: o primeiro livro de Macabeus é uma história dinástica dos hasmoneus e apresenta um ponto de vista incoerente e contraditório sobre a política de Antíoco IV. Quando Antíoco se tornou rei, alguns dos judeus obtiveram permissão para realizar ritos pagãos em Jerusalém. Abandonaram a circuncisão e construíram ginásios. Em seguida, porém, após invadir o Egito, o próprio Antíoco saqueou o Templo de Jerusalém, ocupou Acra com uma guarnição e ordenou a todos os povos em seu reino que renunciasse às suas

próprias leis. A essa altura do relato, Antíoco se tornou um helenizador muito além da Judéia e o grupo helenizado de Jerusalém não têm qualquer papel relevante na narrativa.

Em contraste, 2 Macabeus centraliza sua narrativa nas iniquidades dos helenizadores judeus e nos conflitos entre as diversas facções judias. Insiste até o fim na existência e nas atividades dos oponentes de Judas Macabeu, incluindo o sumo sacerdote Alcimo. Devemos também a 2 Macabeus a informação de que o Templo de Jerusalém e o templo samaritano na colina de Gerizim foram transformados em templos gregos (de Zeus Olímpico e de Zeus Xênios) e que os festejos das Dionísias eram celebrados em Jerusalém.

Daí que a versão de 2 Macabeus nos parece muito mais atrativa como mais compatível e próxima da veracidade dos fatos. A existência de um forte grupo helenizante em Jerusalém, que pediu e obteve o apoio do rei selêucida, explica o que em termos helenísticos era o comportamento excepcional de Antíoco IV e revela as tendências assimiladoras entre os judeus daquele período.

A despeito do fato de que 2 Macabeus esteja mais historicamente correto do que 1 Macabeus, não devemos presumir que 1 Macabeus se move por um terreno totalmente teológico enquanto o 2 Macabeus o faz em um terreno totalmente histórico. Há algo de ambos, teologia e história, em cada um. Mesmo que admitamos que 2 Macabeus tenha uma perspectiva diferente ao tratar do desenvolvimento da revolta hasmoneana do que a encontrada em 1 Macabeus, 2 Macabeus ainda apresenta as ações de Judas Macabeu e seus seguidores como uma guerra santa.

Quanto à obra de Josefo é fato que, desde que ele tem sido estudado, muitos de seus comentários sérios e refletidos sobre a destruição de seu país tem merecido um alto valor de consideração. Seu relato dos acontecimentos, em essência, parece verídico

tanto por ter apoio de outras fontes quanto por aparentemente não ter feito nenhuma tentativa de eliminar incongruências internas nas narrativas. Ele foi testemunha ocular e também participante de grande parte da história que descreve.

No entanto, devemos estar atentos aos perigos que se encontram por trás das linhas do texto. Josefo muitas vezes é inseguro, pois atribui a origem da guerra judaica contra Roma uma variedade de causas. Desde a falta de harmonia entre o povo judeu, até a incapacidade dos procuradores romanos de lidarem com certas particularidades da religião judaica, até a ira divina precipitada sobre os infiéis judeus.

Não é difícil identificarmos uma tendência apologética na obra de Josefo, uma vez que ele tinha muitas razões para tal. Josefo em *Guerras Judaicas* estava tentando descrever e analisar um dos eventos mais traumáticos na história de sua nação menos de dez anos após ter ocorrido. Além disso, ele mesmo estivera envolvido demais na guerra para ser objetivo. Ele trocou de lado durante a guerra passando de líder da resistência na Galiléia a prisioneiro e amigo do general Tito.

Josefo tinha um orgulho da sua carreira, e do sucesso social em Roma em 70 E.C., que o separava do resto da classe dirigente judaica da qual se originara. Sua apologia, contudo, destinava-se não só a justificar sua própria progressão, mas fazer seus leitores acreditarem que o favor de Deus estava com Roma, e que para obter sucesso é preciso se submeter aos planos de Deus que se fazia cumprir no domínio romano.

Na sua visão da história, Josefo busca interpretar os eventos cataclísmicos da guerra de 70 E.C. indicando que a sobrevivência do povo escolhido de Deus só viria quando este aceitasse o poder e a autoridade romana. Só o arrependimento de seus impulsos rebeldes podia dar a Israel a esperança de dias melhores.

Daí que todas estas observações nos alertam para o propósito das narrativas de Josefo, o que nos motiva a questionar a acuracidade e a objetividade dos seus relatos: (1) das origens da guerra, ele acreditava ser praticamente, historicamente e teologicamente mal orientada por parte dos judeus; (2) dos revolucionários, há uma nítida desavença com eles, pois são acusados de destruir o domínio tradicional da aristocracia judaica, da qual Josefo faz parte; (3) do judaísmo, ele almeja um judaísmo que mantém a paz com a soberania romana e ambiciona uma cultura mais interativa com mundo helenístico; (4) e Roma e seus imperadores, ele vê a si próprio como um arauto profético cuja autoridade é dada por Deus e um nativo que encontrou fama e fortuna por escrever sob o patronato romano.

A partir destas pressuposições, entendemos que as obras de Flávio Josefo são propagandistas e ideológicas a despeito de sua justificativa em escrever os relatos da história judaica para corrigir outros relatos distorcidos que ora adulavam os romanos ou odiavam os judeus, mal interpretando os fatos. Contudo, trataremos todas as informações dadas por Josefo a respeito dos acontecimentos da Judéia, em sua história recente, como válidas, até porque é a testemunha mais próxima que temos dos fatos narrados.

Portanto, a partir desta discussão, uma hipótese central se faz necessária para nortear esta pesquisa: que as guerras empreendidas pelos judeus nos anos 167 a.E.C. e 70 E.C. não foram revoltas declaradamente, como se julga, empreendidas contra os impérios dominadores, isto é selêucidas e romanos, mas, sim, contra uma ordem política e social construída pela classe hegemônica da aristocracia judaica que explorava o povo com o propósito de enriquecimento próprio.

A partir desta afirmação veremos que o fato de os judeus terem gradualmente perdido a considerável autonomia que haviam recebido de Antíoco III, gerou várias

tensões dentro da população judaica que levaram às condições da virtual guerra civil na década de 60 do sec II a.E.C. Algumas dessas tensões internas encontravam-se em campos opostos entre si: havia a velha hierocracia hereditária contra a nova aristocracia e os novos ricos.

Uma outra hipótese também se segue: a falta de um programa social que contemplasse uma reforma econômica ou uma redistribuição de terras causou sérios conflitos sociais como, por exemplo, o surgimento de bandidos e revolucionários messiânicos; também enfocaremos o fato de que neste período havia freqüentes desavenças entre sacerdotes da classe inferior e os da classe superior por causa da diversidade de projetos políticos da liderança aristocrática; havia também constantes conflitos nos anos anteriores à guerra contra Roma envolvendo ex-sumos sacerdotes e outros da mesma classe.

Desta forma, esta pesquisa se estruturará da seguinte forma: no primeiro capítulo, estaremos desenvolvendo uma análise das condições econômicas, políticas e culturais em que se encontrava a Judéia sob a dominação dos selêucidas e como uma proposta de mudança trazida por uma nova liderança gerou os conflitos que provocaram uma guerra civil sem precedentes na história de Israel.

No segundo capítulo procederemos à mesma estrutura só que aplicada à Judéia no séc. I E.C., sob o domínio romano, para entender como o cenário para esta revolta se desenvolve a partir de um acentuamento dos conflitos surgidos na revolta anterior, sem praticamente nenhum outro motivo novo.

No terceiro capítulo montaremos o quadro comparativo das causas das duas revoltas, dividindo-o entre os critérios político, econômico e cultural, para tornar claro a confirmação da hipótese sustentadora desta pesquisa.

Ao testemunho dos textos das fontes primárias vamos acrescentar pela arqueologia novas evidências sobre a vida social e atitudes em relação a preceitos religiosos e vida comum da sociedade israelita dentro do período abordado nesta pesquisa. Arqueólogos estão apresentando material novo pertinente à sociedade do séc.I E.C., especialmente em recentes escavações em Jerusalém.

Metodologia

A fim de tornar o desenvolvimento desta pesquisa mais objetivo estaremos usando o método comparativo que tem por objetivo buscar, explicar, as semelhanças e as diferenças que apresentam duas séries de natureza análoga, tomadas de meios sociais distintos. O método comparativo tem importantes funções: pesquisar e entender aspectos específicos e gerais de cada fenômeno e auxiliar a compreender as “causas” e “origens” dos fenômenos.

Como objeto de aplicação do método comparativo, esta pesquisadora elegeu a sociedade israelita, mais especificamente a Judéia, em épocas distintas, séc. II a.E.C. e I E.C., mas que estavam sujeitas à “ação das mesmas grandes causas”, em vista de sua proximidade e sincronização no que diz respeito à organização social e política desenvolvida pelos impérios selêucida e romano, e remontavam parcialmente a uma “origem comum”. Repousou a comparação sobre uma certa similitude de fatos observados em meios diferentes, recusando entretanto comparações excessivamente vastas, cujas falsas semelhanças podiam esconder diferenças importantes.

O outro método usado para o desenvolvimento desta pesquisa se encontra na sociologia do conhecimento que trata das relações entre pensamento humano e o

contexto social do qual surge. Embora neste caso a atenção se concentre sobre o fator social, as dificuldades teóricas são semelhantes às que surgiram quando outros fatores (tais como os históricos, os psicológicos, biológicos) foram propostos com o valor de determinantes do pensamento humano. Em todos estes casos o problema geral tem sido estabelecer a extensão em que o pensamento reflete fatores determinantes propostos ou é independente deles.

A sociologia do conhecimento rejeita a idéia de que o pensamento ocorra isolado do contexto social dentro do qual determinados homens pensam sobre determinadas coisas. Mesmo no caso de idéias muito abstratas que aparentemente tem pouquíssima conexão social, a sociologia do conhecimento tenta traçar uma linha que une o pensamento, seu autor e o mundo social deste. Isto poder ser detectado em casos em que o pensamento serve para legitimar uma determinada situação social, ou seja, quando ele explica, justifica e santifica.

1. A REVOLTA MACABÉIA: CONFLITO E RESISTÊNCIA

1.1 Condições Econômicas da Judéia sob os Selêucidas

1.1.1 O Decreto de Antíoco III

Quando Antíoco III, o Grande, vence os exércitos dos ptolomeus, os judeus de Jerusalém o apóiam nesta luta, segundo Flávio Josefo. O partido selêucida em Jerusalém está mais forte do que o ptolomaico. Por isso, Jerusalém é contemplada com um decreto de Antíoco III, em 197 a.E.C. Diz o decreto:

O rei Antíoco a Ptolomeu, saudações. Como os judeus, desde que entramos em seu país, nos testemunharam sua benevolência, como à nossa chegada em sua cidade, eles nos receberam magnificamente e vieram ao nosso encontro com o seu senado, como eles proveram abundantemente à subsistência de nossos soldados e de nossos elefantes e visto que nos ajudaram a expulsar a guarnição egípcia instalada na cidadela, nós, de nosso lado, havemos por bem reconhecer todos esses bons ofícios, reconstruir sua cidade arruinada pelos infortúnios da guerra e repovoá-la, fazendo voltar a ela os que foram dispersos. Em primeiro lugar, decidimos, em razão de sua piedade, fornecer-lhes, para os sacrifícios, uma contribuição em animais de sacrifício, em vinho, óleo e incenso, no valor de 20.000 dracmas de prata, artabes sagradas de farinha de frumento, medidas segundo o costume do país, 1.460 medimos de trigo e 375 medimos de sal. Quero que todas estas contribuições lhes sejam entregues segundo minhas instruções. Que sejam terminados os trabalhos do templo, os pórticos e tudo o que tiver necessidade de ser reconstruído. As madeiras serão tiradas na Judéia mesma e entre os outros povos e no Líbano, sem serem submetidas a nenhuma taxa. O mesmo será feito com todos os outros materiais necessários para se enriquecer a restauração do templo. Todos os membros da nação (étnos) devem viver segundo as leis de seus pais. O senado, os sacerdotes, os escribas do templo e os cantores do templo serão isentos da capitação, do imposto coronário e da taxa sobre o sal. Para que a cidade seja repovoada mais depressa, concedo àqueles que a habitam atualmente e àqueles que nela se estabelecerem até o mês de hyperberetaios, uma isenção de impostos durante três anos. Nós os isentamos ainda, para o futuro, do terço do tributo, a fim de indenizá-los de suas perdas. Quanto aos que foram tirados da cidade e reduzidos à escravidão, nós lhes restituímos a liberdade e ordenamos que lhes sejam restituídos os seus bens. (JOSEFO: *Antigüidades Judaicas*: 12,126)

É interessante observarmos as medidas que Antíoco III toma sobre os impostos. A madeira para a restauração do Templo está isenta do imposto alfandegário, que incide sobre todas as mercadorias em circulação. O senado e os funcionários do Templo ficam isentos da capitação, imposto pessoal recolhido dos adultos. Ficam isentos também do imposto coronário: a coroa de folhas é, para os gregos, o símbolo da vitória, concedida aos vencedores dos jogos ou a um rei vitorioso. Com o tempo, as cidades começam a oferecer aos seus reis coroas de ouro ou uma soma equivalente em dinheiro. O que antes era espontâneo acaba institucionalizado e tornado obrigatório, podendo somente o rei conceder a isenção. Ainda: o senado e o Templo ficam isentos da taxa sobre o sal. Esta taxa é conhecida na Palestina e na Babilônia. Provavelmente se paga determinado valor ao governo, ou talvez, na Palestina, que tem boas salinas, se aceite o produto "in natura".

Os habitantes da cidade, finalmente, são isentos durante 3 anos do *phóros*, o tributo em prata ou em produtos, exigido de uma província, de um templo, de um *étnos* ou de uma cidade, este último sendo o caso de Jerusalém.

Deve-se observar que, com este decreto, Antíoco III muda o *status* da lei dos antepassados, a *Torah*, que deve ser obedecida não porque assim o decidem os judeus, mas porque o quer o governo selêucida. Agora a validade da *Torah* depende de um ato da vontade de um soberano estrangeiro e seu conteúdo um elemento de arbitrariedade e instabilidade que se tornou especialmente perigoso no balanço entre aspectos religiosos e políticos da *Torah* quando se associou com as intenções de um poder dominante.

Apesar de parecerem benevolentes, estas medidas não devem, entretanto, nos enganar, pois não superam as decisões comuns tomadas em relação a outras cidades, naquela época. O que Antíoco III faz é seguir a velha política persa em relação aos judeus. A isenção de tributos, concedida ao pessoal do culto, corresponde ao *status*

estatal do santuário. Para Hans Kippenberg (1988, 78), o decreto de Antíoco se apóia na dupla divisão do documento persa registrado em Esd 7,12-26: apoio estatal ao culto e isenção de tributos estatais para o pessoal do culto. No entanto, ele dissolve sua ligação íntima, colocando entre as duas partes a concessão de autonomia étnica. Os grupos que participavam desta autonomia estatal são da faixa dos nobres e prepostos, que já sob Neemias formavam um *grêmium* de 150 pessoas junto ao governador persa (Ne 5,17;11,40;13,11), mas não tinham dirigido esta comunidade. Antíoco fortaleceu esta aristocracia há muito no poder, conferindo-lhe função política e libertando-a dos tributos.

É preciso observar também que a reconstrução e o repovoamento da cidade são medidas necessárias para o fortalecimento do governo e dos interesses de Antíoco III naquela região disputada pelos ptolomeus.

Quanto a esta atitude podemos evocar o conceito de Gramsci de hegemonia . Ele normalmente usa a palavra hegemonia para designar a maneira como um poder governante conquista o consentimento dos subjugados ao seu domínio. Um grupo ou classe dominante pode assegurar o consentimento a seu poder por meios ideológicos, mas também pode fazê-lo alterando a tributação de maneira favorável aos grupos de cujo apoio necessita ou criando uma camada de operários relativamente opulente e, portanto, razoavelmente inerte (EAGLETON: 1997, 105)

Podemos então definir hegemonia como um espectro inteiro de estratégias e práticas pelas quais um poder dominante obtém um consentimento ao seu domínio daqueles que subjuga. Conquistar a hegemonia, segundo Gramsci, é estabelecer liderança moral, política e intelectual na vida social, difundindo sua própria visão de mundo pelo tecido da sociedade como um todo, igualando, assim, o próprio interesse com o da sociedade em geral. Na verdade pode-se afirmar que qualquer forma de poder

político, para ser durável e bem fundado, deve pelo menos evocar certo grau de consentimento dos subalternos.

É claro que, em algumas condições, o Estado pode recorrer à violência para disciplinar e punir, o que Gramsci chama de “dominação”. Mas ao fazê-lo arrisca-se, a sofrer uma perda drástica de credibilidade ideológica. É preferível, no todo, que o poder permaneça convenientemente invisível, disseminado por toda a textura da vida social e, assim, “naturalizado” como costume, hábito, prática espontânea. Assim que o poder mostra seu jogo, pode transformar-se em objeto de contestação política.

A lei, baseada na vontade do rei Selêucida - que reivindica tal direito como "direito de lança" por ser o conquistador - e não nas tradições dos antepassados codificadas na *Torah*, cria condições para que a aristocracia judaica substitua as leis étnicas por leis políticas. O texto de 1Mc 10,29-31, que trata de uma isenção de impostos concedida aos judeus, quando Jônatas estava na liderança, em 152 a.E.C., por Demétrio I, dá-nos uma idéia dos tributos recolhidos pelos Selêucidas na Judéia.

Desde agora desobrigo-vos, e declaro isentos todos os judeus, dos tributos (phóroi), do imposto sobre o sal e do ouro das coroas. Igualmente renuncio à terça parte da sementeira e à metade dos frutos das árvores, que me caberiam de direito: de hoje em diante deixo de arrecadá-los à terra de Judá e aos três distritos que lhe foram anexos, bem como à Samaria e à Galiléia. Isto a partir do dia de hoje e para todo o tempo. Jerusalém seja considerada santa e isenta, assim como seu território, sem dízimos e sem tributos.¹

Mais tarde, ainda no período de Jônatas, Demétrio II emitirá novo decreto fortalecendo e incrementando as decisões de seu antecessor em direção à liberdade política de Jerusalém:

À nação dos judeus, que são nossos amigos e observam o que é justo em relação à nós, decidirmos fazer-lhes bem, em vista dos bons sentimentos que nutrem

¹ Todos os textos provindos da Bíblia serão citados a partir da tradução da Bíblia de Jerusalém publicada pela editora Paulus.

para conosco. Nós lhe confirmamos a posse do território da Judéia bem como dos três distritos de Aferema, Lida e Ramataim. Esse distritos, com todas as suas dependências, foram anexados da Samaria à Judéia, em favor de todos os que oferecem sacrifícios em Jerusalém, em compensação pelos impostos que o rei recolhia aí toda outrora, cada ano dos produtos da terra e dos frutos das árvores. Quanto aos outros direitos que temos sobre os dízimos e os tributos que nos pertencem, quer sobre as salinas, quer relativos às coroas, a partir deste instante nós lhes fazemos concessão total. (1Mc 11,33-35)

Os editos mencionam várias taxas que nos permitem ver a política de taxaço dos selêucidas. Em contraste com o edito de Antíoco III, agora toda a nação está isenta destas taxas e não apenas a *Gerousia*, ou conselho dos anciãos, e os oficiais do Templo. As dívidas do produto da terra e do fruto das árvores são especificadas em mais detalhes no decreto de Demétrio I: em termos concretos, isto equivale a 1/3 dos rendimentos da plantaço e metade da arrecadaço dos frutos. Estas taxas dizem respeito ao imposto da terra, que deve ser distinguida do tributo.

Não está claro se Demétrio II renunciou ao tributo, pois não foi mencionado em seu edito, embora seja possível que no decreto de Demétrio I isto tenha acontecido. Todavia, não há certeza se o termo *οι φοροι (oi phoroi)* em 1Mc 10,29 pode ser compreendido como “tributo” no sentido técnico. Em seu relato paralelo do decreto de Demétrio II, Josefo (*Antigüidades Judaicas* 13,18) menciona especificamente, em resposta à exigência de Jônatas, que: “concedeu-lhe ainda que toda a Judéia e as três províncias que lhe estavam unidas, a saber, Samaria, Jope e Galiléia, só pagariam trezentos talentos, por todo o tributo...”.

De qualquer forma, estes textos nos mostram o quanto o sistema de taxaço selêucida sobre a Judéia deve ter sido um grande fardo. Tanto que sua aboliço foi considerada uma grande vitória para Jônatas.

Agora, o que aqui nos interessa é perceber como se faz o recolhimento do tributo na Judéia. A aristocracia - por exemplo, os tobiadas e seus associados - recolhe

dos camponeses 1/3 do produto das colheitas e metade da produção das frutas. Vende, certamente com ganhos, estes produtos e paga aos seus senhores Selêucidas determinada quantia em prata. Talvez cerca de 300 talentos anuais segundo 1Mc 11,28.

Isso está de acordo com o fato de, durante o domínio ptolomaico e selêucida, o governo da sociedade judaica ter sido aristocrático, o poder se concentrando na mão dos anciãos, no qual o sumo sacerdote era o líder representante da classe superior. Portanto, o sumo sacerdote emerge como a figura central na sociedade judaica. Suas funções eram tanto políticas quanto religiosas, e sua posição, certamente, foi muito cobiçada.

Portanto, este papel ambíguo continha dentro de si sementes de conflito; e de fato, as dificuldades surgidas depois de 175 a.E.C., quando Antíoco IV assume o governo, diziam respeito ao cargo do sumo sacerdote. Discutiremos esta questão pormenorizadamente mais adiante.

Mas, segundo Horsley e Hanson (1995, 30), esta reforma helenística não envolvia apenas atividades culturais superficiais. A reforma era uma ameaça à própria existência e identidade judaica. Quando os selêucidas assumiram o controle da Palestina, Antíoco III havia concedido permissão aos judeus de “viver segundo suas próprias leis” (JOSEFO: *Antigüidades Judaicas*: 12,126). Mas agora, pelo menos para os que eram contrários à reforma, Jasão, com o apoio da aristocracia helenizante, “suprimiu os privilégios reais concedidos aos judeus e abolindo as instituições legítimas, introduziu costumes contrários à lei” (2Mc 4,11).

Horsley e Hanson (1995, 30) também afirmam que:

Como habitantes da nova pólis de Antioquia, os judeus não cidadãos tinham certos direitos econômicos, mas não tinham mais direitos políticos. Ainda que a lei de Moisés não fosse abolida, foi, contudo, completamente relativizada, pois a nova pólis, com suas tradições gregas, havia substituído a Torah como constituição operacional do Estado. Também o Templo agora formava parte da nova pólis e, ainda que possa não ter havido nenhuma reforma cültica (em sentido mais restrito) sob a nova constituição, as

decisões sobre assuntos religiosos (como sobre qualquer outra matéria) competiam à corporação aristocrática dos cidadãos e seu conselho de governo.

Apesar de tudo isso, é preciso avançar na interpretação dos fatos. Além das razões estratégicas e políticas dos Selêucidas para incentivar a helenização dos judeus, razões já apresentadas, há motivos econômicos para o conflito que o processo desencadeia.

É que o sistema político grego tradicional, como adotado pelos Selêucidas, não dispõe de um mecanismo fiscal para o recolhimento do tributo. Ou seja: não há uma burocracia profissional que administra as finanças do Estado. Em Atenas, por exemplo, o cidadão se dedica à administração da cidade sem receber recompensa alguma, a não ser a satisfação do dever cumprido e o sentimento de contribuir para o bem comum (GIORDANI: 2001, 220). Assim, nos reinos helenísticos a função de recolher o tributo é arrendada à aristocracia dos povos dominados, proporcionando-lhe lucros financeiros e influência política junto ao governo estrangeiro.

Flávio Josefo também testemunha que os impostos são cobrados pela aristocracia, quando comenta o decreto de Antíoco III,:"Os nobres arrendaram nas suas próprias cidades paternas o direito de cobrar o tributo, e, depois que eles recolheram a quantia fixada, a pagaram aos reis". (*Antigüidades Judaicas* 12,156)

Daí ser significativo que a primeira notícia a respeito do nascente conflito com o helenismo, como vimos acima, aponte uma razão econômica. Vamos lembrar o que diz 2Mc 3,4: "Ora, certo Simão, da estirpe de Belga, investido no cargo de superintendente do Templo, entrou em desacordo com o sumo sacerdote a respeito da administração dos mercados da cidade".

Assim, a aristocracia começa a pressionar sempre mais na direção da helenização total, como um modo de quebrar as barreiras da tradição de solidariedade

baseada na aliança. Seu enriquecimento fácil, baseado na tributação e na manutenção de seus privilégios, choca-se com as normas da Lei. A solução será pedir a Antíoco IV Epífanes a eliminação da Lei. Some-se a isso a precariedade financeira dos Selêucidas e o mecanismo começa a ficar claro.

1.1.2 A Aristocracia Sacerdotal e o Conflito pelo Poder

Se o funcionário é o homem do rei, como visto acima, o sacerdote é o homem de Deus. Dispõe de um poder inquietante, pois é o único capaz de estabelecer relações com o mundo sobrenatural e de dar ao universo a sua estabilidade através de liturgias cotidianas ou solenes, oferecendo à divindade tudo aquilo que ela necessita para a sua vida e para o Templo assegurando com isso aos mortais a benevolência divina.

Contudo, uma prática que se tornou comum na Judéia durante a dominação ptolomaica é que o sacerdote, segundo as tradições judaicas, deixou de ser um cargo hereditário, por ordenação divina, para ser uma nomeação do próprio rei pela qual este recebia uma taxa especial por cada investidura ou por cada elevação de hierarquia. A partir de agora, os sacerdotes tem que comprar seus cargos assim como as prebendas a estes ligadas.

De acordo com Lévêque (1987, 85):

O rei é saudado todos os anos por ocasião do seu aniversário pelo conselho de cinco membros eleitos, que administra cada templo. Assim se estabelecem relações estreitas entre o soberano e o clero, cada um precisando do outro, o monarca para estabelecer a sua legitimidade aos olhos de seus súditos indígenas e para assegurar o culto real sob a forma tradicional, os sacerdotes para continuarem a gozar de seus privilégios imemoriais.

É exatamente nesta mudança quanto à prática de nomeação deste cargo é que residirá boa parte da origem da revolta social dos Macabeus, pois ela causa uma desestabilização no ofício e em consequência uma crise na autoridade do sacerdote.

A implicação sociológica para a mudança na estrutura e nomeação do ofício sacerdotal é que antes o sacerdote tem um carisma, ou seja, tem uma comunhão com a divindade contínua e regular, comunhão esta que assegura diante da sociedade sua autoridade. A tarefa do sacerdote não é só interpretar a vontade divina, mas também regular e corroborar, geralmente, a relação entre Deus e os homens. Quando, porém, a nomeação do sacerdote torna-se apenas uma questão de ambição e recursos financeiros sua autoridade passa a ser questionada comprometendo o papel religioso do sacerdote.

Segundo Max Weber (2004, 332), a subsistência da grande maioria das relações de domínio de caráter fundamental legal repousa, na medida em que contribui para sua estabilidade a crença na legitimidade, sobre bases mistas: o hábito tradicional e o prestígio, ou carisma, figuram ao lado da crença na importância da legitimidade formal. A comoção com uma destas bases por exigências postas aos súditos de forma contrária à ditada pela tradição, por uma adversidade aniquiladora do prestígio ou por violação do hábito tradicional, abala a crença na legitimidade.

A crença na legitimidade da dominação carismática reside no fato de que é a designação divina a única forma de aquisição legítima do domínio de um sacerdote. Desta forma, a dominação carismática se torna uma relação social especificamente extra-cotidiana e puramente pessoal. Quando esta relação estende-se para o campo da aquisição e eleição jurídica tende a tornar-se rotineira, cotidiana, e, conseqüentemente, vazia de legitimidade.

Para exemplificar este fenômeno devemos mencionar as lutas pelo cargo de sumo sacerdote durante o período pré-guerra macabaica, quando uma complicada

intriga formou-se ao redor deste importante cargo. O sumo sacerdote Onias III, deposto depois de 175 a.E.C., representou no meio religioso a linha conservadora do velho judaísmo e, no aspecto social, a família antiga e de prestígio da nobreza sacerdotal, presumidamente, acostumada a garantir a posição de sumo sacerdote para seus herdeiros. Jasão, sucessor de Onias na função, também descendia dos oníadas, embora tivesse idéias claramente helenizantes, tentou obter o status de *pólis* para Jerusalém uma vez que estabelece toda uma estrutura social mais liberal com o estabelecimento de instituições gregas na cidade.

Com base em 2Mc 4,9 admite-se que Jasão foi autorizado por Antíoco IV a transformar Jerusalém numa autêntica cidade grega, chamada de Antioquia com o estatuto e as instituições características da vida urbana helenizada (*gerousía, ephebeion, gymnásion*). Estas foram as bases da reforma helenizante que se estendeu por toda a Judéia. Doravante, podemos perceber que a reforma helenizante de Jasão foi política e não religiosa e a transformação de Jerusalém em Antioquia significou uma alteração na estrutura política com os aristocratas helenizados assumindo o status de cidadãos, os “antioquenos de Jerusalém” (2 Mc 4,19) e a massa dos judeus reduzidos ao estatuto de estrangeiros residentes. Portanto, passou-se de povo (*éthnos*) à cidade (*pólis*).

Entretanto, a primeira ruptura decisiva veio alguns anos mais tarde, quando Antíoco IV concedeu o cargo a Menelau. Ele, também, foi um caloroso adepto da nova cultura helenística e, diferentemente dos oníadas, era um fiel apoiador dos selêucidas. Menelau conspirou para comprar o sumo sacerdócio por 300 talentos a mais que Jasão mandando este para o exílio na Transjordânia.

Levantar este tributo, segundo Horsley e Hanson (1995, 31), significava que o povo seria taxado a uma percentagem que subiria para mais do dobro em quatro anos,

tudo para pagar uma reforma que havia deteriorado gravemente seu modo de vida tradicional.

Como se não bastasse, a fim de conseguir o valor oferecido pela compra do cargo, Menelau trama com seu irmão Lisímaco para apoderar-se do tesouro do Templo, que tinha sido acumulado durante gerações, e não era propriedade dos homens poderosos e governantes de Jerusalém, mas do povo judeu e em última instância de Deus. Quando se espalharam informações desse ato, considerado sacrílego para os nativos, finalmente irrompeu a resistência popular contra Lisímaco:

“Como as turbas se sublevassem, repletas de ira, Lisímaco armou cerca de três mil homens e tomou iniciativa nos atos de violência...Tomando consciência, porém, do ataque de Lisímaco, começaram alguns do povo a pegar em pedras, outros em bastões, e outros ainda lançavam mão da cinza que estava ao se seu alcance, atirando-os confusamente contra os homens de Lisímaco. (2Mc 4.40-41)

Mas havia um outro grande problema: Menelau não pertencia a nenhuma das linhagens que, de acordo com a lei judaica, dava o direito de assumir o cargo de sumo sacerdote. Além do mais, nem mesmo parece ter freqüentado as classes mais altas da sociedade de Jerusalém, sendo apenas um rico emergente que foi forçado a confiar no apoio dos tobiádas.

Como bem nota Otzen (2003, 29), algumas destas contradições internas encontravam-se dentro de campos opostos entre si: havia um partido ptolomaico e outro selêucida; havia a família poderosa dos tobiádas na região leste do Jordão e a não menos poderosa estirpe de sumo sacerdotes oníadas em Jerusalém; havia a velha aristocracia hereditária contra a nova aristocracia de novos ricos; e finalmente, havia o novo partido

reformado de tendência helênica, cujo oponente natural era o antigo partido conservador judaico.

É evidente que a nomeação de Menelau enfureceu os judeus mais “ortodoxos”, zelosos pelas tradições da Lei, e sem dúvida, neste momento muitos apoiaram Jasão quando este tentou recuperar sua função, através de um ataque a Jerusalém com um exército de mercenários:

Tendo surgido o falso boato de que Antíoco havia passado à outra vida, Jasão tomou consigo não menos de mil homens e, inopinadamente, desferiu um ataque contra a cidade. Rechaçados os homens que estavam sobre a muralha e consumando-se já a ocupação da cidade, Menelau refugiou-se na acrópole. Jasão, por sua parte, entregou-se a chacina dos próprios concidadãos, sem piedade e sem considerar que era o maior dos infortúnios essa vitória sobre os próprios coirmãos(...)Chegando ao rei as informações sobre estes fatos, conclui ele que a Judéia estava rebelando-se por isso, partindo do Egito enfurecido em seu íntimo como uma fera, apoderou-se da cidade à força de armas. (2Mc 5,1-11).

Esses fatos modificaram radicalmente as relações entre a Judéia e o poder selêucida trazendo grande prejuízo para a organização da sociedade judaica: o sumo sacerdote não era mais o porta-voz do povo judeu junto ao rei da Síria; agora o circuito estava invertido. O cargo de sumo sacerdote deixou de ser uma função hereditária e de investidura divina para ser mais um título político e manipulável pelos reis. Desta forma, mesmo minoritários, Menelau e seus seguidores levaram a helenização às suas últimas conseqüências. O resultado foi a ruptura entre o partido dos helenizados, de uma parte, e a classe sacerdotal e até mesmo a vida judaica de outra.

Em resumo, a guerra civil havia eclodido e foi maior do que Antíoco IV estava preparado para suportar. Ele renomeou Menelau para o cargo de sumo sacerdote e, ao

mesmo tempo, deixou Jerusalém sujeita à administração selêucida. Assim, o relacionamento da sociedade judaica mudou decisivamente. Anteriormente, Jerusalém havia desfrutado do *status* especial inviolável, como uma Cidade-Templo e como centro do *étnos* judaico; agora, estava virtualmente subjugada a uma nova *pólis* grega.

Sem dúvida que esta situação aumentou ainda mais os conflitos entre os vários grupos dentro da sociedade judaica, de tal forma que a lacuna já existente entre os cidadãos pró-helenistas, de um lado, e a antiga ortodoxia, do outro, agora se tornara totalmente evidente. O primeiro grupo via a nova ordem como uma mudança na direção certa; ou seja, para a transformação de toda a Jerusalém em uma *pólis* grega, governada com princípios democráticos e livre tanto da elite judaica pouco liberal como do poder sacerdotal. Muitos representantes destes círculos de liderança estavam, sem dúvida, fascinado pela inovação, enquanto outros podem ter vislumbrado a possibilidade de tirar vantagens comerciais através de uma ligação mais próxima com o Ocidente.

Em princípio, como fica claro pelo exposto, o que aconteceu foi uma guerra civil entre facções dentro do próprio judaísmo. Entretanto, o rei selêucida não permitiu que a guerra prosseguisse sem controle, e foram enviados reforços sírios para combater os rebeldes. As proibições contra a livre prática da *Torah* foram revogadas posteriormente, e assim, os rebeldes alcançaram seus objetivos. Contudo, a guerra continuou. As tropas sírias continuaram a ocupar Acra, ou seja, o lado da *pólis* de Jerusalém; e os selêucidas, que ainda estavam no controle do cargo sacerdotal, continuaram a apoiar o partido helenista.

Para Kippenberg (1988, 87) o objetivo desta guerra era transformar Jerusalém em *pólis*, na qual a camada cultural adaptada tem direitos de cidadania, desejo dos judeus helenistas, enquanto o povo inculto seria taxado com quotas e tributos reduzidos à condição de estrangeiros na terra. Dessa forma o autor conclui: “entretanto seria

errado deduzir daí que a revolução tinha objetivo religioso. Sua meta era a reforma da constituição da Judéia”.

1.2 Helenismo: Interação Cultural na Judéia

1.2.1 Processos Mentais e Interação Cultural

Devemos começar a trabalhar nesta seção com uma definição bem objetiva do conceito de helenismo para entendermos a antítese que se fazia no período dos macabeus com o judaísmo. Esta antítese aparece pela primeira vez nos documentos conhecidos dos judeus no primeiro Livro dos Macabeus.

Lê-se em 1Mc 4,13: “Verificou-se, deste modo, tal ardor de helenismo e tão ampla difusão de costumes estrangeiros, por causa da exorbitante perversidade de Jasão, esse ímpio de algum modo sacerdote(...)”. É surpreendente notar que para os judeus do século II a.E.C o helenismo chegou a significar a cultura, as instituições e os costumes que ameaçavam, frontalmente ou por osmose, a originalidade e o valor intrínseco da vida judaica.

Por sua vez podemos utilizar a definição de “judaísmo” de A. Paul (1993, 91) para compreender o que está em jogo nesta discussão:

“Judaísmo” implica, portanto, uma dimensão religiosa e moral (com doutrina e um ensinamento, com regras e costumes), mas também fronteiras culturais e limites sociais. Em resumo, designa a vida judaica no seu todo, enquanto diz respeito tanto aos indivíduos chamados “judeus” como ao grupo específico e determinado que os institui e define como tais.

Segundo esta definição, judaísmo significa um conjunto de convicções e costumes que fazem o judeu. Nota-se que não está se falando apenas de religião. Para os autores Evaristo de Miranda e José Malca (2001, 53): “o judaísmo do século I a.E.C. e do século I E.C. não era tanto uma religião – no sentido moderno do termo- , mas antes de tudo um povo, cuja particularidade exprimia-se num conjunto de práticas, costumes e símbolos”.

A partir daí vamos tratar a religiosidade judaica apenas como uma construção social, supondo uma ordem humana projetada no universo inteiro de modo a tornar a existência mais significativa por meio de suas instituições. A religião judaica do século II a.E.C. era apenas um instrumento que norteava e normatizava as instituições sociais tornando-as sacras e por isso significativas para a legitimação da sua identidade enquanto povo.

Segundo Oskar Skarsaune (2004, 23), a helenização do Oriente foi um processo complexo que começou a ganhar forma nos últimos três séculos antes de Cristo. Ao mesmo tempo em que o Oriente ia se helenizando, a cultura grega também ganhava fortes contornos orientais. E é à cultura resultante desta combinação complexa que podemos chamar de helenismo.

Sabemos do grande número de cidades fundadas pela cultura helênica ou a ela convertidas nos períodos ptolomaico e selêucida, concentradas ao longo da faixa litorânea e na Transjordânia. Também é possível encontrar a existência de cidades helenísticas na Baixa Galiléia, no Vale de Jezreel e na Samaria.

O importante é que, segundo Goodman (1994, 31), esta helenização não ocorrera por imposição externa nem através de adoção espontânea, por atacado, da cultura grega, nem tampouco pela assimilação gradual, e sim através da deliberada integração de elementos gregos para enriquecer a cultura nativa. Assim, “idéias gregas imbuíam a

argumentação até dos próprios textos apocalípticos, e a arquitetura grega adornava os rituais inteiramente semíticos do culto em Jerusalém”.

Há várias evidências de que os próprios rabinos se apossaram de idéias helênicas na construção de seus comentários bíblicos. Skarsaune (2004, 28) destaca pelo menos três: primeiro, o helenismo explicava a existência do mundo por meio de uma lei oculta que rege todo o universo, o *Lógos*, sendo tarefa moral da humanidade viver uma vida em conformidade com essa razão divina, que é a lei da ética assim como da natureza. Os sábios judeus adotaram esta idéia e aplicaram-na à lei de Moisés. Desde forma, diziam os rabinos, que a *Torah* é o padrão oculto mediante o qual o mundo foi criado; assim, uma vida de acordo com a lei da natureza é também uma vida de acordo com a *Torah*.

O primeiro escritor judeu a aplicar esta idéia de preexistência e da significação cósmica à *Torah* foi o autor do Sirácida (aprox. 190 a.E.C). Ajudou-o nesta compreensão a identificação da *Torah* com a sabedoria preexistente de Deus, por meio da qual Deus criou o mundo (Pv 8,22-31).

Em segundo lugar, destaca-se o método grego de exegese ensinado nas escolas gregas de direito e retórica e aplicado aos códigos de leis, o qual foi amplamente usado pelos rabinos, incluindo Hilel. Em terceiro lugar há “a tradição dos antigos” da qual posteriormente originou-se o conceito da *Torah* oral a qual tem raízes nas escolas gregas de filosofia. Essas escolas haviam desenvolvido forte percepção da tradição, tendo se tornado comum substanciar a doutrina da escola citando-se a cadeia de famosos professores que haviam transmitido desde o princípio, conferindo-lhe autoridade. Essa forma de conferir autoridade a uma doutrina foi depois adotada pelos rabinos.

Tal influência, porém, não destruiu o judaísmo. Pelo contrário, introduziu uma nova vitalidade na antiga herança judaica. Em vez de incorporar o judaísmo na cultura

helênica segundo padrões gregos, a estratégia consistia em incorporar elementos da cultura helenística ao judaísmo de acordo com a *Torah*. Porém, não se tratava de uma estratégia consciente e deliberada; na verdade, os hasmoneus e os líderes religiosos de sua época pouco ou nada sabiam da extensão com que haviam sido influenciados pelo helenismo ao tentar defender o judaísmo e dar-lhe expressão. À medida que os macabeus iam assegurando a liberdade política da Judéia, aqueles que os apoiavam iam incorporando elementos importantes da cultura helenística ao judaísmo de tal forma que já não se via neles nenhuma ameaça, mas um enriquecimento.

A história da dinastia hasmonéia é, toda ela, relato de uma aculturação aos valores gregos. Por outro lado, convém lembrar que a Revolta dos Macabeus originou-se, objetivamente, no assassinato de um judeu helenizante por alguém que hoje descreveríamos como “fundamentalista”, o sacerdote Matatias, mesmo em sua dimensão mais intolerante, o judaísmo que emerge vitorioso da revolta anti-helênica não deixa de buscar compromissos diplomáticos com o mundo pagão: Licurgo é apresentado como um assemelhado de Moisés, Esparta é contatada em várias oportunidades para que apóie a revolta, Eupolemo, filho de João e neto de Accos, e Jasão filho de Eleazar, foram enviados a Roma e fizeram um discurso no Senado. Mas se os exemplos acima não bastarem, lembremos que o livro dos Macabeus é uma crítica contundente ao helenismo, servindo-se da língua *Koiné* como língua e seguindo o modelo historiográfico helenístico.²

De João Hircano (134-104 a.E.C.) a Alexandre Janeu (103-76 a.E.C.), o território controlado pelos hasmoneus não pára de aumentar e seu modelo de administração foi o grego. As contradições começam quando João Hircano adota a moeda tíria, em 126 a.E.C., como moeda oficial do Templo, moeda que tinha de um

² Para as referências a Esparta, cf. 1 Mc 12,2,5-6.20-21; 14,10.16.23; 15,23. Sobre os Romanos, cf. 1 Mc 1,10; 7,1; 8,17-32 (tratado de amizade dos Macabeus com Roma)

lado uma águia e no anverso a imagem do deus Malkart, patrono da Fenícia. Alexandre Janeu cunha suas moedas com inscrição “Rei Alexandre” bilíngüe: de um lado em hebraico e no anverso em grego.

Jônatas, representante do judaísmo contra as tendências helenizantes, recebe os títulos de “amigo do rei”, *estratego* e governador da província, alto grau de dignidade nas cortes helenísticas. Após 142 a.E.C., “ano primeiro de Simão”, o povo passou a referir-se a ele simultaneamente como “Sumo Sacerdote insigne, *estratego* e chefe dos judeus” (1Mc 13,41-42).

O decreto de Simão, 140 a.E.C., pelo qual o povo o investiu soberano sobre a Judéia, segundo Bieckerman (1947, 89), é notavelmente helenístico, e deve ter sido esboçado em grego. A forma em que foi construído é semelhante a um decreto honorário ao estilo grego.³ Porém, de acordo com o modelo bíblico, o soberano, desde os tempos de Saul e Davi, era investido pela unção do sacerdote e uma segunda aclamação era feita pelo povo.

Um outro exemplo é o fato de que os gregos baseavam sua opinião na posse de um território no “direito de lança”, ou seja, na conquista pela força. Os macabeus apelaram a esta prática quando começaram suas investidas para ampliar seu território por toda a Palestina, em aparente contradição com a tradição bíblica, pois a terra pertencia a Israel por direito divino outorgado por promessa ao seu ancestral Abraão. Contudo, em nenhum momento nos livros dos Macabeus se faz menção a esta tradição da *Torah*. Os macabeus não buscaram uma base histórica para sua reivindicação, mas aceitaram o princípio legal de seus oponentes.

³ Um estudo mais detalhado deste decreto e sua comparação com os modelos gregos se encontra em dois artigos, um escrito por J.W Van Henten: *The Honorary Decree for Simon the Maccabee in Hellenistic Context* e o outro por E. Krentz *The Honorary Decree for Simon the Maccabee IN: Hellenism in the Land of Israel*, editado por J.J Collins e G.E Sterling.

Porém, o mais irônico é que, no reinado de João Hircano (134-105 a.E.C), os hasmoneus tenham ido procurar apoio no partido aristocrata, mais tarde chamado de saduceu. A ironia está no fato de que este partido possuía muitos representantes da classe superior que haviam formado o partido helenizante no começo do século, e que os antepassados macabeus dos hasmoneus haviam combatido sob todos os riscos. Em termos políticos, os hasmoneus foram pragmáticos; para eles, o objetivo de criar um império judaico independente sob uma forte linhagem dos hasmoneus legitimou os meios escolhidos para alcançá-lo.

Todos estes eventos levam a crer que não se pode dizer pura e simplesmente que a revolta dos Macabeus tem sua origem na oposição entre judaísmo e helenismo, sem levar em conta a complexidade desta relação antes e depois desta revolta.

Outra nítida influência grega está na construção literária do livro de Daniel. Ironicamente, a estrutura teórica do mais influente e conhecido dos apocalipses apóia-se num mito bem conhecido dos próprios gregos: o das quatro idades do mundo. Hesíodo, em *Os Trabalhos e os Dias* (2002, 29-31), expõe uma das várias versões para este mito, cuja estrutura básica é a seqüência de quatro idades sucessivas, cada qual mais degenerada que a anterior, e cada uma associada a um metal, na ordem ouro-prata-bronze-ferro. O mito era muito difundido em todo o Oriente Próximo, e admitia variantes: Hesíodo interpola uma “idade dos heróis” entre a de bronze e a de ferro, Daniel arremata a de ferro com uma mistura de barro (Dn 2).

Em essência, o mito das quatro idades tal como trabalhado por Daniel serve-se de uma simbologia na qual os quatro impérios se sucedem no domínio do mundo, cada um associado a um metal, e cada uma mais degenerado que seu antecessor: assim o primeiro é a Babilônia de ouro; o segundo é a Média, de Prata; a Pérsia de Bronze, por

fim a Grécia de ferro. Essa seqüência se apresenta na forma de uma estátua que o rei babilônio Nabucodonosor vê em sonho, e que é destruída com uma pedra.

Entretanto, não há no livro de Daniel quaisquer alusões aos hábitos gregos, o que se esperaria por se tratar de uma propaganda anti-grega escrita durante a revolta dos macabeus, seus teatros ou ginásios. O próprio termo “Grécia” só aparece três vezes em todo o texto (Dn 8,21; 10,20; 11,2), mas não há no texto qualquer crítica direta ao modo de vida grego.

Segundo Chevitarese (2003, 25), a comunidade judaica neste período estava “plenamente mergulhada no processo de helenização”. Foram encontradas, em recentes escavações, evidências de materiais feitos de cerâmica tais como crateras e léцитos áticos na região da Palestina que sugerem não só conhecimento, mas também um possível comércio e interação de culturas grega e judaica disseminados na referida região, desde os tempos remotos. Portanto, quem introduziu a cultura grega na Palestina não foi Alexandre, nem Antíoco IV, mas, esta região já estava dominada pela cultura e modo de vida gregos muito antes desses governantes chegarem lá.

Sabemos que muito antes de Alexandre, já havia na Judéia e nas regiões vizinhas um intenso processo de interação cultural sob o ponto de vista das idéias, língua, modelos de instituições, modo de vida, envolvendo os habitantes não só na Palestina, mas de toda a bacia do Mediterrâneo.⁴

1.2.2 Os Caminhos da Helenização

Ao analisarmos detidamente obra de Josefo e dos Macabeus encontraremos evidências de que o processo de helenização era, em grande medida, um conflito judeu

⁴ Cf. Hengel. *The Hellenization of Judea in the First Century after Christ*, 1989.

intramuros, por isso os macabeus empunharam inicialmente suas armas contra seus próprios compatriotas, e não contra os representantes do rei selêucida. Senão vejamos:

Por esses dias apareceu em Israel uma geração de perversos, que seduziram a muitos com essas palavras: ‘vamos, façamos aliança com as nações circunvizinhas, pois muitos males caíram sobre nós desde que deles nos separamos’. Agradou-lhes tal modo de falar. A alguns dentre o povo apressaram-se em ir ter com o rei, o que lhes deu autorização para observarem os preceitos dos gentios. Construíram, em Jerusalém, uma praça de esportes, segundo os costumes das nações, restabeleceram seus prepúcios e renegaram a aliança sagrada. Assim associaram-se aos gentios e se venderam para fazer o mal. (1Mc 1,11-15)

Entrementes, tendo passado Seleuco à outra vida e assumido o rei Antíoco, cognominado Epífanes, Jasão, irmão de Onias, começou a manobrar para obter o cargo de sumo sacerdote(...) Obtido, assim, o consentimento do rei, ele, tão logo assumiu o poder, começou a fazer passar os seus irmãos de raça para o estilo de vida dos gregos(...)E abolindo as instituições legítimas, introduziu costumes contrários à lei. Foi, pois, com satisfação que construiu a praça de esportes justamente abaixo da acrópole e, obrigando os mais nobres de entre os mais moços, conduziu-os ao costume do pétao. Verificou-se, desse modo, tal ardor de helenismo e tão ampla difusão de costumes estrangeiros, por causa de exorbitante perversidade de Jasão, esse ímpio e de modo algum sumo sacerdote, que os próprios sacerdotes já não se mostravam interessados nas liturgias do altar! Antes, desprezando o santuário e descuidando-se dos sacrifícios, corriam a tomar parte na iníqua distribuição de óleo no estádio, após o sinal do disco. Assim, não davam mais valor algum às honras pátrias, enquanto consideravam suma as glórias helênicas” (2Mc 4,1-15)

Jasão, não se podendo conformar, por ter sido excluído do cargo, ficou inimigo de Menelau e os filhos de Tobias declararam-se por este último. Mas a parte do povo favorecia Jasão e assim eles foram obrigados a se refugiar junto à Antíoco. Disseram ao soberano que se tinham decidido a renunciar os costumes de seu país, para abraçar a religião e a maneira de viver dos gregos e lhe pediram permitir-lhes construir um lugar de exercícios em Jerusalém. Ele consentiu e então eles ocultaram os sinais da circuncisão, para não poderem ser distinguidos dos gregos quando, correndo ou lutando, tivessem que se despir e abandonando assim todas as leis de seus antepassados, eles não se diferenciavam em nada das nações estrangeiras”. (*Antigüidades Judaicas* 12, 363).

Diante das referidas evidências textuais, Chevitarese (2000,125) faz algumas observações:

...as iniciativas para a transformação de Jerusalém em *pólis* partiram da própria comunidade judaica; nenhuma referência é feita na documentação que venha sugerir ou indicar oposição às ações de Jasão; nenhum dos textos antigos acusam Jasão de alterar o culto a Javé praticado no Templo de Jerusalém ou de ter proibido as práticas normais do judaísmo; quando da visita de Antíoco IV a Jerusalém, mesmo de textos violentamente contrários ao referido rei, não há nenhuma ação contrária nesta ao rei ou a Jasão.

Em outras palavras, o caso não ocorreu conforme o relato de 1Mc 1,41-42 de que Antíoco IV queria fomentar uma cultura ou religião unificada em seu império. O problema foi, como observado em 1Mc 1,11, que os helenistas de Jerusalém consideravam a tendência dos judeus de se isolarem, cultural e religiosamente, um obstáculo para o progresso e desenvolvimento. O desejo de romper esse isolamento e ser aceito na sociedade das nações, ou seja, distanciar-se da forma de vida que os gregos consideravam bárbara, era o que estava por trás dos esforços dos judeus helenistas.

As historiografias modernas que tratam deste acontecimento têm interpretado, com frequência, Antíoco Epífanes como o autor de todo o mal em questão, e a violenta supressão da religião judaica que aconteceu na década de 160 a.E.C. fosse apenas fruto de sua paixão incontida pelo helenismo. Porém, podemos estabelecer que uma acusação injusta tem sido feita contra o governador selêucida. Na verdade, este foi, sem dúvida, apenas um instrumento na mão dos judeus helenistas. Inclusive Josefo põe na boca de Lísias, no período do reinado de Demétrio I, a acusação de que o decreto de Antíoco Epífanes partiu de Menelau, com intenções claras de acelerar a helenização da Judéia (*Antigüidades Judaicas* 12, 384).

Não eximindo Antíoco IV de participação no processo de reforma, mas é razoável supor que, embora a proibição contra a prática do culto judaico, que está em

1Mc 1.41-51, tenha realmente sido subscrita pelo rei, provavelmente foi decidida pelo sumo sacerdote Menelau e seus adeptos entre os judeus helenizados de Jerusalém.

1.2.3 Reforma Religiosa de Antíoco IV e suas Conseqüências

Muito se tem dito a respeito da desonra que Antíoco Epífanes cometeu contra os judeus e ao Templo de Jerusalém. De fato, quando olhamos para as páginas de 1 Mc 1 e deixamos somente este autor falar, que é a voz do vencedor, notamos que sua narrativa está cheia de juízo de valor contra este antigo governante como também de tendenciosidade a favor dos motivos, que ele considera justos, para infringir uma guerra contra o imperador selêucida. Gerd Theissen pondera que: “diante de palavras de ordem sobre o domínio exclusivo de Deus, do povo, da lei ou da razão, sempre temos que perguntar que grupo social quer respaldar com elas suas próprias pretensões de hegemonia exclusiva” (1989, 54).

Mas se procurarmos um distanciamento do discurso em função de uma possível resposta que possa ser encontrada nos fatos em si, podemos enxergar uma outra explicação para os atos de Antíoco IV.

Se considerarmos sobre a seguinte declaração de Edward Said que diz: “longe de serem algo unitário, monolítico, ou autônomo, as culturas, na verdade, mais adotam elementos ‘estrangeiros’, alteridades e diferenças do que os excluem conscientemente” (1991, 46), e pensarmos que os selêucidas não eram uma exceção a este fator, podemos entender que ocorreu foi uma autodefesa por parte de Antíoco IV, uma “guerra justa”, que o autor de Macabeus chama de “profanação”, conceito usado pelos romanos durante a república.

A guerra justa, ou *ius fecliales*, se baseava no significado real do pensamento defensivo na política exterior romana. A guerra era usada tanto para a defesa própria quanto na defesa de seus aliados. Além do que, em sua fase primitiva, o procedimento da declaração de guerra era sustentado no objetivo de obter o favor dos deuses, posto que, em geral, os inimigos de Roma, eram vizinhos familiares cujos deuses eram os mesmos que os de Roma ou eram ao menos considerados poderosos, Roma tinha que tomar medidas duras a fim de que ficasse provado que o favor da divindade estava ao lado de Roma e não do inimigo; o que demonstrava finalmente se uma guerra era justa era, pois, a vitória romana (HARRIS: 1989, 160).

Tito Lívio em suas *Histórias* no Livro I,24, narra a respeito desta prática romana por ocasião de uma batalha entre os romanos e os albanos, onde ele diz que depois de se estabelecer a condição da guerra, o tempo e o lugar, também se ajustou um tratado que determinava que o vencedor exerceria sobre o vencido um mando suave e moderado. Um *feclial*, arauto, era enviado antes da guerra para estipular as condições do combate e pós combate. Segundo Tito Lívio, as condições variavam a cada tratado, mas a fórmula era a mesma. O fato é que depois do combate, o exército vencedor teria que sacrificar um porco a Júpiter, e o exército vencido teria que repetir este feito como prova de reconhecimento de sua derrota.

Não causa estranheza o fato de Antíoco Epífanes, segundo o relato do autor dos Macabeus (1Mc 1,10), tenha estado como refém em Roma, 189 a.E.C. e vivido lá por cerca de vinte anos antes de assumir o reinado do império selêucida. Daí tornar-se compreensível o fato de ter sacrificado um porco no Templo em honra a Zeus, correlato de Júpiter para os Romanos, e obrigado a todos os judeus a procederem da mesma forma, uma vez que este era um procedimento comum depois do combate.

Este fato é importante mencionar porque o autor de 1 Macabeus se cala com relação ao combate, mas menciona apenas a história parcial, segundo seu interesse.

Mas no livro de 2Mc 5,1-11 lemos que:

Tendo surgido o falso boato de que Antíoco havia passado à outra vida, Jasão tomou consigo não menos de mil homens e, inopinadamente, desferiu um ataque contra a cidade. Rechaçados os homens que estavam sobre a muralha e consumando-se já a ocupação da cidade, Menelau refugiou-se na acrópole. Jasão, por sua parte, entregou-se a chacina dos próprios concidadãos, sem piedade e sem considerar que era o maior dos infortúnios essa vitória sobre os próprios coirmãos(...)Chegando ao rei as informações sobre estes fatos, concluiu ele que a Judéia estava rebelando-se por isso, partindo do Egito enfurecido em seu íntimo como uma fera, apoderou-se da cidade à força de armas.

O que o sumo sacerdote destituído, Jasão, fez foi insultar um aliado do imperador, Menelau, além de tentar usurpar um território real, ou seja, ele infringiu, exatamente, as duas condições que regiam o procedimento da guerra justa. Imediatamente, ao tomar ciência desta situação Antíoco IV parte para Jerusalém para retomar a cidade à força das armas e reinstalar seu aliado no trono, 2Mc 5.11-14. Evidentemente todas as punições posteriores ao combate eram conseqüências e direito real do vencedor da batalha.

Vale a pena também notar que, as punições impostas por Antíoco IV visavam apenas os judeus de Jerusalém e arredores, ou seja, aqueles que tomaram parte no combate. Os demais judeus espalhados por outras partes do império não sofreram nenhum tipo de sanção. Inclusive Josefo menciona o fato de que os samaritanos tenham enviado uma carta a Antíoco IV comunicando que não tiveram participação no ocorrido, pedindo para serem poupados dos castigos impostos por causa da rebelião, e assim foram ouvidos (*Antigüidades Judaicas* 12, 166).

Desta forma, não é mais possível entender a pretensa profanação do Templo de Antíoco como um ato deliberadamente gratuito e sem justificativa. Não podemos esperar que um imperador veja a anarquia instalada em seu território e não seja estimulado a agir sob o intuito de manter seu poder controlador.

Podemos entender que as atitudes empregadas por Antíoco IV durante a reforma foi uma tentativa de esmagar seus oponentes atacando o que eles consideravam como a base conservativa de seu modo de vida tradicional, a lei de Moisés. Contudo, é importante destacar que nem a lei de Moisés nem o modo de vida tradicional eram idênticos para todos os judeus. Se Antíoco não sabia disso, seus amigos, certamente, o informaram. Por isso, sua estratégia pode atingir exatamente aqueles que, por serem anti-helenistas e fiéis a lei mosaica, se tornaram uma ameaça ao seu governo.

Como já é conhecido, em 167 a.E.C. as práticas tradicionais do judaísmo são proibidas pelo decreto de Antíoco IV e o culto de Zeus Olímpico é introduzido no Templo de Jerusalém.

É então que muitos judeus fiéis à Lei morrem, mas não abdicam da aliança javista herdada de seus pais. Falando da perseguição desencadeada pelo decreto real e da resistência dos judeus fiéis, assim descreve 1Mc 1,56-64 os fatos:

Quanto aos livros da Lei, os que lhes caíam nas mãos eram rasgados e lançados ao fogo. Onde quer que se encontrasse, em casa de alguém, um livro da Aliança ou se alguém se conformasse à Lei, o decreto real o condenava à morte. Na sua prepotência assim procediam, contra Israel, com todos aqueles que fossem descobertos, mês por mês, nas cidades. No dia vinte e cinco de cada mês ofereciam-se sacrifícios no altar levantado por sobre o altar dos holocaustos. Quanto às mulheres que haviam feito circuncidar seus filhos, eles, cumprindo o decreto, as executavam com os mesmos filhinhos pendurados a seus pescoços, e ainda com seus familiares e com aqueles que haviam operado a circuncisão. Apesar de tudo, muitos em Israel ficaram firmes e se mostraram irredutíveis em não comerem nada de impuro. Eles aceitaram antes morrer que contaminar-se com os alimentos e profanar a Aliança sagrada, como de fato morreram. Foi sobremaneira grande a ira que se abateu sobre Israel.

Segundo 2Mc 6,7, os judeus devem participar também da festa de Dionísio:

Eram arrastados com amarga violência ao banquete sacrificial que se realizava cada mês, no dia do aniversário do rei. E ao chegarem às festas dionisíacas, obrigavam-nos a acompanharem, coroados de hera, o cortejo em honra de Dionísio.

Dionísio, na mitologia grega, é filho de Zeus e da princesa Semele. Dionísio é um deus da vegetação, que morre e ressuscita, sendo também o deus do vinho - o Baco, também celebrado em Roma, donde "bacanal" -, que libera as forças do inconsciente humano e inspira a música e a poesia. Os rituais dionisíacos são repletos de êxtases, misticismos e orgias sagradas que celebram a vida, obviamente, com grande ênfase na sexualidade.

O que observamos na resistência dos judeus piedosos é que ela assume, aos olhos de Antíoco IV, as características de uma verdadeira revolta e de uma oposição política perigosa. Para Antíoco IV não importava se os opositores eram anti-ptolomeus ou pró-ptolomeus, mas que eram potencialmente anti-selêucidas. Assim, o começo desta crise é ambivalente, porque mistura a perseguição religiosa à guerra civil. Então, o que é interpretado em termos de perseguição pela literatura judaica, pode ser compreendido pelo historiador como uma reação contra a agitação que não parava de aumentar e a repressão de uma verdadeira revolta armada.

Entre os judeus que permanecem fiéis à Lei, encontra-se um sacerdote chamado Matatias, da linhagem de Joiaribe, neto de Simeão, bisneto de um certo hasmoneu. Matatias se recusa a officiar no Templo profanado pelo culto estrangeiro e se retira com a sua família para a sua propriedade situada em Modin, povoado localizado a cerca de

12 km a leste de Lida/Lod. Matatias tem cinco filhos, como nos relata 1Mc 2,2-5: "Tinha cinco filhos: João, com o cognome de Gadi, Simão, chamado Tasi, Judas, chamado Macabeu, Eleazar, chamado Abaron, e Jônatas, chamado Afus".

Quando os emissários reais chegam a Modin e convocam a população para o sacrifício, aos olhos de alguns judeus um sacrilégio, pedindo a Matatias que oficiasse por ser um chefe ilustre na localidade, ele não só se recusa, mas ainda mata outro sacerdote que se oferecera no seu lugar e mata também o emissário real.

Convoca, em seguida, os judeus fiéis e foge com seus filhos para as montanhas (1Mc 2,27-28). Começa assim a luta desta célebre família contra os selêucidas e seus aliados helenistas de Jerusalém e povoados vizinhos.

Mas a família de Matatias não está sozinha nesta luta. Diz 1Mc 2,29 que: "Muitos que amavam a justiça e o direito desceram ao deserto para ali se estabelecerem, eles, seus filhos, suas mulheres e seu gado, porque se tinham multiplicado os males sobre eles".

E 1Mc 2,42 acrescenta que os hassideus, homens valorosos e apegados à Lei se unem a Matatias e a seus filhos. Matatias e os seus percorrem o território destruindo altares sacrílegos, circuncidando a força os meninos incircuncisos e recuperando a Lei das mãos dos gentios. Esta é a curta notícia que nos dá 1Mc 2,45-48.

O que salta aos nossos olhos na leitura destes textos é a forma com que a população decide resistir à ordem do soberano. Ela, simplesmente, ou foge para os lugares desertos ou, os que ficam na cidade, se recusam a cumprir a ordem do soberano recebendo o martírio como pena e servindo de exemplo para outros. O autor do primeiro livro de Macabeus diz desta população que "tinham aumentado os males sobre eles" (1 Mc 2.42-43), o que nos faz inferir que esta parte do povo era a classe mais baixa da

população cuja fuga indicava, além da fidelidade às leis divinas, também um tentativa de começar uma nova vida em outro lugar por motivos sócio-econômicos.

O que nos faz pensar desta forma é o fato de que Antíoco IV ao tomar Jerusalém das mãos de Jasão, estabeleceu uma colônia militar em Akra e determinou o confisco de terras para suprir as necessidades desta guarnição. Uma vez que Jerusalém teve seu *status* mudado para *pólis* grega, a monarquia selêucida obteve o direito de confiscar as propriedades dos indivíduos legalmente. Esta situação ocorreu porque a lei monárquica se sobrepôs sobre a lei civil. A lei monárquica se estende através do domínio do rei enquanto a lei civil é mais local. Quando esses direitos estão em conflito os direitos do rei selêucida se sobrepõe sobre os interesses locais.

Deve-se notar que a família dos macabeus é de origem aristocrata, mas o povo que o segue não parece ser da mesma classe. É provável que as reformas dos helenistas tenham de alguma forma prejudicado a economia desta classe, os sacerdotes, ao mudar os *status* de Jerusalém de *éthnos* para *pólis*. Da mesma forma, sobre os tais “piedosos” que se juntam aos macabeus não se diz nada nos textos tanto de Macabeus quanto de Josefo sobre a sua origem social. Mas é possível que eles tenham se juntado aos macabeus, vale a pena notar que foi por voluntariedade e não recrutados como foi feito nas classes mais baixas, porque eles tinham algo em comum com esta família de sacerdotes, portanto, é provável que eles pertenciam a classe mais alta da sociedade.

Com o desenrolar da guerra fica evidenciado que enquanto o objetivo da luta dos hassideus (piedosos) é apenas conseguir a liberdade religiosa, o dos Macabeus é bem mais amplo.

A guerra empreendida pelos macabeus foi um caso típico de guerra civil, começando como uma insurreição, mas concluindo como um conflito fortemente armado. Os macabeus e seus seguidores não usaram apenas de ataques e combate

armados, mas praticaram guerra psicológica também. Eles rotularam seus oponentes, os judeus helenistas, como infiéis classificando-os como malfeitores e criminosos por causa da sua rejeição à lei mosaica.

Isto implica dizer que a primeira fase da guerra dos macabeus foi dirigida contra seus conterrâneos, particularmente contra os elementos pró-selêucidas. O reino de terror⁵ e medo estabelecido pelos macabeus tornou a neutralidade impossível (1Mc 3,5-6,8). Judeus, alegadamente considerados apóstatas pelos macabeus, eram assassinados quando caíam nas mãos dos revoltosos. Vilas foram queimadas. Altares considerados pagãos eram derrubados; a força foi usada para obter consentimento com a lei da circuncisão, e muitos foram forçados a fugir para lugares gentios para sua maior segurança (1Mc 2,44-48; 2Mc 8,6; *Antigüidades Judaicas* 12, 278).

porém, entre os macabeus e seus seguidores não havia unanimidade de propósito na guerra e, provavelmente, nem sequer eram a maioria entre o povo. De um lado, nos relatos da guerra, encontramos judeus que mais tarde continuaram lutando contra os macabeus (1Mc 3,13-15; 6,18-27; *Antigüidades* 12, 288, 289, 299). Por outro lado, entre os apoiadores dos macabeus havia alguns que não podem ser considerados “ortodoxos”, pois partiam para a guerra com ídolos pagãos sob as roupas (2Mc 12,40). E também houve outros que eram meramente oportunistas e facilmente subornáveis (2Mc 10,18-22).

Quando Simão é assassinado, um filho seu, chamado João Hircano, consegue escapar e assume o poder, governando de 134 a 104 a.E.C.

Durante seus primeiros anos de governos João Hircano I enfrenta enormes dificuldades para manter a independência da Palestina. Antíoco VII, por exemplo,

⁵ Esta expressão “reino de terror” ou a simples palavra “terrorismo” será empregada a partir deste momento como uma forma de caracterizar a política empreendida pelos revoltosos para impor medo à população e forçá-la a aderir às suas pretensões. Não possuindo nenhuma relação com ideologia terrorista moderna.

consegue cercar Jerusalém em 133 a.E.C., impor a João Hircano o tributo e obrigá-lo a combater ao seu lado contra os partos. Sua intenção é a de submeter novamente a Judéia ao poder selêucida, inclusive reocupando a Akra, o que não consegue.

Flávio Josefo diz desse momento:

Antíoco, que conservava ainda o ressentimento pelas vantagens que Simão, pai de Hircano, tinha obtido sobre ele, atacou a Judéia, no quarto ano de seu reinado, que era o primeiro do principado de Hircano e a centésima sexagésima segunda Olimpíada. Depois de ter devastado os campos e obrigado Hircano a se retirar para Jerusalém, ele o sitiou, dividindo o seu exército em sete corpos, para cercar assim toda a praça. (*Antiguidades Judaicas* 13, 336)

Quando o poder selêucida muda de mãos, entretanto, João Hircano I continua as conquistas de seu pai Simão, judaizando importantes localidades palestinas como Mádaba, Samega, Siquém, Adora, Marisa, a Iduméia.

A. Paul (1993, 191) lembra que a expansão territorial e os métodos imperialistas dos Macabeus vão se tornando cada vez mais fortes:

A maior parte das guerras terminou com a conversão forçada dos vencidos e muitas vezes com extermínios que lembravam o 'anátema' praticado por Josué. João Hircano destruiu o templo do monte Gerizim e a cidade helenizada de Samaria e reduziu seus habitantes a escravos. Os idumeus e os itureus da Galiléia foram obrigados a se circuncidarem (...) Era necessário aniquilar a civilização grega com suas realizações, e não só suas resistências. 'Ou o judaísmo ou a morte': esta frase poderia resumir o programa político dos grandes hasmoneus. Foram destruídas assim muitas cidades de importância econômica e cultural tanto para a Palestina como para os territórios vizinhos. Tal foi, em particular, o destino das grandes e prósperas cidades costeiras e das cidades helenísticas fundadas a leste do Jordão.

As crueldades cometidas por João Hircano I contra as cidades conquistadas e as populações forçadamente judaizadas provocam a primeira reação dos fariseus contra os governantes Macabeus.

Flávio Josefo (*Antigüidades Judaicas* 12,259-266), para explicar a ruptura de João Hircano I com os fariseus, narra um episódio, bastante lendário por sinal, segundo o qual, durante um banquete, um fariseu teria requerido de João Hircano I que abandonasse o sumo sacerdócio. Pois sua mãe teria sido prisioneira de Antíoco IV - tendo se tornado suspeita de ter sido violentada e tornada impura -, o que o incapacitava para o cargo de sumo sacerdote, segundo Lv 21,14.

João Hircano I tenta punir este fariseu com a morte, ação que o partido farisaico não aprova. A partir deste momento João Hircano I alia-se aos saduceus e rompe com os fariseus. João Hircano I, na verdade, para conseguir as suas conquistas e garantir o seu território começa a incorporar ao seu exército mercenários gentios, naturalmente pagos com os tributos recolhidos do povo judeu, que já desagradava bastante aos aliados dos Macabeus.

André Paul (1993, 193) explica: "Os gentios engajados eram impuros que viviam junto ao povo judeu. Para os essênios a contaminação da cidade crescia, para os hassideus surgiam problemas sobre a pureza que antes não existiam. A suspeita em relação ao hasmoneu devia crescer".

Ademais a tensão entre os antigos aliados, os macabeus e os hassideus, aumentou quando Jônatas Macabeu assumiu a função de sumo-sacerdote, em 153 a.E.C. Isto foi um erro de cálculo fatal por parte dos macabeus, uma vez que tinham tão pouco direito ao cargo em questão quanto o outrora abominado Menelau. Por este ato de usurpação, estabeleceu-se uma relação antagônica que perdurou por todo o período hasmoneu, ou seja, até que os romanos tomaram o poder.

Para os piedosos, o desenvolvimento do governo dos macabeus e, mais tarde, dos hasmoneus, tornou-se exemplo de que o poder corrompe. Os hasmoneus

desenvolveram um governo secularizado e definitivamente tirânico, que rapidamente se afastou dos ideais de luta pela liberdade e passou a buscar apenas lucro e prestígio.

É preciso considerar também que, pouco a pouco, o governo macabeu toma rumos semelhantes aos de seus inimigos Selêucidas, afastando-se dos ideais originais da resistência. É isto principalmente que provoca os atritos com os judeus mais rigorosos na observância da Lei.

Daí nossa conclusão que a insurreição dos macabeus parece ter sido mais do que uma revolta contra o soberano selêucida, foi uma guerra civil em que diferentes grupos de judeus estavam competindo por poder político e digamos “teopolítico”. A prova disto é que os hasmoneanos rapidamente se preocuparam em ganhar possessões de posições estratégicas (2Mc 8,6), dominando as principais rotas de comunicação, e então bloqueando Jerusalém e Akra através da guerra de guerrilha. Judas parece ter obtido sucesso em dominar as principais estradas que ligavam Jerusalém com os centros selêucidas na planície costeira e com a cidade de Samaria.

Devemos presumir que o que alegadamente se tem como revolta religiosa contra o monarca selêucida foi mais uma guerra civil entre aqueles que não estavam no poder, mas que o queriam e aqueles que eram donos da posição de poder concedido pelo monarca.

1.3 O *Ethnos* e a *Pólis*: Tendências Conflituosas

1.3.1 A *Pólis*, o *Éthnos* e a Terra

Se o grego dos tempos arcaicos e clássicos é um soldado, é para responder ao apelo de sua cidade. Se ele participa da religião dos seus pais, é essencialmente no

âmbito da cidade. Esta forma de organização social é para os pensadores gregos clássicos, a característica que distingue o homem civilizado. De acordo com Aristóteles (1996, 13):

É evidente, pois, que a cidade faz parte das coisas da natureza, que o homem é naturalmente um animal político, destinado a viver em sociedade, e que aquele que, por instinto, e não porque qualquer circunstância o inibe, deixa de fazer parte de uma cidade é um ser vil ou superior ao homem. Tal indivíduo merece, como disse Homero, a censura cruel de ser um sem família, sem leis, sem lar.

A palavra cidade, *pólis*, tem em Homero três sentidos diferentes, segundo Pierre Chamoux (2003,205). Um que designa qualquer aglomerado urbano, uma unidade política constituída por um Estado, e o terceiro, um conjunto de cidadãos considerados como um corpo. No entanto, quando um autor grego pensa em termos políticos, o valor que atribui a noção de *pólis* torna-se muito claro: é a unidade política e social que serve de base de mundo helênico e que, juntamente com a originalidade da língua, o distingue do mundo bárbaro.

Já Pierre Vernant (1999, 11 ss) define a cidade “como o sistema de instituições que permite a uma minoria de privilegiados (os cidadãos) reservar-se o acesso à propriedade do solo em um território determinado”. Neste sentido, a base econômica da *pólis* consiste numa forma particular de apropriação da terra.

Portanto, para estes estudiosos de Grécia Antiga, a fundação da *pólis* se baseia no antagonismo entre duas formas de posse do solo, cuja coexistência constitui a originalidade do sistema greco-romano da cidade: uma propriedade fundiária do Estado, no princípio comum, e uma propriedade fundiária privada, obtida originalmente por intermédio da primeira.

É esse duplo estatuto da propriedade fundiária que faz do proprietário fundiário

um cidadão, e que transforma o antigo cultivador aldeão em habitante da cidade. A ruptura do equilíbrio entre essas duas formas de apropriação do solo em proveito da segunda, isto é a consolidação progressiva da propriedade privada da terra, surge como condição prévia do desenvolvimento de uma economia monetária onde há clara distinção entre o habitante pobre e a aristocracia rica.

E se a economia monetária desta cidade basear-se essencialmente na atividade agrícola, os conflitos de classe enraízam-se nos problemas ligados à posse do solo. Daí que a cidade opõe-se ao campo como local de habitação de um certo tipo de proprietários fundiários monopolizando o Estado, concentrando em suas mãos os cargos políticos e a função militar.

Ora, dada a importância de que se reveste, do ponto de vista cívico, a posse de uma terra, é inimaginável que um cidadão que dispondo de vastos recursos financeiros não seja ao mesmo tempo um proprietário fundiário. Se acontece que ele não tenha terra, pode-se estar certo que ele a comprará, pois a terra detém prestígio e virtude, sendo o que confere ao cidadão uma dignidade, um peso, um estatuto que o dinheiro líquido não assegura.

Vernant (1999, 21) faz a seguinte observação sobre a supervalorização da terra para constituição da *pólis*: “O pertencer a uma classe não depende da riqueza, nem do valor dos rendimentos, e sim do lugar nas relações de produção”.

Por aqui se vê o caráter essencialmente aristocrático da cidade grega, mesmo quando ela proclama ser um Estado popular. Entre os helenos as noções de democracia e de aristocracia aplicam-se apenas ao corpo de cidadãos que participam mais ou menos nos assuntos do Estado. Ou seja, este corpo de cidadãos constitui-se de uma minoria privilegiada. Os cidadãos são os únicos titulares não só dos direitos políticos, mas também dos principais direitos cívicos, como o direito de possuir bens imobiliários,

terras ou casas. A par destes, os estrangeiros domiciliados (*metecos*) gozam de um estatuto especial que lhes asseguram algumas garantias: participam das despesas financeiras e militares impostas pelo Estado, mas não tem qualquer direito político.

Desta maneira podemos concluir que a cidade grega tem uma essência dupla: a geográfica e a humana. Ou seja, corresponde, simultaneamente, a um determinado e unificado território, e a um grupo de homens, o corpo de cidadãos. Contudo, destes dois aspectos de uma mesma entidade política, o primeiro é o mais importante.

Agora vamos estabelecer o contraste entre o conceito grego de cidade e a constituição política e social dos judeus do século II a.E.C.

Segundo as leis israelitas, a terra é dom de Iahweh ao povo. Assim como Iahweh é o único e verdadeiro rei em Israel, assim também é o único dono do solo. Israel tem a posse da terra, mas não é seu proprietário. O livro do Deuteronômio, escrito a partir do século VII a.E.C., repete isto sempre (Dt 12,1.9-10.20.29; 13,13;16,5.18.20 etc). Dt 12,1, por exemplo, diz: “São estes os estatutos e as normas que cuidareis de pôr em prática na terra cuja posse Iahweh, Deus de teus pais te dará, durante todos os dias em que viverdes sobre a terra”.

A terra em Israel é classificada como *nahalah* (herança, posse), como em Dt 12,9.10; 19,10;20,16 e tantos outros lugares. Pode-se até negociar a terra, mas somente dentro de determinadas normas. O direito que regulamenta a venda da terra é o chamado *ge'ulah* (resgate da terra). Quem tem o direito de compra é apenas o parente do lado masculino da família. A venda da terra pode proteger o proprietário empobrecido de pagar tributos e impostos a estrangeiros, como pode protegê-lo também de ser vendido como escravo permanente a estrangeiros. O resgate da terra é baseado no conceito de *chesed* (fidelidade), uma solidariedade que sustenta a relação comunitária no nível do clã.

Desta forma na sociedade judaica antiga os membros da família em sentido amplo devem ajuda e proteção uns aos outros. A prática particular deste dever se deve a uma instituição chamada *goel* (vem de uma raiz que significa resgatar, proteger). O *goel* é um redentor, um defensor dos interesses do indivíduo e do grupo. Ele intervém em certo número de casos. Se um Israelita precisou vender um escravo para pagar uma dívida, deverá ser resgatado por um de seus parentes próximos, Lv 25,47-49. Ou quando precisa vender seu patrimônio, o *goel* tem o direito preferencial de compra, pois é muito importante evitar a alienação dos bens da família.

Isto é o que estava prescrito na lei, mas não o foi por muito tempo na prática. Nos primeiros tempos da sedentarização, todos os israelitas desfrutavam, tudo indica, da mesma condição social. A riqueza provinha da terra, a qual estava repartida entre as famílias, que defendiam zelosamente seu patrimônio (cf. 1Rs 21,1-3).

Segundo Roland De Vaux (2003, 97), arqueólogo dominicano no solo palestino, as escavações das cidades israelitas demonstram esta condição:

Em Tirsá , a atual Tell el-Fâr'ah, perto de Nablus, as casas do séc.X a.C tem todas as mesmas dimensões e o mesmo formato; cada um representa o habitat de uma família, que levava o mesmo modo de vida que seus vizinhos. É notável o contraste quando se passa ao nível do séc.VIII a.C no mesmo sítio: o quarteirão das casas ricas, maiores e melhores construídas, é separado do quarteirão em que as casas dos pobres estão aglomeradas.

Através dos relatos da Bíblia Hebraica podemos inferir que à medida que a instituição monárquica prosperava esta prosperidade fez surgir uma classe de funcionários que tiravam proveito de sua administração e dos favores que o rei lhes concedia. Outros, por sorte ou habilidade, obtiveram grandes lucros com suas terras. Em Os 12,9, o profeta parece descrever a prosperidade que reinava entre os grandes de Israel: “Sim, me enriqueci, e adquiri muitos bens”. Em Is 2,7 diz: “O país está cheio de

prata e ouro e de imensos tesouros”.

Em outros textos podemos perceber que os profetas estão condenando o luxo das residências, Os 8,14; Am 3,15; 5,11, dos banquetes, Is 5,11-12; Am 6,4; das roupas, Is 3,16-24, a monopolização das terras por aqueles que “ajuntam casa a casa, reúnem campo a campo até que se apoderem de toda a terra”, Is 5,8. Efetivamente, essas riquezas eram mal distribuídas e com frequência haviam sido adquiridas de maneira suspeita: “Cobiçam campos e os arrebatam, e casas, e as tomam”, Mq 2,2.

A lei israelita que legislava a terra não tinha por objetivo impedir que a pobreza se instalasse em sua comunidade, sabia-se muito bem que pobres sempre haveria, Dt 15,11, mas mediante regulamentações, das quais é difícil dizer até que ponto foram realmente praticadas, procurou-se lutar contra o pauperismo e restabelecer certa igualdade entre os israelitas evitando o acúmulo de riquezas em forma de propriedades por parte de alguns privilegiados. Também a cada ano sabático deixava-se aos indigentes o produto da terra (Ex 23,11), perdoavam-se as dívidas (Dt 15,1). No ano do Jubileu devia-se proclamar uma anistia geral e cada um recuperava seu patrimônio (Lv 25,10).

1.3.2 A Resistência e a Economia da Terra

H. G. Kippenberg (1988, 63) assim resume a relação de parentesco em Israel:

A estrutura de parentesco determina a reprodução das famílias e as relações sociais dentro da família. A estrutura de parentesco une as famílias em uma hierarquia baseada nas prerrogativas dos irmãos mais velhos sobre os mais novos, mas cria laços de solidariedade entre eles a terra pode ser negociada entre parentes, mas não com estranhos ao círculo de parentesco. Entretanto, este princípio leva ao acúmulo de terras pelas famílias mais ricas.

Compare-se esta concepção israelita da posse da terra com a concepção grega, onde a terra pode ser dada a quem o rei determinar, porque ela lhe pertence por direito de conquista. O conflito jurídico é evidente.

Ora, como no interior do clã a estratificação social avança bastante nos períodos persa e grego, a aristocracia judaica que aí surge tende a excluir os mais pobres. Por outro lado, a manutenção das regras do parentesco exigida pela Lei e confirmada por Antíoco III prejudica os interesses da aristocracia.

Uma confirmação do avanço da estratificação social pode ser encontrada na regra do ano jubilar estabelecida por Lv 25,23-28. Segundo esta lei, provavelmente do século VI a.E.C., se o israelita deve vender seu terreno, então o parente *agnático* (termo do direito romano que indica o parente por parte de pai) mais próximo deve comprá-lo. Se isto não for possível, no 49º ou no 50º ano o antigo dono deve receber de volta sua propriedade vendida. Lv 25,47-55 estabelece também que se um israelita for vendido a um estrangeiro como escravo, deve ser resgatado pelo parente mais próximo. Caso contrário, deve ser libertado no ano jubilar (49º ou 50º ano).

Voltemos ao confronto entre a aristocracia filo-helenista e os judeus fiéis à Lei. Já sabemos, que *a priori*, os sacerdotes Macabeus, líderes da resistência judaica, e seus partidários hassideus, defendem a manutenção dos laços de parentesco, da solidariedade étnica contra a instalação do regime da *pólis* em Jerusalém.

Enquanto os partidários da helenização seguem as ordens do rei (1Mc 2,19-20; 6,21-27), os revolucionários macabeus fazem valer os antigos mandamentos (1Mc 2,29-38: o sábado; 2,42-48: a circuncisão; 4,36-51: a purificação do Templo) que procuram defender os direitos do povo e tornam legítimo o seu modo de vida.

Além disso, também encontramos outros motivos econômicos para esta luta, o conflito gerado pelo arrendamento estatal dos impostos à aristocracia. Se observarmos

que, em 142 a.E.C., quando o rei selêucida Demétrio II concede aos judeus a isenção dos tributos, isto é festejado como libertação da escravidão e começo de uma nova era.

1Mc 13,36-42 assim descreve o fato:

O rei Demétrio a Simão, sumo sacerdote e amigo dos reis, aos anciãos e à nação dos judeus, saudações! Recebemos a coroa de ouro e a palma que nos enviastes, e estamos prontos a celebrar convosco uma paz duradoura e a escrever aos nossos administradores que vos considerem totalmente isentos. Tudo o que temos determinado a vosso respeito permanece firme e também são vossas as fortalezas que edificastes. Quanto às faltas por ignorância e os delitos cometidos até o dia de hoje, bem como a coroa que nos deveis, nós vo-os perdoamos. E se alguma outra coisa era arrecadada em Jerusalém, não o seja doravante. Se houver entre vós alguns homens que sejam aptos a ser recrutados para a nossa guarda de corpo, que eles se inscrevam. E reine a paz entre nós'. No ano cento e setenta, foi retirado de Israel o jugo das nações. E o povo começou a escrever, nos documentos e nos contratos: 'No primeiro ano de Simão, sumo sacerdote insigne, estrategista e chefe dos judeus'".

É que, com o desaparecimento do arrendamento, a aristocracia não é mais identificada com o Estado, dando aos camponeses maior folga em relação aos senhores da terra. A desigualdade permanece a mesma, mas os camponeses conseguem controle sobre o excedente. A lógica grega deste arrendamento é a de reduzir o direito de cidadania a pequena faixa aristocrática, mantendo os produtores como simples moradores, objeto de conquista, sem direito a cidadania.

E esta lógica está funcionando, até que, em Jerusalém, uma camada aristocrática força a helenização e entra em choque com o direito sagrado tradicional do povo judeu. Aí vem o conflito com os Macabeus, que não tem objetivos religiosos: o que se quer é uma reforma da constituição da Judéia. Mas será a simbologia religiosa que exprimirá os interesses igualitários de sacerdotes e camponeses.

A luta contra a helenização é comandada por um grupo sacerdotal, os Macabeus, o que faz parecer que os motivos religiosos sejam prioritários ou mesmo os únicos para a resistência. Como, aliás, insistem os livros dos Macabeus.

Mas é preciso lembrar que há uma coincidência de interesses dos sacerdotes e levitas empobrecidos com os interesses dos camponeses. Por isso lutam lado a lado. Sacerdotes e levitas vivem da contribuição dos camponeses, pois os levitas e os sacerdotes não têm propriedades, excetuando-se, é claro, uns poucos sacerdotes da nobreza. Os sacerdotes prestam serviços em Jerusalém só de tempos em tempos, morando no mais, em suas cidades e aldeias. O financiamento do culto fica, na maioria das vezes, por conta do Estado.

Assim, a classe sacerdotal sem terras está interessada no controle público destas, como manda a Lei, e não na privatização da propriedade da terra, que é a tendência da aristocracia filo-helênica. Só assim os sacerdotes podem ter certeza das contribuições para o Templo e para o sustento de suas famílias.

Se a terra pertence a Iahweh, como diz a Lei, e os sacerdotes são os intermediários entre Iahweh e o povo, através da instituição do Templo, a sua sobrevivência está garantida. Mas se a terra pertence ao rei, como o quer o direito do conquistador grego, os sacerdotes que não pertencem à aristocracia e não se associam aos gregos são prejudicados.

2. A REVOLTA JUDAICA CONTRA ROMA E A SÍNDROME MACABÉIA

2.1 A Administração Romana na Judéia

2.1.1 Herodes Magno e a Helenização da Judéia

O propósito dos romanos estarem interessados na Palestina foi, mais provavelmente, alcançar o Egito, incorporado pelo império décadas seguintes. Antes desse acontecimento, a Palestina era a fronteira sudeste do império romano e estava sob o controle do legado da província da Síria. Hircano II, filho de Alexandre Janeu, que conseguiu o favor de Pompeu, recebeu o sumo-sacerdócio, mas não o título real.

A história se repetiu: depois de um breve período de liberdade, os judeus caíram mais uma vez sob domínio estrangeiro. O controle dos romanos sobre seus domínios orientais era firme, tanto que as repetidas tentativas de vários membros da família dos hasmoneus de obter o poder foram, na realidade, insignificantes.

Os líderes judeus tiveram de tomar muito cuidado para apoiar o candidato certo, assegurando com isso a manutenção do limitado grau de autogoverno que possuíam. Hircano II conseguiu essa façanha; depois da morte de Pompeu, apoiou César e este o recompensou com o título de “etnarca” (líder do povo). É claro que César sabia exatamente o que estava fazendo. Superficialmente poderia parecer que, além de seu cargo de sumo sacerdote, Hircano havia conseguido autoridade política sobre parte da população judaica. Contudo, César havia adotado o mote *divide et impera* (divide e governa). Desse modo, enquanto, generosamente, dava a Hircano II o seu título impressionante, simultaneamente fez de Antípater o “procurador” da Judéia.

Ao conquistar a Palestina, em 63 a.E.C., Pompeu dividiu o reino hasmoneu em duas jurisdições: ao *étnos* judaico foram concedidas regiões consideradas predominantemente judaicas: parte da Judéia ao redor de Jerusalém, uma parte da Iduméia ao Sul, a Peréia ao leste, do curso mais baixo do Jordão, e, finalmente a Galiléia. O restante havia sido restituído às *poleis* helenistas, que os hasmoneus haviam tentado eliminar enquanto realidade política.

Herodes recebeu o título de “Rei dos Judeus” em 37 a.E.C. com o apoio dos romanos, da mesma forma conseguiu consolidá-lo com a ajuda de Roma. Era astuto e inescrupuloso, mas também audaz e hábil quando necessário para tomar decisões rápidas e agir com firmeza. Herodes eliminou os adversários do seu regime e todos os considerados perigosos para seu governo. Não respeitou laços de amizade ou familiares.

Não havia dúvida, porém, que a situação da Judéia melhorou muito pelo fato de Herodes ser um adepto aberto e caloroso do helenismo. Sua admiração pelos valores helenistas e sua atitude positiva para com a cultura ocidental faria com que as coisas fossem mais fáceis para qualquer um que desejasse a aceitação romana.

Porém, os judeus observantes viam nas medidas de Herodes uma repetição dos esforços de helenização que havia despertado a revolta dos macabeus cento e cinquenta anos antes. Além disso, embora a construção por parte de Herodes de um Templo novo e bonito para Iahweh em Jerusalém tivesse agradado a muito dos judeus sinceros, estes não se entusiasmaram com a sua doação de fundos para o templo de Apolo em Rodes ou com a construção dos templos dedicados ao imperador Augusto em Samaria e Cesaréia.

Como os helenistas do século passado, Herodes provavelmente via sua missão como a de unificador do judaísmo com os novos movimentos espirituais que emergiam

no Ocidente, fazendo com que seu reino se ajustasse organicamente ao Império Romano.

Segundo Otzen (2003,52), as cidades livres da Palestina desfrutaram de uma Renascença com Herodes. Pompeu devolvera seus direitos, e Herodes os manteve poderosamente através da ampliação de muitas delas. Além disso, destaca:

As cidades com status de *pólis*, como Samaria, Cesaréia, Antipátrida e Fasélida, possuíam os mais extensos projetos de construção deste período. Herodes vislumbrou uma vantagem na criação de um equilíbrio entre o *étnos* judaico e as *póleis* heleno-palestinas. Ele parece ter aprendido o princípio “divide e governa” com seus amigos romanos. E é claro, se as coisas fracassem na Palestina, seria útil ter amigos como uma causa comum nas *póleis* helenistas das terras vizinhas. Dessa forma, observamos que Herodes contribuiu financeiramente para o estabelecimento de praças esportivas em Trípoli e Damasco, fortalezas em Biblos, teatros em Sidônia e Damasco, estradas em Antioquia e assim por diante. Um verdadeiro Cosmopolita havia chegado ao poder em Jerusalém!

Nos dias de Herodes Jerusalém também se tornou uma cidade helenística. Skarsaune observa que: (2001, 31) “um visitante grego não se sentiria deslocado com a arquitetura da cidade tipicamente helênica de ruas regulares e ângulos retos”. Herodes também construiu um teatro, um anfiteatro e um hipódromo os quais receberam mais tarde a visita de judeus observantes.

A versão mais imponente desta arquitetura era o Templo que, exceto por seu tamanho grandioso, pouco diferia de outros templos helenísticos. É provável que Herodes tenha tomado como modelo o *Caesareon* erigido por Júlio César, 48 a.E.C., em Alexandria. Contudo, no interior ele não tocou mantendo a estrutura original tal como nos dias de Salomão. Isto certamente pode ser tomado como o símbolo da relação entre judaísmo e o helenismo em fins do I a.E.C.

Mas, para que Herodes pudesse pagar os numerosos projetos de obras, teve de forçar ao máximo a exploração econômica do país e do povo. Naturalmente o ônus

caiu sobre a população rural, e foram muitos os descontentes. Mas Herodes manteve um rígido controle político e social, de tal modo que não havia oportunidade sequer para protestos ou reclamações. Josefo escreve (*Antigüidades Judaicas* 15, 365-369):

Ficaram indignados com a sua dedicação a essas atividades, pois para eles isso implicava o dismantelamento da sua religião e a mudança dos seus costumes. Essas questões eram amplamente discutidas porque eles eram constantemente provocados e incitados. Mas Herodes tratava tal situação muito cautelosamente, eliminando qualquer ocasião de agitação e forçando-os ao trabalho duro. Proibia reuniões públicas, grupos andando juntos e a vida comunitária normal. Toda a atividade era vigiada. As punições para os que eram flagrados eram impiedosas e muitos foram levados pública ou secretamente para a fortaleza Hircânia e ali executados. Tanto na cidade quanto nas estradas abertas havia homens que espionavam aqueles que se encontravam (...) Os que recusavam obstinadamente a adaptar-se a essas coações sociais eram punidos das mais diversas maneiras (...) aqueles que mostravam alguma coragem e indignação em relação à sua imposição eliminava-os de qualquer maneira possível.

Não surpreende que pouco se saiba de rebeliões ou mesmo de inquietação em estado de “liberdade vigiada” rigidamente controlada. Mas quando finalmente Herodes morreu, em 4 a.E.C., o descontentamento profundo e longamente reprimido explodiu. Uma delegação de judeus proeminentes foi até o imperador Augusto, explicou como Herodes explorava o país e pediu que a Palestina ficasse sob a administração direta de Roma, o que seria melhor do que sujeitar-se à continuação da política de Herodes por um de seus filhos.

Isto nos faz concluir que toda iniciativa de transformar e adaptar as condições sociais da Palestina dentro de um quadro sócio-econômico novo e contrário ao modo de vida tradicional judaico gera um desequilíbrio econômico e social entre as classes, conseqüentemente, acarretando a insatisfação de algumas camadas sociais.

2.1.2 O Império Romano e a Cooptação das Elites Sociais

Certamente, Herodes Magno foi o primeiro modelo romano de dominação implantado na Judéia, visto ter ele pertencido a uma classe proeminente da região da Iduméia. Em qualquer província dominada tal cooperação de uma elite local era um elemento tido por certo pela administração Romana e importante para sua atuação.

Magnatas locais mantinham a ordem através de seu prestígio entre o restante da população e por sua própria conta poderiam controlar uma pequena tropa levemente armada para trabalhos de polícia. Faziam uso de seus conhecimentos locais para reunir estatísticas de recenseamento e eram responsáveis pela coleta de impostos.

Goodman (1994, 45) a esse respeito declara que:

Acima de tudo, eles representavam Roma perante a população submissa, e a população submissa perante Roma, indo em embaixadas a governadores e imperadores com a permissão e a benção do estado Romano. Era essa a função crucial: para Roma não era perigoso se os camponeses descontentes na zona rural permanecessem sem representação, já que eram desorganizados demais para causar problemas graves, mas distúrbios nas cidades do império ameaçavam a boa ordem da sociedade conforme percebida pelos próprios romanos, e estes acreditavam que a agitação urbana só podia ser adequadamente controlada através de tal representação por uma elite confiável.

Em troca de seus serviços as aristocracias locais podiam habitualmente esperar receber benefícios de Roma. Dentre esses o principal era confirmação e o apoio romano ao seu prestígio local, mas podiam também esperar tirar algum lucro, ficando com a parte da renda da coleta de impostos. Finalmente, podiam esperar a

cidadania romana, juntando-se assim à próxima classe dirigente romana, por meio de serviço no exército romano ou como representantes (procuradores) dos imperadores.

A entrega do poder a tais homens também traria vantagens práticas. O desejo de preservar suas propriedades manteria esses líderes locais favoráveis à paz e conseqüentemente, a Roma, e sua posse de suficiente riqueza lhes possibilitaria assegurar um pagamento regular de impostos com seus próprios recursos, mesmo se enfrentassem dificuldades na coleta do tributo exigido do resto da população. Desse modo, a utilidade apoiava os interesses. Durante a firme conquista do seu império, Roma sempre favoreceu as oligarquias ricas dos estados com que entravam em contato, governando as províncias por meio do apoio dos ricos.

Era prática romana não só de confiar em líderes locais existentes como também, e de modo igualmente importante, deixar sempre que possível intactas as instituições locais estabelecidas quando era criada uma província. No caso da Judéia, a instituição óbvia de onde se poderia esperar que proporcionasse no país a desejada impressão de paz e continuidade era o Templo e seus sacerdotes.

O problema residia no fato de que Herodes Magno ao tentar destituir a dinastia hasmoneana do poder sacerdotal na Judéia, ele deliberadamente escolheu homens de pouca influência para ocupar o posto. Os sumos sacerdotes que ele designou vieram quase todos de Alexandria e Babilônia, de famílias que até então não haviam tido nenhuma conexão com a política da Judéia e que, portanto, não podiam reivindicar nenhuma fidelidade de qualquer faixa da população. A única qualificação para o cargo era a pureza de sua linhagem sacerdotal. Os dirigentes da Judéia eram assim, em certo sentido, marginais dentro da sua própria sociedade.

E essa infeliz posição era reforçada pelo fato de que, na maioria dos casos, seu direito de governar não era suficientemente forte, em termos romanos, para que pudessem ser capazes de fazer frente aos procuradores romanos e dessa maneira adquirir para si prestígio local.

Mas, Goodman (1994, 52) explica o porquê desta insuficiência:

Foram intencionalmente excluídos de questões seculares, e sua influência foi restrita por Herodes à Administração do Templo. Para evitar que até mesmo este prestígio os tornassem perigosos, seu *status* aos olhos dos judeus foi ainda mais solapado pela adoção de Herodes do costume helenístico de ocasionalmente transferir o cargo a um novo ocupante com base em capricho ou cálculo político. Em trinta e três anos, nada menos do que sete sumos sacerdotes foram nomeados.

Os romanos também deram continuidade a esta prática de trocar a bel-prazer os detentores do cargo de sumo sacerdote. Segundo, Gerd Theissen (1989, 61), entre 6 e 66 E.C. houve dezoito sumos sacerdotes, dos quais apenas três governaram por mais de dois anos, a saber, Anás (6-15 E.C.), Caifás (18-36 E.C.) e Ananias (47-59 E.C.). Entretanto, há poucas informações quanto aos motivos. O sumo sacerdote Jônatas criticou a administração do procurador Félix e foi eliminado por assassinato (JOSEFO: *Antiguidades Judaicas* 20, 162). Ananias, filho de Nedebaio, foi trazido em algemas a Roma junto com um agitador (*Antiguidades Judaicas* 20, 131). Theissen (1989, 61), então conclui que: “não se pode falar em colaboracionismo. Obviamente havia conflitos com os romanos, nos quais o cargo se desgastou. Compra de cargos e intrigas diminuíram sua reputação”.

A alternância de influência no Sinédrio também foi um fator desagregador da liderança judaica. O Sinédrio era formado por três grupos: sacerdotes maiores, anciãos e Escribas. Os sacerdotes maiores constituíam a aristocracia cultural; os

anciãos, a proprietária, e os escribas, a intelectual. Os dois primeiros grupos tinham se protegido contra grupos ascendentes através de privilégios dinásticos, respectivamente econômicos. Novos grupos só poderiam ter acesso ao Sinédrio somente por através de formação jurídica e religiosa.

Através do Sinédrio os fariseus ascenderam no decurso de 100 anos de opositores rebeldes, que lançaram o país numa guerra civil sangrenta sob Alexandre Janeu (103-76 a.E.C.), a representantes únicos do judaísmo em 70 E.C. Nessa trajetória neutralizaram não somente seus adversários, a aristocracia dos saduceus, mas também todos os movimentos de renovação concorrentes. Sua ascensão foi favorecida pelos conflitos entre o poder mundano e espiritual. Pois os fariseus propugnavam pela separação dos mesmos. Por isso recebiam apoio de forças políticas que tinham que estar interessadas na abstinência política da aristocracia sacerdotal, como Alexandra a sucessora de Alexandre Janeu.

Durante a revolta dos Macabeus os fariseus foram os maiores apoiadores destes na luta pela independência religiosa de seu país, e tão logo este objetivo foi conquistado, ao elegerem seu próprio sumo sacerdote em 162 a.E.C., retiraram-se da batalha. Mas Jônatas Macabeu queria mais. E em 153 a.E.C. usurpou o sumo sacerdócio e com isto ganhou a antipatia dos fariseus zelosos da lei que romperam imediatamente com o imperador. No governo de João Hircano I, este vai buscar exatamente o apoio do partido aristocrata, mais tarde chamado de saduceu. O mais irônico é que foi justamente este grupo, que com suas idéias helenísticas, motivou a revolta em 167 a.E.C. e contra os quais os antepassados de Hircano lutaram.

Outros governantes agiam de forma diferente. No caso de Herodes, que não podia ser sumo sacerdote por não ser de linhagem sacerdotal, preferiu o método de depreciar a instituição. A aristocracia dos saduceus, que sustentava o cargo do sumo

sacerdote, foi por ele dizimada mediante assassinatos (JOSEFO: *Antigüidades Judaicas* 14, 135; 15, 147.159).

Sob a administração direta dos romanos os fariseus ampliaram sua influência no Sinédrio. Josefo descreve a conjuntura de sua época quando relata que os fariseus detinham uma posição tão forte entre o povo que os saduceus quando atingiam postos elevados na sociedade precisavam adaptar-se ao proceder dos fariseus em público, pois não ousavam contrariá-los diante do povo (*Antigüidades Judaicas* 18, 2).

Para Roma era imperativo que líderes judeus guiassem seu povo em segurança para uma calma cooperação com Roma, a fim de evitar a catástrofe. Mas na realidade, a classe dirigente judaica não tinha a confiança da sua própria nação que lhe poderia ter possibilitado tal tarefa. Certamente que os romanos acreditavam que a ocupação de posições de destaque por tais homens em instituições nacionais, e sua posse de grandes propriedades latifundiárias, lhes daria, com o tempo, o prestígio local que tanto lhes faltou no início.

2.1.3 A Elite da Judéia e a Acumulação de Riquezas

Foi provavelmente a progressiva concentração de propriedade que aguçou a luta pela sua distribuição no séc. I E.C. e alimentou a fogueira dos moradores rurais contra a elite judaica durante a revolta de 70 E.C. Por confisco, Herodes tinha se adornado de muitíssima terra (JOSEFO: *Antigüidades Judaicas* 17, 307). Estas

propriedades foram mais tardes vendidas pelos romanos (JOSEFO: *Antigüidades Judaicas* 17, 355; 18, 2).

Como somente os homens de grande capital tinham direito à compra, os ricos enriqueciam mais ainda. Suas terras eram usadas para produzir mercadorias de exportação. Desde muito cedo o bálsamo estava nas mãos dos governantes (JOSEFO: *Guerras Judaicas* 1, 361; *Antigüidades Judaicas* 15, 96). Príncipes herodianos forneciam cereais às cidades helenísticas (JOSEFO: *Antigüidades Judaicas* 12, 321 ; *Vita* 1,119) . O azeite era exportado com bons lucros á Síria (JOSEFO: *Guerras Judaicas* 2, 205). Os grandes proprietários já detinham os terrenos mais férteis.

A pressão sócio-econômica resultou, sobretudo, de uma luta pela distribuição dos bens entre as camadas que produzem e as que se beneficiam. Nesta luta, porém, não se opõem classes claramente delimitadas. Pelo contrário, a luta pela distribuição continua pelos grupos exploradores. Elites do poder romano e autóctones faziam concorrência em torno da sua parcela na exploração do país. Nesta concorrência, podemos encontrar explicação para a situação explosiva da Palestina no séc. I E.C.⁶.

A importância dos impostos estatais transparece nos eventos verificados quando Calígula tentou erigir sua estátua no Templo de Jerusalém (39/40 E.C.): face às demoradas demonstrações de protesto temia-se, na época, que a cessação da agricultura traria como saldo necessário o banditismo⁷, porque os camponeses participantes da manifestação, não teriam condições de pagar os impostos (JOSEFO: *Antigüidades Judaicas* 17, 274). Eram, pois, muitas vezes, dívidas de tributos que

⁶ Para uma maior visualização desta luta interna pelo poder e sua crescente escalada de violência, ver HORSLEY: *Jesus and the Spiral of violence*, 1993.

⁷ Para uma narrativa clara destes acontecimentos na defesa de que o banditismo revolucionário não era comum antes de 50 a.E.C mas, foi acentuado pela política econômica de Roma ao longo do tempo, ver RHOADS: *Israel in Revolution.6-74 C.E.*, 1976.

impeliam ao abandono da terra natal. Indefeso, o trabalhador sentia-se à mercê dos credores.

Aos tributos estatais juntavam-se os religiosos. A principal fonte renda dos sacerdotes, o dízimo, não constituía mera exigência teórica. Para os fariseus fazia parte do programa religioso. Josefo (*Antigüidades Judaicas* 20, 206) narra que aconteciam lutas acirradas em torno da sua distribuição:

Os sumos sacerdotes por fim foram tão longe em sua insolência e audácia que não vacilaram em enviar seus servos às eiras e fazer com que tirassem o dízimo devido dos sacerdotes; isto trouxe o resultado de que os mais pobres entre os sacerdotes morriam de indigência.

Mais determinante que a soma quantitativa das cobranças de impostos, segundo Theissen (1989, 42), foi sua concorrência: os romanos tinham poder militar para impor sua tributação, enquanto que a aristocracia sacerdotal tinha meios ideológicos para arrecadá-la. A concorrência traz dois resultados, conclui Theissen:

Primeiro, quanto menores eram os instrumentos de política real da aristocracia local, mais ela tinha que compensar com ênfase legitimadora o que faltava em força real. Reforço legitimador conseguia-se pela insistência na lei, já que na lei era assegurada e legitimada a base da existência dos sacerdotes pela vontade divina. Objetivamente lhes interessava um certo rigorismo legalista. O partido dos saduceus aristocráticos e dos fariseus legalistas, antigamente inimigos, passaram a lutar juntos por este interesse, de modo que sua disputa arrefeceu no sec. I d.C: o que os fariseus propagavam por motivos religiosos (p. ex., o dízimo), tinha que convir aos aristocratas sacerdotais já por razões econômicas.

(...)Uma segunda decorrência da competição entre os dois sistemas de impostos foi que o etnocentrismo e a xenofobia tinham que ser convenientes à aristocracia, que podia canalizar contra os romanos as agressões nutridas pela luta em torno da distribuição de bens. (...) Por mais que a aristocracia estivesse interessada num entendimento com os romanos, dificilmente podia, por razões de política interna, prescindir deles como objeto da hostilidade nacional.

Portanto, a origem de grande parte da tensão social na Judéia estava no crescimento e natureza mutável da economia, que estimulava cada vez mais intensamente a hostilidade de classes. Josefo fala de uma doença universal na Judéia a partir do ano 6 E.C., que levou os ricos a oprimir as massas e as massas a saquear os ricos (*Guerras Judaicas* 7,260). As causas de tal hostilidade estavam na lacuna que se ampliava entre ricos e pobres à medida que a economia da Judéia era integrada, de modo singular, no mais amplo mundo mediterrâneo.

Embora essa economia não tenha dado sinais de entrar em colapso em 66 E.C., a distribuição desigual de seus benefícios chegou então ao seu auge. A riqueza dos abastados de Jerusalém só se tornou plenamente evidente nos últimos anos quando arqueólogos desenterraram em Jerusalém grandes casas particulares com mobiliário luxuoso com aproximadamente 600 metros quadrados, e outras não muito menores. Nenhuma despesa foi poupada na decoração de tais casas, onde afrescos no estilo de Pompéia e belos mosaicos são abundantes

Numa descrição mais detalhada da casa, Faulkner menciona que esta “mansão palacial” (2002,87) pela sua antiguidade estava em excelente estado de conservação. Por isso a escavação no local foi muito conclusiva no que diz respeito ao estilo de vida dos antigos judeus da classe alta.

A casa tinha cerca de 600 metros quadrados muito grande para uma residência privada numa área densamente povoada como a cidade alta na Jerusalém do séc.I E.C. Esta mansão foi construída com dois terraços em oposição ao lado da colina. Escadas indicavam a antiga presença de um pavimento superior. No terraço mais alto havia um pátio central pavimentado aberto para o céu com uma extensa suíte particular com aposentos virados para o oeste. Este último incluía: uma entrada para

o vestíbulo com um mosaico de padrão rosado no piso; uma larga sala com afrescos do estilo pompeiano imitando painéis de pedra; janelas com aspectos arquitetural; um magnífico salão de cerca de 11m de comprimento por 6,5 de largura; as paredes e o teto eram todos decorados com moldes de estuque branco; e uma série de três quartos onde uma última camada de argamassa ocultava os afrescos por baixo.

Do lado leste do pátio principal apenas um aposento sobreviveu no andar mais alto, uma pequena sala de banho decorada com mosaico rosado com degraus que levavam ao terraço mais baixo. Este incluía um pequeno pátio, com salas de serviço e armazenagem, e cisternas de água abobadadas como uma piscina para banhos rituais; a decoração era com certeza pertencente às altas camadas sociais.

Também foram encontrados em ambos, a mansão palacial e outras casas contemporâneas que ficavam próximas, artefatos em uso naquele tempo. Havia uma pequena mesa de pedra retangular com pernas simples, ou uma única roda com três pernas de madeira, frequentemente ornamentadas com florais esculpidos e com desenhos geométricos. As bebidas eram servidas em delicados vasos de vidro colorido com anéis em armação, a comida era servida com excelente louça de cerâmica e em tigelas com a superfície vermelha reluzente cada qual importada da Grécia, ou pratos de estrutura delgada pintados com galhos e coroas de folhagem do local.

Havia também vasos de louça de barro vidrado e mais jarros, tigelas, travessas, bandejas e xícaras. E nas áreas de serviço havia uma grande quantidade de cerâmicas e panelas, algumas atestando sua origem estrangeira como produto de luxo importado.

Como podemos notar, a vida dos sumos sacerdotes e de outros membros da aristocracia judaica era repleta de luxo e suntuosidade excedendo em todo o tipo de artefato e construção dos mais bem conceituados da moda greco-romana da época. Casas como a que acaba de ser descrita só impressionava os ricos da mesma camada social, era uma forma de reafirmar seu poder. Segundo Crossan (2004: 258), “esses castelos acabavam por lutar entre si, por isso a cidade era necessariamente como o lugar onde as elites se reuniam para competir umas com as outras em consumo conspícuo em vez de em guerra contínua”.

Ao fazermos uma comparação entre a casa dos ricos e a casa dos camponeses podemos notar a disparidade em seus modelos de vida. Faulkner descreve o resultado de várias escavações feitas nas regiões de Cafarnaum, na Galiléia, e em Qumran por volta de 1894 (2002,148). Ele descreve a descoberta de cinco blocos de casas cada uma compreendendo uma série de um único aposento familiar, casas que estendiam em torno de um pátio central. Cada uma era construída de blocos de basalto cru com seixos de argamassa e lama misturados e cobertos com estuque. Os telhados eram feitos de ramos de árvores e juncos misturados com argamassa. As casas eram muito pequenas, compreendiam cerca de 7 x 6,5 metros, com um único cômodo quadrado. Contudo, apenas a metade ou um terço das casas tinham esse tamanho, as outras eram bem menores.

Os artefatos domésticos encontrados eram numerosos e principalmente feitos em casa: as famílias camponesas podiam ter carência de dinheiro e, conseqüentemente, dificuldade em adquirir os artefatos, mas não a habilidade de fazê-los. As escavações na localidade de Cafarnaum e em outros lugares nas proximidades, encontrou itens de uso diário em extrema abundância: jarros para armazenagem, potes de cozinha, talheres e lâmpadas para óleo em cerâmica sem

enfeites; almofariz e pilão feitos de pedra vulcânica; potes, panelas e cântaros de bronze; canecas e tigelas de pedra; contas, brincos, anéis, broches, espelhos, artefatos sanitários, paletas para cosméticos e delicadas garrafas de vidro para perfume.

E das condições áridas do deserto de Massada e Engedi, as cavernas tem trazido fragmentos de itens feitos de material orgânico que normalmente não sobreviveriam, tais como: capa e túnica de lã feitas em casa, tapetes com coloridos brilhantes bordados nas pontas; uma camiseta infantil de linho; esteiras e sacos feitos de junco; cestas de salgueiro; uma carteira, uma bolsa e sandálias de couro; caixas de madeira; tigelas e pentes.

Após toda esta descrição Faulkner (2002; 149) ainda declara que:

Se adicionarmos a estes achados mobílias simples (embora muito poucas tenham sido encontradas em escavações de sítios de baixo *status*) e se consentirmos que uma família típica de camponeses compreende seis pessoas, nós podemos imaginar que as casas-aposentos de Cafarnaum eram tumultuadas e claustrofóbicas.

Basicamente, podemos inferir que só havia duas classes sociais: os ricos donos de terra que arrendavam mão-de-obra, controlavam excedentes e dominavam suas vilas. E os pobres, dos quais destacamos duas categorias: os camponeses que produziam o suficiente para sua subsistência, mas não mais que isso. E os camponeses que não tinham terra para seu sustento e que ganhavam a vida com dificuldade vendendo sua mão-de-obra ocasionalmente ou trabalhando em meio-expediente como oleiros, carpinteiros, curtidores ou qualquer outra ocupação. Estes grupos, segundo Faulkner (2002, 151,152), sempre existiram, mas a proporção variava, e o que era decisivo para isto era a alta taxa de exploração imposta nas vilas

pela classe dominante. “Todas as evidências que nós apontamos seguem em direção a uma intensificação da exploração e empobrecimento do campesinato judeu no período greco-romano”.

Contudo, é de se questionar se somente a agricultura poderia por si só ter produzido um tão grande excedente na zona rural ao redor de Jerusalém, mesmo se produtos especializados, tais como, por exemplo, pombos para sacrifício no Templo, pudessem valer bastante e o tamanho do mercado cativo pudesse assegurar um alto preço para cereais. Tão pouco a prestação de serviços aos peregrinos teria feito a espécie de fortuna necessária para impressionar o governador romano quanto ao direito de ingressar na classe dirigente e para aquela família gozar o padrão de vida evidentemente disponível aos proprietários das belas casas descritas acima.

Então Goodman (1994, 65) propõe uma possível explicação: os ricos adquiririam sua riqueza à custa de camponeses sofrendo de uma colheita ruim após secas periódicas. Em tais ocasiões, um outro camponês, com um pequeno excedente, poderia dispor-se a emprestar a um vizinho cuja produção para aquele ano houvesse caído abaixo do nível de viabilidade, mas a não ser que esse outro camponês tivesse um terreno consideravelmente maior ou muito menos dependentes, a seca o teria afetado também. Nesses casos as únicas pessoas que poderiam emprestar eram, os muito ricos ou aqueles fazendeiros que combinavam a segurança de suas propriedades de terras com interesses financeiros em empreendimentos que não eram afetados pelo clima, tais como o fornecimento de mercadorias para o Templo e serviços para peregrinos.

Parece então ter sido este o caminho importante para expandir a propriedade de terras. O camponês pobre nem sempre recorria a amigos e vizinhos para empréstimos porque, conforme já sugerido, era improvável que tivesse sobra

suficiente para poder ajudar. Como não existiam bancos para empréstimo, somente os ricos, com riqueza excedente não investida, podia se permitir emprestar.

O grande motivo para emprestar deve ter sido a possibilidade de o credor não pagar suas dívidas e vê-se então na única alternativa de entregar suas terras, embora pudesse haver a execução da hipoteca ou uso de escravos como parte do pagamento, o fato é que, a garantia alternativa, a terra, era um prêmio muito mais compensador. Assim, nas contas do campesinato endividado, alguns dos sacerdotes, mercadores e artesãos de Jerusalém podem ter convertido seus lucros do negócio de peregrinação em imóveis, tornando-se os dirigentes naturais aos quais Roma podia recorrer.

Isto não quer dizer que seja uma lógica obrigatória o fato de a existência de uma classe extremamente rica ser por si só a causa suficiente do antagonismo de classes. Todavia na Judéia, do séc.I E.C, as mesmas condições que possibilitaram a uns poucos adquirir grandes propriedades aproveitando-se das conseqüências de más colheitas após a seca, levaram outros a uma extrema e ressentida pobreza.

À luz desta afirmação, devemos destacar um postulado defendido pelos marxistas de que existe uma relação necessária entre uma localização sócio-econômica e interesses políticos ideológicos. Mas essas visões ideológicas possuem uma relação interna com essa condição, não no sentido de que essa condição é a causa automática delas, mas no sentido de que é a razão para elas (EAGLETON: 1997, 183).

Desse modo, o ressentimento baseado numa combinação de privação econômica e expectativas crescentes borbulhavam continuamente, não reprimidos pelas estruturas através das quais a autoridade era habitualmente canalizada na sociedade judaica. No decorrer do processo, aquelas estruturas foram elas próprias

enfraquecidas: embora não culpadas pelos fatos econômicos que geravam insatisfação, as autoridades tradicionais perderam poder pela sua patente incapacidade de fazer alguma coisa para aliviar esses problemas econômicos.

2.1.4 Taxas e Impostos

Ao falarmos da existência de camponeses e cidadãos na Judéia do século I E.C é preciso determinarmos suas relações sociais e seu modo de vida a fim de entendermos as condições determinantes que conduziram aquela sociedade ao caos social e à precipitação de um estado de guerra.

No que diz respeito ao aspecto comercial da vida do morador da Judéia do séc.I E.C., podemos perguntar sobre o que acontece quando alguém traz algum produto para ser comercializado na cidade? Deve pagar a taxa alfandegária, o *publicum ou portorium*, um imposto que incide sobre a compra e venda de qualquer produto, mesmo sendo de primeira necessidade. Esta taxa foi introduzida pelos romanos e é cobrada, tratando-se de importação ou exportação, nas divisas territoriais; no mercado interno estas taxas alfandegárias são recolhidas nas divisas das cidades, nos mercados, em pontes e estradas.

Para arrecadar este tipo de imposto há os *publicani*⁸, estruturados da seguinte maneira: o Estado romano arrenda às pessoas de sua confiança, e bem situadas economicamente, o direito de arrecadação do imposto numa área. Estas subarrendam este direito, em áreas menores, geralmente para pessoas da região, que, por sua vez, têm pessoal subalterno encarregado da arrecadação (HANSON: 1998,108).

⁸ Palavra oriunda do latim *publicus*, “aquele que exerce funções publicas” ou está a serviço de magistrados, para nomear a função do coletor de impostos.

Como esse arrecadamento é por uma zona global pela qual se deve pagar antecipadamente e não à medida que se faz a arrecadação, cabe ao *publicani* arrendatário conseguir a soma necessária e o seu respectivo lucro a seu modo. Por isso os *publicani* estão tão bem estruturados (arrendatário principal, subarrendatário, pessoal subalterno) e organizam um esquema de arrecadação que lhes permite estar em cada ponto onde é possível cobrar alguma coisa. Não é à toa que, no Novo Testamento, “publicano” é sinônimo de ladrão e pecador.

Outros são os impostos diretos que o Estado romano exige: o *tributum soli* ou *agri*, sobre capital e produtividade rural, que atinge os produtores rurais, principalmente os proprietários de terra. Além deste tem o *tributum capitis*, que segue dois critérios: taxa fixa de um denário, cobrada das mulheres a partir de 12 anos e dos homens a partir de 14 anos, para ambos até aos 65 anos. E o imposto territorial de 1% sobre o valor imobiliário. Os romanos também exigem o pagamento do *annona*, uma contribuição anual, geralmente em espécie, destinada a suprir as necessidades das tropas de ocupação. (SCHAFER: 2003; 90).

Além destes impostos exigidos pelos romanos, há todos os tributos estabelecidos na lei judaica e que estão intimamente vinculados com o Templo, a exemplo dos dízimos e da didracma para o Templo. O que significa, em comparação com outros povos, uma dupla tributação.⁹

Essa dupla tributação significa que, de um lado, temos um Estado, seja em sua forma local, o *ethnos* judaico, seja em sua forma global, o Império Romano, como o grande beneficiário do sobreproduto do trabalho. De outro lado, a consequência desses altos impostos é um encarecimento dos produtos e um

⁹ Para uma descrição mais detalhada dos tributos judaicos, quais eram e como eram recolhidos, ver VOLKMANN: *Jesus e o Templo*, 1992.

empobrecimento gradativo da população, porque os tributos têm que ser pagos independentemente das colheitas; em anos bons ou ruins, o tributo permanece fixo. O que representa uma sobre carga quase insuportável para pequenos agricultores.

Desta forma, pequenos agricultores não tinham a menor margem de segurança: seca, praga, guerra, qualquer coisa que destruísse a colheita, os forçavam a fazer empréstimo com o rico, que tinha muito interesse neste tipo de situação. Quando o pequeno agricultor não conseguia pagar, ele perdia sua terra e era forçado a procurar arrendamento de terra, trabalhando como um verdadeiro servo, numa espécie de fiador para seus credores.

Esta estratégia foi o principal meio de incentivo para emprestar ao pobre. Outros métodos podem também ter sido usados para confiscar as terras do pequeno camponês, como contratos fraudulentos, movimento ilegal de limites que demarcavam as propriedades, e, muitas vezes, ameaças abertas de violência contra os camponeses. Mas o camponês não tinha como reparar estas injustiças, pois quase sempre o rico controlava as cortes, de forma que o pobre não tinha onde recorrer.

Certamente estes métodos de empobrecimento da classe inferior do campesinato visavam à acumulação de terras. O grande estado Greco-Romano, a família real herodiana, os altos sumos sacerdotes e os saduceus possuíam terras que antes pertenciam aos pequenos camponeses.

Muitos desses camponeses acabaram se transformando em servos compelidos a trabalhos forçados nos seus próprios lotes como pagamento pelos seus débitos. Já outros acabaram se tornando escravos pura e simplesmente que era o destino último destes pequenos camponeses que perdiam suas terras por conta de empréstimos. Estes faziam todo tipo de trabalho para seus senhores: monitoravam o crescimento de

ervas, cobravam aluguel do inquilino, abatia os bezerros para retirada das partes a serem consumidas. Outros se tornavam diaristas, plantando, colhendo, arando, adubando o solo, debulhando grãos, colhendo frutos, talhando junco, carregando madeira, ou servindo como guardador de rebanhos.

A arqueologia tem provado a dureza com que estas pessoas trabalhavam para ganhar a vida depois que empobreciam. Muitos ficaram com danos permanentes no corpo, outros morreram por causa do trabalho pesado. O exemplo disso é um achado arqueológico feito em Qumran - talvez um campo de refugiados camponeses- onde dois esqueletos, um de um jovem de apenas 22 anos que tinha perfurações nos ossos como cicatrizes dos anos de trabalho pesado, o outro de aproximadamente 65 anos que ficou com uma deformidade permanente na estrutura dos ossos depois de carregar grande peso nos ombros por muitos anos de sua vida (FAULKNER: 2002, 154).

Seja como for, é evidente que toda esta carga tributária descrita acima é, na realidade, uma sobrecarga e a causa do empobrecimento da população, principalmente dos pequenos camponeses. E foi motivo também para o envio de várias delegações a Roma pleiteando a redução dos impostos (JOSEFO: *Antigüidades Judaicas* 17, 237). E com certeza também foi um dos fatores desencadeante para o surgimento de bandidos sociais e do movimento zelota bem como do levante de 66-70 E.C.

2.2 Formas de Hegemonização e Controle do Poder

2.2.1 Sociedade Patronal: Um estilo de sobrevivência

No sistema imperial, a aplicação essencial do poder era beneficiar as elites e seus servos pela aquisição adicional de terras e produtos - vegetal, animal e humano. A principal manifestação desse poder era a extorsão periódica necessária para a proteção romana em um sistema de tributação para o benefício das elites.

Em termos de economia formal todas as economias do Império Romano eram economias de subsistência. Produtores isolados podiam produzir somente o necessário para subsistir durante um determinado ano. A economia não tinha excedente. Então, como era possível para as pessoas sobreviverem em economias de subsistência dado o tipo de controle e de constante extorsão aplicados pelo Império Romano sobre as pessoas que não pertenciam às elites?

Um conjunto básico de dispositivos é encontrado em vários sistemas de parentesco, famílias nucleares, famílias extensivas e organizações de clãs. Uma extensão desses dispositivos pode ser encontrada nas relações de pseudo-parentesco presentes em muitas sociedades camponesas. O status igual criava dispositivos para ajudar um ao outro em situações difíceis como vizinhos e amigos. Finalmente, há um número típico de mecanismos sociais camponeses que funcionam para equalizar a pobreza por meio de rituais de consumo visíveis, doações e, especialmente patronagem.

A seguir Malina (2004, 40) descreve como funcionava este sistema:

O primeiro laço patrono-cliente se estabelece entre duas partes desiguais em status, riqueza e influência. Segundo, a formação e manutenção do relacionamento depende da reciprocidade na troca de bens e serviços. Entretanto, essas trocas mútuas envolvem bens e serviços não comparáveis. Numa transação típica, a pessoa de baixo *status* (cliente) receberá bens materiais e serviços destinados a reduzir ou melhorar as ameaças no seu ambiente, enquanto a pessoa de *status* alto (patrono) recebe menos recompensas tangíveis, tais como serviços pessoais, indicações de boa opinião, deferência ou lealdade (ou como em Roma, em certo tempo, serviços de natureza diretamente

política, tal como o voto). Terceiro, o desenvolvimento e manutenção de um relacionamento patrono-cliente se apóia principalmente no contato face-a-face entre duas partes; as trocas incluídas nesse relacionamento eram de caráter altamente íntimo e particular e dependia dessa proximidade.

Além disso, é necessário destacar outras características desta prática de relações sociais para entendermos melhor a situação das classes pertencentes à não-elite dentro deste sistema. As economias domésticas e políticas envolvem grandes áreas de terras com investimento mínimo por parte dos proprietários; o mesmo é verdade para suas atividades de extração. A administração econômica está preocupada mais com a expropriação do que com o desenvolvimento. A tributação existe para o benefício das elites, não para o bem comum. As atividades econômicas doméstica e política visam mais à expansão do controle dos domínios ou territórios cada vez maiores ao invés de olhar para o desenvolvimento interno. Há uma exploração intensiva dos recursos básicos naturais.

Finalmente, o comércio é orientado aparentemente para as elites em outras cidades. Esse comércio é regulado pelas autoridades políticas e frequentemente realizado por grupos externos recrutados.

Estudos comparativos sugerem que as relações de patrono-cliente tendem a surgir onde a “autoridade é dispersa e a atividade do Estado tem alcance limitado, e onde há considerável separação entre os níveis do lugarejo, da cidade e do Estado” (SALLER: 1982,205). As relações de patrono-cliente fornecem parte da resposta à questão como um império tão vasto era governado por um corpo administrativo de tamanho tão diminuto não simplesmente na esfera da política e da administração, mas também num sentido sócio-econômico mais amplo.

A troca recíproca pessoal, mas vertical, de bens e serviços nas relações patrono-cliente opõe-se diametralmente às associações horizontais e à reciprocidade personificada dos laços de parentesco nas pequenas cidades. As ligações verticais de alguns camponeses solapam a solidariedade das comunidades camponesas. Entre os pobres urbanos romanos, não devemos imaginar que eles nem estavam satisfeitos com a dependência nem que o patronato de fato minorasse a fome e a pobreza. A elite romana valia-se do patronato apenas como um instrumento de controle social, uma forma de impor certa hegemonia sob bases concensuais .

Essa consolidação do poder por meio da transformação do sistema de patronato pessoal se evidencia na administração emergencial do império a partir da própria cidade imperial. O sistema de patronato tinha por fundamento o valor romano básico segundo o qual a honra e o prestígio, que todos clamavam para ter, derivavam do poder de dar o que os outros precisavam e queriam.

É de se presumir que este tipo de relação social trouxesse muitos benefícios mútuos para ambas as partes. No modelo provinciano local, para os funcionários o apoio dos notáveis locais seria necessário, entre outros motivos, para protegê-los de problemas futuros, como queixas de má administração. Para as elites locais eles teriam melhores condições do que outras pessoas na consecução de suas ambições, fossem estas o poder, a honra ou os ganhos materiais para si, caso conseguissem ter um bom relacionamento com os funcionários romanos, ou, o que era bem melhor, com o próprio imperador.

Augusto e seus sucessores governavam distribuindo *beneficia* como favores pessoais a senadores e cavaleiros. Como documenta Saller (1982,45):

Todas as magistraturas, cargos e honras senatoriais estavam à disposição do imperador(...)todas eram usadas- seja de modo direto, pelo imperador, ou indiretamente, pelos que lhe eram próximos- como *beneficia* nas relações patronais de troca(...)Além disso, considerava-se o patronato o método usual por meio do que particularmente novos homens garantiam o avanço na carreira senatorial.

Os imperadores, contudo, não monopolizavam o patronato. Nem o podiam, a fim de não solaparem o incentivo à gratidão pessoal da parte dos seus súditos. Antes se empenhavam em estimular, por meio de oferecimento de recursos, os patronos aristocráticos a recompensar seus clientes. Os imperadores bem sucedidos eram os que mantinham contentes os aristocratas imperiais ao lhes permitir a manutenção de seu exaltado *status* social, o que implicava a disposição para permitir que grandes casas exibissem sua influência patronal à maneira tradicional.

Na história judaica sabemos dos fatos sobre como jovem ministro-chefe de Hircano, Antípater e seu filho, o jovem Herodes, caíram nas graças de destacados romanos como Júlio César, Marco Antônio e Otaviano. Por isso, não tardaram em declarar sua gratidão ao patrono romano em inscrições públicas na construção de cidades importantes na província da Judéia como Tiberíades, Sebaste e Cesaréia.

Horsley (2004,101-102) afirma que foi por meio deste sistema de patronato pessoal que Roma administrava, com um certo sucesso, as províncias. A idéia tradicional de que Roma apoiava as aristocracias municipais por todo o império e em contrapartida se beneficiava de sua adesão tinha aqui seu paralelo no nível pessoal. Assim como o imperador distribuía sua cota de *beneficia* a fim de comprar a lealdade da aristocracia romana, assim também o governador construía uma leal e útil clientela entre aristocracia provincial, recorrendo para isso tanto ao favorecimento de

clientes em disputas locais como ao fornecimento do patronato necessário à entrada na aristocracia imperial. E prossegue:

Tendo o imperador como modelo tanto para as cidades remotas como para a própria Roma, a elite provincial e a romana lutavam por prestígio e nomeação para o sacerdotado, em particular como oficiantes em sacrifícios públicos, os rituais que manifestavam a solidariedade dos organismos políticos de cidades, províncias e do império como um todo. A elite religiosa era a própria elite político-econômica. A elite político-econômica dominava a sociedade urbana e provincial precisamente graças a seu patrocínio e seu controle dos sacrifícios públicos e do culto ao imperador! Em linguagem paulina e dêutero-paulina, os 'principados e poderes' podem muito ter dado de si a impressão de forças cósmicas sobre humanas. Mas também eram forças bastante concretas, produtos humanos de instituições político-religiosas e de relações patrono-cliente que vieram a constituir as relações de poder da ordem imperial romana.

Os reis dependentes e sumos sacerdotes que governavam a Judéia no séc. I E.C. eram partes integrantes da ordem imperial romana recém estabelecida no Oriente Médio. A face que Roma apresentava ao povo judeu era a dos reis herodianos e dos sumos sacerdotes em Jerusalém. Esta nova ordem mundial estabelecida por Roma como a única superpotência remanescente, porém, significava ruptura e desordem para povos subjugados do Oriente Médio como judeus.

Os romanos instalaram seus próprios governantes dependentes, os reis herodianos e os sumos sacerdotes de Jerusalém, que controlaram a área e, ao mesmo tempo, consolidaram um estilo de vida cada vez mais perdulário em reconstruções ou em cidades recém fundadas como Séforis e Tiberíades. Além do trauma e do terror militar, a ordem imperial que os romanos impuseram ao povo judeu significava camadas múltiplas de governantes e exigências de tributos e impostos, sobrecarregando assim o costume tradicional de dízimos e ofertas para sacerdotes do Templo. O impacto do controle imperial ocidental, e as tentativas dos governantes

independentes para integrar a Palestina na economia imperial ocidental, e as tentativas dos governantes dependentes para integrar a Palestina na economia imperial romana mais ampla, ameaçavam a viabilidade e a continuação do modo de vida tradicional da Judéia .

Esta questão moral da sociedade de patronagem foi tratado por Anthony Hall (1977,511) que propõe uma distinção clara entre aquelas relações de apadrinhamento que se baseiam numa aceitação patente dos valores tradicionais por parte dos subordinados e as que se baseiam em formas de repressão óbvia por parte dos poderosos, num momento em que sentem que estão perdendo lentamente sua legitimidade. E prossegue:

Elas estavam centradas na aceitação geral, por parte dos membros da massa rural, do sistema sócio-econômico e da estrutura de valores que permitiam que eles fossem explorados. Desde que o sistema de apadrinhamento lhes garantisse os meios necessários de sobrevivência, eles retribuía com lealdade ao seu senhor.

Ou seja, na forma mais severa o sistema de patronato-clientelismo é um instrumento utilizado pela elite para a dominação de classes. Pode ser interpretado como a imposição de uma relação de dependência que mascara a exploração e a prepotência.

2.2.2 O Fracasso do Evergetismo na Judéia

No sistema de patronato o papel sacrificial do imperador não pode ser compreendido em isolamento, pois está ligado, intrinsecamente à sua filantropia e

sua generosidade e, portanto, ao acúmulo de capital simbólico. No tocante a isso, sua atividade sacrificial serve de exemplo a todas as elites do império.

Portanto, o sacerdotado tinha uma função muito específica: ser um veículo para a institucionalização do evergetismo com relação ao povo de Roma e de compelir a elite senatorial a imitar a generosidade do imperador. Se os principais membros da ordem senatorial também dão, o evergetismo se torna um signo de responsabilidade social de toda uma ordem. E o fato de darem em consideração a um bem não político, um sacerdotado, bem puramente simbólico, deixa claro que o sistema evergético é para o bem do povo, que recebe reais benefícios em troca de concessão de honras. Contudo, Gordon (2004: 136) destaca que:

Porque o verdadeiro propósito do dar não é receber honras, mas manter o poder e a riqueza da elite. Nunca se enfatiza o suficiente que o relativo 'sucesso' do Império romano, em comparação com outros impérios pré-industriais, bem mais violentamente extrativos e instáveis, reside em larga medida na extensão do sistema evergético de troca desigual de modo bem amplo em todo o império.

Pierre Grimal (1999:111) menciona que os candidatos ao sistema de favorecimento do Império Romano tinham que ser suficientemente ricos para enfrentarem as despesas decorrentes das honras e, em primeiro lugar, para fazerem à comunidade a dádiva de uma quantia, a *summa honoraria*, que é o agradecimento do eleito aos eleitores. E prossegue:

São os membros desta aristocracia de facto que contribuem para todas as despesas mais ou menos sumptuárias da pequena cidade: construção de monumentos, edificação de estátuas para decorar o fórum local ou para honrar um imperador cujo reinado se inicia. O valor supremo é a glória, ou pelo menos, a notoriedade. De vez em quando, em determinadas ocasiões, um notável

oferece a todos os concidadãos um banquete público, muitas vezes acompanhado de uma distribuição de dinheiro. Muitas inscrições conservam a memória destes actos de generosidade, deste 'evergetismo' praticado em todas as regiões do Império. A própria idéia de poder é inseparável da de 'beneficência'.

É evidente que o propósito maior desta filantropia não é aliviar a pobreza. Parte da função dos gestos filantrópicos é registrar e naturalizar as desigualdades do sistema social de cada comunidade, da mesma maneira como o patronato e a generosidade dos imperadores congregam e orquestram a hierarquia geral do sistema como um todo. As dádivas, as relações de respeito, dependência, autoridade e poder em que se apóia todo o sistema evergético.

Em segundo lugar

A natureza daquilo que é dado, a distribuição de comida, vinho, azeite e dinheiro; as edificações; os produtos artísticos, os bens em prata para rituais; as fundações e orfanato- tudo isso constrói uma imagem daquilo que a comunidade precisa, imagem construída pela elite em termos de seus juízos próprios de valor. Perdulárias quantidades de bens para os deuses são postas lado-a-lado com necessidades de órfãos. Assim como assume responsabilidade pela comunidade, a elite assume responsabilidade pelos deuses. Assim, estabelece-se como principal transmissora dos valores centrais na comunidade. Ao mesmo tempo, a comunidade se torna dependente da elite no tocante aos recursos para o culto 'piedoso', isto é, equipa com itens adequadamente fornecidos em abundância de parafernália religiosa: a elite se insere sub-repticiamente na comunicação entre o aqui e o outro mundo, não reivindicando algum *status* mediador especial, mas fornecendo os elementos do culto. (GORDON: 2004; 139)

Desta forma, podemos entender que o sistema sacrificial é um dos vínculos essenciais entre o sistema imperial organizado no centro e o controle local exercido pelas elites locais na periferia. O evergetismo é o uso socialmente responsável da

riqueza, e, por isso, como sistema, proclama a necessidade da desigualdade social. Além disso, o evergetismo sacrificial contribui muito para uma reformulação da noção de comunidade na ausência de estruturas políticas por meio das quais as aspirações da massa da população podem ter sido articuladas. Por outro lado, a parte desempenhada pelas elites, centrais e locais, na manutenção do sistema sacrificial não era desinteressada, mas antes um elemento crucial no domínio que elas exerciam.

Certamente este tipo de sistema de controle social foi colocado pela política romana e apropriado pelas elites da Judéia. O pobre, o faminto e o sedento poderiam esperar ansiosamente pela solução iminente de suas dificuldades. Contudo, os aristocratas judeus falharam em tradicionais papéis sociais. Ou seja, o sistema patronal na Judéia falhou trazendo um colapso na economia camponesa e aumentando a tragédia diante dos recorrentes males do campesinato.

As evidências, ou a falta de registros, mostram que as elites israelitas foram relapsas em suas obrigações para com os clientes locais. Sua preocupação era somente com o acúmulo de terras em detrimento do desaparecimento gradual das pequenas propriedades. Ao invés de mediar com os romanos pela situação do *status quo*, parece que os aristocratas de Israel escolheram usar seu próprio poder e a presença romana para obrigar o campesinato local para além de seus limites suportáveis.

Podemos aplicar ao fracasso da Judéia exatamente a descrição do sistema patronato-cliente feito por Wallace-Hadril (1989, 73) ao afirma que:

A nobreza dirigente, os sacerdotes, magistrados juizes, conselheiros legais e gerais, formavam um só esquadrão de interceptação de todas as principais

linhas de comunicação com o centro do poder estatal e os recursos que este tinha que distribuir. Seu sucesso no controle residia tanto no seu poder de recusar como em sua disposição a distribuir os bens. Desse ponto de vista, a incapacidade de algumas centenas de pessoas atenderem às necessidades de centenas de milhares, seu completo fracasso em minorar a pobreza, a fome e as dívidas, e, em verdade, sua exploração dessas circunstâncias a fim de garantir vantagens para si mesmos não podem ser vistas tanto como argumentos em favor da tese da impropriedade do patronato quanto como condições de seu florescimento.

2.2.3 A Comercialização Agrária e o Conflito da Terra

Como vimos anteriormente, as sociedades agrárias na região do Mediterrâneo dão a impressão de gritante injustiça na esfera distributiva. Um pequeno número de indivíduos gozava de imenso luxo gastando em um dia bens e serviços suficientes para a manutenção de um grande número de pessoas em um ano, enquanto isso uma parte considerável da população era negada a satisfação das necessidades básicas da vida.¹⁰

John Kautsky (1982, 20,21,25) atribui esta disparidade social a um fenômeno político que ele distingue entre Impérios mercantis e Império Tradicional. Nos impérios agrários tradicionais, a aristocracia toma o produto excedente da classe camponesa; no império agrário mercantil, a aristocracia toma a terra da classe camponesa. O primeiro devora o esforço e o produto dos camponeses, o segundo aquilo que lhe confere identidade e dignidade. A comercialização da terra empurra um grande e crescente número de camponeses ladeira abaixo de donos de uma

¹⁰ Um estudo exaustivo das formas de existência econômica das sociedades e impérios agrários do antigo Mediterrâneo podem ser encontrados em: LENSKY, Gerhard. *Power and Privilege: a theory of social stratification*, 1966. EINSENSTADT, Shauel N. *The Political systems empires*, 1969.

pequena propriedade para arrendatário, depois para diarista, para mendigo e muitos para bandidos.

Kautsky (1982, 18) ao analisar os impérios tradicionais, diz que os aristocratas “vivem à custa” dos camponeses. Desta forma, há uma relação unilateral: o aristocrata toma e o camponês dá, ou seja, não há uma reciprocidade na relação entre aristocrata e camponês. Nos impérios tradicionais, a classe camponesa e a aristocracia vivem quase que em mundos diferentes; além da expropriação da produção excedente em forma de aluguéis, pedágios, impostos, ou exigências de trabalho, a última quase não interferia na primeira, mesmo que o camponês fosse rebaixado à condição mínima de subsistência ele continuava dono de sua terra e livre para usá-la.

Nos impérios mercantis, porém, a aristocracia além de aumentar os impostos até reduzir o camponês ao nível mais baixo de subsistência, ela também poderia tomar sua terra tornando-o arrendatário ou trabalhador na terra que outrora possuía como herança familiar. Isso se dava pelo fato de que a tributação crescente achatava tanto as condições de vida que o endividamento progressivo era inevitável. Este, por sua vez, levava à expropriação da terra à medida que os devedores se tornassem insolventes e as hipotecas fossem executadas.

Assim, a principal indicação para esta diferença entre estes dois tipos de impérios é a questão da alienabilidade da terra. No império tradicional, caso da Judéia, a terra é herança familiar a ser conservada pela classe camponesa. No império agrário mercantil, a terra é mercadoria empresarial a ser explorada pela aristocracia. A comercialização rural, a expropriação da terra e a degradação do camponês são mais ou menos sinônimos. E à proporção que aumentam, aumentam também as incidências de resistência, rebelião e revolta camponesa.

Como diz Kautsky (1982, 273):

Acima de tudo, o camponês, ao contrário do fazendeiro, não considera a terra como capital ou mercadoria(...) A terra se torna alienável e uma mercadoria apenas sob o impacto da comercialização, como aconteceu na Grécia, em Roma, no império chinês, e na Europa medieval. No império aristocrático tradicional a terra não se compra ou vende. A habilidade para explorar os camponeses na terra – e, neste sentido, sua própria terra- pode ser passado de um aristocrata para outro por conquista, acordo, ou herança, mas, sujeito a exploração aristocrata, o camponês é um homem que tem o efetivo controle de um pedaço de terra ao qual ele está ligado por laços de tradição e sentimento. A terra e ele são partes de uma coisa só, um velho corpo estabelecido de relacionamentos, independente de se o camponês é legalmente o dono ou arrendatário, livre ou servo.

Certamente, os camponeses, que durante séculos aceitaram seu modo de vida de subsistência e a apropriação do excedente, sentem na comercialização o cheiro de ruína e se esforçam por obter não só a restauração do direito de explorar as bases tradicionais de seu modo de vida, mas visões mais utópicas, de igualdade social e, acima de tudo, a liberdade para viver segundo os costumes de seus ancestrais que eles consideram o mundo ideal.

Max Weber (2004, 168) também prevê este tipo de conflito ao argumentar que:

Nessa expansão, interesses capitalistas no solo podem entrar em conflito com aqueles dos camponeses. Esse conflito desempenhou um papel importante, na política de expansão de Roma, durante a longa época das lutas estamentais até o tempo dos Gracos: naturalmente, os grandes proprietários de dinheiro, gado e escravos desejavam ver tratado o solo recém-conquistado como terra pública arrendável (*ager publicus*), enquanto os camponeses, desde que não, se tratasse de regiões excessivamente remotas, exigiam sua distribuição para prover seus descendentes com terras.

Ao que tudo indica, à medida que a comercialização rural vai destruindo o modo de vida do camponês tradicional rompendo a rede de segurança baseada nas relações de parentesco na aldeia, na tentativa de mudar a condição da terra de herança familiar inalienável em mercadoria comercial negociável, a resistência camponesa aumenta gerando uma rede de conflitos como prelúdio de uma rebelião armada.

Também podemos crer que a comercialização da terra não só transtorna vida camponesa no que diz respeito à sua relação com a terra, mas também com a vida tradicional na cidade e até na metrópole. Esta comercialização pode tornar relativa a importância dos sacerdotes, negar o valor e do Templo e todo o aparato religioso, mudar a validade da lei, costumes e moralidade.

Podemos concluir que o processo de romanização acentuou as graves tensões sociais e econômicas que levaram à parte da população nativa da Judéia, cujo modo de vida era pautado pela estrita observação da lei mosaica, às repetidas demonstrações de rebelião em toda a história romana. Esta tensão foi, sem dúvida, produzida pelo contraste de estilos diferentes de vida econômica. O Império Romano era mercantil ao invés de tradicional. Estava interessado não apenas em manter a posse de territórios e cobrar impostos, mas também em desenvolver territórios e aumentar receitas. Sobrepondo a isto, está a tradição judaica com sua insistência em um Deus de direito e justiça, que mantinha um povo no direito e na justiça, por uma lei de direito e justiça em uma terra de direito e justiça (CROSSAN: 2004,220).

Aqui a tradição e o comércio se conflitam fortemente no ponto da comercialização rural, em que a terra para os romanos era um bem empresarial, e a tradição legal, onde para alguns judeus a terra era uma dádiva divina. Por isso entendemos que as relações entre os judeus tradicionais e os romanos imperiais se tornaram insuportáveis e desastrosas.

2.3 O Movimento de Resistência

2.3.1 Movimentos Populares e Resistência Pacífica

O duro tratamento dado a muitos israelitas por seus governantes selêucidas, a crescente influência do helenismo e sua sedução para alguns israelitas e aversão para outros, e os abusos de governantes hasmoneus posteriores foram fatores que levaram à divisão.

Ao longo do período de 165 a.E.C. a 100 E.C., a liderança, ou o corpo principal, foi mudando. Não era, de forma alguma, um grupo fixo. Tanto os que estavam no poder como os que se sentiam oprimidos e alienados mudavam com frequência durante este período. Nesse espaço de tempo, essas facções estavam competindo por controle e influência na sociedade judaica.

Essas facções podiam cair rapidamente em boas graças ou em desgraças nas mãos dos dirigentes judaicos. Sua situação no poder dependia do estado de sua relação com que aqueles que estão no poder, porque eles se apóiam no suporte e na proteção dos governantes. Isto porque, segundo Weber (2004; 186), toda relação associativa que ultrapasse as fronteiras das associações políticas, não quer, necessariamente, o estabelecimento de uma nova dominação política, mas uma dominação territorial, ou seja, a influência sobre um poder já existente.

Desta forma vários grupos existentes na Palestina do séc.I E.C. vão reagir de modo diverso às ameaças trazidas pelo imperialismo romano. Pelo menos três tipos de ameaças podem ser verificadas neste período. Em primeiro lugar, os movimentos

apocalípticos são uma reação a um profundo ataque à integridade cultural, a uma ameaça de ordem político-religiosa e sócio-econômica. Além disso, há o perigo que pode ser real ou imaginário, depende de como é percebido. Finalmente, pode ser interno ou externo: pode implicar na reação de um grupo que já ocupou uma posição de poder e *status*, mas que agora está marginalizado e desprivilegiado; ou pode a reação de toda uma sociedade colonizada dentro de um contexto imperialista.

Eddy (1961; 335) sugere a existência de quatro formas básicas de resistência: a passiva, a militante, a messiânica e a proselitista. A resistência passiva surgiu em todas as culturas, e envolvia um retorno a lendas arcaicas sobre os heróis mais antigos de cada povo. A resistência militante surgiu com mais força na Palestina e no Egito, mas é possível que também tenha ocorrido na Pérsia. Ela sempre se faz acompanhar de uma resistência messiânica, que prega uma intervenção de um ser divino que expulsa os estrangeiros usurpadores de seus territórios de forma a restaurar o país ao seu estado de independência. A resistência proselitista só foi encontrada na Pérsia e na Palestina; nela se procura convencer os infiéis a se converterem dentro da vitória messiânica.

Segundo Eddy (1961; 340), uma característica em comum para todos estes tipos de resistência é exatamente a ameaça ante uma cultura de dominação estrangeira que ameaça destruir ou modificar a antiga.

Esses casos de reação político-religiosa contra uma cultura excessivamente sedutora, uma superioridade militar esmagadora, uma exploração econômica insuportável e uma discriminação social arrogante formam uma tipologia intercultural geradora de distúrbios tais como encontramos na Judéia do séc.I E.C.

Contudo, James Scott (1985; xv-xvi) argumenta que existe duas extremidades na política de resistência em sociedades camponesas: a franca e a dissimulada. E esta distinção é de extrema importância, porque a resistência franca mediante a insurreição e revolta é apenas a ponta do iceberg. No entanto, apenas entra no registro mantido pela elite, pois a resistência oculta é, por definição, algo que os que estão no poder não devem admitir. E prossegue:

Muitas classes subordinadas na maior parte da história raramente se puderam dar ao luxo da atividade política organizada e franca. Ou, mais bem explicado, essa atividade era perigosa, se não suicida(...) Apesar de toda a sua importância, quando ocorrem, as rebeliões camponesas- sem contar as revoluções- são poucas e distantes umas das outras. A grande maioria é, sem cerimônia esmagada(...) Por essas razões, pareceu-me mais importante entender o que podemos chamar de formas cotidianas de resistência camponesa- a luta prosaica, mas constante, entre os camponeses e os que buscam extrair deles trabalho, alimentos, impostos, arrendamentos e juros. Muitas dessas formas de lutas são um desafio coletivo quase inequívoco. Aqui penso nas armas de alguns grupos relativamente indefesos: lentidão, dissimulação, deserção, anuência falsa, furto, ignorância fingida, difamação, incêndio premeditado, sabotagem etc. Essas formas de lutas de classe... exigem pouco ou nenhum planejamento e coordenação; fazem uso de entendimento implícitos e redes informais; com frequência apresentam uma auto-ajuda individual; evitam, tipicamente, todo o confronto simbólico direto com a autoridade(...) Quando essas estratégias são abandonadas em favor de ações mais quixotescas, em geral é sinal de grande desespero.

Quanto à resistência aberta, Scott (1990; 198) identifica três aspectos ou estratos diferentes dessas resistências veladas. O primeiro é a resistência ideológica pela “criação de sub-culturas dissidentes”, tais como religiões milenaristas, mitos de banditismo social e heróis de classe, representações imaginárias de mundo às avessas e mitos do rei ideal. O estrato seguinte é resistência de *status* por uma “transcrição oculta de ira, agressão e discursos dissimulados de dignidade”, tais como contos de vingança, simbolismo carnavalesco, mexericos e boatos. O último estrato é a

resistência material por meio de “formas cotidianas”, como “invasões, ocupações de terra, deserção, evasão, lentidão”.

Seguindo o modelo citado acima, podemos encontrar estas facetas de resistência na Judéia do séc.I E.C. bem documentadas por Josefo. Iremos destacar alguns exemplos notórios que formarão a base das conclusões deste trabalho, na tentativa de considerar a revolta judaica não contra Roma, mas contra as lideranças nativas.

Já galgamos ao longo desta pesquisa um degrau no processo de identificação das causas da chamada revolta judaica contra Roma em 66-70 d.C.¹¹ Um degrau que aponta para um estágio de injustiça, representado pela violência estrutural do colonialismo e a violência institucional do imperialismo. Agora, trataremos da revolta nativa, caracterizada pelo protesto e pela resistência, que pode ir de um afastamento passivo, na forma de greves e protestos, até o banditismo social e o terrorismo. Nesta escalada de violência, temos no terceiro estágio que é a revolta, que ocorre quando o estágio precedente atinge proporções insuportáveis.

Segundo Horsley (2004,51), Os protestos populares e os movimentos de resistência representam uma ameaça muito mais séria à ordem romana palestina do que os protestos dos grupos escribais. Estes eram raros e sempre envolviam pequena fração da população. Os protestos e movimentos populares eram bem mais frequentes, diversificados e reunindo multidões, além de sempre velarem a ameaça de transforma-se numa insurreição popular geral.

Na antiga Jerusalém, como em outras cidades pré-industriais desprovidas dos instrumentos modernos da democracia, as demonstrações ou agitações realizadas pelas turbas urbanas constituíam o principal recurso disponível à população

¹¹ Para uma narrativa mais clara e detalhada dos acontecimentos relativos aos períodos de pré-guerra e consequentes a guerra, ver SMALLWOOD. *The Jews under Roman Rule*, 2001.

economicamente dependente para exigir que os governantes corrigissem as injustiças, sem afrontar as instituições governamentais em si. A imposição e instalação do governo imperial romano na Judéia, porém, mudou radicalmente a situação. A imposição romana de Herodes reduziu o poder e abalou a autoridade dos sumos sacerdotes, que se tornaram meros fantoches dos governadores romanos. Além disso, Herodes eliminou todos os canais de expressão política, incluindo as assembleias públicas.

No fim do longo e repressivo reinado de Herodes, os ressentimentos reprimidos da multidão de Jerusalém praticamente explodiram. Quando seu filho, Arquelau, arriscou-se a aparecer diante de uma assembleia no pátio do Templo, um gesto que visava consolidar o apoio em Jerusalém para sua pretensão de sucessor de seu pai como rei dependente romano, o povo expôs-lhe suas queixas e reivindicações. A multidão exigiu que ele libertasse os muitos prisioneiros políticos de Herodes e que abrandasse a prática do pai de financiar os projetos de desenvolvimento e de integração na economia imperial à custa da população (JOSEFO: *Antigüidades Judaicas* 17,204-205).

A turba finalmente exigiu que Arquelau removesse e punisse os homens que Herodes havia indicado para posições de poder e, mais importante ainda, que destituísse publicamente o sumo sacerdote indicado por Herodes e o substituísse por outro, que “pudesse servir melhor de acordo com Lei e a pureza” (*Antigüidades Judaicas* 17,207).

Dois episódios separados, um envolvendo os judeus e o outro envolvendo os samaritanos, foram registrados durante o governo de Pôncio Pilatos, de 26 a 36 E.C. Para a nossa pesquisa só examinaremos o incidente dos judeus. O primeiro episódio é o dos estandartes icônicos. Ele deve ter ocorridos logo depois da posse de Pilatos,

no inverno de 26 a 27 E.C. (JOSEFO: *A Guerra dos Judeus* 2,169; *Antigüidades Judaicas* 18,56).

Nestes episódios o povo de Jerusalém foi até Cesaréia, juntando esforços pelos campos, e implorou a Pilatos que retirasse os emblemas ofensivos a cidade. Ele se recusou, e “eles ficaram prostrados em volta de sua casa por cinco dias e cinco noites, sem sair da mesma posição” (*Guerra dos Judeus* 2,171). Para acabar com este protesto passivo, Pilatos escondeu seus soldados no estádio, fez com que os membros da manifestação fossem até lá para uma audiência, e ameaçou matá-los imediatamente caso não desistissem. Quando todos se ofereceram prontamente ao martírio, Pilatos foi obrigado a desistir, para não ter que massacrar tantas pessoas.

O segundo incidente foi o dinheiro do Templo. Não sabemos exatamente a data que em ocorreu, mas Josefo o coloca quase como um evento paralelo ao incidente anterior (*Guerra dos Judeus* 2, 175-176; *Antigüidades Judaicas* 18, 60-62). Na versão de *Guerra dos Judeus* os soldados estavam infiltrados na multidão desde o início. Esta tática foi ditada pela experiência anterior de Pilatos. No incidente dos estandartes icônicos, ele procurou enfrentar uma multidão com soldados armados e diante da possibilidade de um martírio em massa, teve que recuar. No caso do dinheiro do Templo, a sua intenção era dispersar a multidão com uma ação violenta ou uma luta direta.

Contudo, houve uma manifestação mais arrojada do povo que se deu entre 39 e 41 E.C. contra Gaio Calígula (JOSEFO: *Guerra dos Judeus* 2, 185-203; *Antigüidades Judaicas* 18, 261-309). Os textos concordam que Calígula depois de decidir erguer uma estátua de si mesmo, no Templo de Jerusalém, como a encarnação de Zeus mandou que Petrônio, o novo legado da Síria, fosse à Judéia com duas legiões para garantir que o seu desejo fosse realizado.

Na cidade de Ptolomaida, Petrônio tem que enfrentar as autoridades judaicas para apaziguá-los tentando convencê-los a não oferecer nenhuma resistência ao desejo de Calígula. Contudo, apesar de Petrônio abrir diálogo com as autoridades, são as massas que reagem. Aquelas apenas lamentam, mas essas, sem qualquer menção de lideranças dos sacerdotes ou aristocracia marcham de Jerusalém para Ptolomaida, reunindo camponeses que encontram pelo caminho. Homens fizeram questão de mostrar que estavam desarmados. Tinham trazidos suas mulheres e filhos, e se mostram leais a Roma e a Gaio, “mas se não pudermos vos vencer, entregamo-nos de boa vontade a destruição, pois preferimos isso a assistir a uma calamidade maior que a morte” (*Antiguidades Judaicas* 18, 229).

Trata-se de um incidente extraordinário, não só por causa da profunda decência de Petrônio e da ausência de uma liderança atuante por parte das elites judaicas, mas também pelo grau de organização dos camponeses em seu protesto. Primeiro, eles viajaram com toda sua família para mostrar que não estavam fazendo uma insurreição armada. Depois, fizeram uma manifestação pacífica em torno de Petrônio, esperando 40 ou 50 dias até ele desistir, provavelmente ficariam mais tempo se isso fosse necessário. Além disso, afirmaram que preferiam morrer como mártires a aceitar que a estátua fosse colocada dentro do templo. Finalmente os camponeses sabiam muito bem que- como a aristocracia proprietária de terras lembrou a Petrônio- o plantio das colheitas não estava sendo realizado, pois famílias inteiras tinham vindo para o protesto. (CROSSAN: 1994, 169).

É claro que os camponeses não conseguiriam nada a longo prazo sem a consideração de Petrônio, a mediação de Agripa I e, sobretudo, o providencial assassinato de Calígula. Mesmo assim, sem nenhum tipo de liderança da classe dirigente, conseguiram desenvolver e executar um plano bem orquestrado de resistência passiva.

Depois de Calígula, veio o imperador Cláudio, que reinou de 41 a 54 E.C. Entre 48 e 52 E.C. quando Cumano era governador da Palestina, foram registrados dois protestos populares pacíficos. Numa Páscoa nos meados do séc.I E.C., um gesto obsceno de um soldado para a multidão desencadeou uma demonstração de protestos impetuosos e contínuos. O governador Cumano reagiu acionando todo o seu exército, que aterrorizou a multidão, pondo-a em debandada, ocasião em que muitos morreram esmagados (*Guerras Judaicas* 2, 224; *Antigüidades Judaicas* 20, 108-111).

O segundo incidente está intimamente ligado ao primeiro, pois não só ocorreu na mesma época, como também foi provocado por motivos semelhantes, quando um soldado romano ao encontrar uma cópia da lei de Moisés rasgou-o e o atirou no fogo. “Quando souberam disso os judeus foram a Cesaréia, onde estava Cumano, para pedir que vingasse não só a eles, mas também a Deus, cujas leis tinham sido insultadas” (*Guerra dos Judeus* 2, 229-231; *Antigüidades Judaicas* 20, 115-116).

Há ainda um último incidente, da época de Nero, que reinou de 54 a 68 E.C., quando já era tarde demais para fazer um protesto pacífico. Ele provavelmente ocorreu na Páscoa de 65 E.C., durante a administração de Floro, o último governador antes da guerra (*Guerras Judaicas* 2, 280). Neste protesto, o povo se acotovela nas ruas de Jerusalém, durante a festa do Pão Ázimo, para pedir piedade a Céstio Galo para a situação calamitosa que o povo se encontrava, acusando Floro pela ruína do país.

Portanto, acabamos de ver indícios explícitos de sete protestos públicos: um diante de Arquelau, dois diante de Pilatos, um diante de Petrônio, dois diante de Cumano, e um contra Galo. Apenas o primeiro e o último apresentam uma motivação de ordem sócio-econômica; todos os outros são de caráter político-religioso. Para as

peças comuns, no entanto, o protesto religioso talvez fosse a única forma de opor-se à opressão política, econômica e social.

Como já foi destacado, todos estes protestos eram de natureza pacífica, todos tinham propósitos específicos, e quatro deles conseguiram atingir seus objetivos sem que houvesse derramamento de sangue. Porquanto os camponeses judeus fossem impotentes contra o esmagador poderio militar romano, mesmo assim promoveram demonstrações sistemáticas para manter e preservar o seu modo de vida ditado pela aliança mosaica em oposição aos desmandos das elites locais; estes protestos foram notáveis por suas dimensões, por sua não-violência disciplinada e por seu compromisso inabalável com as prescrições da *Torah*.

2.3.2 A Revolução das Elites e a Resistência Armada

A existência de combatentes da resistência sob os regimes herodiano e romano é comprovado durante mais de 100 anos. O que nos desperta a atenção na relação destes eventos é a relativa continuidade da resistência: em primeiro lugar ela é evidenciada pela tentativa de constituir uma dinastia na família de Judas Galileu. O próprio Judas era filho do líder guerrilheiro Ezequias, o qual reuniu um bando contra Herodes (*Guerras Judaicas* 1, 204; *Antigüidades Judaicas* 16,159); seus filhos e netos reaparecem em 46/58 e 66/73 E.C. na resistência ao lado de Simão e Tiago, o pretendente real Manaém (*Guerras Judaicas* 2,448) e Eleazar, o defensor de Massada (*Guerras Judaicas* 7, 253). O próprio Josefo ressalta a continuidade da resistência desde Judas Galileu até o levante judaico (*Antigüidades Judaicas* 18, 6ss; *Guerras Judaicas* 7, 253ss).

Para Theissen (1987, 71) o movimento de resistência tem diversos condicionamentos. Além de uma tradição oposicionista sócio-cultural desde os dias dos macabeus, há também a concorrência entre as elites de poder nacional, medo ante as perseguições e necessidade econômica. Contudo, ele destaca, dentre todos, o econômico como o mais importante.

Theissen (1987, 72) depõe que desde o início a resistência contra o sistema imposto na Judéia tinha um caráter econômico, principalmente na oposição do pagamento de impostos o que acabou levando à construção de uma proposição teológica a fim de justificar seu não pagamento: a de que quem paga imposto aos romanos reconhece outros senhores ao lado de Deus.

É, pois, provável que argumentos teológicos contra o pagamento de impostos encontrassem ressonância pelo fato de a situação econômica ser onerosa para muitos. Por causa disto, dificuldades na produção agrícola poderiam levar práticas salteadoras (*Antiguidades Judaicas* 18, 274)¹². Aos camponeses e arrendatários empobrecidos por vezes não restava outra alternativa a não ser a fuga para as montanhas e a adesão aos combatentes da resistência, a fim de escapar de uma iminente inanição. A situação, porém, tinha um colorido diferente para os ricos. Para eles, os combatentes da resistência eram bandidos que haviam desperdiçado seus próprios bens (*Guerras Judaicas* 4, 241).

Josefo considera o desejo de independência nacional uma camuflagem ideológica para a ganância. “Grandes bandos de salteadores praticavam assaltos, com pretensa intenção de restituir o Estado unificado; na verdade, porém, na esperança de

¹² Para um estudo mais detalhado dos grupos rebeldes e revolucionários, no período da dominação romana, e suas propostas revolucionárias recomenda-se a obra de HANSON e HORSLEY: *Bandidos, Profetas e Messias. Movimentos populares no Tempo de Jesus*, 1995 e SCARDELAI: *Movimentos Messiânicos no Tempo de Jesus*, 1998.

conseguir algo em proveito próprio” (*Antiguidades Judaicas* 18, 7; *Guerras Judaicas* 7, 256.264).

Por isso não se pode haver dúvida sobre o fato de a resistência na Judéia do séc I E.C estar intimamente associada à luta pela distribuição de riqueza entre a classe ora alta ora empobrecida e a classe que controlava o excedente de riqueza, luta esta que se acirrava em época de penúria.

As evidências mostram que não existiu uma insurreição contínua contra Roma ao longo de um século, organizada a nível ideológico pelas facções judaicas. Podemos entender a revolta judaica do séc.I E.C. se construiu a partir de uma espiral de turbulentas inquietações populares em crescente manifestação de rebeliões de vários tipos.

Baseado no modelo de Gurr (1970, 11) interpretamos a escalada de rebeliões judaicas em três níveis básicos de violência política. O primeiro é o *distúrbio*, definido por Gurr como um fenômeno “relativamente espontâneo, desorganizado com uma considerável participação popular, podendo incluir greves políticas violentas , quebra-quebras, brigas políticas e rebeliões localizadas” . Depois, há a *conspiração* que é descrita como um movimento “altamente organizado como uma participação limitada, englobando assassinatos políticos planejados, terrorismo em pequena escala, guerrilhas, golpes de estado e motins”. Finalmente temos a guerra interna, que é “altamente organizada com uma grande participação popular; o seu objetivo é derrubar o regime ou dissolver o Estado. Ela traz uma grande onda de violência, incluindo o terrorismo e a guerrilha em grande escala, a guerra civil e a revolução”.

Assim, entendemos que a Palestina do séc.I E.C. sofreu um século de distúrbios, passando por um período de conspiração em meados da década de 50 E.C. para finalmente mergulhar numa guerra interna em 66 E.C., quando todas as classes se envolveram numa rebelião explícita.

Quanto aos distúrbios populares podemos enquadrar as manifestações de profetas, bandidos, messias, relatados por Josefo, em casos espalhados por toda a Palestina desde o sec. I E.C. Há relatos de bandidos desde o início de 47 a.E.C., depois de manifestantes e messias em 4 a.E.C., sendo que os profetas só aparecem a partir da década de 30 E.C. Além disso, Josefo narra onze casos de banditismo, dez casos de profetas , cinco exemplos de messianismo e sete incidentes com manifestantes.

As conspirações surgem basicamente pelas mãos das elites sacerdotais da Judéia em reação aos sicários que insistiam em assassinar membros da aristocracia sacerdotal, pois eram considerados aliados dos romanos. As famílias dos sumos sacerdotais formaram cada uma seu próprio batalhão de assassinos profissionais contratados para promoverem uma contra-violência urbana aumentando ainda mais a espiral de violência e deflagrar uma guerra interna sem precedentes. Os zelotas que passaram a controlar o monte do Templo no período imediatamente anterior ao cerco de Jerusalém, o qual iremos tratar adiante, também deram a sua cota para tornar a Judéia ingovernável e provocar a intervenção romana .

Para Martin Goodman (1994,174) estes distúrbios populares foram possíveis em vista do desequilíbrio social provocado pela quantidade excessiva de dinheiro que entrou na cidade sagrada de Jerusalém durante a *pax* romana favorecendo cada vez mais aos ricos e empurrando os pobres para condições abaixo da linha de pobreza.

Mas o que podemos observar é que o motivo econômico foi apenas a ponta do iceberg. Podemos perceber, nas leituras que fazemos de Josefo, que no início da guerra o objetivo parecia ser apenas uma reforma, e não uma rebelião. Essa era a fase de reforma econômica, durante a qual, como podemos ver em *Guerras Judaicas* 2,403, o povo explicou a Herodes Agripa II que “não estavam lutando contra os romanos, mas contra Floro, por causa de todo o dano que ele lhe tinham causado”. O rei convenceu-os a recolher o tributo, que já estava atrasado, mas eles se recusaram a cooperar com Floro, mesmo perto de sua exoneração.

Este conflito logo passou para um segundo estágio: o da rebelião política, com duas retumbantes vitórias militares: a aniquilação traiçoeira da coorte romana aquartelada em Jerusalém, e a derrota total das legiões de Céstio Galo, legado da Síria (*Guerras Judaicas* 2, 449-456, 540-555).

Mesmo antes dessas vitórias, já houve uma tentativa de transformar a rebelião política numa rebelião social. Como descrito por Josefo (*Guerras Judaicas* 2, 409), esta rebelião começou oficialmente quando Eleazar, sumo sacerdote substituto e filho de Ananias, antigo sumo sacerdote que ainda era muito poderoso, convenceu o baixo clero a abandonar os sacrifícios diários oferecidos a Roma. Isso levou a um embate militar que durou uma semana (*Guerras Judaicas* 2, 422-424), durante a qual as forças de Eleazar controlavam o Templo e a cidade baixa ao sul, enquanto Ananias e as suas tropas controlavam a cidade alta, a oeste. Até este momento, no entanto, os grupos pró e contra a rebelião eram controlados por membros da aristocracia sacerdotal.

Porém, eis que surge Manaém, líder dos sicários, surgindo com o *status* de líder messiânico para terminar com o embate e dar a vitória a Eleazar (*Guerras Judaicas* 2, 425-427, 441). Entendemos que Manaém tentou transformar a rebelião

política numa rebelião social, mas foi rapidamente assassinado por Eleazar. A liderança da rebelião política, proveniente da classe dirigente, tinha conseguido evitar que os líderes da classe arrendatária a convertessem numa rebelião social. Os sicários foram reduzidos a um estado de impotência militar, restando-lhes a penas a apoteose catastrófica no topo de Massada em 74 E.C.

Nesse momento, a classe dirigente tinha total controle da rebelião em Jerusalém; na verdade, pode-se dizer que ela nunca teve tanto controle. Não há como pôr dúvida neste domínio, pois apesar da campanha de alguns membros da aristocracia sacerdotal para abrir os portões a Céstio Galo, (*Guerras Judaicas* 2, 533) é a elite da classe dominante que nomeia os generais e comanda a guerra, depois da retirada inexplicável de Galo se converter numa derrota desastrosa.

Os zelotas eram uma coalizão de grupos de bandidos que foram empurrados para Jerusalém, no inverno de 67 e a primavera de 68 E.C., quando a estratégia de Vespasiano de devastar a terra apertou o cerco em torno da capital (*Guerras Judaicas* 4, 130-138, 441-451, 486-490). Uma vez dentro da cidade, estabeleceram uma estreita ligação com sacerdotes da classe desfavorecida. Com isso os zelotas trouxeram a rebelião social e, junto com ela, a uma quarta fase do processo: o reino do terror.

A atitude mais clara tomada pelos zelotes mostrando que sua rebelião social estava se transformando num reino de terror foi uma série de expurgos que eles cometeram contra a nobreza.

O primeiro ocorreu logo depois deles chegarem à cidade quando aprisionaram Antipas, membro da família real encarregado do tesouro público, e Levias também de sangue real, além de outras pessoas de alta reputação no país. Eles foram

executados na prisão por João, filho de Dorcas, e mais pessoas que os acusavam de encabeçar uma conspiração para entregar Jerusalém aos romanos (*Guerras Judaicas* 4, 139-146).

O segundo ato foi uma aliança que os zelotas com os idumeus trazidos para a cidade exatamente para apoiá-los no seu governo terrorista. Juntos, aprisionaram e mataram Anan e Jesus, antigos sumos sacerdotes de 62-64 E.C. e principais oponentes dos zelotas. Josefo lamenta o destino dos nobres cujos corpos “foram abandonados nus, para serem devorados pelos cães e pelas aves de rapina” (*Guerras Judaicas* 4,317).

O reino de terror dos zelotas prossegue ao assassinarem 12.000 jovens nobres que se recusaram a aderir ao seu movimento, o assassinado de Zacarias, filho de Baris, cidadão proeminente da cidade, assassinado por ter sido acusado de conspirar a favor dos romanos. Mais tarde Josefo generaliza as ações dos zelotas dizendo que: “ninguém escapou, a não ser aqueles cujas origens humildes, salvo acidente, não os tornava digno de nota” (*Guerras Judaicas*, 4, 365), o que indica uma dizimação da população nobre da cidade.

O reino de terror dos zelotas acabou dando lugar a quinta e última etapa da rebelião, a ditadura. Simão, filho de Gioras, entra em Jerusalém, a convite do sumo sacerdote Matias, para livrar a cidade dos zelotas sendo aclamado pelo povo como seu salvador e protetor (*Guerras Judaicas* 4, 575).

Todavia, ao fazermos um resumo da situação podemos entender que na Judéia a revolta começou no Templo, sendo liderada a princípio por um aristocrata que ocupava a posição de sumo sacerdote. A guerra nesta região envolveu uma rebelião social em grande escala, dentro de uma rebelião política ainda mais ampla.

Contudo, houve uma resistência muito grande do povo em aderir imediatamente a rebelião armada tanto dos sacerdotes quanto dos grupos que vieram da Galiléia, pois a arma do povo, como já foi demonstrado, era a dos protestos pacíficos.

3. CONTINUIDADES E CONVERGÊNCIAS NAS REVOLTAS JUDAICAS

3.1 A Economia da Terra e a Pirâmide do Poder

Dentre os pontos mais marcantes, na estrutura social da Judéia, que influenciaram as revoltas contra os governos estrangeiros estudados nesta pesquisa podemos mencionar em primeira mão a questão dos impostos e arrecadação tributária.

A conjuntura econômica a qual os gregos encontram na Judéia no séc. IV a.E.C. é a que foi instaurada pelos persas. Neste período os tributos eram cobrados da seguinte maneira: o camponês devia pagar uma quota em moeda de prata (dáríco) de acordo com que o império determinava para cada *pólis*, *étnos* ou região e a cobrança de impostos cabia ao rei e aos seus altos funcionários.

Já no poder dos lágidas e selêucidas há uma mudança nesta estrutura, onde o rei e o funcionalismo local controlam o aluguel da cobrança de impostos, e determinam o valor e o modo de cobrança. Assim, a classe alta da sociedade vai, aos poucos, apropriando-se desse mecanismo que favorece a sua participação na exploração econômica do camponês. Além disso, é sabido que o aluguel da cobrança de impostos e tributos era realizado numa espécie de leilão, uma vez por ano. Quem detinha maior poder econômico e político acabava adquirindo este direito.

Nas cidades gregas, ou *pólis*, as atividades financeiras e administrativas do Estado davam-se num sistema de rotatividade (mudança constante de administradores e concorrência pelo aluguel do direito de cobrar impostos). O aluguel da cobrança de impostos era por tempo determinado pela *pólis* para pessoas privadas que, de certa maneira, exerciam forte influência na economia da sociedade.

É importante salientar que a maneira de se fazer a cobrança não era controlada pela *pólis*. O interesse de quem alugava estava no recebimento da quantia estabelecida e não na maneira como eram cobrados os impostos. Não se cogitava se o tributo era explorador ou extorsivo. Com toda certeza, esse costume vai garantir o aumento das fontes de renda para a elite de Jerusalém.

Essa prática econômica vai acabar atingindo o espaço religioso por meio da determinação das funções sacerdotais. Quem detinha maior poder econômico podia adquirir o direito de ser sumo sacerdote. Vale dizer que os grupos com maior poder aquisitivo determinavam os tributos e a ascensão ao poder sacerdotal. Estes se tornaram, portanto, os donos da economia e da religião.

Na organização imperial romana do séc. I E.C. foi adotada a estrutura de taxaço helênica no leste do mediterrâneo. Herodes ,o Grande, reivindicou de 25-33 por cento dos grãos da palestina e 50 por cento do fruto das árvores. A taxaço direta também incluía taxas per capita em dinheiro. Em adição, Herodes impõe taxas indiretas no trânsito de comércio e no mercado de troca. O Templo reivindicava taxas em espécie e em dinheiro.

Josefo (*Antiguidades Judaicas*,17, 306) menciona o fato de que após a morte de Herodes o grande uma delegação de judeus são enviados a Roma para se queixar sobre as taxas com Augusto, dizendo de Herodes:

Que ele tinha construído e embelezado as cidades fora de seu território, apenas para arruinar as de seu reino com horríveis impostos e exações. Que tendo encontrado a Judéia florescente e na abundância, ele a havia reduzido à sua miséria anterior. (...) Que além de todos os impostos comuns, de que ninguém estava isento, era-se obrigado a dar grandes somas, para satisfazer à ambição dos seus amigos e dos seus cortesãos e para se livrar das injustas vexações de seus oficiais.

Este é um poderoso indício da pressão econômica colocada sobre toda a terra da Judéia no período romano. Todo o povo queixa-se junto aos prefeitos romanos, pois haviam herdado a estrutura de taxaço de Herodes. Considerando este último aspecto, Josefo relata uma anedota sobre um homem que havia sido atacado e por causa disto muitas moscas se lançaram sobre suas feridas sugando-lhe seu sangue. Daí que um viajante passando tentou auxiliá-lo enxotando as moscas. Mas moribundo não permite dizendo que quando as moscas se fartarem se seu sangue não lhe causarão mais danos, mas se ele as enxotar virão outras que lhe farão morrer.

É desta forma que Josefo (*Antiguidades Judaicas* 18, 286) descreve a política de Tibério e seus prefeitos, e acrescenta:

Quanto aos governadores e intendentess das províncias, o que lhe impedia de mudá-los, era o desejo de aliviar o povo, porque os homens são naturalmente avaros, principalmente quando é à custa de estrangeiros, que eles se enriquecem, procedem com mais ardor em fazer cobranças, se vêem que lhes resta pouco tempo no cargo, quando, ao invés, já ajuntaram muitos bens e não temem mais ter logo sucessores, procedem com mais moderação e assim, todas as riquezas das províncias, não seriam suficientes para contentar a cobiça destes oficiais, se eles fossem mudados frequentemente.

E para este trabalho, os prefeitos romanos identificaram uma hierarquia dentre os judeus capaz de se responsabilizar pela taxaço de impostos, os sumos sacerdotes. Josefo descreve em *Antiguidades Judaicas* 20 uma série de violências cometidas pelos sumos sacerdotes contra o povo e contra eles mesmos por causa da comercialização do cargo de sumo sacerdote e do direito de explorar os impostos, o que pressupõe um elemento característico do sistema de arrendamento helenístico tal como aconteceu no período dos macabeus.

A política de taxaço e cobrança de impostos juntamente com o leiloamento do cargo de sumo sacerdócio aparecem como conflitos centrais tanto na revolta dos

macabeus quanto na revolta contra Roma, uma vez que estimulam a cobiça por meio do enriquecimento fácil por parte da elite judaica, principalmente representada pela classe sacerdotal.

Outro problema marcante entre as duas revoltas são as relações de poder na pirâmide social judaica. No sistema de domínio dos selêucidas a sociedade se ordena e funciona a partir da corte, ou seja, quanto maior a capacidade do indivíduo de inserir na corte e aumentar sua proximidade com o imperador maior serão os benéficos arrendados por ele. Nessa sociedade os indivíduos se ordenam em função da relação que estes estabelecem com o centro do Estado, que é o governante. Este é um ordenamento inquestionável, onde tudo que importa é estar mais perto possível do centro da ordem.

E é por meio deste sistema, o patronato, que as casas dos poderosos que compõem a corte disseminam essa ordenação da sociedade. O funcionamento das casas seria igual, tanto no que se refere aos mecanismos que garantiriam acesso a elas quanto no que diz respeito ao seu funcionamento. A diferença seria apenas na escala. A casa mais importante, a mais poderosa, é a imperial. As outras casas têm menos poder e esses *quanta* de poder que as demais casas têm dependem da relação que elas têm com a casa imperial e não de seus méritos ou de sua capacidade de se afirmar como centro de algum poder autônomo.

É assim que percebemos as lutas internas entre os grupos judaicos durante a revolta dos macabeus. Cada qual buscando em torno do soberano selêucida reforços para conquistar cada qual seus próprios interesses políticos, econômicos e até religiosos. Porém, transparece a fragilidade da luta quando grupos de tendências políticas mudam constantemente de lado e de posição.

Jogos de interesse podem ser percebidos, por exemplo, nas lutas por poder entre Jasão e seu irmão Onias; nos confrontos travados até a morte por Menelau e Jasão; nos

conflitos entre os helenizantes Onias e Tobias que, por interesses econômicos, se aliam a generais rivais para galgar mais poder. Numa leitura das ações dos vários grupos, fica claro que cada tendência se guia pela busca da realização de sua aliança com a casa imperial.

Durante o período romano encontramos esta mesma estrutura de patronagem e clientelismo. As elites judaicas se aliaram aos imperadores e prefeitos para alcançarem benefícios mútuos. Para os prefeitos romanos, o apoio dos nobres judeus locais seria necessário, entre outros motivos, para protegê-los de problemas futuros, como queixas de má administração. Para as elites locais, eles teriam melhores condições do que outras pessoas na consecução de suas ambições, fossem estas o poder, a honra ou os ganhos materiais caso conseguissem ter um bom relacionamento com os funcionários romanos, ou, o que eram bem melhor, com o próprio imperador.

O problema é que este sistema era muito instável. Qualquer indivíduo que ora estivesse no centro do interesse do império, poderia ser substituído por outro desde que este outro apresentasse uma promessa de melhores receitas para o centro do poder imperial. A manutenção do poder estava sujeita a indicação do imperador.

Daí que não existia cooperação de classes, pois neste sistema só se é solidário com aqueles superiores hierárquicos de dentro de seu próprio grupo porque eles podem gerar benefícios diretos para si. Nem solidariedade nem submissão natural, mas apenas uma expectativa egoisticamente orientada. Os conflitos tendem a se realizar, predominantemente, entre os grupos organizados a partir das interações pessoais, mais do que por interesses de classes ou estamentais.

Esses grupos competem entre si para serem capazes de acumular mais vantagens a serem redistribuídas. E as vantagens podem ser de dois níveis: vantagens aferidas a partir das relações sociais de produção ou a partir das relações sociais institucionais. Um

grupo que se mostra capaz de acumular mais esses recursos escassos tende a ser mais atraente, fortalecendo-se.

Tanto na revolta dos macabeus, quanto na revolta contra Roma, o que encontramos é a elite judaica disputando a posição de sumo sacerdote, cargo que concentra poder e riqueza, pois à medida que há uma maior proximidade com o centro distribuidor maior o acesso privilegiado ao que é redistribuído. A violência intercomunal que antecede as duas revoltas foi de fato uma luta pelo poder no âmbito da classe dirigente tanto no segundo livro de Macabeus (4,1-17, 23-35) quanto em várias passagens de *Antiguidades Judaicas* 20 (180.181;197-203; 208-210; 213.214) constatamos a erupção de violentos conflitos liderados por sumos sacerdotes ou ex-ocupantes deste cargo.

Além disso, as lutas internas vão se tornando cada vez maiores uma vez que é inevitável a existência de uma rede de intermediações entre o superior hierárquico e uma multidão de indivíduos que se ligam a eles. Esses intermediários gozam da capacidade de dar acesso a uma pessoa poderosa e procuram extrair vantagens dessa sua condição. Com isso ocorre uma completa hierarquização no interior desses grupos, que ao se ordenarem em diversos níveis, difundem uma profunda fragmentação e tensões de classes.

3.2 Cultura e Tendências Sociais Desagregadoras

Um problema vital para o judaísmo a partir de Alexandre o Grande foi o resultado do encontro cultural deste com a cultura trazida pelos gregos cujo resultado desta interação é conhecido como helenismo, um fenômeno bastante complexo para ser descrito. Mas seja qual for a maneira de compreendê-lo, está claro que o entendimento

da existência humana, característica da cultura helênica, foi tão diferente da antiga cultura israelita quanto se pode imaginar. A filosofia grega, a compreensão grega da sociedade e a relação individual eram freqüentemente associadas, às vezes de forma bastante curiosa, aos mitos orientais e aos sistemas religiosos.

o judeu era confrontado com certas atitudes para com a vida que devem ter parecido totalmente estranhas a ele: contra a crença na providência, que era característica do antigo pensamento israelita, havia a doutrina do destino, que quase sempre estava relacionada à especulação astrológica. Da mesma forma, enquanto à antiga fé judaica via Iahweh, o Deus de Israel, como criador e Senhor, o helenismo apresentava uma compreensão ambígua que acabou por se desenvolver em um verdadeiro dualismo.

De acordo com esse dualismo, a alma pertencia ao mundo divino, mas estava presa dentro do corpo aqui no mundo criado. Portanto, essa alma desejava a salvação e o retorno às origens celestes. Tal visão destituía o mundo criado de conteúdo significativo; a existência consistia apenas em um fenômeno passageiro e, como consequência, ou escapava-se do mundo por meio das religiões de mistério ou entregava-se à satisfação sensual.

Alguns judeus no séc. II a.E.C. se viram seduzidos pelo modo existencial da cultura helenista. O ginásio, o grande símbolo da cultura helenista e fórum da educação grega, foi bem recebido por muitos em Jerusalém. O desejo de alguns de adquirir o modo de vida grego eliminando todo o separatismo cultural entrou em choque com a ala mais conservadora de Jerusalém que ainda se mantinha dentro de um relativo isolamento quanto ao modo de vida dos povos chamados “gentios”.

Mas está claro que a helenização cultural não parou com a ascensão dos hasmoneus, mas continuou com eles e mais ainda sob o período de Herodes. Temos

informações de que a vasta invasão de palavras, costumes e idéias intelectuais na Judéia durante o domínio dos Hasmoneanos e o reino de Herodes que se seguiu foi sem limites.

Herodes estabeleceu jogos atléticos de cinco em cinco anos em honra a César, construiu um teatro em Jerusalém, e depois um grande anfiteatro e um hipódromo na planície costeira. Instituiu jogos gladiatórios mandando trazer animais de várias partes para lutar com os homens que havia se alistado voluntariamente para estes jogos. Além disso, o que mais causou repulsa nos judeus conservadores foram os troféus que por parecerem com figuras humanas foi a causa de um levante e uma tentativa de assassinato contra Herodes.

O mais interesse é a forma com que Josefo (*Antiguidades Judaicas* 15, 276) começa relatando este episódio:

Tendo Herodes poder absoluto e plena liberdade de fazer o que queria, não teve receio de se afastar cada vez mais das tradições dos nossos antepassados. Aboliu nossos antigos costumes, que lhe deveriam ser invioláveis, para introduzir outros novos e trouxe assim uma estranha mudança na disciplina que mantinha o povo no cumprimento do dever. Começou por instituir jogos, lutas e corridas que se faziam a cada cinco anos em honra de Augusto e mandou construir para esse fim um circo em Jerusalém e um grande anfiteatro fora da cidade.

Esta narrativa é muito parecida com a que encontramos em 2 Macabeus 4,10.11:

Obtido, assim consentimento do rei, ele (Jasão), tão logo assumiu o poder, começou a fazer passar seus irmãos de raça para o estilo de vida dos gregos.(...)E, abolindo as instituições legítimas, introduziu costumes contrários à lei. Foi com satisfação que construiu uma praça de esportes justamente abaixo da Acrópole, e, obrigando aos mais nobres de entre os moços, conduziu-os ao uso do pétaso.

O padrão que nós encontramos aqui é muito similar ao que se passou no período dos macabeus. Competições atléticas e performance teatrais podem ofender alguns do

povo, mas são toleráveis. O que fica claro tanto no caso de Herodes como no caso de Jasão é que uma dualidade de reações judaicas em relação ao helenismo. De um lado a classe alta em Jerusalém, incluindo muitos sacerdotes, abraçam a cultura helenista entusiasticamente como seus conterrâneos na Alexandria.

Por outro lado, o povo considerado nativo, que presumivelmente constitui a maior parte da nação, olha as inovações culturais com suspeitas, e algumas vezes com repulsa. Mais significativo é o fato de não se dizer de Herodes que ele tenha construído um ginásio em Jerusalém. Presumivelmente esta instituição adquiriu associações negativas para os “nativos” depois do fiasco da era macabéia.

Mas, se tinha uma coisa que os judeus não aceitavam era a falta de tato dos governantes estrangeiros no que diz respeito a sua religião. Qualquer tentativa de introduzir costumes que levem a idolatria ou a adoração de ídolos pagãos em território judaico era intolerável. Há uma linha que separa o culto e a cultura.

Nos livros de 1Macabeus temos o incidente narrado da reforma religiosa promovida por Antíoco IV e seus partidários. O fato é que, enquanto costumes gregos eram inseridos na comunidade judaica e até mesmo os sacerdotes abandonavam as tradições dos antepassados para admirarem os jogos no ginásio eram admissíveis. Mas quando o decreto do rei impede o povo de adorar ao seu Deus segundo o costume de seus pais e os obrigam a participarem de cerimônias com insígnias pagãs a rebelião eclode.

Josefo (*Guerras Judaicas*) também relata vários incidentes deste tipo na era romana tais como: a tentativa, um pouco antes da morte de Herodes, de colocar uma águia dourada na frente do Templo (1, 648-650); a resistência dos judeus na introdução dos estandartes de Pilatos na cidade sagrada (2, 169-174) e a instalação da estátua de Calígula no Templo (2, 184-203).

Desta forma estamos inclinados a aceitar que é bastante plausível que um ginásio em Jerusalém não ameaçasse o monoteísmo judaico. Nem os jogos atléticos, ou chapéu grego, ou jogos gladiatórios, ou o nudismo seriam capazes de por risco a sobrevivência do judaísmo. Mas apenas quando o culto judeu tradicional foi proscrito e alguns judeus foram compelidos a participar de adorações pagãs é que a situação se tornou inaceitável para a maioria do povo judeu.

Outro ponto convergente que encontramos nas duas revoltas é a disparidade que existe entre a tradição judaica e os impérios estrangeiros davam ao trato da terra. É preciso observar que o surgimento do povo israelita, segunda a tradição judaica, nasce exatamente da promessa da posse da terra prometida, Canaã. Terra esta que nas condições seminômades e agrárias do período pré-histórico de Israel, tornou-se a base de sua existência.

Campos, lavouras e terra possibilitam a vegetação, a vida de gado e seres humanos. Quem possui terra não é estrangeiro nem mendigo. Somente a propriedade da terra faz a pessoa; sem propriedade não há indivíduo pleno nem direitos civis plenos, mas unicamente um estrangeiro relativamente tolerado. Logo, a terra é, no horizonte existencial daquele tempo, viabilização da existência.

E é exatamente quando a reforma cultural que os helenistas tentam impor na Judéia no séc. II a.E.C. com o intuito de mudar a constituição judaica de *éthnos* para *pólis* que os conflitos se manifestam com mais força entre os conservadores. Pois a mudança na constituição afetaria o *status* social da maioria da população transformando-os em *meteco*, ou seja, estrangeiros na própria terra sem direito a ela. A terra passa ser um bem alienável arrendável àqueles com maior poder aquisitivo para dela dispor.

Esta é a mesma situação em que se encontra a Judéia no período de dominação romana. O Império Romano era mercantil e estava interessado não apenas em manter a posse de territórios e cobrar impostos, mas também em desenvolver territórios e aumentar os lucros. Isto gerava a necessidade de arrendar bens particulares, agora tornados públicos, para incrementar a produção e produzir receitas para o sustento da máquina administrativa.

Sem dúvida, isto afetou o modo de vida judaico estritamente ligado à agricultura e à tradição da terra como herança divina. É inevitável que o encontro de um governo para qual a terra é mercadoria empresarial produzirá um choque de maneira violenta e profunda com a classe camponesa para a qual a terra é meio inalienável de vida.

Em ambas as revoltas, outro princípio muito importante da lei judaica foi ofendido por costumes estrangeiros: a proibição da expropriação da terra. A lei judaica é clara: a terra pertence a Deus e não pode ser vendida para que não haja empobrecidos na terra, e nunca falte este bem para qualquer descendente dentre o povo. Tanto os selêucidas quanto os romanos ameaçaram este modo de vida peculiarmente judaico, o que não poderia ter passado em branco pelos mais zelosos da lei.

3.3 Pluralidade e Resistência na Construção das Revoltas

É inacreditável a quantidade de influências e de tendências que estouraram no conflito dos Macabeus. Havia pessoas, famílias, grupos, facções, tendências, tradições, crenças, interesses econômicos e religiosos em grande mistura. Havia basicamente dois grupos: o primeiro é o dos Macabeus, que se fazem porta-vozes de todos os que não estavam de acordo com as medidas tomadas pelo grupo dos sacerdotes em favor da helenização. O outro grupo era o dos sacerdotes, que se fazem porta-vozes todos os que

já não estavam de acordo com a maneira fechada de viver segundo as leis da *Torah*, e por isso buscavam mudanças.

Isto levou a uma ruptura dentro das várias tendências judaicas, de forma que a lacuna já existente entre os cidadãos pró-helenistas, de um lado, e a antiga ortodoxia do outro, agora se torna totalmente evidente. Algumas destas contradições internas encontram-se em posições opostas entre si. Havia uma facção simpática aos ptolomeus e outra simpática aos selêucidas; havia a família poderosa dos tobiadas na região ao leste do Jordão e a não menos poderosa estirpe dos sumo sacerdotes oníadas em Jerusalém; havia a velha aristocracia hereditária contra a nova aristocracia e novos ricos; havia Jasão e seu rival Menelau brigando pelo direito de exercer o sumo sacerdócio.

É certo que nem entre os macabeus havia unanimidade de intenções, e nem possuíam a maioria do apoio de seus contemporâneos. Devemos enfatizar que mais tarde, durante a revolta, alguns judeus continuaram lutando contra os Hasmoneus (1 Mc 3,13-15; 6, 18-21; *Antiguidades Judaicas* 12, 288-289, 299). De um lado, entre os aliados Macabeus havia aqueles podem ser considerados “ortodoxos” (2 Mc 12, 40), e havia outros que eram simplesmente oportunistas e abertos à suborno (2 Mc 10,18-22).

Assim, a impressão que fica é que a superficialidade interesseira dessas tendências e grupos, a sua absoluta falta de respeito para com as tradições do povo simples, a ganância e ambição pelo lucro fácil e enriquecimento rápido, fez com que o povo de fechasse provocando uma polarização insuportável e insuperável que estourou numa guerra civil sem precedentes na história judaica.

Depois da derrocada do reino hasmoneu e da ocupação maciça do território judaico por Roma, ressurgiu logo a antiga oposição entre tendência progressista, favorável a helenização com suas conseqüências políticas, e a tendência nacionalista

dura, cujos representantes haviam se unidos aos Macabeus e depois sustentaram os hasmoneus.

Esta tendência fez surgir diversos movimentos armados e uma verdadeira linhagem de chefes guerreiros, cuja atividade pode ser acompanhada durante cerca de cento e vinte anos de 47 a.E.C. a 74 E.C. O governo forte e autoritário de Herodes Magno conseguiu reprimir temporariamente toda intenção rebelde; mas isto não fez mais do que retardar as suas conseqüências. A ação contínua e obstinada dos judeus conseguiu finalmente mobilizar a maior das forças judaicas e precipitar a nação, a contragosto, numa guerra fatal contra Roma.

Mas, se examinarmos, mesmo superficialmente, a trágica fase final dos acontecimentos contra Roma, teremos a clara impressão de como era complexa a composição dos movimentos revolucionários e quão fortes eram as contradições entre os vários grupos, tal como aconteceu no tempo dos Macabeus. Para se ter uma idéia, enquanto os romanos estavam cercando Jerusalém, muitos grupos judaicos revolucionários na cidade estavam combatendo entre si.

Grupos do interior lutavam contra os da cidade, grupos de sacerdotes se opunham aos interesses do laicato, a aristocracia sacerdotal brigava com os sacerdotes inferiores, sem falar das contradições que podem ser discernidas em qualquer revolução: os moderados contra os radicais, os pusilânimes contra os descompromissados, aqueles que ainda tinham algo a perder contra os que tinham tudo a ganhar e nada a perder.

Quando começou a grande alteração com os romanos em 66 E.C., as divisões das fileiras rebeldes já eram visíveis. Manaém, o terceiro filho, ou talvez neto de Judas,

o Galileu¹³, foi um dos líderes dos grupos rebeldes que estavam originariamente ativos no país e, portanto, em Jerusalém. Eles eram chamados de sicários, literalmente “apunhaladores”, já que tinham se especializado em assassinar os romanos e seus colaboradores judeus com uma pequena adaga.

Junto com Eleazar, Manaém ocupou a fortaleza do deserto de Massada, no Mar Morto. Mais tarde, contudo, quando parte do sacerdócio de Jerusalém voltou-se contra os romanos, Manaém e seus homens entraram na cidade e cercaram as fortificações romanas. Surgiu uma disputa entre Manaém e o líder da rebelião sacerdotal em relação à competência de cada um; o último também era chamado de Eleazar e era o filho do sumo sacerdote Ananias. Manaém foi morto pelos sacerdotes e seu primo Eleazar fugiu com alguns dos sicários de volta para Massada, onde alguns, anos mais tarde, suicidaram-se quando os romanos cercaram a fortaleza.

Porém, nem todos ficaram satisfeitos com essa conclusão da história. Um sacerdote, que também era chamado Eleazar, filho de Simeão, formou um grupo rebelde constituído pelo sacerdócio inferior, por cidadãos de Jerusalém e pelos sicários que permaneceram na cidade. Juntos eles tomaram a área do Templo e tiraram a sorte para escolher um sumo sacerdote (é esse grupo que Josefo chama de Zelotas). O sumo sacerdócio tinha o apoio de parte da população da cidade e, sendo assim, cercaram o Templo, mas os zelotas receberam ajuda dos idumeus, que mataram o sumo sacerdote Anã. Juntos os zelotas e os idumeus introduziram um reinado de terror, no qual um grande número de proeminentes jerosolimitas foi executado.

Josefo (*Antiguidades Judaicas*, 20, 351) assim descreve esta situação:

¹³ Para um estudo mais detalhado dos grupos rebeldes e revolucionários, no período da dominação romana, e suas propostas revolucionárias recomenda-se a obra de Hanson e Horsley: *Bandidos, Profetas e Messias*. Movimentos populares no Tempo de Jesus e Scardelai: *Movimentos Messiânicos no Tempo de Jesus*, ambos da editora Paulus.

Nesse mesmo tempo o rei Agripa deu a grã-sacrificatura a Ismael, filho de Febeu, e os supremos-sacrificadores iniciaram então uma luta contra os sacrificadores ordinários e os chefes de Jerusalém. Todos se faziam acompanhar por soldados armados, que eram escolhidos entre os mais revoltosos e os mais obstinados. Começavam a se injuriarem mutuamente, depois passavam à pedradas, sem que ninguém se decidisse separá-los; parecia que não havia magistrados na cidade que tivesse o poder de impedi-los fazer, com plena liberdade, tudo o que lhes agradava. A imprudência e a ousadia dos grãos sacrificadores foi tão longe, que eles mandavam seus homens às granjas, retirar as décimas que pertenciam aos sacrificadores, alguns dos quais, sendo mui pobres, morriam de fome; e a justiça era assim espezinhada pela violência desses facciosos.

Este fato é tão calamitoso que Tácito (Histórias, livro V: 236,237), historiador romano, narra que mesmo com o inimigo fechando o cerco a Jerusalém em 70 E.C., os judeus ainda estavam envolvidos em disputas civis. Tácito narra as contínuas peijas e intrigas durante o cerco romano entre três capitães responsáveis por guardar a cidade: João, Simão e Eleazar. Até que João manda matar Eleazar e envia seus súditos para tomar a guarda do Templo.

Quanto às classes sociais, podemos afirmar que tanto as classes inferiores e o proletariado quanto as classes mais abastadas estão ligadas à revolta. Sugeriu-se que a iniciativa geralmente era tomada pelos indivíduos pertencentes às classes altas e as guerras em si eram feitas por pessoas de classe inferior. Mas o que sabemos por relato de Josefo é que não eram exatamente os elementos da classe social mais baixa que faziam as revoltas, mas os membros do estrato médio que estavam sensibilizados com as mudanças econômicas e sociais. Isso se aplica principalmente aos cidadãos rurais que, em muitos casos, eram meramente fazendeiros arrendatários; os donos de terra eram os ricos das cidades e os que faziam parte da casa real.

Se os camponeses não fossem capazes de pagar suas taxas e impostos, perdiam seu arrendamento e eram rebaixados à classe sem terra. No tempo de Herodes, tanto os

impostos quanto a política do uso da terra eram severos, de modo que muitas pessoas viam essa situação como perigo iminente. Em outras palavras, no interior do país o espírito de rebelião eram mais forte entre os elementos que caracterizaríamos como a classe “média baixa”. Em Jerusalém , eram principalmente os membros do sacerdócio inferior que corriam perigo de perder os privilégios que o sacerdócio havia adquirido nos tempos antigos. Como afirma Otzen (2003, 174): “capital e privilégios estavam desta vez concentrados nas classes mais altas do sacerdócio”

De acordo com os relatos de Josefo, (*Antiguidade Judaicas* 20, 222) em conexão com a desapropriação dos dízimos, a violência civil começa com a classe sacerdotal:

Nesse mesmo tempo Ananias, que era um sacrificador de mérito, conquistava o coração de todos. Não havia quem não o honrasse pela sua liberalidade; não se passava um dia sem que ele não desse presentes a Albino grão-sacrificador. Mas ele tinha servos tão maus que iam pelas granjas com outros que não eram melhores do que eles, tomar à força as décimas, que pertenciam aos sacrificadores e batiam nos que recusavam a dá-las. Outros faziam também a mesma coisa; assim os sacrificadores, que não tinham outro meio de vida, achavam-se reduzidos aos extremos, se que ninguém se resolvesse dar um remédio a isso.

Ademais Josefo (*Guerras Judaicas* 2, 202) narra que no início da década de 60 E.C. um grupo de rebeldes liderados pelo sacerdócio inferior promoveu a queima dos arquivos da cidade:

Cercaram em seguida o arquivo dos atos públicos para queimar todos os contratos e as obrigações que lá estavam, trazendo assim ao seu partido todos os devedores, que não mais temiam atacar seus credores, porque não existiam mais os títulos em virtude dos quais eles os pudessem perseguir, e atiraram assim os pobres contra os ricos.

Tudo isso indica que uma variedade de grupos atuou nos vários movimentos revolucionários, em que cada um tinha seus interesses particulares para defender. Desta forma podemos sugerir que a guerra civil estimulada na luta pelo poder no âmbito da classe dirigente e na violência intercomunal, de fato, foram as razões que motivaram as revoltas judaicas tanto no ano 167 a.E.C. bem como no ano 70 E.C. E parece que para Josefo, em comentários feitos de passagens no *Guerras Judaicas*, a queda de Jerusalém foi ocasionada pela divina providência por falta de concórdia e harmonia dentro do *étnos* judaico.

Outro dado digno de nota que entrelaça também estas duas revoltas é a dureza com que aqueles que se opunham aos grupos rebeldes eram tratados. Um verdadeiro terrorismo foi empregado em ambas as revoltas com o propósito de recrutar adeptos.

Na primeira fase do movimento macabeu foi dirigido contra alguns compatriotas judeus, particularmente contra os elementos pró-selêucidas, uma série de assassinatos com o fim de amedrontar aqueles que insistissem em permanecer não aderentes à causa macabéia. Vilas foram queimadas; altares considerados pagãos pelos rebeldes foram derrubados; a força foi usada para obter concordância com a lei da circuncisão; muitos foram forçados a fugir para a segurança de localidades gentias (1Mc 2,44-48; 2 Mc 8,6; *Antiguidades Judaicas* 12, 278). A violência civil pode ser bem ilustrada como nos mostra este exemplo no livro de Macabeus (1 Mc 3, 5-7):

Deu caça aos ímpios (Judas), desencovando-os, e às chamas entregou os que perturbavam o seu povo. Esmoreceram os iníquos pelo terror que lhes inspirava; todos os que praticavam a iniquidade ficaram confundidos(..).Percorreu as cidades de Judá, exterminado do seu meio os ímpios, e afastou de Israel a ira.

Da mesma forma, Flávio Josefo nos informa da onda de terror que os zelotas, em aliança com os idumeus, impuseram na cidade da Judéia depois de terem tomado o Templo e suas adjacências. Assassinaram antigos sumos sacerdotes como uma advertência a outros possíveis concorrentes. Contudo, Josefo (*Guerras Judaicas* 4, 317) narra que:

A sua impiedade chegou ao ponto de deixarem os corpos por enterrar, apesar dos judeus terem tanto cuidado com os rituais fúnebres, que até os malfeitores condenados à cruz são enterrados antes de anoitecer.

Josefo também lamenta o destino dos nobres, cujos corpos foram “abandonados nus, para serem devorados pelos cães e pelas aves de rapina”, e procura compensá-lo de alguma maneira louvando Anã por seus bons serviços prestados à nação. Logo após este incidente, o alvo dos zelotes passa a ser os jovens nobres aprisionados, que os aqueles pretendiam converter para o seu lado. Ao se recusarem todos foram torturados e executados, de modo que “12.000 jovens da nobreza morreram dessa maneira” (*Guerras Judaicas* 4, 317).

A fase final desse expurgo foi a prisão e julgamento de um certo Zacarias, rico e eminente cidadão da Judéia, que foi executado por ter sido acusado de conspirar a favor dos romanos. Seguiu-se a ele um sem número de cidadãos de forma que Josefo afirma que: “ninguém escapou, a não ser aqueles cujas origens humildes, salvo acidente, não os tornava digno de nota” (*Guerras Judaicas* 4, 315-344).

Outro texto de Josefo narra um cenário exatamente igual ao relato pelo 2 Livro de Macabeus 8,6-7 quanto a tática de conquista a aderência do povo à guerra pelo uso da força:

O castigo infligido aos ladrões não assustou os que ficaram; continuaram a excitar o povo a se revoltar contra os romanos, dizendo que não era mais possível tolerar um jugo tão insuportável e pilhavam e incendiavam as aldeias dos que não queriam segui-los (*Antiguidades Judaicas* 20, 349)

Desta forma, o reino de terror imposto pelos rebeldes durante as revoltas estudadas nesta pesquisa mostra que seu objetivo era destruir qualquer base interna de apoio aos impérios dominadores que pudesse emergir como uma ameaça que pusesse fim a ideologia do reino messiânico.

Outro ponto digno de nota durante as revoltas, é que a insurgência da rebelião partiu da classe que poderíamos chamar de “classe média”, ou seja, do baixo clero, uma vez que estavam em posição mais ameaçada com a política de desapropriação e comercialização da terra.

O livro de 1Macabeus 2,29-38 mostra muito claramente que quando Antíoco IV divulga o edito contra a circuncisão e obriga o sacrifício de um porco nos santuários em cada cidade, a população mais humilde foge para os esconderijos no deserto, e ao serem desafiadas a lutar, num dia de sábado, são massacradas pelas forças do rei “sem levantar nem uma pedra de sequer” (1Mc 2,36). A estratégia das grandes massas se dá pela preferência de uma resistência pacífica e não do enfrentamento aberto. Seu zelo pela lei os conduzia a sublimação da perseguição pelo martírio, como se vê na passagem do 1 Livro de Macabeus (1 Mc 1.62.63) a seguir:

Apesar de tudo, muitos em Israel ficaram firmes e mostraram irredutíveis em não comerem nada de impuro. Aceitaram antes morrer que contaminar-se com os alimentos e profanar a Aliança sagrada, como de fato morreram.

O confronto armado, porém, é estimulado pela elite sacerdotal, ou seja, o baixo clero, uma classe de sacerdote que não tinha acesso ao cargo de sumo sacerdote, e que

no momento em que perceberam que o plano selêucida era confiscar as terras daqueles que persistissem em viver de acordo com a lei mosaica tradicional, vendê-los como escravos a fim de levantar dinheiro para pagar o tributo devido a Roma, e assentar estrangeiros no território confiscado (1 Mc 3, 35.36.41) decidiram-se pela revolta. Este plano selêucida mostra que o que estava em jogo não eram simplesmente as liberdades religiosas dos judeus, mas a própria existência da sociedade judaica tradicional. A revolta macabéia foi uma luta dos sacerdotes e “piedosos” pela sua própria sobrevivência econômica.

O mesmo cenário nos é descrito por Josefo ao narrar nada menos do que 7 manifestações civis de camponeses contra a falta de trato dos prefeitos e procuradores romanos e governantes da Judéia contra seu modo de vida tradicional baseado na lei mosaica. Sete protestos públicos podem ser enumerados: um diante de Arquelau, contra a liderança de Herodes, 4 a.E.C. (*Antiguidades Judaicas* 17, 204,205); dois diante de Pilatos, contra ele mesmo, pouco depois de 26 E.C (*Antiguidades Judaicas* 18, 56; *Antiguidades Judaicas* 18, 60-62); um diante de Petrônio, contra Calígula, de 40 a 41 E.C. (*Antiguidades Judaicas* 18, 261-309); dois diante de Cumano, contra alguns soldados romanos, entre 48 e 52 E.C. (*Antiguidades Judaicas* 20, 115-116); e, finalmente, um diante de Galo, contra Floro, em 65 E.C. (*Guerras Judaicas* 2, 280).

Apenas o primeiro e o último apresentam uma motivação de ordem sócio-econômica; todos os outros são de caráter político-religioso. Para as pessoas comuns, no entanto, o protesto religioso seguido de martírio era a única maneira de se opor à pressão política, econômica e social. Todos estes protestos foram de cunho pacífico, todos tinham propósitos específicos, e quatro deles conseguiram atingir seus objetivos sem derramamento de sangue.

Mas à medida que se consegue distinguir momentos específicos dentro deste movimento, a primeira guerra romano-judaica teve início com um racha dentro da aristocracia sacerdotal, uma ruptura dentro da unidade operacional da classe dirigente. Eleazar, filho de Ananias que foi sumo sacerdote entre 47 e 59 E.C., ocupando uma posição de sumo sacerdote auxiliar, convence os sacerdotes subordinados a interromperem os sacrifícios realizados duas vezes ao dia em honra ao imperador e do povo romano (*Guerras Judaicas 2*, 198).

E parece que o motivo aparente é o mesmo usado pela família macabéia no séc. II a.E.C.: não aceitar nenhum sacrifício imposto por um dominador estrangeiro. Imediatamente teve início a guerra civil em Jerusalém: de um lado, controlando a região noroeste da cidade, estavam aqueles que se opunham à guerra, liderados pelos sacerdotes principais; de outro, controlando o Templo e a cidade baixa ao sul estavam Eleazar e seus seguidores, eis o relato de Josefo (*Guerras judaicas 2*, 200):

Assim, os chefes vendo que a revolta tinha chegado a tal ponto que sua autoridade já não era capaz de conte-la e que os males que se temiam da parte dos romanos cairiam principalmente sobre eles, resolveram, para conseguir que os sediciosos desistissem, mandar a Floro alguns homens, dos quais Simão, Filho de Ananias, era o chefe e outros ao rei Agripa, chefiados por Saul, Antipas e Costobaro, parente do príncipe, para pedir a ambos que viessem em auxílio de Jerusalém, com tropas, a fim de extinguir a revolta antes que ela crescesse ainda mais.

O fato é que em ambas as revoltas os responsáveis pela onda de violência que se espalhou pela Judéia foi estimulada pelos sacerdotes de classes inferiores que nunca puderam usufruir de grandes vantagens no sistema de patronato, tanto selêucida quanto romano, e por isso, por meio da revolta armada tentaram uma subversão da ordem com o intuito de estabelecerem seu próprio domínio.

CONCLUSÃO

Muito se tem escrito sobre as guerras judaicas por ocasião do domínio dos selêucidas e dos romanos. Da mesma forma, várias justificativas têm sido dadas às possíveis causas para estas revoltas. Contudo, nesta pesquisa nos aplicamos em mostrar um novo ponto de vista a respeito dos eventos ocorridos em 167 a.E.C. e 70 E.C. a partir dos textos de Josefo em suas *Antigüidades* e *Guerras Judaicas* e nos 1º e 2º livros de Macabeus. As impressões que esses autores deixam faz-nos pensar nas seguintes proposições: primeiro, podemos realmente nos referir às guerras judaicas como ataques empreendidos contra seus dominadores (selêucidas e romanos)? Qual o papel que o helenismo exerceu durante estas revoltas?

Segundo, fazendo um paralelo entre a resistência judaica contra os selêucidas e os romanos, salta-nos a seguinte questão: por que a resistência contra Antíoco IV foi vitoriosa e contra os romanos não? O que deu errado na política de dominação dos impérios selêucidas e romanos na Judéia?

A partir da discussão dos três capítulos pudemos chegar às seguintes conclusões:

Em primeiro lugar, reconhecemos que a declaração de que Israel tenha se empenhado em revolta contra os dominadores estrangeiros, romanos e selêucidas, em prol de uma independência nacional se torna inadmissível uma vez que, os judeus desde o século VI a.E.C. passaram a viver sob jugo de grandes impérios tendo sido expostos a diversos tipos de influências, inclusive religiosa, por estes povos sem, contudo, ter sido registrado qualquer revolta contra. É nos contado, entretantes, que Israel mantinha bons relacionamentos com estas nações baseados numa atmosfera de respeito e influências culturais.

Demonstramos no primeiro capítulo da pesquisa que os judeus aceitaram de bom grado o governo do selêucida Antíoco III, o qual manteve as estruturas econômicas e sociais do pequeno estado sacerdotal da Judéia. Pudemos apreciar o quanto este rei recompensou os judeus, concedendo-lhes vários privilégios relativos aos impostos, à liberdade religiosa e à restauração e manutenção do Templo.

Entendemos que a revolta contra Antíoco IV só insurgiu porque este, motivado pela elite judaica pró-helenista e desejoso de se vingar por causa da rebelião de Jasão instaurou um reino de proibições contra as leis do culto judeu. Entretanto, sua decisão ignorou o fato de que a vida religiosa prescrita na *Torah* de fato representava todo o meio de existência cultural conhecido e que identificava o povo judeu como tal desde tempos idos.

O mesmo acontece no ano 63 a.E.C. entre judeus e romanos. A delegação judia que procurou Pompeu para pedir a sua intervenção no Estado acreditava que os romanos não interfeririam nas questões internas da vida dos judeus, conforme prescritos pela *Torah*. Realmente, esse seria um elemento e um princípio básico da política romana para com as religiões dos povos subjugados: cada povo teria permissão para seguir suas tradições religiosas e adorar seus deuses ancestrais. Embora os romanos tivessem em alta conta suas próprias tradições religiosas, eles estavam dispostos a respeitar as tradições alheias.

Ao que tudo indica, portanto, os judeus favoreciam a dominação de qualquer império desde que respeitasse as antigas instituições e tradições judaicas e não intentasse nenhum tipo de interferência nas suas questões internas, ou seja, no seu modo de vida.

Quanto à justificativa de que as revoltas judaicas, principalmente a dos macabeus, eclodiram por causa da iniciativa dos impérios dominadores tentarem

descaracterizar a religião judaica por conta do helenismo, corroboramos, nos capítulos 1 e 2, a partir de evidências documentais, a tese que comprova que os judeus da Judéia haviam sido expostos à influência maciça da cultura helênica muito antes da tentativa de helenização por parte de Antíoco IV.

Ao analisarmos detidamente a obra de Josefo e dos Macabeus encontramos evidências de que o processo de helenização era em grande medida, um conflito judeu interno; tendências helenizantes já estavam enraizadas na ala mais elitista do povo. Por isso, na primeira fase, os macabeus empunharam inicialmente suas armas contra seus próprios compatriotas, e não contra os representantes do rei selêucida.

É óbvio que este também não foi o motivo para a guerra judaica contra os romanos, visto que não havia nenhuma razão especial para esperar que o domínio romano encorajasse qualquer helenização mais profunda da que já tinha ocorrido na Judéia antes do ano 6 E.C. No século I E.C. os judeus já tinham integrado muitos elementos gregos em sua vida cultural. Arte e arquitetura estavam sendo copiadas da cultura em redor; o grego era amplamente falado, embora mais na Jerusalém cosmopolita do que nas áreas rurais da Judéia ou Galiléia.

O mais provável é que, durante as primeiras sete décadas do séc. I E.C., os distúrbios existentes na sociedade judaica foram causados pela ambição e ganância da classe dirigente judaica que não mediu esforços para espoliar o povo camponês e se aproveitar dos benefícios do sistema político do patronato. A classe dirigente da Judéia foi incapaz de prover um plano de assistência social aos empobrecidos para diminuir o distanciamento entre as classes sociais e as incidências de banditismo, antes alimentando uma espiral de violência, recrutavam homens sem escrúpulos para tirar o excedente dos já depauperados, à força.

Portanto, em princípio o que aconteceu, nas duas revoltas, foi uma guerra civil entre várias facções dentro do próprio judaísmo. Porém, a consequência disto é que os soberanos dominadores não permitiram que a guerra prosseguisse sem controle, e foram enviados reforços para combater os rebeldes, o que produziu uma guerra generalizada de grandes proporções.

E em terceiro lugar, temos responder a mais duas questões. Primeiro, que propõe o porque da revolta macabéia ter dado certo e a chamada revolta romana não. Destacamos dois motivos: primeiro, a fragmentação do próprio império selêucida. Os sucessos dos hasmoneus só foram possíveis graças ao enfraquecimento e, depois, à verdadeira agonia da realeza selêucida. A partir de 129 a.E.C. , quando Antíoco VII foi derrotado e morto pelos partos, João Hircano e seus sucessores tiveram as mãos livres até 63 a.E.C. quando Pompeu anexou a Síria e a Judéia ao Império Romano; em segundo lugar, porque as forças macabéias tiveram o apoio de ninguém mais que os romanos.

Um fator muito importante foi a aliança feita com Roma por Judas Macabeu. O apoio diplomático foi estabelecido por um *senatus consultus* pelo qual os romanos fizeram um dos primeiros tratados com a Judéia, ou seja, acordo de clientelismo. Isto obrigou os selêucidas, que já estavam em débito de guerra com os romanos, a abrirem-se em diálogo com os macabeus, concedendo por meio de decretos a liberdade política e religiosa da nação.

Por extensão, podemos atribuir à derrota judaica aos romanos, no ano 70 E.C., o fato de que aqueles que foram seus aliados na guerra contra os selêucidas e por tantos anos, agora são seus inimigos e Roma é um império coeso e em ascensão, ao contrário dos selêucidas no sec.II a.E.C. Muito embora as condições sociais encontradas na revolta macabéia fossem as mesmas na época da primeira revolta contra Roma, ou seja,

pluralidades ideológicas nas classes dirigentes da Judéia e suscetibilidades na ordenação e coesão da resistência.

A outra questão que precisamos responder é: o que deu errado na Judéia neste período, visto que impérios anteriores haviam conseguido manter a paz e a ordem nesta região?

As principais queixas da maioria do povo judeu contra os mandos e desmandos de impérios estrangeiros eram contra as violações da integridade religiosa característica da nação. O que alguns soberanos estrangeiros, alheios às peculiaridades da religião judaica, não sabiam era o quanto a vida dos judeus estava arraigada numa constituição que tinha nada mais nada menos do que a chancela divina. Ou seja, seu modo de vida deve ser vivido desta forma e não pode ser ameaçado só porque seu deus havia determinado que assim fosse.

Tanto os selêucidas, com Antíoco IV, quanto com Roma, esse princípio foi violado e logo os movimentos de avivamento do ardor pelo zelo da lei foram propostos pelos mais piedosos.

Quando Antíoco IV proibiu o culto a Iahweh dentro dos moldes da *Torah* e incentivou um culto mais sincretista, mais universalista obrigando o povo a transgredir a lei de Deus por decreto, os macabeus conseguem arregimentar aliados nas aldeias do interior em prol da liberdade de poder adorar ao seu deus como determinava a leis de seus antepassados.

Embora saibamos que o propósito da insurreição da família de Matatias tenha sido muito mais para preservar seus privilégios como sacerdotes, que afinal estavam prescritas na *Torah*, também vimos que é das aldeias que saem o maior número de soldados para combater com Judas; e é o povo que combate com sinceridade pela

religião, pela terra e pela sua liberdade conquistada há mais de mil anos atrás concedida por Iahweh contra os egípcios .

Da mesma forma, durante a era romana, quando Pilatos, o procurador romano, trouxe para Jerusalém os estandartes reverenciados pelos legionários, houve um clamor; quando ele desviou os fundos sagrados do Templo de Jerusalém para construir o aqueduto, seu sacrilégio levou à violência; um incidente quando um soldado romano se expôs indecendentemente à vista dos que estavam no Templo, provocou desordens em que muito sangue foi derramado.

Quando o imperador Calígula determinou que sua estátua deveria ser erguida no Templo, para os judeus mais piedosos isto era uma agressão direta à sua fé monoteísta. A oposição deles foi absoluta. Somente a morte do imperador impediu que a guerra que eclodiu em 66 E.C. fosse antecipada. A raiva e a desconfiança contra Roma então provocou um conflito que não se dissipou até a queda de Jerusalém.

Este projeto de Calígula, embora nunca concretizado, revelava que os imperadores romanos não mereciam mais confiança do que Antíoco Epífanes, cujos planos de sincretismo da religião judaica, e, conseqüentemente, da destruição do modo de vida judeu, havia levado à rebelião dos macabeus e à fundação do Estado hasmoneano independente. A história das ações sacrílegas de Antíoco permanece como um forte mito entre os judeus do séc. I E.C. Não lhes era difícil ver Roma como um opressor semelhante, especialmente quando nos anos 60 E.C. a mania de Nero parecia, a seus súditos, perigosamente similar a de Calígula.

O notável sucesso da campanha militar macabaica, então, encheu de otimismo os defensores de um Israel politicamente livre, criando assim todas as condições propícias para um exacerbado sentimento nacionalista. Dentro da situação nacional urgente criada na guerra dos macabeus, revive-se um verdadeiro processo de independência com

conseqüências que extrapolam o âmbito religioso para atingir reivindicações de um Israel politicamente livre. E a instabilidade política durante os anos 60 E.C. foi o estopim natural para o desejo de recuperação daquele passado áureo do reino davídico.

Concluimos que o preconceito ou a ignorância com que alguns dos soberanos estrangeiros chegaram até a Judéia, com uma imagem desfavorável dos costumes judaicos, garantiu-lhes a inabilidade para se relacionar com um povo cuja vida era tão particularmente moldada pela sua religião.

Sabemos que não era de se esperar que um homem comum pudesse compreender as minúcias da prática religiosa judaica sem considerável estudo. Porém, no caso da Judéia, era algo favorável que os dominadores aprendessem mais sobre seus habitantes e seu modo de vida antes de partir para governá-la. Contudo, não temos nenhuma prova de que nem Antíoco IV, nem os governadores romanos tivessem feito o mínimo esforço nesse sentido.

BIBLIOGRAFIA

ARISTÓTELES. *A Política*. Trad. Nestor Silveira Chaves. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.

BICKERMAN, Elias J. *The Maccabees. An Account of their history from the beginnings to the fall of the house of the hasmoneans*. New York: Schocken Books, 1947.

BRINTON, Crane. *The Anatomy of Revolution*. New York: Vintage Books, 1965.

COLLINS, John J. e GREGORY, E. Sterling (ed.). *Hellenism in the Land of Israel*. Indiana: University of Notre Dame Press, 2000.

CHAMOUX, François. *A Civilização Grega*. Trad. Pedro Elói Duarte. Lisboa: edições 70.

CHEVITARESE, André Leonardo & CORNELLI, Gabriele. *Judaísmo, Cristianismo e Helenismo. Ensaio sobre interações culturais no Mediterrâneo Antigo*. Rio de Janeiro-Piracicaba: Ottoni editora, 2003.

_____ et Alli (orgs). *Sociedade e Religião na Antiguidade*. Rio de Janeiro: Fábrica de Livros, 2000.

CROSSAN, John Dominic. *O Jesus Histórico. A vida de um camponês judeu do Mediterrâneo*. Trad. André Cardoso. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

_____. *O Nascimento do Cristianismo. O que aconteceu nos anos que se seguiram à execução de Jesus*. Trad. Barbara Theoto Lambert. São Paulo: Paulinas, 2004.

EAGLETON, Terry. *Ideologia*. Trad. Silvana Vieira e Luís Carlos Borges. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista: Editora Boitempo, 1997.

EDDY, Samuel K. *The King is Dead. Studies in the Near Eastern Resistance to Hellenism, 334-31 B.C.* Lincoln: University of Nebraska Press, 1961.

- EINSENSTADT, Shael Noah. *The Political Systems of Empires*. Nova Jersey: transaction Publishers, 1969.
- FAULKNER, Neil. *Apocalypse: the great jewish revolt against Rome AD 66-73*. Tempus Publishing Limited, 2004.
- GERD, Theissen. *Sociologia do Movimento de Jesus*. Tradução de Werner Fuchs e Annemarie Hohn. São Leopoldo: Sinodal, 1989.
- GIORDANI, Mário Curtis. *História da Grécia. Antiguidade Claássica I*. Petrópolis: Vozes, 2001
- GOODMAN Martin. *A Classe Dirigente da Judéia: as origens da revolta judaica contra Roma, 66-70 d.C*. Tradução de Alexandre Lissovsky e Elisabeth Lissovsky. Rio de Janeiro: Imago, 1994.
- GORDON, Richard. *O Véu do Poder*. IN: HORSLEY, Richard A. *Paulo e o Império. Religião e Poder na Sociedade imperial romana*. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Paulus, 2004.
- GRIMAL, Pierre. *O Império Romano*. Trad. Isabel Saint-Aubyn. Lisboa: Edições 70.
- GURR, Ted Robert. *Why men in Rebel*. Princeton: Princeton University Press, 1970.
- HADRILL, Andrew Wallace (ed.). *Patronage in Ancient Society*. London: Routledge, 1988.
- HANSON, K. C, OAKMAN, Douglas E. *Palestine in the time of Jesus*. Minneapolis: Fortress Press, 1998.
- HARRIS, William V. *Guerra e Imperialismo em la Roma Republicana 327-70 a .C*. Espana: Sigloveintiuno de Espana editores, 1989.

HENGEL, Martin. *Judaism and Hellenism: studies in their encounter in Palestine during the early Hellenistic period*. London: SCM Press, 1981.

HORSLEY, Richard A e HANSON John S. *Bandidos, Profetas e Messias: movimentos populares no tempo de Jesus*. São Paulo: Paulus, 1995.

_____. *Paulo e o Império. Religião e Poder na Sociedade imperial romana*. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Paulus, 2004.

_____. *Jesus and the Spiral of violence. Popular Jewish resistance in Roman Palestine*. Minneapolis: Fortress Press, 1993

JOSEFUS, Flávio. *The Works of Josephus: Complete and Unabridged, New updated edition*. Trad. William Whiston. Peabody, Massachussets: Hendrickson Publishers, 1980.

KAUTSKY, John H. *The Politics of Aristocratic Empires*. North Carolina: University North Carolina Press, 1982.

KIPPENBERG, Hans G. *Religião e Formação de Classes na Antiga Judéia*. Tradução de Aníbal G.S. Ferreira. São Paulo: Paulinas, 1988.

LENSKY, Gerhard. *Power and Privilege. A Theory of Social Stratification*. New York: Mc Graw-Hill Book Company, 1966.

LÉVÊQUE, Pierre. *O Mundo Helenístico*. Trad. Teresa Meneses. Lisboa: Edições 70, 1987.

LÍVIO, Tito. *Décadas de la Historia Romana*. Tomo I. Trad. Francisco Navarro Caldas e Eusébio Gobeia. Buenos Aires: Joaquim Gil Editores, 1944.

MALINA, Bruce J. *O Evangelho Social de Jesus. O Reino de Deus em perspectiva mediterrânea*. Trad. Luiz Alexandre Solano Rossi. São Paulo: Paulus, 2004.

- MALCA, José M. Schorr e MIRANDA, Evaristo E. *Sábios Fariseus. Reparar uma Injustiça*. São Paulo: Loyola, 2001.
- OTZEN, Benedikt. *O Judaísmo na Antiguidade: a história política e as correntes religiosas de Alexandre Magno até o imperador Adriano*. Trad. Rosângela Ferreira. São Paulo: Paulinas, 2003.
- PAUL, André. *O Judaísmo Tardio: história política*. Tradução Benôni Lemos. São Paulo: Paulinas, 1993.
- RHOADS, David M. *Israel in Revolution, 6-74 C.E. A Political History based on the Writings of Josephus*. Philadelphia: Fortress Press, 1976.
- SAID, Edward. *Cultura e Imperialismo*. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Cia das Letras, 1991.
- SALLER, Richard P. *Personal Patronage under the Early Empire*. Cambridge, London: Cambridge University Press, 1982.
- SCARDELAI, Donizete. *Movimentos Messiânicos nos Tempos de Jesus: Jesus e outros messias*. São Paulo: Paulus, 1998.
- HALL, Anthony. *Social relations of Power*. IN: SCHMIDT, Steffen W. et alli. *Friends, Followers, and factions: A reader in Political clientelism*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1977.
- SCHAFER, Peter. *The History of the Jews in the Greco-Roman World*. Harwood Academic, 2003.
- SCOTT, James C. *Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts*. New Haven/ London: Yale University Press, 1990.
- _____. *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance*. . New Haven/ London: Yale University Press, 1985.

SKARSAUNE, Oskar. *À Sombra do Templo: as influências do judaísmo no cristianismo primitivo*. Trad. Antivam Mendes. São Paulo: Vida Nova, 2004.

TÁCITO. *Historias*. Buenos Aires-México: Espasa-Calpe, 1950. Colección Austral

THEISSEN, Gerd. *Sociologia do Movimento de Jesus*. Trad. Werner Fuchs e Annemarie Hohn. São Leopoldo: Sinodal \ petrópolis: Vozes, 1989.

_____. *Sociologia da Cristandade Primitiva*. Trad. Ivoni Richter e Haroldo Reimer. São Leopoldo: Sinodal, 1997.

VAUX, Roland de. *Instituições de Israel no Antigo Testamento*. São Paulo: Teológica, 2003.

VOLKMANN, Martin. *Jesus e o Templo. Uma leitura sociológica de Marcos 11,15-19*. São Leopoldo: Sinodal, 1992.

WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. 3ª ed. Trad. Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1994. Vol 2.

