

Jorwan Gama da Costa Junior

Judaea Romana: negociação e resistência.

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro – PPGHC/UFRJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre em História Comparada.

Rio de Janeiro
2010

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

COSTA JUNIOR, Jorwan G.

Judaea Romana: negociação e resistência./ Jorwan Gama da Costa Junior. Rio de Janeiro, 2010. xi, 189f.

Dissertação (Mestrado em História Comparada) – Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais – IFCS, Programa de Pós-Graduação em História Comparada – PPGHC, 2010.

Orientadora: Prof^a Dr^a Norma Musco Mendes.

I. 1. História Antiga. 2. História de Roma. 3. Judeia. 4. Judeus. 5. Dominação Imperial Romana. 6. Judaísmo. 7. História Comparada.– Dissertação. II. Mendes, Norma Musco (Orientadora). III. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Sociais. Programa de Pós-Graduação em História Comparada. IV. *Judaea Romana: negociação e resistência.*

Jorwan Gama da Costa Junior

Judaea Romana: negociação e resistência.

Rio de Janeiro, de de 2....

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro – PPGHC/UFRJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre em História Comparada.

Avaliadores:

Profa. Dr^a. Norma Musco Mendes (UFRJ) – Orientadora

Prof. Dr^a Claudia Beltrão da Rosa (UNIRIO)

Prof. Dr. André Leonardo Chevitarese (UFRJ)

Resumo

COSTA JUNIOR, Jorwan G. *Judaea Romana: negociação e resistência*. Rio de Janeiro, 2010. Dissertação (Mestrado em História Comparada)- Programa de Pós-Graduação em História Comparada, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

Este trabalho tem como principal objetivo analisar o processo de dominação imperial romana na Judeia entre os anos de 168 a.C. e 135 d.C. Desse modo, centralizamos nossos estudos na sociedade judaica e nas suas relações com o desenvolvimento da hegemonia romana na região. A fim de estabelecermos conclusões coerentes com nossa abordagem, utilizamos um *corpus* documental composto por fontes romanas e judaicas, textuais e imagéticas. Desejamos, ao término deste estudo, confirmarmos nossa hipótese central de trabalho, qual seja: a análise das especificidades das respostas das comunidades dominadas por Roma deve considerar o nível de complexidade social existente antes do domínio romano. Foi a interação das condições sócio econômicas, políticas e culturais locais com as estratégias de dominação que criaram as “experiências divergentes” por todo Império Romano.

Abstract

COSTA JUNIOR, Jorwan G. *Judaea Romana: negociação e resistência*. Rio de Janeiro, 2010. Dissertação (Mestrado em História Comparada)- Programa de Pós-Graduação em História Comparada, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

This work aims, primordially, to analyze the Roman's process of imperial domination in Judea, between the years of 168 b.C. and 135 a.C. Therefore, we focus our studies on the Jewish society in the ages mentioned above and on its relations with the development of Roman's hegemony in the area. In order to establish coherent conclusions with our approach, we use a documental *corpus* consisting of Roman and Jewish sources, based on texts and images. At the end of this study, we confirmed our main hypothesis of work, that is: the analysis of the specific responses of the communities dominated by Rome must consider the social complexity level that existed before Roman domination. The interaction of the local socioeconomic, politic and cultural conditions with domination strategies created the "divergent experiences" along all Roman Empire.

SUMÁRIO

Introdução	10
Capítulo 1: O processo de inserção da Judeia no Império Romano	
Romano	18
1.1 A delimitação da Judeia.	18
1.2 O imperialismo romano e as especificidades da Judeia.	22
1.3 As fases do imperialismo romano na Judeia.	35
Capítulo 2 : As facções político-religiosas judaicas e o governo romano.	45
2.1 Essênios e a comunidade de Qumran	48
2.2 Fariseus	54
2.3 Saduceus	64
2.4 Os hasmoneus e a primeira intervenção direta romana na Judeia.	70
Capítulo 3: Resistências primárias e secundárias nas revoltas judaicas iniciadas em 66 d.C e 132 d.C..	78
3.1 A historiografia das revoltas	79
3.2 Elementos da resistência secundária na documentação escrita	86
3.3 Resistência secundária através das moedas	96
3.3.1 Arqueologia e análise documental	96
3.3.2 As moedas judaicas	99
3.4 Reações romanas às revoltas: destruição do templo, moedas <i>Judaea Capta</i> e expurgo de Adriano.	111
Conclusões	120
Documentação	131
Bibliografia	132
Anexos	139

Agradecimentos:

À Marcia Miguel e Amélia Miguel meu muito obrigado por formarem, com muito amor, o homem que sou.

À Camila Andrade por entender minhas angústias, por ser meu porto seguro e minha inspiração nestes dois anos de árduo trabalho.

Ao querido Luiz Fernando da Silva Borba, não apenas por ser como um pai, mas também pelas ajudas gráficas ao longo desta jornada.

À Fátima Cristina, Júlia Miguel, Paulo Roberto Rodrigues, Virgínia Argentino, Ana Argentino e Maria Francisca Mendes pelo apoio incondicional aos meus estudos.

À Norma Musco Mendes, por apoiar, incentivar e, por que não, criticar este trabalho, que, sem dúvida, carrega em si suas marcas.

À Claudia Beltrão da Rosa, Luis Eduardo Lobianco e André Leonardo Chevitarese sempre muito acessíveis para sanar muitas de minhas indagações.

A CAPES, pelo financiamento que permitiu minha dedicação aos estudos.

Aos companheiros do LHIA, em especial a Diogo Pereira e Airan Borges, por terem se tornado bons amigos ao longo dos anos de convivência.

Ao Ruffy e sua *nakama*, que me acompanham há mais de cinco anos, sendo enclaves de diversão e entretenimento nas horas mais angustiantes.

À Vanessa Vieira, Hendy Melo, Raquel Vilar, Helen Frade, João Carlos, Carolina Oliveira, Luis Felipe Maiarotti, Juliana Maiarotti, Isabella Araújo e Pedro Augusto Mendes, pela amizade e pelo importante papel que desempenham em minha vida.

Ao meu amigo Daniel Andrade, não só pela amizade como também por seus préstimos como revisor, editor e tradutor, sem sua ajuda este trabalho não estaria hoje completo.

Listas de ilustrações:

Mapa 1	14
Mapa 2	14

Lista de abreviaturas:

- | | |
|--|------|
| 1. História da guerra dos judeus contra os romanos | G.J. |
| 2. Antiguidades Judaicas | A.J. |
| 3. Livro dos Macabeus | Mc. |

Introdução

A temática desta dissertação é o estudo do processo de conquista e consolidação do domínio imperial romano na Judeia, durante o período de 164 a.C a 135 d.C. Enfocaremos, especialmente, o impacto do domínio romano sobre as condições socioculturais locais e o comportamento das facções político-religiosas judaicas diante deste domínio. Optamos pelo período acima descrito porque em 164 a.C. iniciou-se a Revolta Macabeia, que libertaria os judeus do jugo selêucida e daria início ao processo de inserção da Judeia no Império Romano. O ano de 135 d.C fecha nosso recorte temporal por ser o último ano da segunda revolta dos judeus contra os romanos. Além disso, foi a partir desta data que não encontramos mais vestígios na documentação que nos permitam falar em resistências ao domínio imperial romano na Judeia.

O título deste trabalho, *Judaea Romana: negociação e resistência*, evidencia que o imperialismo romano na Judeia não ocorreu de forma unívoca, tendo que adequar-se às especificidades histórico-sociais da região, sofrendo, por diversas vezes, com a resistência dos judeus. Portanto, desenvolvemos nossa pesquisa de acordo com a reorientação historiográfica da segunda metade do século XX, que buscou dar voz ativa ao nativo nos estudos sobre o imperialismo romano e compreender a importância das regiões periféricas durante a conquista do mediterrâneo por Roma. Dessa forma, afirmamos que o estudo do processo de dominação imperial romana na Judeia não pode ser feito com base apenas em questões políticas, sendo necessário o estudo de temas que envolvam os contatos culturais resultantes de tal processo.

As condições histórico-sociais judaicas, ao longo do processo de conquista romana, foram se transformando. Em 164 a.C, o contexto histórico abarca as lutas de libertação dos judeus frente ao domínio selêucida, processo no qual Roma seria uma importante aliada dos judeus. Naquele momento, a sociedade judaica estava repartida entre o grupo que aceitava e

apoiava dominação selêucida e suas propostas helenizantes e outro que visava a manter o apego dos judeus à lei mosaica e alcançar a independência dos judeus.

Após a libertação do jugo selêucida, a Judeia gozou de liberdade política, entre 164 e 64 a.C, apesar de estar na órbita de poder romano. Em um segundo momento, 63 a.C., as disputas internas pelo poder entre Hircano II e Aristóbulo II, impeliram Pompeu Magno a adentrar a região. Ao longo desse período notamos a consolidação de facções político-religiosas que lutavam pela hegemonia política e religiosa da região, quais eram: fariseus, saduceus e essênios.

A conquista do Templo de Jerusalém em 63 a.C por Cneu Pompeu, porém, mudou o quadro de liberdade judaica e estabeleceu o início da intervenção direta romana na Judeia. Esta nova relação foi marcada por duas grandes revoltas – a de 66 d.C. e a de 132 d.C – que evidenciaram a resistência dos judeus ao domínio romano. No contexto destas duas revoltas, surgem duas outras facções muito importantes para a compreensão da segunda revolta, quais sejam: os zelotas e os seguidores de Simão Bar Kochba. Demonstraremos, além disso, que às revoltas dos judeus contra o domínio romano sucederam-se reações romanas, desproporcionais e exemplares, quais foram: a destruição do Templo de Jerusalém em 70 d.C; a série de moedas *Judaea Capta* e o decreto de Adriano em 132 d.C, que determinou uma nova diáspora judaica.

A nova postura historiográfica a qual nos referimos anteriormente e a percepção do alto nível de complexidade social judaica durante o período de dominação romana na região, são de grande valia para este trabalho, tendo em vista nossa problemática central: o estudo da interação entre as especificidades sócio econômicas, políticas e culturais da Judeia e o processo de dominação romana na região entre os anos de 164 a.C. e 135 d.C.

Desta forma, estabelecemos nosso objetivo primordial de trabalho, a saber : analisar como se deu o processo de dominação imperial romana na Judeia, seguindo os pressupostos

da teoria Pós-Colonial. Esta teoria é caracterizada por conceitos que se afastam da ideologia imperial da época moderna e se aproximam dos discursos acadêmicos produzidos por Edward Said. Com base nos trabalhos de Hingley (2006), Webster e Cooper (1996) e de Mendes (2004; 2006) podemos dizer que os principais pressupostos desta teoria são os seguintes: não há uma única e consistente cultura colonial e as análises devem contemplar estudos descentralizados; buscar as respostas complexas e variadas dos distintos grupos provinciais ao contato colonial e analisar os indicativos que sugerem uma oposição aberta e camuflada à dominação imperial; analisar os variados tipos de discursos coloniais. Portanto, a nossa problemática contempla tais diretrizes, visto que se caracteriza por ser um estudo regional, procura relacionar poder e cultura e considera a tradição e as histórias da população nativa como referenciais de análise para o estudo da dominação imperial romana.

A aplicação da teoria pós-colonial nos permite rever o contato cultural próprio de uma experiência imperialista, exigindo uma abordagem interdisciplinar, principalmente, com a Sociologia e a Antropologia. Diante disto, os principais conceitos a serem operacionalizados para a validação de nossas hipóteses são os seguintes: romanização, helenização, imperialismo, negociação colonial, resistência primária e resistência secundária.

Notamos na historiografia a escassez de estudos que privilegiassem o transcórre do processo de dominação imperial romana na Judeia. Autores como Meier (2004), Welhausen (2001), Saldarini (2005) e Schurer (1995) desenvolveram obras que visavam a estudar a sociedade judaica ou o desenvolvimento do judaísmo primitivo ao longo da dominação romana. Deste modo, ressaltamos a originalidade desta obra frente à historiografia estudada até o momento.

Na Judeia, a complexidade social será o foco de nosso trabalho, uma vez que estabelecemos nossas análises, basicamente, sobre a formação de facções político-religiosas e suas interações com os romanos. Analisamos os saduceus, fariseus, essênios, zelotas e os

seguidores de Bar Kochba como elementos diferentes, por vezes contrastantes, de uma mesma cultura. Ao estudarmos a atuação das facções durante a dominação romana, estamos valorizando a participação nativa e evidenciando a necessidade de Roma em dialogar e negociar com as elites das colônias.

De acordo com a problemática de pesquisa, estabelecemos três hipóteses de trabalho que norteiam nossa análise documental e historiográfica.

Hipótese central: A análise das especificidades das respostas das comunidades dominadas por Roma deve considerar o nível de complexidade social existente antes do domínio romano. Foi à interação das condições sócio econômicas, políticas e culturais locais com as estratégias de dominação que criaram as “experiências divergentes” por todo Império Romano.

Hipótese Específica 1: No Ocidente Germânico, onde encontramos uma estrutura tribal de sociedade, os romanos, a fim de consolidarem sua dominação imperial na região, difundiram seus padrões culturais, como os *fora* e anfiteatros. No Oriente, entretanto, o contato prévio com culturas helenísticas e a existência de identidades culturais estabelecidas e coesas obstaculizaram a implementação da mesma estratégia de dominação romana.

Hipótese específica 2: As facções político-religiosas judaicas estabeleceram resistências primárias e secundárias ao domínio romano, que suscitaram reações romanas exemplares como a destruição do Templo de Jerusalém em 70 d.C. e o expurgo de Adriano em 135 d.C.

A fim de criarmos um elo coerente entre a problemática, os objetivos e as hipóteses de trabalho, estabelecemos dois *corpora* documentais: um textual e outro imagético.

Os livros do I e II Macabeus são as primeiras documentações analisadas nesta dissertação. Eles foram utilizados para estudarmos como ocorreu processo de inserção da Judeia no contexto de dominação imperial romana, sendo de fundamental importância para analisarmos o papel romano durante a Revolta Macabeia.

Outrossim, as obras “História da guerra dos judeus contra os romanos” e “Antiguidades Judaicas”, ambas escritas por Flavio Josefo, foram utilizadas em maior escala, principalmente nas análises da conquista do Templo de Jerusalém por Cneu Pompeu e da primeira revolta dos judeus contra os romanos. Já para o estudo da segunda guerra dos judeus contra os romanos, utilizamos os relatos de Dion Cassius em seu “Historia Romana”, de Eusébio de Cesareia em seu História Eclesiástica e da obra “História Augusta”.

Nosso *corpus* documental iconográfico é composto por moedas cunhadas por judeus e por romanos. Este *corpus* iconográfico foi de grande valia para podermos analisar as resistência secundárias durante as duas revoltas contra os romanos e a reação romana ao fim da primeira revolta, quando foi cunhada a série *Judaea Capta*. Com base no trabalho de Wagner Carvalheiro Porto (2007), “Imagens Monetárias na Judeia/Palestina sob dominação romana”, delimitamos o seguinte *corpus* imagético:

- 9 exemplares da série de moedas *Judaea Capta*.
- 11 moedas cunhadas por judeus durante a primeira revolta contra os romanos.
- 31 moedas cunhadas por judeus da segunda revolta contra os romanos

A operacionalização da documentação textual e imagética das moedas basear-se-á na análise de conteúdo (BARDIN, 1977). Deste modo, pretendemos validar nossas hipóteses

evidenciando que tanto a produção de imagens quanto a de textos são repletas de subjetividades e influenciadas pelo contexto histórico-social a que estão submetidas (CARDOSO e RIBEIRO, 1990 pp.1-13).

Após a apresentação conceitual que fizemos ao longo destas páginas introdutórias, estabelecemos três capítulos para o desenvolvimento de nosso trabalho.

O primeiro e o segundo capítulos visam a comprovar nossa primeira hipótese específica, qual seja: no Ocidente Germânico, onde encontramos uma estrutura tribal de sociedade, os romanos, a fim de consolidarem sua dominação imperial na região, difundiram seus padrões culturais, como os *fora* e anfiteatros. No Oriente, entretanto, o contato prévio com culturas helenísticas e a existência de identidades culturais estabelecidas e coesas obstaculizaram a implementação da mesma estratégia de dominação romana.

O primeiro capítulo, portanto, tem como objetivos: apresentar o que compreendemos pelo termo Judeia e seu passado sob o jugo selêucida; analisar como ocorreu seu processo de libertação e a atuação romana em tal processo; e discutir o papel do helenismo na sociedade judaica. Sendo assim, direcionamos nossas atenções para as seguintes questões: a diversidade cultural existente na Judeia; a forma encontrada pelos judeus para sair do jugo selêucida; as relações entre romanos e judeus estabelecidas durante tal processo; o papel do helenismo na região.

Se o capítulo primeiro apresenta o passado da Judeia antes da chegada das tropas de Cneu Pompeu em 63 a.C, o capítulo segundo visa justamente a aprofundar o conhecimento sobre a sociedade judaica a partir da invasão romana e analisar como foi a relação das facções político-religiosas judaicas com Roma. Focamos nossa atenção nas seguintes questões: a diversidade social dentro da cultura judaica; as implicações que a lógica identitária fragmentada judaica trouxe para o processo de dominação imperial romana; o que representou a conquista do Templo de Jerusalém por Cneu Pompeu; as reações à essa conquista; o alto

grau de fracionamento das elites locais; o forte papel do judaísmo como fator de marcação de identidade política; os judaísmos dentro do judaísmo.

Deste modo, os dois primeiros capítulos desta dissertação relacionam as especificidades e histórias da Judeia com o desenvolvimento do processo de dominação imperial romana na região, conforme defendido em nossa primeira hipótese específica de trabalho. Além disso, mostra-se profundamente relacionado com nossa hipótese geral de trabalho, visto que exemplifica uma das “experiências divergentes” dentro do Império Romano.

Estabelecemos, além dos dois capítulos iniciais, um terceiro capítulo que estará atrelado à nossa segunda hipótese específica, qual seja: as facções político-religiosas judaicas estabeleceram resistências primárias e secundárias ao domínio romano, que suscitaram reações romanas exemplares, como a destruição do Templo de Jerusalém em 70 d.C. e o expurgo de Adriano em 135 d.C.

O terceiro capítulo, deste modo, objetiva analisar as duas revoltas dos judeus contra os romanos em 66 d.C. e 132 d.C., assim como as reações romanas a elas. Para isso, voltamos nossas atenções, a fim de corroborar com a nossa hipótese, para as seguintes questões: a relação entre a complexidade social judaica e as revoltas; as facções envolvidas; as revoltas como resistências ao domínio romano; a destruição do Templo de Jerusalém e o expurgo de Adriano como reações romanas às revoltas.

Sendo assim, observamos que os capítulos que formam este trabalho, apesar de estarem baseados em questões específicas, estão interligados à nossa problemática central: o estudo da interação entre as especificidades sócio econômicas, políticas e culturais da Judeia e o processo de dominação imperial romana na região entre os anos de 164 a.C. e 135 d.C.

É necessário ressaltar, ademais, o viés comparativo desta obra, uma vez que identificamos os Impérios como uma categoria de análise histórica. Dentro desta categoria

analítica, o Império Romano, tal qual é estudado neste trabalho, surge como um campo de exercício de experimentação comparada, uma vez que priorizamos o amplo dinamismo de sua expansão, exploração e controle, e a multiplicidade das experiências locais. Com esta pesquisa, pretendemos estudar as relações de poder e as interações culturais entre os romanos e os outros, a fim de alcançarmos, juntamente com a equipe de pesquisa sob a orientação da Prof.^a Dr.^a Norma Musco Mendes, argumentos explicativos que nos possibilitem melhor conceituar a tipologia de domínio imperial romano. Logo, pretendemos contribuir para o diálogo comparativo entre as semelhanças e diferenças das experiências imperialistas históricas.

Capítulo 1

O processo de inserção da Judeia no Império romano.

1.1 – A delimitação da Judeia.

Delimitar a Judeia torna-se uma questão delicada se levarmos em consideração que nesta região encontra-se a religião judaica, de forte apego à terra e de cunho nacional. Os judeus seriam o povo escolhido por IAHWEH, que teria garantido a posse da Judeia para eles (OTZEN, 2003). Assim, qualquer discussão que envolva os limites desta área há de levar em consideração a importância da religião na delimitação geográfico-cultural da região. Como nossa pesquisa se relaciona à Judeia, é preciso voltar um pouco no tempo para definirmos como esse termo aparece antes mesmo da chegada dos romanos.

Segundo Otzen, o termo Judeia aparece pela primeira vez em 516 a.C., quando os judeus voltam do exílio na Babilônia e iniciam a reconstrução do Templo de Salomão destruído por Nabucodonosor. Procedendo-se a reconstrução, foi criada uma administração central judaica, subordinada ao Império Persa, que permitiu que Jerusalém (num raio de 20/30 km) recebesse o nome de “Estado Templo”. Então, a região da Judeia foi submetida ao governo persa e os judeus teriam liberdade religiosa desde que pagassem os impostos. Desde este momento, percebe-se que o termo Judeia está relacionado à terra habitada pelos judeus, cujo centro era o Templo de Jerusalém.

Já Luis Eduardo Lobianco (1999, p.21) nos apresenta uma definição oriunda de Maurice Sartre, que define a Judeia em dois sentidos: o amplo e o estrito.

Em sentido estrito, a Judeia significava a região montanhosa e não litorânea da Palestina. À leste fazia fronteira com o Mar Morto, à norte com a Samaria e ao sul com a Idumeia. Como podemos ver no Mapa 1, a Judeia seria, em seu sentido estrito, uma das regiões pertencentes à área que a historiografia chama de Palestina. Portanto, ressaltamos que

trabalhamos com as relações entre romanos e judeus da Judeia, visto que havia núcleos judaicos espalhados por toda a região da Palestina, que engloba a Judeia, a Samaria, a Galileia, Decapólis, Gulanítade, Pereia e Idumeia.

Esta definição de sentido estrito parece ser muito adequada, pois permite enxergar as diferenciações entre regiões vizinhas como a Galileia, por exemplo. Já no sentido lato, o termo Judeia passaria a representar toda a Palestina, como conhecida pela historiografia, reduzindo realidades históricas diferentes a um mesmo termo.

Vejamos o caso da Galileia, que segundo André Chevitarese e Gabriele Cornelli (2007), seguia a chamada “pequena tradição judaica” popular que se diferenciava da tradição judaica de Jerusalém. Caso nomeássemos a Palestina de Judeia, estaríamos colocando em um mesmo plano regiões diferentes como a Galileia e a Judeia, essa em sentido estrito. Portanto, para não haver confusões e anacronismos é importante destacarmos alguns pontos.

1º) Chamamos de Judeia a região montanhosa e não litorânea (do Mediterrâneo), que engloba o Templo de Jerusalém, seu entorno, e que encontra como limites ao norte a Samaria e ao Sul a Idumeia. Ou seja, aquilo que Maurice Sartre chamou de sentido estrito.

2º) Chamamos de Palestina a região à leste do Mediterrâneo que engloba os distritos da Judeia, Samaria, Galileia, Idumeia, Decápolis, Pereia e Gulanítade, conforme podemos ver no Mapa 1.

3º) Tratar a Palestina como uma Judeia em sentido amplo pode trazer problemas principalmente no que concerne aos povos que ali viviam, uma vez que a região apresentou interações culturais profundas com o helenismo.



Mapa 1: A Judeia divide em regiões no século I d.C. http://content.answers.com/main/content/wp/en/thumb/b/b8/300px-First_century_palestine.gif data de acesso: 3 de janeiro de 2008 às 14:22

4º) A definição de que a Judeia seja o território pertinente aos judeus é utilizada hoje como uma forma de reivindicação judaica à parte das terras de Israel que contam com a presença palestina. Então, além dos problemas enumerados acima precisamos ter cuidado ao lermos textos que tratam do assunto, a fim de evitarmos que nosso trabalho pareça defender um discurso palestino ou israelense.

Além de definir o que compreendemos pelo termo Judeia, é preciso ressaltar sua importância geográfica no Mediterrâneo. No Mapa 2 identificamos a posição privilegiada da Palestina, e, conseqüentemente, da Judeia. Dentre as razões para sua valorizada posição podemos citar sua proximidade ao Egito, o principal produtor de trigo no Império Romano, e

as rotas comerciais orientais que por lá passavam, dentre elas, a rota da seda vinda do extremo oriente.



Mapa 2: Império Romano no II século d.C Data de acesso: 7/07/2009 20:45 <http://brel.wordpress.com/2006/12/02>.

Portanto, tratar de Judeia inclui, necessariamente, conhecimento a respeito do que aquele nome representa. O termo Judeia precisa ser compreendido por qualquer historiador do tema como um conceito, uma vez que engloba uma série de significados¹. Cabe ao historiador a percepção destes significados e o esclarecimento para seu leitor do que ele tenta transmitir ao escrever o termo Judeia. Assim, trataremos nesta obra do termo Judeia como o sentido estrito definido por Maurice Sartre e apresentado por Luís Eduardo Lobianco.

¹ Segundo os ensinamentos de Reinhart Koselleck um conceito só pode ser tratado como tal caso tenha, dentre outras características, uma pluralidade de significados. Para saber mais ler: KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Passado. Constituição à semântica dos tempos históricos**. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2006.

1.2 Imperialismo romano e as especificidades da Judeia.

Apresentada a Judeia, podemos iniciar a análise de sua inserção no Império Romano e de que forma as especificidades judaicas intervieram em tal processo. A fim de que alcancemos nosso objetivo, demonstraremos, antes da definição dos conceitos aqui trabalhados, as características judaicas que obrigaram os romanos a estabelecerem estratégias de dominação distintas daquelas utilizadas em outras partes do seu Império.

Defendemos que o alto nível de complexidade social da Judeia contribuiu para o turbulento período de dominação imperial romana na região entre os séculos II a.C e II d.C. Seguimos a definição de complexidade social apresentada por J. Tainter (1988), que a define por meio do estudo dos seguintes indicativos:

Grau de divisão, troca e redistribuição de recursos
Grau de estratificação e diferenciação social
Capacidade de centralização, regulação e integração entre o Estado e os diversos grupos sociais, bem como entre o centro e a periferia.
(TAINTER, 1988)

Dentre os indicativos apresentados por Tainter, dois são claramente tratados nesta dissertação: a estratificação social e a capacidade de integração entre Estado e grupos sociais. Na verdade, estes dois indicativos estão intimamente ligados na Judeia, uma vez que o alto grau de estratificação e diferenciação social impediu que o Estado Judeu fosse capaz de regular as diversas facções político-religiosas judaicas.

Na Judeia, como veremos nos dois primeiros capítulos desta dissertação, a ordenação política passava, necessariamente, pelas mãos do Sumo sacerdote. Entretanto, esta organização política sofria com as tentativas de tomada de poder das facções que encontravam-se alijadas do controle político-religioso judaico. Em especial no capítulo dois deste trabalho, veremos os papéis político-religiosos desempenhados por fariseus, saduceus,

hasmoneus, essênios e zelotas², as principais facções político-religiosas judaicas, entre os séculos II a.C. e I d.C.

Outro indicativo do alto nível de complexidade social da Judeia é o setor produtivo. Rosana Silva (2006) evidenciou a importância do setor quando ressaltou, com base nos relatos de Flavio Josefo, as isenções de impostos concedidas pelo monarca selêucida Antíoco III a pessoas ligadas ao Templo. O fato indica, de certo modo, a organização fiscal da administração selêucida na Judeia e também a existência de uma organização produtiva que estava sob a vigilância do reino helenístico em questão. Hans Kippenberg (1988) também apresenta um pouco sobre a produção judaica quando explica as diferentes formas de arrendamento de terras a que os judeus estavam submetidos desde a dominação persa até a romana.

Outro fator que marcou a diferenciação da região em relação ao Ocidente Germânico conquistado por Roma foi a dominação de reinos helenísticos na Judeia. Durante dois séculos, os reinos Lágida e Selêucida dominaram os judeus, o que contribuiu para a difusão de valores helenísticos na região, tais como o estabelecimento de cidades nos moldes hipodâmicos durante a dominação selêucida (LEVEQUÈ, 1967, pp. 61-62). Em relação à existência de cidades, a dominação helenística foi fundamental para a diferenciação entre a Judeia e o Ocidente Romano, uma vez que, segundo Grimal:

Foram os romanos que, nas províncias ocidentais do seu Império, fundaram as primeiras cidades. Se, no Oriente, por alturas da conquista romana, existiam desde há muito cidades florescentes ou célebres, o mesmo não acontecia na Gália, na Grã-Bretanha, nas margens do Reno, em Espanha [em Portugal] e na maior parte da África. (2003, p.09)

Ademais, a dominação helenística nos forneceu subsídios para estabelecermos mais um fator de diferenciação da Judeia em relação ao Ocidente Germânico, a saber: a existência

² Seguiremos a tendência historiográfica de intitular os saduceus, fariseus, essênios, zelotas e os hasmoneus como facções político-religiosas. Esta definição mostra-se adequada pelo fato de evidenciar as atuações destes grupos, tanto na política quanto na religião judaica. Por vezes, utilizaremos apenas o termo facções para nos referirmos a eles.

de revoltas armadas. Um dos pontos a serem analisados neste capítulo é a Revolta Macabéia, que culminou na libertação dos judeus do jugo selêucida e permitiu que Roma estabelecesse os primeiros acordos com a região. Apesar de termos relatos de revoltas ao domínio romano no Ocidente, como foi o caso da Revolta da Boudica na Britânia³ (BOWERSOCK, 1986), é importante notar que os judeus já apresentavam um histórico de revoltas armadas contra a dominação helenística, mais especificamente contra o reino selêucida.

Com base nos indicativos apresentados acima, podemos inferir que a Judeia apresentava um alto nível de complexidade social se comparada a outras áreas conquistadas pelo Império Romano. Enfim, podemos estudar os conceitos que envolvem a dominação imperial romana na Judeia, tendo em vista que apresentamos acima os elementos que fazem da região uma área onde os romanos tiveram que estabelecer estratégias de dominação diferentes daquelas que tiveram para o domínio no Ocidente. Estabeleceremos quais foram tais as estratégias utilizadas tanto no Ocidente quanto na Judeia durante a discussão dos conceitos de imperialismo, romanização, helenização, hegemonia, negociação colonial e resistência.

Entendemos o termo imperialismo como o ato de pensar, conquistar terras de outrem, terras distantes, algo deveras complexo, que não pode ser alcançado somente pela força e deve utilizar-se de uma série de outros mecanismos. Para manter o império, é preciso garantir a integração e funcionamento de todas as áreas, assegurando a hegemonia sem esmagar a diversidade nativa (MENDES, BUSTAMANTE, DAVIDSON, 2005; SAID, 1995).

Baseando-nos em Greg Woolf, defendemos que a formação de um império sempre transforma as duas faces da moeda, metrópole e colônia, diante do diálogo entre a cultura do

³ G. W. Bowersock apresenta uma série de revoltas contra a dominação romana no Ocidente, dentre elas os casos da província da Britânia e da Gália. Para saber mais, ler: BOWERSOCK, G. W. "The mechanics of subversion in the Roman provinces". In: Foundation Hardt. **Opposition et resistances a l'empire D'Auguste a Trajan**. 1986

conquistador e a do conquistado, configurando uma nova ordem social em que há a participação ativa dos conquistados (WOOLF, 1997)

É justamente essa ideia de imperialismo que temos em mente. Um processo de conquistar terras distantes, no qual as populações envolvidas, tanto do centro quanto da periferia, são profundamente atingidas, possibilitando a formação de novas identidades. Ressalta-se, ainda, que o Império Romano não deve e nem pode ser visto como um fenômeno político e militar exclusivamente, uma vez que sua manutenção necessita de uma explicação que leve em consideração aspectos variados, que não somente a força das legiões e instituições romanas. Ademais, durante as tentativas de se criar a ordem imperial nas províncias, as comunidades locais não ficaram passivas à dominação estrangeira.

Segundo Michel de Certeau, as tentativas de se estabelecer uma ordem segundo um modelo abstrato seriam o que ele chamou de “estratégia”. Nas palavras do próprio De Certeau:

Chamo de estratégia o cálculo das relações de forças que se torna possível a partir do momento em que um sujeito de querer e poder é isolável de um “ambiente”. Ela postula um lugar capaz de ser circunscrito como um próprio e portanto, capaz de servir de base a uma gestão de suas relações com uma exterioridade distinta. A nacionalidade política econômica ou científica foi construída segundo esse modelo estratégico. (DE CERTEAU, 2008, p. 46.)

Relacionamos, desse modo, as tentativas romanas de consolidação de seu poder imperial em suas províncias ao conceito de “estratégia”, que era muito mais variada que a simples coerção física e visava à construção de um ambiente que representasse o poder romano nas terras conquistadas. Ao longo da dominação imperial romana no Ocidente, identificamos uma série de “estratégias” de dominação imperial romana, as quais apresentaremos neste momento.

Segundo Norberto Guarinello, é importante ressaltar que havia duas áreas de dominação romana, Oriente e Ocidente, passíveis de estratégias de dominação diferentes. No Ocidente romano nós vemos a difusão de todo um modo de ser romano – calcado na difusão

do latim e de padrões arquitetônicos e nas práticas que difundiam os ideais latinos, tais como: as vestimentas, os *fora* e o anfiteatro. Em contrapartida, no Oriente, já havia uma vida urbana pré-romana, além do helenismo, que difundiu a língua grega. Sendo assim, as estratégias romanas no Oriente visavam a reforçar características helenísticas que já haviam interagido com as culturas daquela região (GUARINELLO, 2008, p.13)⁴.

Tais “estratégias” de dominação, entretanto, estariam acompanhadas das “táticas” nativas, que nada mais seriam que tentativas de “fortificar ao máximo a posição do mais fraco” (DE CERTEAU, 2008. p. 102). As “táticas”, ao contrário das “estratégias”, partiam do conquistado em direção ao conquistador e, constantemente, utilizavam-se de objetos do conquistador de modo a reapropriá-los para seu uso no reforço de uma simbologia nativa (DE CERTEAU, 2008. pp. 93-95). Assim, acreditamos que o conceito resistência desenvolvido por Edward Said (1995) pode ser visto como uma das táticas utilizadas pelos judeus para fortificar sua posição frente ao poderio romano. Entretanto, o conceito de resistência como trabalhado pelo autor palestino abrange tanto a resistência ideológica quanto a resistência física.

Segundo Said, há dois tipos de resistência: a primária, ou física, e a secundária, ou ideológica. A resistência primária se incumbe da defesa do território físico, da luta entre exércitos nativos e invasores (SAID, 1995, p. 266). Já a resistência secundária objetiva defender a cultura do povo invadido, buscando manter suas práticas culturais após invasão territorial e a dominação estrangeira (SAID, 1995 p. 266). Nas palavras do próprio autor:

Depois do período de “resistência primária”, literalmente lutando contra a intromissão externa, vem o período de resistência secundária, isto é, ideológica,

⁴ Importante ressaltar que no período final da República Romana, quando o imperialismo romano já se desenvolvia no Mediterrâneo, Roma estabeleceu um projeto cultural com base na cultura helenística, o qual foi de fundamental importância para a provincialização da cultura romana nas províncias ocidentais. A este projeto cultural, os romanos chamaram de *Humanitas*. Para saber mais, ler: MENDES, Norma. “Romanização: a historicidade de um conceito”. In: FELDMAN, Sérgio Alberto (Org.) CAMPOS, A. P. (Org.) ; SILVA, G. V. (Org.) ; NADER, M.B. (Org.) ; FRANCO, S. P. (Org.). **Os impérios e suas matrizes políticas e culturais**. 1. ed. Vitória; Paris: Flor & Cultura; Université de Paris-Est, 2008.

quando se tenta “reconstituir uma comunidade estilhaçada, salvar ou restaurar o sentido e a concretude da comunidade contra todas as pressões do sistema colonial” (SAID, 1995, p.266)

Sendo assim, este trabalho, dentre outros objetivos, buscará indicar e analisar os elementos que nos permitem afirmar que tão importantes quanto as batalhas entre judeus e romanos foram as tentativas dos primeiros em manter e valorizar elementos da cultura judaica durante o desenvolvimento das lutas, e mesmo após a vitória romana. Ao longo desta dissertação, buscaremos elementos para afirmar a existência concomitante das resistências judaicas, física e ideológica, durante a terceira fase do imperialismo romano na Judeia.

Seja enfocando as estratégias de dominação romana, ou as resistências apresentadas pela população nativa, é necessário perceber que o processo de dominação imperial acarretava, invariavelmente, um diálogo entre as culturas do dominador e do dominado. Ao deixar de lado a coerção física e partir para novas formas de aproximação, baseadas principalmente nas relações entre a elite romana e as elites provinciais, Roma iniciou um processo definido por Gramsci como “negociação colonial” (PORTELLI, 2002 p. 32), que manteve a hegemonia política nas mãos do conquistador mais pela colaboração política que pela coerção física.

A ideia *gramsciniana* de negociação colonial passa, necessariamente, pelo entendimento do conceito de hegemonia, que para Norberto Bobbio, trata-se de um termo representativo da dominação, ou de uma forma de poder, de um povo sobre outro. A definição é adequada para nosso trabalho tendo em vista que o autor defende que tal domínio, ou forma de poder, não seria desenvolvido apenas pelo uso das armas. (BOBBIO, N; MATTEUCCI, N. & PASQUINO, G.. 1983, pp.579-580)

A posição de Bobbio está muito próxima daquela defendida por Peter Burke, que, seguindo Antonio Gramsci, afirma que “a classe dominante não governava pela força (ou de qualquer modo não só pela força), mas pela persuasão” (BURKE, 2000 p. 122). O autor

inglês enriquece seu trabalho ao elaborar alguns questionamentos a respeito do estabelecimento da hegemonia de um povo sobre outro, reforçando a participação da população dominada no estabelecimento da hegemonia política do conquistador:

Como vamos analisar a conquista bem-sucedida desta hegemonia? Ela pode ser estabelecida sem o conluio ou conivência de pelo menos alguns dos dominados? Pode-se resistir a ela com sucesso? A classe dominante simplesmente impõe seus valores às classes subordinadas ou há algum tipo de acordo? (BURKE, 2000 p. 122).

Os questionamentos levantados por Burke foram fundamentais para a análise do *corpus* documental desta pesquisa, uma vez que colocam em xeque a conquista hegemônica ocorrida unicamente pela força e sem a atuação das populações nativas. Notamos, ademais, que os pensamentos de Burke e Bobbio encontram suas raízes na ideia *gramsciniana* de hegemonia política, que não seria estabelecida apenas nos elementos militares de coerção, encontrando subsídios também no aparelho jurídico e no consenso entre a classe dominante e os dominados. Ao afirmar que a hegemonia política deveria ser alcançada utilizando outros elementos que não apenas a coerção física, Gramsci estabelece a ideia de “negociação colonial” (PORTELLI, 2002 p.32).

A negociação colonial surge, deste modo, como uma ferramenta necessária para a explicação da reprodução da hegemonia romana nas províncias conquistadas, uma vez que ressalta o papel ativo das comunidades locais frente ao domínio estrangeiro, ou como o próprio Gramsci ressalta: “deve-se levar em conta os interesses e as tendências dos grupos sobre os quais a hegemonia será exercida; [para] que se forme certo equilíbrio de compromisso” (GRAMSCI *apud* MENDES, 2009, p.134). Portanto, ao apresentarmos as estratégias de dominação romana e as táticas nativas, estabelecemos subsídios para a afirmação de que a conquista da hegemonia política romana nas províncias deve ser entendida com base no conceito de negociação colonial e que contou com a participação ativa dos

nativos durante o processo. A dominação imperial romana seria, deste modo, um diálogo entre conquistador e conquistado, e não um monólogo no qual Roma representava todos os papéis.

No final do século XIX e início do XX, surgiu na historiografia um termo que ressaltava o contato entre os povos conquistados e os romanos, qual seja: romanização. Ao longo deste período, o significado do termo foi muito relacionado à aculturação, que defendia a ideia de que os “nativos” apenas absorviam a cultura romana (MENDES, 2006). Com as já citadas mudanças na historiografia na segunda metade do século XX e o florescimento da Teoria Pós-colonial, teve início um momento de revisão desta postura, ressaltando-se a heterogeneidade tanto da cultura nativa quanto da romana (WEBSTER, 1996). Esta forma de análise do diálogo cultural que envolveu o processo imperialista romano é defendida por Webster (1996), Hingley (2005, 2006) e Woolf (1997).

Concordamos com a ideia de Hingley (2005, p.37) de que o termo romanização não pode ser visto como uma aculturação dos povos nativos. O autor inglês defende que seria preciso realçar os seguintes pontos para se definir os processos de romanização: 1) a ação dos povos durante sua vida 2) a rejeição da centralidade do Oeste e o desenvolvimento do relativismo cultural 3) a criação de identidades flexíveis e fragmentadas. Ademais, segundo o autor inglês, era preciso pensar o papel das populações nativas frente a esse processo, uma vez que a difusão da cultura romana⁵ ocorria de forma heterogênea nas diversas áreas do império romano. Em uma outra produção historiográfica, Hingley (2006) defende a ideia de que houve uma globalização da cultura romana pelo mediterrâneo, que permitiu a formação de culturas, nas quais era possível identificar caracteres globais (romanos) e locais.

⁵ Concordamos com Janet Huskinson que defende que a cultura romana não era homogênea, e que nas províncias romanas o que vemos é uma cultura de elite. Para saber mais, ler: HUSKINSON, J. “Élite culture and identity of the empire” In: HUSKINSON, J. (org.). **Experience in Rome: Culture, identity and power in a Roma world**. Londres. Routledge/Open University. 2000.

Dessa forma, ao reconhecermos o Império Romano como *locus* de manifestação de culturas distintas e ambíguas, preocupamo-nos em analisar aquilo que Edward Said (1995, p.64) chamou de “experiência divergente”. Nas palavras do próprio Said:

Devemos ser capazes de pensar experiências divergentes e interpretá-las em conjunto, cada qual com sua pauta e ritmo de desenvolvimento, suas formações internas, sua coerência interna e seu sistema de relações externas, todas elas existindo e coexistindo entre si. (SAID, 1995. pp. 64-66)

A importância do conceito de experiências divergentes para os estudos acerca dos processos de dominação imperial romana no Ocidente é reafirmada por Norma Mendes, que afirma:

[...] o Império Romano foi uma construção para integrar e criar um sentimento de coerência às numerosas “experiências divergentes” e, assim, estabelecer um sistema de domínio. (MENDES, 2007, p.5)

Portanto, apesar de fazerem parte de um mesmo contexto imperial, Roma e Judeia apresentam histórias diferentes com ritmos de desenvolvimento próprios, mas que precisam ser estudadas em conjunto para a compreensão das relações de dominação da primeira com a segunda. Preocupamo-nos, desse modo, em estudar o passado judeu antes do domínio romano, as interações com as culturas helenísticas, a sociedade judaica, as facções envolvidas na luta pelo poder judaico, as diferenças entre as facções e a fragmentação da elite judaica. Todos estes tópicos são de fundamental importância para a compreensão do desenvolvimento domínio imperial romano na Judeia. Somente quando apresentarmos nossas análises sobre o passado da Judeia antes da chegada romana e sobre as condições sócio políticas dos judeus durante o domínio romano é que embasaremos melhor as conclusões aqui registradas.

Podemos, deste modo, perceber que o termo romanização deve levar em consideração as diferentes realidades sociais encontradas por Roma durante seu processo de expansão imperial pelo Mar Mediterrâneo. Seria adequado ter em mente a definição de G. Woolf (1997), o qual defende a romanização como um termo guarda-chuva, visto que engloba

diversificados processos de interações culturais entre Roma e os povos conquistados. Assim, o conceito de romanização:

[...] é capaz de expressar a construção, pelos romanos, de um Império de proporções mundiais para a época e de delinear o modelo de mudança sócio-econômica, política e cultural que transformou o mundo mediterrâneo. (MENDES, 2008, p.47)

Seguindo esta definição realçamos a diversidade da cultura romana e nativa, o diálogo entre Roma e suas províncias e a ideia de que o processo de conquista romana foi diferente em cada região.

Concordamos, portanto, com os pensamentos e estudos que convergem para a romanização como um termo sem caráter explicativo, mas que indica as transformações sócio políticas dos romanos e dos povos conquistados. Deste modo, ressaltamos a importância em se estudar as especificidades da Judeia e suas interações com o processo de dominação imperial romana na região.

Assim sendo, evidenciamos que o processo de dominação imperial romana no Mediterrâneo não se baseou na força das armas apenas. Tratou-se de processos de interação cultural entre romanos e os povos provinciais, caracterizados pelas estratégias de dominação e pelas táticas dos vencidos, evidenciadas pelos movimentos de resistência aberta ou camuflada.

Observamos, outrossim, que o processo de dominação imperial romano na Judeia necessitaria de “estratégias” de dominação diferentes daquelas utilizadas para a conquista do Ocidente devido a diversos fatores, dentre os quais: 1) a influência do helenismo em uma época pré-romana 2) o nível de complexidade social 3) o histórico de revoltas armadas contra o domínio selêucida. Tais fatores mencionados ressaltam a importância do estudo da história e das tradições locais da Judeia para uma melhor compreensão da relação desta região com o Império Romano.

No que concerne ao helenismo, Benedikt Otzen (2003) afirma que pode ser visto sob duas formas. Uma vertente positiva, que o vê como uma manifestação cultural que resultou na

formação do cristianismo, e outra negativa, que possibilitou uma desagregação cultural por onde passou, além de ter provocado o desaparecimento de culturas antigas.

Já para J. Bright (1980) e André Paul (1983), o helenismo configurou-se como uma difusão da cultura helênica, desde a Macedônia até as portas da Índia, por meio de seu maior propagandista, Alexandre, o Grande. As conquistas alexandrinas permitiram que a cultura helênica se difundisse por boa parte do Oriente, ocorrendo, muitas vezes, a sua absorção por outros povos.

Em uma das raras obras da historiografia brasileira que tratam das interações culturais no mediterrâneo antigo, André Chevitarese e Gabriele Corneli defendem a ideia de que o helenismo não marcou o fim das culturas que foram por ele atingidas. Pelo contrário, as interações no mundo mediterrânico antigo devem levar em conta a expansão do helenismo como uma via de mão dupla, perante a qual a cultura helênica e a local transformavam-se (CHEVITARESE, CORNELLI, 2007, p.26). Sendo assim, o helenismo marcaria um período de grande diversidade cultural, e não um movimento de aculturação dos povos que entraram em contato com ele.

Além disso, para Arnaldo Momigliano (1975, pp.15-17), autor largamente criticado por André Chevitarese e Gabriele Corneli, o período de expansão da cultura helenística marcou a possibilidade de difusão de conhecimentos e o contato do mundo grego com comunidades desconhecidas até então para os helenos.⁶

Tão importante quanto a definição do termo helenismo é a sua diferenciação do conceito de helenização. Lee Levine (2007, p.17), na obra “Judaism and Helenism in Antiquity”, afirma que o helenismo era o meio cultural da era helenística, romana e bizantina,

⁶ Para saber mais sobre o tema é preciso ter em mente a idéia de “tempo axial”, que define que a Palestina dos profetas, a Grécia dos filósofos, a China de Buda e Lao-tsé e a Pérsia de Zoroastro tinham características comuns como o domínio da escrita e organização política, apesar de não terem contatos entre si. Para saber mais ler: CHEVITARESE, A. L.; CORNELLI, G. **Judaísmo, Cristianismo, Helenismo**. Ensaio sobre Interações Culturais no Mediterrâneo Antigo. São Paulo:Annablume, Fapesp: 2007; MOMIGLIANO, A. **Os limites da helenização**. A interação cultural das civilizações grega, romana, céltica, judaica e persa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1975;

enquanto o termo helenização descreve o processo de adoção e adaptação dessa cultura no nível local.

O helenismo, portanto, marcou a difusão da cultura grega pelo Mediterrâneo e não deve ser visto como um processo que resultou no fim das culturas atingidas por ele. Ao contrário, o processo definido como helenização é marcado pela heterogeneidade e pela variedade das culturas locais (CHEVITARESE, CORNELLI, 2007, p.17). Reafirmamos, deste modo, que a helenização da Judeia foi marcante durante o período de dominação selêucida (LEVINE, 2007, p.18) e foi fundamental para a compreensão das respostas dos judeus frente ao processo de dominação imperial romana na região.⁷

A importância dos estudos sobre a helenização pode ser vista quando estudamos a chegada dos romanos ao Oriente. Segundo Macmullen (2000, p.2), aquilo que os romanos chamavam de civilização, a *humanitas*⁸, já estava difundida entre os gregos. Portanto, ao chegarem ao Oriente, e à Judeia, após o desmembramento do império de Alexandre (século IV a.C.), os romanos encontraram uma região que sofrera um processo de urbanização e onde já se conheciam os padrões sociais, morais, estéticos, de consumo e de produção que os romanos chamavam de *humanitas*. Sendo assim, ao invés de difundir a *humanitas* pelos povos conquistados no Oriente, como fizera no Ocidente, o processo de dominação imperial romana na Judeia foi entendido pela tentativa de recrudescimento de elementos helenísticos latentes na região desde a Revolta Macabéia. Este processo foi chamado de re-helenização por Emil Schurer (1995).

Além do helenismo, outro fator de especificidade da Judeia pode ser visto ao considerarmos o processo de dominação romana no Ocidente, onde não existem, até o

⁷ Levine nos apresenta uma divisão na historiografia no que diz respeito à helenização da Judeia antes dos romanos. Pelo que apresentamos nas páginas até aqui, defendemos a corrente que afirma que a Judeia sofreu um processo de helenização durante o período Selêucida.

⁸ Paul Veyne também discorre a respeito da importância da *humanitas* como marco identitário romano. Para saber mais, ler: VEYNE, Paul. “*Humanitas*: romanos e não-romanos” In: GIARDINA, Andrea. **O homem romano**. Lisboa. Editorial Presença. 1992. pp.283-302

momento, informações provenientes da documentação textual ou de cultura material sobre revoltas provinciais da mesma magnitude daquelas ocorridas na Judeia, entre os anos de 66 d.C e 135 d.C.

Certamente, a interveniência de fatores responsáveis por esta diferenciação se aliam à análise dos distintos níveis de complexidade social encontrados pelos romanos no Ocidente e no Oriente. Limitar-me-ei a traçar de forma resumida algumas considerações sobre as condições das comunidades locais do Ocidente Germânico. Utilizarei para tal, as obras de Norma Mendes (2006 e 2007).

Norma Musco Mendes apresenta algumas estratégias de dominação romana na província da Lusitânia. Esta província, segundo Mendes (2006), teve uma modificação no assentamento e uma reorganização do território baseada na visão de mundo dos romanos e que propiciaram a formação de uma infra-estrutura de domínio imperial.

A cidade romana, ainda segundo Norma Mendes, seria a peça chave para o processo de dominação imperial, que visava a construir uma nova lógica (romana) de organização interna da província. Segundo as palavras de Norma Mendes, a cidade seria:

(...) o centro difusor do domínio e da cultura romana, sendo também o principal agente de ordenação do território, para onde convergiam as decisões políticas, militares e o controle econômico regional através do sistema tributário. Portanto, era um local privilegiado para as relações de poder, tanto em nível local como imperial. (MENDES, 2007, p.264)

Faz-se necessário ressaltar o papel político-religioso que a cidade desempenhava para os romanos. Pierre Grimal define a cidade romana como um centro jurídico e espiritual do Império Romano, ou nas palavras do próprio autor:

Estes preceitos e outros semelhantes provam que a própria noção de cidade é de índole essencialmente religiosa e espiritual. As considerações materiais, autárquicas, estratégicas e econômicas só vêm depois. Ainda antes de ser um local de refúgio ou de prazer, a cidade romana é um centro sagrado e um centro jurídico, o que é bastante semelhante (GRIMAL, P. 2003, p.12)

No caso do Ocidente Germânico, podemos considerar, portanto, que os processos de urbanização possibilitaram a divulgação dos padrões culturais considerados romanos. Além disso, a construção de marcos espaciais urbanos como o *forum*, o teatro e o anfiteatro faziam com que as elites locais se aproximassem da cultura romana, criando uma interdependência entre as elites cêntricas e locais (MENDES, 2007). Por fim, a cidade permitia a difusão do ideal de ser romano através de mecanismos como: práticas sociais urbanas, espaço produtivo urbano e rural, religião, educação, organização administrativa, instituições e organização militar (MENDES, 2007; GUARINELLO, 2008).

Desse modo, os três fatores de especificidade da Judeia dentro do Império romano – a presença do helenismo antes da chegada dos romanos, o alto nível de complexidade social, e a recorrência de revoltas armadas – reforçam as ideias de nossas hipóteses de trabalho, quais sejam: a necessidade de se estudar as tradições e a história local para compreendermos a unidade política chamada Império Romano; a recorrência de resistência armada dos judeus frente aos romanos; as reações romanas, como a destruição do Templo e o expurgo de Adriano, às resistências de parte dos judeus.

Portanto, analisar o período de dominação imperial romana na Judeia é perceber que tal processo não decorreu de forma homogênea, uma vez que identificamos diferentes fases do imperialismo romano na região. O período compreendido entre a Revolta Macabeia e a invasão romana em 63 a.C. representou a primeira fase do processo de inserção da Judeia no Império Romano.

1.3 As fases do imperialismo romano na Judeia.

Como já falamos anteriormente, podemos datar o processo de intervenção romana na Judeia antes da conquista do Templo de Jerusalém por Cneu Pompeu em 63 a.C. Entretanto, a

chegada do general romano à Judeia apenas marca uma nova forma de relacionamento entre os povos. Foi ao fim da Revolta Macabeia que a Judeia entrou para a órbita de influência do poder romano. Vejamos como se desenvolveu tal processo.

No início do século II a.C. a Judeia pertencia ao Império Selêucida. Sob o comando do monarca selêucida Antíoco III, a região recebeu isenção de impostos⁹, por três anos, para os responsáveis pelo Templo, como nos relatou Josefo em A.J 12,126. Segundo Rosana Silva, as isenções fiscais – além do direito de recolher tributos em nome de Antíoco III à camada dirigente (sacerdotal) da Judeia – passavam por cima das leis da Torah, atacando toda a estrutura identitária arquitetada pelo judaísmo ao redor dos judeus. Dessa forma, temos um problema envolvendo uma prática helenística – recolhimento de impostos pela camada dirigente local – e as leis da Torah. A ascensão da camada dirigente estaria condicionada a ordens vindas do Império Selêucida, contrariando as determinações do judaísmo que obrigavam os judeus a seguirem a lei mosaica (SILVA, 2006)

Benedikt Otzen nos relata as dissensões no mundo judaico:

(...) havia um partido ptolomaico e um selêucida, havia a família poderosa dos Tobíadas na região ao 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 grega ou helênica, cujo oponente ‘natural’ era o ‘antigo’ partido conservador judaico (OTZEN, 2003, p.29).

Deve-se ressaltar que os selêucidas, como indicou a documentação, reconheciam nos judeus um caráter nacional, ou seja, os selêucidas viam o povo judeu como um *éthnos* representado e comandado pelo Sumo sacerdote, que por sua vez era o interlocutor entre os dois povos. Logo, podemos imaginar que as diferentes correntes judaicas eram resultado de uma briga no interior da camada dirigente pelo controle do Sumo sacerdócio.

⁹ Houve isenções de impostos para materiais de reconstrução do Templo de Jerusalém, para a madeira e para o sal.

A sociedade judaica estava dividida em duas posturas. De um lado vemos os judeus helenizados, aqueles que achavam que as leis mosaicas impediam o desenvolvimento da Judeia, seu enriquecimento e a entrada definitiva dos judeus no mundo helênico. E de outro vemos a vertente conservadora indignada com as tentativas de helenização de seu povo, para eles uma ameaça à identidade judaica.¹⁰

Os problemas envolvendo o Império Selêucida e a comunidade judaica agravaram-se com a chegada ao poder de Antíoco IV¹¹, uma vez que suas ações de cunho helenístico foram fundamentais para compreensão do processo de independência dos judeus do jugo selêucida. As abordagens historiográficas analisam tais ações de duas formas: como uma tentativa de extinguir a cultura judaica ou como uma saída para crise em que o Império Selêucida se encontrava.

Marcel Simon defende a ideia de que as ações do Império Selêucida visavam extinguir a cultura judaica, como podemos ver no trecho a seguir:

Nessa época, achando-se a Palestina sob o domínio dos soberanos selêucidas da Síria, foi submetida sem reservas à mesma política de helenização radical que Antíoco IV Epifânio (175-164) praticamente no conjunto de seus Estados. Incapaz de compreender a posição particular dos judeus e as exigências de seu monoteísmo, empregou ele, para atingir os objetivos daquela política, uma brutalidade comparável à sua inépcia. As dissensões internas do povo judeu forneceram-lhe o pretexto para uma intervenção armada (SIMON, BENOIT, 1987, p.52).

O comentário de Simon permite-nos iniciar nossa análise documental, com base nos ensinamentos da análise de conteúdo apresentada por Bardin (1977)¹². Enfocaremos, com base nos relatos dos livros I e II dos Macabeus e nas obras de Flavio Josefo, a relação entre as

¹⁰ Em seu artigo “Fronteiras culturais no mundo antigo: gregos e judeus nos períodos arcaico, clássico e helenístico”, André Chevitarese (2004b) enfoca as interações entre gregos e a comunidade judaica, em especial as tensões desenvolvidas quando da subida ao poder do governante selêucida Antíoco IV. Concordamos com sua visão de que as tensões envolviam diretamente a briga pelo poder no interior da sociedade judaica, envolvendo famílias poderosas como a dos Oniades, Tobiades e Hasmoneus (CHEVITARESE, 2004. P.77)

¹¹ Também referenciado pela historiografia como Antíoco Epífanes.

¹² Neste capítulo, optamos por não transcrever integralmente as passagens analisadas. Acreditamos que, desse modo, agilizamos a leitura fazendo apenas as referências dos trechos analisados.

políticas implementadas pelo governante selêucida Antíoco IV e a reação de parte dos judeus a tais ações.

Afirmamos que Antíoco IV desenvolveu políticas helenizantes na Judeia. Entretanto, suas ações teriam, segundo nos relata I Macabeus 1,13-15, atraído parte da população judaica a seguir costumes estrangeiros. Não se pode afirmar, outrossim, que Antíoco IV fosse “incapaz de reconhecer a particularidade dos judeus” como afirmou Simon, visto que desde os tempos de Antíoco III o Sumo sacerdote era o representante dos judeus, ou seja, eles eram vistos como um povo em particular, um povo com um *ethnos*. Em Antiguidades Judaicas 12,126 Flavio Josefo nos confirma que Antíoco III já enxergava os judeus como povo único: “...todos os membros da nação (*éthnos*) devem viver segundo as leis de seus pais”. Além disso, as tentativas de Antíoco IV podem ser vistas como uma forma de introduzir na sociedade judaica uma corrente aliada a ele e que pudesse fazer com que o monarca selêucida tivesse mais poder sobre a região.

Dentro de uma perspectiva menos tradicional e odiosa da figura de Antíoco IV temos as contribuições de Bright (1980). Para ele havia uma grave crise no reino selêucida que suscitou Antíoco IV a fazer uma série de mudanças que objetivavam dar uma maior unidade a seu reino, tendo em vista as constantes ameaças do avanço romano na região. Tal ideia de maior unidade para o reino selêucida, apresentada acima, encontra fundamentação nas passagens de I Mc. 1, 41-42: “o rei prescreveu, em seguida, a todo seu reino, que todos formassem um só povo, renunciando cada qual a seus costumes particulares”. A partir desta passagem, podemos confrontar a ideia de que Antíoco IV não soubesse enxergar a “posição particular dos judeus” como nos diz Simon. Antíoco IV tanto tinha tal visão de particularidade do mundo judeu que visava a acabar com essa posição particular para dar um caráter mais unitário a seu reino. É significativo lembrar que Antíoco escreveu “a todo seu reino”, ou seja, não havia indicativos de que objetivava atingir somente os judeus.

Em todo este tenso processo de helenização, Antíoco IV não é o único elemento que será analisado, visto que a figura de Jasão, um Sumo sacerdote, foi deveras significativa. Segundo os II Mc. 4,7-12 ele foi até Antíoco IV, ofereceu dinheiro ao rei para que assumisse o Sumo sacerdócio e para que pudesse implementar práticas helenizantes como, por exemplo, uma “academia”. Assim como Antíoco IV, Jasão, Sumo sacerdote, também sofreu rejeições por estar incentivando, segundo o II Mc. 4, a difusão da cultura helênica pela cidade de Jerusalém. Por isso, o Sumo sacerdote foi considerado como “ímpio”, em II Mc. 4,13 e “abominável” em II Mc. 4, 19.

Benedikt Otzen (2003) afirma que Antíoco IV deve ser analisado mais como um aliado das tropas helenizantes do que o causador maior da Revolta Macabéia, uma vez que o monarca selêucida não era o único a incentivar práticas helenizantes em Jerusalém. O fato é que temos duas facções bem claras, sendo que a dos judeus helenizantes conseguiu infligir uma série de mudanças que serviram de pretexto para que os judeus não helenizados partissem para recuperar sua posição de destaque dentro da sociedade judaica.

O debate historiográfico demonstra que a Revolta Macabeia englobou complexas questões que envolveram a disputa hegemônica dentro do judaísmo, as questões religiosas e a luta contra a dominação selêucida. Autores como Silva (2006), Bright (1980) e Otzen (2004) enxergam tais dissensões dentro da camada dominante judaica e o papel delas no processo de emancipação política dos judeus.

Portanto, podemos concluir que Antíoco IV não pode ser visto unicamente como um perseguidor da religião judaica. Seus saques podem ser vistos como uma forma de o monarca alcançar riqueza de modo mais rápido e sua política de helenização visava à unificação dos selêucidas. Os judeus faziam parte do Império Selêucida e por isso sofreram sua política tanto como outras partes do império. Há de ser ressaltado que na luta pelo poder dentro da sociedade judaica, Antíoco IV recebeu a ajuda dos judeus que haviam concordado com o

processo de helenização da Judeia. Não podemos ver Antíoco IV como o provedor único da helenização da Judeia. O que dizer de Jasão? Esse Sumo sacerdote participou ativamente do processo. As lutas da revolta envolveram principalmente uma velha aristocracia judaica, receosa da perda de poder e que utilizou como pretexto para sua revolta as práticas helenizantes desenvolvidas por parte da população judaica. Portanto, podemos afirmar que a Revolta Macabeia foi uma luta que se iniciou como uma disputa de poder interno nas camadas dirigentes judaicas.

De acordo com nossa problemática, a Revolta Macabeia foi importante para demonstrar a disputa interna dentro das camadas dirigentes judaicas pelo controle do Sumo sacerdócio e o papel da helenização neste processo. Sem a percepção de que a comunidade judaica apresentava facções político-religiosas que lutavam pelo poder e que uma destas facções via no helenismo uma forma de contestação à ordem ortodoxa dominante, seria difícil compreender o processo de dominação imperial romana na região.

Durante a Revolta Macabeia, os romanos tiveram um papel fundamental, pois apoiaram a facção revoltosa judaica comandada por Judas Macabeus. Desta forma, Roma teria a Judeia em sua órbita de poder ao fim da revolta. Tal afirmação é fundamentada pela análise dos livros dos Macabeus, em especial o capítulo 8, onde podemos ver o início dos contatos e o estabelecimento de um tratado de ajuda mútua entre judeus e romanos.

Politicamente, podemos deduzir que era importante para Roma aumentar sua rede de poder em uma região em conflito há muito tempo. Já para os judeus, o pedido de ajuda a Roma foi a forma encontrada para o sucesso no processo de libertação e para uma estabilidade política na região. Ao se associarem a Roma, a facção judaica comandada pelos irmãos macabeus garantiu o respeito dos povos que o circundavam.

Em relação aos judeus, o livro do I Macabeus evidencia que eles conheciam a cultura romana e sua política, entretanto tendem a afirmar que os romanos pouco conheciam sobre os

judeus. Tal afirmação é difícil de receber crédito, tendo em vista que os romanos não estabeleceriam uma aliança com um povo sobre o qual tinham pouco conhecimento. O trecho abaixo demonstra o quanto os judeus da facção dos macabeus, em especial o líder Judas, conheciam sobre os romanos.

Então ouviu Judas falar da reputação dos romanos, e como eles eram poderosos em força e condescendiam em tudo que se lhes pedia: e que tinham estabelecido amizades com todos quanto se haviam chegado a eles. E que o seu poder era grande (I MACABEUS, 8,1).

Na análise da passagem acima, identificamos o pragmatismo da facção Macabeia que valorizava a força dos romanos para que eles pudessem ser vistos como o aliado ideal. O inimigo dos judeus era um grande império no Oriente. Portanto, era pertinente que se fizesse com os romanos uma aliança. A exaltação dos feitos romanos pode ser vista em I Macabeus, 8, que narra as aventuras romanas nas mais diversas partes do mundo mediterrânico como na Espanha, na Ásia e na Macedônia. Além disso, os judeus envolvidos nos conflitos demonstravam ter conhecimento da prática de dominação e exploração provincial romana (I MACABEUS, 8, 2-7).

No contexto do imperialismo romano, tudo isto tem lógica e se enquadrava nas estratégias de dominação romana que estabelecemos anteriormente. Era importante para os romanos conseguir estabelecer alianças com os mais diversos povos, e destes extrair o máximo que conseguissem.

Vale ressaltar que, somente com a tomada do templo de Jerusalém por Cneu Pompeu, em 63 a.C, a região começa a sofrer o impacto da intervenção romana direta. Isto é contrário a informação contida em I Macabeus 8, 2-7 que afirmava que os romanos, assim que chegavam em uma região, iniciavam imediatamente sua exploração.

Diante do exposto até o momento, demonstramos que os líderes macabeus envolvidos nos conflitos tinham consciência da política imperialista romana, a qual vinha se fortalecendo

no Oriente e que era responsável pelo processo de desagregação do sistema republicano de governo. O sistema republicano de governo foi utilizado pelos macabeus como um modelo para reforçar a aliança com os romanos, conforme nos indica o trecho abaixo do I Macabeus:

E que sem embargo de todas estas coisas, nenhum entre eles trazia o diadema, nem se vestia de púrpura para com ela se engrandecer. Mas que tinham estabelecido entre si um senado, e que todos os dias consultavam 320 senadores, tendo sempre conselhos sobre os negócios da república, para obrarem o que fosse digno deles. E confiavam cada ano a suprema magistratura a um homem só, para este comandar em todos os seus estados, e assim todos obedeciam a um só, sem haver entre eles nem inveja nem ciúme. (I MACABEUS 8, 14-16).

Muitas foram as lutas entre Império Selêucida e Império Ptolomaico, durante o século III e II a.C. pelo controle da Judeia. Mesmo a Revolta Macabeia aconteceu contra os atos de um rei selêucida, de modo que a desconfiança dos revoltosos quanto a um governo monárquico estrangeiro era grande. Desta forma, Roma e sua República pareciam crescer em *status* perante os judeus.

Aqueles que apoiavam a Revolta Macabeia pareciam idealizar Roma como uma sociedade perfeita onde não havia desavenças e nem lutas pelo poder, em decorrência do fato de ser uma república e ter um senado. Entretanto, o sistema de governo republicano romano, em fins do século II a.C e início do I a.C. já indicava os primeiros sinais de que entraria em colapso, em virtude das transformações geradas pela expansão territorial romana¹³.

Mesmo com a crise republicana, o tratado de aliança foi selado e pode ser visto em I Macabeus 8. Ao comentar a respeito das obrigações dos judeus para com os romanos, o livro do I Macabeus 8, 25-26 afirma que: “a nação dos judeus combaterá ao seu lado como as circunstâncias o permitirem, com o coração sincero”. Do mesmo modo, os romanos também

¹³ Uma análise interessante sobre esta questão pode ser vista em: BEARD, Mary & CRAWFORD, Michael. **Roman in the late republic**. London: Duckworth, 1985.

deveriam ajudar o povo judeu caso esse entrasse em guerra, como podemos ver em I Macabeus 8,27:

Da mesma forma, se à nação (sic) dos judeus sobrevier por primeiro uma guerra, os romanos combaterão ao seu lado, com todo o empenho, segundo o que lhes ditarem as circunstâncias.

Em suma, Roma chegava em uma região de forma amistosa, e somente muitos anos depois deste primeiro contato os aliados entrariam em conflito. Para Roma, dentro de sua ótica imperialista, mais um aliado seria muito importante, ainda mais sem guerras. Mesmo sem mandar legiões para a Judeia durante a revolta dos judeus contra Antíoco IV, a ligação com Roma pareceu ter sido muito importante para que os judeus conseguissem sua independência do jugo selêucida. Concretizada a independência, os judeus gozavam da proteção de Roma e esta expandia sua influência em uma região importante estrategicamente.

Ressaltamos, portanto, que os romanos iniciaram seu processo de dominação imperial na Judeia através do estabelecimento de parcerias e protetorado. Outrossim, defendemos que o período compreendido entre os anos de 164 a.C. e 63 a.C. foi marcado pela estabelecimento de um Estado judeu que gozava de independência política e contava com os romanos como aliados no contexto internacional. Tal período foi marcado pela não intervenção romana na região, sendo considerado por nós como o início do processo de inserção da Judeia no Império Romano. Este quadro de não-intervenção romana, no entanto, mudaria no século I a.C.

Em 63 a.C. a guerra civil entre Aristóbulo II e Hircano II fez com que Cneu Pompeu não só interviesse como também tomasse partido por um dos postulantes ao trono judaico, marcando uma nova fase do processo de dominação imperial romana na região. Nesta fase, Roma não passou a administrar diretamente com procuradores e prefeitos, pelo contrário, aproximou-se da facção hasmoneia, garantiu o governo de Hircano II e, em 37 a.C, empossaram Herodes Magno no controle da Judeia.

O fim do governo de Herodes Magno e de seu sucessor Herodes Arquelau marcou a passagem para aquilo que chamamos de terceira fase do imperialismo romano na Judeia: o período de tempo compreendido entre 6 d.C e 135 d.C. Foi nesse intervalo de tempo que ocorreram os governos romanos diretos – com prefeitos (6-41 d.C) e procuradores romanos (44-66 d.C.) – e as duas revoltas judaicas contra os romanos, iniciadas em 66 d.C e 132 d.C.

Em 135 d.C., chegou ao fim a segunda revolta dos judeus contra os romanos, também conhecida como revolta de Bar Kochba, iniciando a quarta fase de dominação imperial romana da Judeia. Após esta revolta dos judeus, não há documentação que nos permita dizer que a dominação romana na região sofreu com revoltas dos níveis daquelas iniciadas em 66 d.C e 132 d.C..

Diante do exposto, procuramos demonstrar que a conquista romana da Judeia não se iniciou com batalhas entre as legiões e os nativos e que a presença do helenismo na região antes da chegada dos romanos tornava inócua a disseminação da *humanitas* como um dos elementos de dominação imperial romana.

Apresentadas as fases do imperialismo romano na região e analisada aquela que chamamos de primeira fase, podemos, enfim, dar continuidade às nossas análises passando ao estudo da segunda fase. Visamos, no segundo capítulo, a analisar o posicionamento das facções político-religiosas judaicas frente a dominação imperial romana, após a chegada das tropas de Cneu Pompeu à região em 63 a.C.

Capítulo 2

As facções político-religiosas judaicas e o governo romano.

Em 63 d.C., após quase cem anos de intervenção – ainda que indireta – no processo de emancipação dos judeus do jugo selêucida, Roma agiu diretamente na região devido às contendas entre os herdeiros do trono de Alexandre Janeu, Hircano II e Aristóbulo II. O processo de conquista da Judeia, cujo primeiro passo fora o acordo com a dinastia Hasmoneia¹⁴, entrava, a partir deste momento, em um novo plano. Foi preciso cooptar a elite, buscar a colaboração política da dinastia governante e introduzir um governo cliente.

Preocupar-me-ei com o estudo das relações entre as facções judaicas e os romanos durante o período da primeira intervenção direta de Roma na Judeia, destacando as seguintes questões: a) a diversidade social dentro da cultura judaica b) as implicações que a lógica identitária fragmentada judaica trouxe para o posterior processo de dominação imperial romana c) o que representou a conquista do Templo de Jerusalém por Cneu Pompeu d) as reações a essa conquista e) o alto grau de fracionamento das elites locais f) a ausência de uma elite coesa que pudesse dialogar com Roma e fosse representativa o bastante para atuar na região de forma a minimizar a resistência contra o poder de Roma g) o forte papel do judaísmo como fator de marcação de identidade.

Pretendemos realçar a importância do empenho dos romanos em obter colaboração política dos governantes judeus como uma das estratégias de dominação imperial romana na Judeia e confirmar nossa primeira hipótese específica de trabalho, qual seja: no Ocidente Germânico, onde encontramos uma estrutura tribal de sociedade, os romanos, a fim de consolidarem sua dominação imperial na região, difundiram seus padrões culturais, como os *fora* e anfiteatros. No Oriente, entretanto, o contato prévio com culturas helenísticas e a

¹⁴ Consolidada a vitória da facção comandada pelos macabeus, estes assumiram o poder na Judeia dando início ao reinado da dinastia Hasmoneia.

existência de identidades culturais estabelecidas e coesas obstaculizaram a implementação da mesma estratégia de dominação romana.

De acordo com o que foi explicitado, tratamos de contatos culturais entre judeus e romanos e da heterogeneidade social judaica. Sendo assim, optamos pelas definições de Marc Augé apresentadas na obra “O Sentido dos Outros”, que afirma que numa mesma cultura é possível evidenciarmos realidades sociais diferentes e por vezes contrastantes. Augé (1999, p.12) entende por cultura uma série de elementos simbólicos estruturadores da vida social de um grupo, os quais permitem que um indivíduo se reconheça como parte de um grupo e estabeleça quem dele é excluído, criando, deste modo, sua identidade cultural. Desta forma, o antropólogo consegue estabelecer relações entre cultura, sociedade, identidade e alteridade.

Na busca pelas especificidades de cada cultura, o pesquisador tem de estudar as sociedades, locais da manifestação dos elementos simbólicos culturais, deste modo, só poderíamos chegar à cultura estudando as sociedades nela existentes. Esta diferenciação entre cultura e sociedade é deveras relevante, pois a partir disso podemos apreender que de um mesmo contexto cultural pode emergir uma diversidade social que estabelece uma diferenciação entre membros de uma mesma cultura. Rompe-se com a ideia de homogeneidade cultural, pois tão importante quanto estabelecer uma barreira entre o *eu* e o *outro* é o estabelecimento das diferenças de grupos dentro de um mesmo sistema social (AUGÉ, 1999).

Destas definições já podemos apresentar algumas conclusões no que diz respeito a fariseus, saduceus e essênios. Primeiramente, é importante notar que tratamos de grupos que faziam parte de uma mesma cultura, mas que desempenhavam papéis diferentes ou, em outras palavras, possuíam identidades que se diferenciavam. Trata-se daquilo que Augé intitulou de “ambivalência”, fenômeno que se repete a ponto de criar uma série de identidades menores dentro de uma identidade cultural (AUGÉ, 1999, p.43).

Na historiografia a respeito da sociedade judaica do período helenístico e romano, é comum vermos a denominação de facções aos grupos que lutavam pelo poder na sociedade judaica (SILVA, 2004; CHEVITARESE, 2004b; KIPPENBERG 1988; GOODMAN, 1994). Devido aos interesses políticos e religiosos de saduceus, fariseus e essênios (SALDARINI, 2005, pp.74-75), utilizaremos, constantemente, a expressão *facções político-religiosas* para nos referirmos a eles. Importante ressaltar que, a despeito das diferenças elas, os indivíduos participantes destas facções são judeus, uma vez que compartilhavam a crença no tripé identitário judaico: monoteísmo, observância do *shabbat*, e circuncisão (WILLIAMS, 2000, p.305)¹⁵.

Apesar das contribuições de Augé serem de fundamental importância, sentimos a necessidade de buscar outras posturas para que a construção teórica da dissertação fosse aprimorada. Logo, é possível notar, ao longo do nosso trabalho, a ideia de Edward Said (1995), de associar poder e cultura num contexto imperialista.

Defendemos, portanto, a ideia de que, a despeito das diferenças, saduceus, essênios e fariseus devem ser vistos como facções judaicas. Com isso, nos associamos à teoria de Marc Augé (1999) que defende que de um mesmo contexto cultural pode haver realidades sociais distintas que permitem a diferenciação entre os membros de uma única cultura. Ademais, pretendemos demonstrar, no desenvolvimento deste trabalho, que as posições destas facções frente ao domínio romano foram contrastantes.

¹⁵ O artigo de Williams aborda como este tripé identitário foi uma das maiores dificuldades de assimilação das comunidades judaicas dentro da própria Itália.

2.1 Essênios e Comunidade de Qumran:¹⁶

Benedikt Otzen (2003, pp.178-185), apresenta quatro características fundamentais a respeito desta facção judaica: a separação do restante da população, a prática da propriedade comum, ascese, e o rompimento com o culto ao Templo (a instituição do Mestre da Justiça).

Na leitura de Josefo, podemos, segundo Otzen (2003, pp. 178-185), ter duas visões a respeito do essenismo. A primeira seria a de um movimento que representava o lado mais nobre do judaísmo, lado mais nobre que para Schurer (1995) seria o dos fariseus. Já a segunda vertente seria a de um movimento sincrético com elementos da religião/filosofia persa, babilônica e egípcia.

Ainda tendo como base Josefo, Otzen (2003) enumera como outras características essênias: o desdém ao casamento, ordem de ancianidade e uma proposta de *shabbat* mais severo do que o dos outros judeus. Ver a proposta dos essênios de um *shabbat* mais severo do que os dos outros grupos judeus seria indício que contraria a ideia do próprio Otzen do essenismo e suas relações com as culturas pagãs orientais.

Emil Schurer (1995) nos dá uma boa visão sobre o essenismo utilizando como fontes Josefo, Philo e Plínio. Tratou, primeiro, de descrever a sociedade essênia como uma “ordem monástica” bem estruturada e hierarquizada, que pregava o seguimento mais estrito da lei mosaica, sem com isso deixar de acrescentar as interpretações de seus pais. Além disso, Schurer (1995), com base em Antiquidades Judaicas XVIII I, 22, estima que existia na Palestina um número de 4000 membros da comunidade essênia. Era característica essênia, ainda, a crença na imortalidade da alma, que sofreria as benesses ou o sofrimento eterno no outro (SCHURER, 1995). Esta crença os aproximava dos fariseus.

¹⁶ Na análise das facções político-religiosas, optamos, mais uma vez, por não transcrever as passagens da documentação analisada. É possível ver, outrossim, a importância da análise de conteúdo para nosso trabalho com a documentação, uma vez que faremos nosso trabalho interpretando categorias de análise retiradas das fontes.

Compartilhamos da ideia de Emil Schurer de que a Comunidade de Qumrã representava uma ramificação mais radical dos essênios. Segundo Schurer (1995, p.583), esta seria a corrente mais aceita uma vez que as descobertas mostram Qumrã como um dos estabelecimentos essênios, e sua ocupação teria sido feita na mesma época de formação do grupo essênio, ou seja, entre o reinado de Jonatas e a Primeira Revolta contra os romanos. Por fim, sua vida comum descrita pelos manuscritos do Mar Morto seria muito próxima daquilo que os essênios pregavam.

A respeito do essenismo, Schurer (1995, p.568) ainda nos diz que era um movimento que não estava limitado ao deserto, sendo seus membros considerados mestres da moralidade. A luxúria, sob o ponto de vista essênio, era a corrupção do corpo e da alma, algo que deveria ser de todo o modo evitado. Assim, a saída para o deserto seria uma atitude mais exemplar do que segregacionista, e representava a não coadunação daqueles judeus ao processo de cooptação estrangeira das elites judaicas em Jerusalém.

Schurer (1995, p. 572) ainda afirma que os essênios seguiam as leis mosaicas de forma tão ou mais estrita que os fariseus, além de codificarem algumas tradições orais. Lembremos que foram os fariseus que receberam a fama de serem os mais puros e os mais estritos seguidores da lei mosaica. Tal comparação pode ser feita em relação à comunidade judaica de Jerusalém, visto que os essênios, apesar de não se concentrarem em Jerusalém, também eram vistos como seguidores estritos da Lei. Entretanto, conforme visto em *Antiguidades Judaicas XVIII, I* não mandavam as oferendas ao Templo de Jerusalém como deveriam ser enviadas e não respeitavam o Sumo sacerdócio. Tais atos podem ter contribuído para o aumento de prestígio dos fariseus como a facção que seguia a lei mosaica da forma mais estrita.

Assim como Schurer, John P. Meier (2004, p. 207) também considera os qumranitas como uma ramificação dos essênios, e traça a escatologia qumranita como uma característica importante desta facção. Tal escatologia essênica/qumranita era baseada na ideia de que no fim

do mundo haveria a batalha entre os filhos da luz (qumranitas) e os filhos das trevas (restante da população), na qual os primeiros ganhariam para ascender ao reino dos céus. Dessa forma, concordamos com a posição de John Meier que indica que os essênios haviam rompido com os judeus que não os seguissem.

Meier (2004, p. 218) ainda enfatiza a atitude de oposição dos essênios/qumranitas em relação ao templo de Jerusalém. A separação ocorreu durante o reinado Hasmoneu, cuja dinastia não tinha direito legal ao Sumo sacerdócio, mas mesmo assim o assumiu. O Mestre-da-justiça, o líder essênio, seria, segundo Meier (2004), um Sumo sacerdote zadoqueu.¹⁷

Notemos que as percepções de Schurer e Meier aproximam-se, e seus estudos tendem a ver os essênios/qumranitas como uma facção judaica, e não como uma comunidade com características pagãs ou helênicas, como propôs Otzen. Sendo assim, temos em vista algumas considerações que serão nosso ponto de partida para a análise da posição desta facção judaica em relação ao domínio imperial romano:

1º Os essênios e os qumranitas configuravam um único movimento, no qual os últimos formavam uma ramificação dos primeiros.

2º Os essênios faziam uma oposição aos judeus que não aceitaram seu modo de vida e àqueles que se submeteram às ordens de um Sumo sacerdócio não zadoquita.

3º. Apesar da oposição ao Sumo sacerdócio não zadoquita, enviavam as oferendas ao Templo, configurando uma posição dúbia em relação a um dos maiores símbolos do judaísmo.

¹⁷ Os zadoquitas seriam a linhagem que descendia do Sumo sacerdote de Salomão, e seriam aqueles que deveriam, por direito, ocupar o cargo de Sumo sacerdote. Ver: MEIER, 2004, p. 218. É preciso lembrar que os macabeus, posteriormente Hasmoneus, apesar de serem os atores principais na luta contra o Império Selêucida, não eram da dinastia zadoquita.

Uma das questões que foram levantadas anteriormente foi a respeito do caráter judeu deste grupo. Em Ant. XVIII, 18-22 Josefo nos confirma o caráter judaico dos essênios. Desse modo, fica mais uma vez descartada a ideia de Otzen de que os essênios teriam características pagãs e orientais.

Ainda tendo como foco o caráter judeu dos essênios, Flavio Josefo, em Antiquidades Judaicas, XVIII, (18-22) aborda religiosamente este grupo, e os apresenta como judeus, pois “enviam votos de oferendas ao Templo”. Contudo, há uma oposição ao judaísmo que tem como base o Templo quando ele afirma “mas realizam seus sacrifícios empregando um ritual diferente de purificação”. Neste caso, percebemos que os essênios reafirmavam sua condição de judeus, ao mandar as oferendas, mas também se mostravam diferentes dos outros judeus, visto que enviavam oferendas em desacordo com a normas. Desse modo, reafirmavam a sua discordância em relação a um templo que consideravam impuro, não mais comandado por um zadokita.

Pelo exposto, podemos ver que os essênios apresentavam-se como contrários a qualquer governo que não fosse o de Deus, qualquer governo que não fosse o da linhagem dos Sumo sacerdotes que eles consideravam legítima, a dos zadokitas. Como o governo romano, obviamente, não era o que eles consideravam enviado por Deus, logo, não era legítimo. Desse modo, os essênios, por suas características, apresentavam-se como resistentes ao domínio romano. A resistência dos essênios aos romanos é fruto de contatos culturais, que levam a uma série de reações entre as culturas envolvidas.

Para Edward Said (1995), existem dois tipos de resistência. A resistência primária é um fenômeno físico, pois se incumbe da tarefa de defesa territorial, uma luta armada contra o agressor externo. Já na resistência secundária, segundo Said (1995), busca-se uma unidade cultural ampla dentro da comunidade invadida, fortalecendo, desse modo, os laços de união em relação à cultura invasora. Há de se contextualizar o estudo de Said dentro de sua

preocupação em analisar o neo-colonialismo europeu, mesmo assim sua contribuição é muito importante para nossa pesquisa, pois dentro da conquista romana da Judeia, os judeus, mesmo fragmentados em facções distintas, tentam manter as práticas rituais que lhes permitiram manter o ideal de pertencimento ao judaísmo e a diferença em relação aos “outros”.

Portanto, a resistência essênia não foi direta aos romanos. Fundamentava-se no aspecto religioso e no fato de os romanos serem governantes estrangeiros. Tratava-se, na visão essênia, da não aprovação de um grupo, os romanos, que se apoderava do poder de forma irregular.

A saída de Jerusalém para o deserto, a não submissão às ordens vindas do Templo de Jerusalém e o envio de oferendas não condizentes com o templo, configuravam, em nosso entender, uma posição política dos essênios de não aceitação das ordens vindas de um governo que não consideravam como legítimo. Ao não aceitarem as ordens de um governo que viam como impuro, os essênios mantinham-se como a facção que seguiria de forma pura o judaísmo, ao mesmo tempo em que se posicionavam politicamente.

A característica dos essênios em se manter como os mais puros judeus, pode ser vista em Antiquidades Judaicas XVIII 18-22, na qual Josefo, a todo momento, tenta traçar os essênios como o grupo que gozava da mais alta reputação entre os judeus¹⁸.”. Conforme Josefo apresenta em G.J. II 120-134¹⁹, os essênios seriam únicos, pois eram portadores de uma “santidade peculiar”, e eram “campeões em fidelidade” além de se distinguirem por sua piedade e caridade.

Depreendemos do termo “santidade peculiar” uma crítica (mais uma) à sociedade judaica. Trata-se de uma passagem em que Josefo afirma que os essênios adotavam crianças para a reprodução de sua comunidade. Segundo G. J. II 120-121, os essênios escolhiam crianças, pois ainda eram pias e dóceis, e eram ensinadas de acordo com os princípios

¹⁸Josefo também designa os fariseus como aqueles que seguiam mais estritamente a Lei.

¹⁹ A partir deste momento, vou me referir ao livro “História da guerra dos judeus contra os romanos” por meio da abreviação G.J. Também abreviarei o nome do livro “Antiquidades Judaicas”, referido sob a alcunha de A.J.

essênios. Elas eram retiradas de uma sociedade, que, segundo a facção, estava corrompida pelo poder e pela usurpação do Sumo sacerdócio. Por serem ainda muito novas, não corriam o risco de trazer consigo os males da sociedade judaica para dentro da comunidade dos essênios.

Pelo que foi exposto até aqui, os essênios caracterizavam-se pela oposição ao governo do Sumo sacerdote que estava no Templo de Jerusalém, e eram valorizados na sociedade judaica por seu apego à religião judaica. Assim, uma questão torna-se fulcral para nosso estudo. Haveria a possibilidade de aproximação entre romanos e essênios?

Partindo da perspectiva religiosa, não. Os essênios se retiraram e se opuseram à sociedade judaica de Jerusalém, adepta do judaísmo assim como eles, por não aceitarem um Sumo sacerdote que não fosse zadokita. Acreditavam que os judeus que não os seguissem estavam corrompidos. Além disso, como já foi frisado, eram considerados como “campeões de fidelidade ao judaísmo”, conforme vemos em G. J. II 134, sendo assim, seria muito difícil, senão impossível, uma maior interação com os romanos. De acordo com Josefo em G. J. II, 150-153, os essênios tinham que se lavar toda vez que tocassem em um membro júnior de sua comunidade ou em um estrangeiro, o que evidenciava com maior clareza a impossibilidade de contato entre os romanos e esta facção..

Politicamente, a relação entre romanos e essênios seria ainda mais complicada, pois se eles não aceitavam o Sumo sacerdote não zadokita, não aceitavam, em qualquer circunstância, um domínio estrangeiro. Sendo assim, seja um Sumo sacerdote não zadokita ou um governo estrangeiro, os essênios eram resistentes, e a saída para o deserto indicava essa posição política de oposição à qualquer governo que não fosse o de deus.

Um último ponto ainda seria importante, o econômico. Os essênios não faziam parte das elites judaicas, e a política romana de conquista visava à cooptação das elites nativas. Contudo, em G. J. II, 124 há uma indicação da extensão dos povoamentos essênios pela

Palestina, além da já comentada reputação deste grupo para os judeus. Deste modo, concluímos que teria sido importante para os romanos formar alianças com os essênios.

Todavia, assim como a religião e, em menor grau, a política, as relações sócio econômicas essênias eram um empecilho para a aproximação romana. Em G. J. II 122-124. Nesta passagem notamos dois elementos importantes, a igualdade essênia de um lado, e a pobreza e a riqueza de outro: “os ricos, eles [os essênios] desprezam”; “você não encontrará [em um povoado essênio] pessoas distinguidas umas das outras pela riqueza”; “você não verá em lugar algum [em um povoado essênio] pobreza abjeta ou riqueza excessiva”. Com base nestas passagens notamos que os essênios não eram atraídos pelas riqueza material. Além disso, aparentavam, como indica a documentação, ser respeitados pelo restante da sociedade.

Desse modo, vemos que as vias de comunicação entre romanos e essênios estavam obstaculizadas pelo desapego dos últimos às coisas materiais, sua oposição à política judaica e por sua fidelidade ao judaísmo. Analisamos elementos característicos dos essênios que impediriam uma relação, um diálogo com os romanos quando da chegada destes, em 63 a.C. Neste contexto, afirmamos que qualquer tentativa romana de aproximação seria inócua tendo em vista o que apresentamos acima. O ideal de resistência já estava plantado nos essênios.

2.2: Fariseus

Para Benedikt Otzen (2003, pp.154-155), o farisaísmo era oriundo das guerras entre a camada helenizante judaica e os seguidores antiquados da lei, principalmente uma “classe média” e parte do sacerdócio durante a Revolta Macabéia. O que era para ser uma luta religiosa transcende o aspecto sacro e defende posições profanas como a liberdade dos judeus abrangendo questões políticas e sociais ²⁰.

²⁰ Os termos classe média e nacional são utilizados pelo próprio Otzen. Não há como falar da obra de Otzen sem utilizar o termo classe média, amplamente difundido pelo autor. Ao fim de nossa análise dos fariseus, nos posicionaremos a respeito do uso do termo “classe média” na Antiguidade.

Na esfera religiosa, os fariseus mostravam suas ideias a partir da concepção de renovação e penitência, onde a Lei devia ser seguida pelos judeus em todos aspectos da vida cotidiana. Defendiam que os judeus, sem exceções, eram obrigados a seguir as privações a que somente os sacerdotes eram submetidos, tal proposta foi denominada por Otzen (2003, pp.155-157) como ideia de um Sacerdócio Universal.

Seguir tal ideia de privações era muito difícil para grande parte da população. Desse modo, o farisaísmo mostrava-se um pouco elitista, apesar de contar com o apoio popular (WELLHAUSEN, 2001, p.16). O termo fariseus designava aqueles que se separavam. Sendo assim, suas práticas os diferenciavam do restante dos judeus, fazendo-os alcançar um grande *status* na sociedade. Além disso, regiam escolas de interpretações da lei mosaica que norteavam sua atuação no cotidiano. Tais escolas eram grandes centros rabínicos principalmente após a destruição do Templo em 70 d.C.

De acordo com a atuação econômica de grande parte dos componentes deste grupo, podemos entendê-lo, segundo Otzen, como uma “classe média”. Deveriam ser o exemplo a ser seguido pelo restante dos judeus. Eram como professores do povo. Tão respeitados e estabelecidos que os romanos os respeitaram por seu prestígio social (OTZEN, 2003). Ainda segundo Otzen (2003, p.177) havia uma ala mais radical dos fariseus que acreditava que qualquer contato com os romanos seria contrário à Lei, o que levaria o domínio romano na Judeia a ser marcado por revoltas. Tal concepção é reafirmada por Emil Shcurer (1995), que, com base em Josefo, acredita que os fariseus criam na ideia de que os judeus eram o povo eleito e por isso deviam ser governados por um único senhor, seu Deus. Sendo assim, qualquer governo gentio seria contrário aos preceitos mosaicos e, portanto, digno de contestação e revoltas. Desse modo, os fariseus, pelo ponto de vista religioso, tornar-se-iam contrários à presença romana na região.

Na ótica de Emil Schurer (1995, pp.389-391), o farisaísmo representava a corrente mais clássica do judaísmo pós-exílico. Reconhecidos por seguir estritamente a Lei Mosaica além de serem os precursores da tradição rabínica oral, o que não quer dizer que não havia rabinos dos saduceus e dos essênios que ensinavam a Tora oralmente. Assim, para Schurer (1995, pp.389-391), o farisaísmo marcou o ponto de partida do judaísmo rabínico após a destruição do Templo de Jerusalém por Tito em 70. Politicamente, eles só agiriam quando os interesses políticos interferissem no cotidiano religioso. Entretanto, deve ser ressaltada a dificuldade em se separar o político do religioso na Antiguidade, sobretudo no caso dos judeus. Logo, a presença romana na região era um ato político que interferia diretamente na religiosidade judaica, como explicitado nas linhas acima.

Devido à diferença para com os saduceus e o restante da população, os fariseus chegavam a ser vistos como um grupo judeu à parte do restante da população. Tal ideia pode ser corroborada quando Schurer (1995) nos diz que eles formavam uma comunidade fechada dentro de outra comunidade fechada.

A respeito do surgimento dos fariseus, Schurer (1995) nos diz que residia nas lutas Macabéias, quando Hasidim, o Pio, lutou ao lado de Judas Macabeus com fins religiosos. Ao perceber que a batalha enveredava-se para o lado da emancipação política dos judeus ele se separou dos Macabeus/Hasmoneus (durante o reinado de João Hircano I), que usurparam o Sumo sacerdócio da antiga linhagem dos saduceus. Com a rainha Alexandra²¹ no comando dos Judeus, os fariseus acalmaram seus ânimos, e sob os romanos e Herodes, assumiram um papel de forte influência sobre a população. (SCHURER, 1995, 400-403).

Intitular os fariseus de “classe média”, como o fez Otzen, quando não temos mecanismos para definir com exatidão os membros de seu grupo, é ser muito determinista. Outrossim, a posição dos fariseus não deve ser estudada com base somente em sua realidade

²¹ Alexandra foi rainha dos judeus entre 76 e 67 a.C.

religiosa, mas também em sua posição política, visto que ambas caminham juntas no curso da antiguidade. Ao chamar os fariseus de “classe média”, Otzen está priorizando uma vertente cujo foco de análise recai sobre características sócio econômicas da facção.

Por outro lado segue a discussão de Emil Schurer (1995), que apresenta uma análise muito mais densa e complexa dos fariseus. Entretanto, tal análise se ressentia de uma perspectiva que apresente mais a relação entre as posições religiosas e políticas dos fariseus, analisando-os como grupos religiosos de interesse político, como propôs Saldarini (2005, p.93). Julius Wellhausen (2001) apresenta uma definição dos fariseus que já tem em seu cerne o estabelecimento da relação entre as suas posições políticas e religiosas.

Em um estudo clássico, Julius Wellhausen disserta a respeito dos fariseus e os caracteriza como os discípulos dos escribas que, mais tarde, tornar-se-iam mais importantes que seus mestres. Os escribas foram aqueles que mantiveram a unidade judaica durante o exílio, e detinham o poder espiritual. O objetivo deste grupo era o de estender ao máximo a soberania da Lei sobre os terrenos da realidade. (WELLHAUSEN, 2001, pp.5-11)

Posto isto, os fariseus configuravam-se como um grupo social formado por aqueles que seguiam as determinações dos escribas, e mais tarde, diretamente os preceitos da Lei. Eram, nas palavras de Wellhausen (2001, pp.37-48), um “partido” teocrático dentro de uma teocracia, a continuação pública dos escribas. A diferença dos fariseus frente aos outros membros da população estava justamente na sua incessante busca por seguir estritamente a Lei. Tornavam-se modelos a serem seguidos e por isso ficaram conhecidos como um “partido” popular, o que não significava ter empatia pelo povo, mas sim serem vistos pelo povo como modelos a serem seguidos (WELLHAUSEN, 2001, pp.11-14).

No que concerne à política, Wellhausen (2001, pp.24-36) é bem claro: apesar do conselho do sinédrio, sua influência advinha de sua honradez, de seu seguimento estrito da Lei. Contudo, como ocupantes do sinédrio, não estavam de acordo com uma dominação

estrangeira ou herodiana, por retirarem dos fariseus suas ações políticas. Todavia, não se tratava de os fariseus estarem contra a dominação romana por retirarem sua atuação política, como propôs Wellhausen. A questão não é tão simples assim. Anthony Saldarini e John P. Meier evidenciam que os fariseus podiam se associar a qualquer grupo político que lhes concedesse a liberdade política para agir, mesmo que isso fosse uma contradição às suas crenças religiosas.

Saldarini (2005, p. 19) aponta para as dificuldades em se estudar os fariseus, decorrentes, principalmente, do preconceito e da escassez das fontes a que temos acesso. Uma das críticas que Saldarini faz diz respeito à determinação de que os fariseus se configuravam como uma classe média²², como vimos nas ideias de Otzen.

Os fariseus seriam, na ótica de Saldarini (2005, p. 52), como uma “classe de servidores”, um grupo social que não possuía poder político independente, e precisava se associar ao soberano e/ou governante do momento para adquirir influência na política da Judeia. Sua riqueza não era, em muitos casos, condizente com seu prestígio junto a sociedade, e era seu *status* social que permitia sua aproximação com a camada governante (definida por Saldarini como o grupo dos saduceus).

São duas as definições de Saldarini que se tornam fundamentais para nossa pesquisa. Primeiramente, ele define que os fariseus não possuíam um poder político independente. Por isso, necessitavam do apoio e da aproximação da camada dominante governante. Esta aproximação, necessária para a sobrevivência política dos fariseus, seria de grande importância para os governantes, tendo em vista o grande poder de influência dos fariseus junto ao restante da sociedade judaica. Configura-se, dessa forma, o que Saldarini (2005, p.93) intitula de “grupo de interesse político”, a segunda definição importante para nosso trabalho, ou seja,

²² Na página 52, Saldarini aponta para esse equívoco. SALDARINI, 2005.

um grupo social organizado que tem em vista a chegada ao poder político, que, no caso dos fariseus, só ocorreria de forma indireta.

John P. Meier, tendo Saldarini como uma de suas referências, apresenta uma definição um pouco mais extensa e minuciosa dos fariseus. De forma resumida, apresentaremos o que Meier (2004, p. 38) chamou de um “esboço minimalista em seis pontos”, quais sejam:

1. Os fariseus eram era uma facção judaica com interesses políticos e religiosos, assim como os saduceus. Sua existência pode ser retomada desde o século I a.C., o que não nos permite, no entanto, afirmar a data precisa de sua fundação.

2. Tinham grande reputação por sua interpretação rigorosa e precisa da Lei.

3. O Templo de Jerusalém e a Lei eram os símbolos da união judaica. Entretanto havia muitas contendas entre os grupos no que concernia à interpretação da Lei, o que gerou as práticas distintivas entre os grupos judeus. Não que tais grupos fossem profundamente diferentes dos judeus comuns, mas sim que eles tinham, devido à interpretação particular da Lei, práticas distintas. Isto enveredava para uma diferenciação básica entre fariseus e saduceus (e também dos essênios): o fato de os primeiros tentarem a todo custo convencer o povo a segui-los. Além de seguir a Lei, os fariseus apresentavam uma devoção à tradição.

4. A tradição dos pais era importante, e tinha papel fundamental no cotidiano farisaico.

5. As fontes apresentam uma preocupação com a conduta concreta farisaica, uma vez que o judaísmo antigo dava mais ênfase à ortopraxis do que à ortodoxia.

6. Em relação à providência divina, Meier afirma que os fariseus representavam o meio termo, acreditando que Deus definia o destino dos homens, que contudo podiam ainda alterá-lo. Nas extremidades estariam os saduceus e os essênios, os primeiros crendo que os homens têm total livre-arbítrio, enquanto que os últimos criam que Deus é responsável por todas as coisas. Mas a questão não é tão simples assim. Os saduceus, devido a suas atuações políticas, interessavam-se pela importância do esforço humano. Já os fariseus eram pintados

por Josefo, na verdade, como defensores do destino, de forma bem escamoteada. Ao identificarmos o farisaísmo como defensor do destino divino, concordamos que seguiam as vontades de Deus e da Lei. Contudo, enveredando para a questão do livre-arbítrio, vemos que era de responsabilidade de Israel e seus filhos seguir as vontades de Deus com suas próprias pernas.

Desse esboço, apreendemos, portanto, que Meier se coaduna com a ideia de grupos de interesses políticos de Saldarini, excluindo qualquer possibilidade de determinismo econômico ou religioso no que concerne ao estudo dos fariseus. Essa é a ideia mais básica, e que deve ser levada em consideração a todo momento. Mesmo quando apresentamos ou discutimos os paradigmas religiosos dos fariseus, é preciso relacioná-los às implicações que traziam para os fariseus junto à política corrente na época e às relações com outros grupos sociais judeus e com os romanos.

Sendo assim, estabelecemos quatro definições que seguiremos ao analisarmos a dinâmica relacional dos fariseus com os romanos.

1ª As posições políticas e religiosas dos fariseus devem ser analisadas em conjunto.

2ª O termo “classe média” não é propício para ser utilizado na Antiguidade, tendo em mente suas condições econômicas, muito difíceis de traçar. O mais adequado é vê-los como uma facção político-religiosa cujo poder político só seria possível caso se aproximassem da camada governante, ou seja, seu poder político seria sempre indireto.

4ª Não deve ser visto como um partido popular, mas sim uma facção apoiada e respeitada pela população devido a seu seguimento estrito da Lei.

Será que podemos ver os fariseus, quando da chegada dos romanos à Judeia, como um grupo social que se oporia aos invasores estrangeiros? As posições políticas e religiosas dos fariseus eram coerentes? Para responder a tais perguntas, utilizamos, mais uma vez, os relatos

de Flávio Josefo em “Antiguidades Judaicas” e “História da guerra dos judeus contra os romanos”.

Nossa análise dos fariseus tem seu ponto de partida em G. J. I, 107-112, em um trecho onde Josefo analisa o crescimento de poder farisaico dentro do reinado de Alexandra. Tal descrição é muito rica para nossa análise, pois se tratava do governo que originou as batalhas entre Hircano II e Aristóbulo II, pretexto para a entrada efetiva das tropas romanas no território judeu com Cneu Pompeu. Além disso, é importante para vermos como os fariseus atuavam dentro da política judaica no momento imediatamente anterior à chegada dos romanos.

A relação entre a rainha Alexandra e os fariseus é uma categoria que merece ser analisada, principalmente se utilizarmos as passagens escritas por Flavio Josefo em G. J. I, 107-112. Josefo primeiro enaltece a rainha, e apresenta um posição dúbia a respeito dos fariseus, para depois explicar a relação entre ambos. Na análise da passagem citada Alexandra é apresentada por Josefo como uma “mulher ingênua”, mas ao mesmo tempo uma “administradora maravilhosa”, características que passam uma imagem positiva da governante judaica para o leitor.

A imagem criada dos fariseus por Josefo é, no entanto, mais conflitante. Quando trata do aspecto religioso dos fariseus, Josefo os valoriza, pois seriam “os intérpretes exatos das Leis” e “excedem o restante da população na observância das Leis”. Isso dá mostras de que, na sociedade judaica, os fariseus tinham grande prestígio e *status* em virtude do seguimento estrito da Lei, como defende grande parte dos autores trabalhados anteriormente²³. Contudo, quando Josefo foca sua apresentação na relação dos fariseus com a política, o cenário muda de configuração. Josefo nos diz que os fariseus “tomam vantagem sobre uma mulher ingênua” e “regulam Alexandra”. Josefo tenta apresentar os fariseus como usurpadores do poder. Ao

²³ Esta é uma das unanimidades encontradas dentro da discussão historiográfica que traçamos.

falar que Alexandra era uma “administradora maravilhosa”, Josefo, implicitamente, impede que se questione seu governo e denigre a tentativa de qualquer grupo em controlar o governo e Alexandra.

A partir do momento em que Josefo fala do controle dos fariseus sobre a rainha, lembramos da definição de Saldarini (2005): os fariseus tinham interesses políticos e necessitavam se associar aos governantes para alcançarem o poder. Portanto, os fariseus chegavam ao poder de maneira indireta. E esta tomada indireta de poder é apresentada e criticada por Josefo.

Como falamos anteriormente, as características religiosas e políticas dos fariseus não devem, entretanto, serem tratadas em separado. A análise em conjunto destas duas categorias possibilita a percepção de uma contradição farisaica que seria de grande valia para o governo romano. Tal contradição está situada no fato de Alexandra ser uma governante da dinastia que usurpou o Sumo sacerdócio, os Hasmonéus. Se os fariseus eram os maiores seguidores da lei mosaica eles deveriam ser fiéis ao governo de Deus, ou seja, seguir as ordens dos Sumo sacerdotes da linhagem zadokita. Contudo, os fariseus pareciam não estar dispostos a se afastar da comunidade judaica como fizeram os essênios. Eles mantiveram-se perto do Templo, da agitação política e não se furtavam em se associar a uma governante usurpadora. Lembremos que Alexandra indicou seu filho, Hircano II, conforme vemos em A. J. XIII 408-416, para ocupar o Sumo sacerdócio, mantendo, desse modo, mais um Sumo sacerdote “ímpio”, como definiriam os essênios.

Mas como essa atitude dos fariseus favoreceria o processo de dominação imperial romana na região? Os fariseus, como facção político-religiosa que não alcançava o poder de forma independente precisava se aliar a algum grupo governante. Ao se associar à Alexandra eles davam mostras de que poderiam fazer o mesmo com os romanos, desde que estes cedessem espaço político para a atuação farisaica. Contudo, a contradição seria mantida, visto

que, manteriam o apoio a um governo não designado por Deus. Tanto em “Antiguidades Judaicas” quanto em “História da guerras dos judeus contra os romanos” notamos esta contradição farisaica.

Na análise de A. J. XIII, 408-416, observamos que Josefo apresenta mais um pouco da relação entre a rainha Alexandra e os fariseus. Mais uma vez, Josefo apresenta características positivas de Alexandra, apresentada como aquela que “tinha o título de soberana” e que aumentou sua força militar e política (“fez dela própria a força duas vezes maior”). Apesar de soberana e forte, Alexandra não poderia sustentar-se contra a pressão farisaica, pois se a rainha era a soberana, os fariseus detinham o poder. Novamente, os fariseus eram descritos como manipuladores visto que eles “trabalhavam sobre os sentimentos da rainha”.

Engana-se, porém, quem acha que este tenha sido o primeiro evento envolvendo os fariseus e sua vontade de assumir o poder na Judeia. Hircano I, sogro de Alexandra, também teve contendas com os fariseus. Em A. J. XIII 288-298, notamos uma última categoria de grande valia para nosso trabalho: a relação de Hircano com os Fariseus. Josefo afirmou que Hircano “era muito amado pelos fariseus” e que estes tinham grande influencia sobre o povo. Além disso, segundo a passagem acima citada, Hircano teria pedido ajuda aos fariseus para que eles – aqueles de maior reputação em Jerusalém – o ajudassem a “ser justo”. Este pedido de pronto foi aceito pelos fariseus que afirmavam que ele era “totalmente virtuoso”. Enquanto Hircano detinha o poder e ansiava pelo apoio da população, os fariseus detinham a influência sobre o povo e desejavam o poder político. A aproximação entre Hircano e os fariseus era, portanto, mais que possível, era viável e satisfatória para ambos os lados.

Desse modo, vemos que os fariseus apresentavam uma posição contraditória e estratégica ao mesmo tempo. Afirmamos isto porque, como seguidores estritos da Lei, não podiam aceitar o governo dos hasmoneus, tampouco dos romanos, contudo associaram-se aos hasmoneus visando ao poder político. Muitas vezes, essa política de aproximação para

alcançar o poder contrariava, deliberadamente, os preceitos da Lei. Desse modo, podemos afirmar que havia uma contradição entre a posição religiosa dos fariseus e seus atos políticos, contudo esta contradição não os impedia de tentar alcançar o poder.

2.3: Saduceus

Para Otzen (2003, pp. 147-153), a facção dos saduceus carrega consigo uma dualidade deveras interessante: um conservadorismo religioso agregado a um liberalismo cultural. Durante séculos, os saduceus comandaram o Sumo sacerdócio, até a tomada do cargo pela dinastia Hasmoneia. E foi justamente durante essa dinastia que a camada iniciou seu processo de fragmentação. Originariamente formados pela aristocracia sacerdotal, os saduceus dividiram-se entre aqueles que aceitaram a dominação Hasmoneia e os que romperam com o sacerdócio e seguiram para Qumran. Durante o reinado de João Hircano, os saduceus passaram a apoiar o governo hasmoneu e viram sua camada ser composta cada vez mais por elementos conhecidos por novos ricos. A partir de tal momento, vemos a dualidade citada acima. Enquanto havia o grupo sacerdotal que, embora extirpado do Sumo sacerdócio apoiava a nova dinastia e seguia a Lei, os novos ricos eram desejosos de uma expansão do estado judeu para as cidades helenizadas, pensando nos lucros da expansão comercial.

Os pressupostos lançados por Otzen acima podem ser divididos. Primeiramente, segundo o autor dinamarquês, a comunidade de Qumrã seria oriunda de uma dissensão dos saduceus. Segundo, houve uma camada aristocrata sacerdotal que aceitou os preceitos helenizantes.

Além disso, no confronto com os fariseus, os saduceus mostravam-se como conservadores, pois não aceitavam as novas interpretações da Lei propostas pelos fariseus. As mudanças entre 110 a.C. (governo de João Hircano) e 70 d.C (destruição do Templo de

Jerusalém) marcaram uma diminuição de sua homogeneidade (OTZEN, 2003, pp. 147-153) e provavelmente, seu desaparecimento.

Julius Wellhausen (2001)²⁴, apresenta os saduceus como sendo formados em sua maioria por uma aristocracia sacerdotal, o que significa que havia membros dos saduceus que não faziam parte desta elite sacerdotal. Para Wellhausen (2001), ser saduceu não significava ser da elite sacerdotal necessariamente. O texto de Wellhausen, por apontar possibilidades e resguardar-se do fato de que a escassez de fontes impede-nos de apresentar com mais acuidade a formação social dos saduceus, surge como menos determinista e reducionista que o de Otzen.

Além disso, Wellhausen (2001) toca em um ponto contraditório, uma vez que afirma, com base no evangelho de Marcos, que os saduceus, e também os fariseus, quase não interagiam diretamente com o povo fora do Templo de Jerusalém. A contradição reside no fato de que os dois grupos mencionados lutavam constantemente pela influência sobre a população, entretanto, isto não parecia motivo para estarem em constante contato com o cotidiano judaico.

Para aprofundar o debate historiográfico, apresentamos as afirmações de Emil Schurer (1995) que defende que entre saduceus e fariseus havia uma diferença essencial. Enquanto os primeiros possuíam membros oriundos da aristocracia sacerdotal e legal (laicos), o segundo era formado por pessoas respeitadas pelo ensino das escrituras. Enfim, os saduceus eram formados por pessoas da aristocracia, formando os mais altos estratos da sociedade. Além disso, Schurer (1995) ainda lembra que os saduceus, ou “Filhos de Sadoc”, eram os responsáveis pelo templo desde a época do rei Salomão.

Emil Schurer (1995) complementa seus pensamentos afirmando que os saduceus eram mais apegados à Torá, ou seja, negavam as “novas” interpretações feitas pelos profetas

²⁴ A obra de Julius Wellhausen foi escrita em 1874, mas a edição que utilizamos nesta dissertação é a do ano 2001.

farisaicos. Rejeitavam a crença na imortalidade da alma, a existência de anjos e demônios e criam no livre-arbítrio. Apesar de estabelecer estas características dos saduceus, a contribuição mais importante de Schurer dizia respeito às origens desta facção.

A aristocracia sacerdotal, durante o período de dominação de reinos helenísticos na Judeia, era responsável pela liderança política e religiosa dos judeus, centralizando o poder nas mãos do Sumo sacerdote. Entretanto, os interesses políticos estavam intimamente ligados aos interesses da cultura grega, e muitos dos altos sacerdotes judeus tinham tomado a posição de aceitar esta helenização em prol de sua ascendência dentro da política, o que ia diretamente contra os princípios judaicos de manter-se fiel à lei mosaica (SCHURER, 1995).²⁵

A Revolta Macabéia, já discutida aqui anteriormente, segundo Schurer, propiciou uma rejudaização e expulsão das camadas helenizantes, o que não significou o fim dos elementos culturais helenísticos na Judeia e seu entorno. Tal revolta elevou a dinastia Hasmoneia ao poder e durante seu governo houve a consolidação das facções judaicas. A política Hasidim de seguimento estrito das leis mosaicas, a título de exemplificação, levou a uma série de seguidores chamados “fariseus”. Em oposição a este grupo, havia a aristocracia sacerdotal, que não abria mão de suas tendências conservadoras e autocráticas, além de sua posição secular, prostrando-se como resistente às novas ideias farisaicas. Como esta parte da alta sociedade sacerdotal era da linhagem dos zadokitas, ficou conhecida pelo nome de “saduceus”.

Anthony Saldarini (2005) não discorda em grande parte das posições apresentadas nas linhas acima. Este autor defende que os saduceus eram os descendentes de Zadok²⁶ e que, a despeito da usurpação do Sumo sacerdócio pelos Hasmoneus, mantinham-se como a camada

²⁵ André Chevitarese também trabalhou a questão das disputas entre as facções judaicas durante o período de dominação selêucida na Judeia. Para saber mais, ler: CHEVITARESE, A. “Fronteiras culturais no Mediterrâneo Antigo: gregos e judeus nos períodos arcaico, clássico e helenístico”. In: **Politeia: História e Sociedade**. Vitória da Conquista. V.4, n.1, 2004 pp. 69-82.

²⁶ Para Welhausen não é possível estabelecer uma linha temporal confiável que afirme que os saduceus seriam descendentes de Zadok. Contudo, este autor apresenta-se como uma voz destoante dentro dos autores aqui trabalhados, que relacionam constantemente os saduceus como sendo os descendentes da linhagem Zadokita.

dominante judaica. Além disso, reafirma a dificuldade em estudá-los, tendo em vista que as fontes que os descrevem são escassas.

Saldarini (2005), outrossim, explica que os saduceus eram contra as interpretações religiosas farisaicas, como a crença na vida após a morte, tendo como base o *status quo* dos saduceus dentro da sociedade judaica. Este grupo seria a camada dominante judaica, e para manter tal *status* não poderiam defender uma crença religiosa advinda de uma facção rival, como a dos fariseus.

Portanto, para Saldarini, os saduceus comandavam o Sumo sacerdócio, porém, por vezes, perdiam seu controle, como ocorreu durante os Hasmoneus, o que não significava sua exclusão das esferas judaicas de poder.

John P. Meier (2004) caminha por uma vertente bem parecida com a de Saldarini, afirmando, com base em Josefo e no Novo Testamento, que os saduceus formavam a aristocracia sacerdotal e leiga, rica e com poder político. A riqueza desse grupo era advinda da posse de terras. Deve-se notar que é uma aristocracia sacerdotal e leiga, ou seja, apesar de estabelecermos com frequência a relação entre saduceus e Sumo sacerdócio é preciso notar que nem todos os saduceus faziam parte da aristocracia sacerdotal.

Assim como Schurer e Saldarini, Meier também remonta a origem deste grupo ao sumo-sacerdote Zadok. Este grupo seria centrado em Jerusalém, mais especificamente no Templo e Sumo sacerdócio, mas apesar deste controle religioso não apresentava grande influência junto à população.

As contribuições de Meier mostram-se ainda mais substanciais tendo em vista que ele é um dos poucos autores a traçar uma relação entre os saduceus e os romanos. Primeiro, critica Joachim Jeremias, que afirmara que o período de dominação romana direta teria sido de declínio do poder dos saduceus na sociedade judaica. Para confirmar que isto seria uma

falácia, Meier (2004) apresenta que sete Sumo sacerdotes judaicos durante o período de dominação direta romana eram saduceus, enquanto que nenhum era fariseu.

Meier (2004) enriquece sua obra quando aponta uma contradição dentro das crenças dos saduceus. Trata-se de sua negação ao poder do destino sobre os homens, o que seria uma contradição em relação ao seu apego à Lei, uma vez que não aceitavam as interpretações farisaicas. Para Saldarini a explicação para esta contradição encontra-se no fato dos Saduceus serem os controladores da política judaica. Suas decisões políticas, entretanto nem sempre estavam dentro do contexto do destino traçado por Deus.

Percebemos que as análises dos saduceus, com base no que apresentamos acima, apesar de ricas, não são tão diversificadas quanto às das outras duas facções aqui estudados. As afirmações dos autores apresentados deslizam de convicções a dúvidas em questão de linhas. Tal fato não nos impediu de estabelecer alguns pontos a respeito desta facção.

Consideramos, primeiramente, esta facção político-religiosa judaica como a camada dominante, formada por aristocratas sacerdotais e leigos. Seguiremos, igualmente, a ideia de que eles eram os comandantes do Sumo sacerdócio, a despeito das usurpações que sofreram – após a usurpação dos hasmoneus, não se voltaram contra esta dinastia, pelo contrário, apoiaram-na e garantiram a manutenção de sua influência no mais alto comando judaico. Além disso, confiamos nas afirmações de que os saduceus não possuíam o apoio da população. Por fim, apresentavam-se como uma facção que apoiava um governo que não estivesse de acordo com as tradições judaicas, ou seja, um governo que não fosse da linha zadokita. Podemos, então, iniciar uma análise das passagens que citam os saduceus na obra de Flavio Josefo.

Na análise de A. J. XIII 288-298, vemos a rivalidade entre saduceus e fariseus. Os primeiros, apesar de terem a “riqueza solitária” não contavam com o “suporte do povo” como

afirma Josefo, que deixa claro a rivalidade quando diz que os fariseus “são rejeitados pelo grupo Saduceu”. A rivalidade estendia-se pelo campo político e religioso.

A diferença religiosa entre saduceus e fariseus é mais fácil de ser identificada na documentação. Os fariseus, segundo A. J. XIII 288-298 e A.J. XVIII 16-17, interpretavam a Lei e ainda seguiam as leis de seus pais, enquanto os saduceus seguiam apenas o que estivesse escrito na Lei. Contudo, como já foi dito anteriormente, seria muito difícil para os saduceus, por exemplo, seguir os rituais de purificação e manutenção do Templo caso não seguissem as orientação passadas pelas gerações anteriores.

No que concerne à crença na imortalidade da alma e nas punições do outro mundo, os saduceus são descrentes, como atesta Josefo em A.J. XIII, 171-172. Para a facção dos saduceus, os homens seriam os únicos responsáveis por seus atos e não seriam punidos após a morte. Como elementos atuantes na política, não seria de bom grado que defendessem a crença de punições no outro mundo, uma vez que suas ações no governo poderiam não estar de acordo com as Leis Mosaicas. Além disso, afastavam qualquer interferência divina na política judaica ao defenderem que os homens eram os únicos responsáveis pelos seus destinos, como atesta G.J. II, 164-166.

Os saduceus não tinham o apoio da população e eram opositores àqueles que detinham tal apoio, os fariseus. Portanto, ao se oporem às crenças farisaicas de destino e punições no outro mundo, estariam se libertando das amarras religiosas que pudessem impedi-los de atuar politicamente. Poderiam se associar aos hasmoneus sem que isso fosse visto como contraditório, pois acreditavam que eram os homens que faziam seu próprio destino. Não seriam temerosos de ousar, pois não seriam julgados por Deus quando morressem.

Não é possível deixar de notar, outrossim, que as fontes sobre eles são escassas, mesmo em Josefo não temos o volume de material que temos para os essênios e os fariseus. Além disso, Josefo apresenta um texto de ataque à imagem dos saduceus, taxando-os como

rudes em G.J. II 164-166. Josefo os vê como um grupo que não deveria servir como exemplo para a comunidade judaica.

Muito embora seja difícil traçar o retrato dos saduceus com as informações que Josefo fornece, podemos analisar a posição desta facção frente ao domínio romano a partir de 63 a.C. Como elite e camada dominante na Judeia, junto da dinastia dos Hasmoneus, os saduceus seriam a facção a ser cooptada pelos romanos. Pelo que foi exposto, eles não se oporiam a tal cooptação, pois manteriam sua dominação sobre os judeus e seu *status* de camada dominante. Além disso, não teriam grandes contradições com a aproximação, visto que acreditavam que os homens eram livres para escolherem o seu destino. Entretanto, como sacerdotes, tinham que manter suas obrigações com o Templo e com o judaísmo, o que dá mostras de que mesmo aliados dos romanos, não teriam como deixar práticas judaicas para trás.

2.4 Os hasmoneus e a primeira intervenção direta romana.

Nas páginas acima buscamos apresentar as facções judaicas presentes na Judeia quando da invasão do templo de Jerusalém por Cneu Pompeu em 63 a.C.. Além disso, demonstramos a participação política destas facções a fim de compreendermos melhor as ações romanas durante o processo de dominação imperial romana já Judeia.

Notamos, outrossim, que até 63 a.C. Roma não interveio diretamente na região, permitindo que a Judeia gozasse de independência política. No entanto, esta situação mudou quando os herdeiros da rainha Alexandra, Hircano II e Aristóbulo II, entraram em atrito pelo poder na Judeia, obrigando os romanos a intervirem diretamente na questão da sucessão do trono.

Defendemos que o ano de 63 a.C. marcou uma profunda mudança nas relações entre Roma e Judeia e iniciou o que chamamos de segunda fase do imperialismo romano na região. Nesta fase, cujo término datamos em 6 d.C., Roma passou a intervir diretamente na política da

região. Alguns atos romanos são exemplares desta intervenção na região, por exemplo: Cneu Pompeu levou tropas para garantir o governo de Hircano II e em 37 a.C., o governo romano empossou o rei Herodes, o Grande, como rei da Judeia. Ainda assim, não podemos falar de um governo romano, uma vez que os prefeitos e procuradores seriam estabelecidos em 6 d.C.

Nesse tópico, portanto, objetivamos demonstrar como ocorreu essa intervenção romana, buscando elementos que nos permitam afirmar duas proposições: 1º) podemos identificar elementos de resistência de parte dos judeus ao domínio romano 2º) apesar da invasão das legiões, o governo romano nesta segunda fase do imperialismo romanos buscou a consolidação de seu domínio mais pela colaboração política do que pela força das armas.

A intervenção romana na Judeia teve início com as disputas envolvendo os herdeiros do trono judaico, conforme afirmamos anteriormente. Os conflitos começaram quando Aristóbulo II não aceitou a indicação de Hircano II, seu irmão, para o Sumo sacerdócio. Inconformado com a escolha, Aristóbulo organizou tropas que obrigaram Hircano II a sair do Sumo sacerdócio. Não satisfeito com as ações do irmão, Hircano II organiza um pequeno exército para reaver o cargo que era seu por direito. Explode uma guerra civil na qual os dois pediram apoio às tropas romanas, em especial a Cneu Pompeu. Ao chegar na Judeia, Pompeu ouve não somente Hircano II, como também seu irmão, toma partido do primeiro e inicia o ataque às tropas de Aristóbulo, que, em menor número, decide por refugiar-se no Templo de Jerusalém.

Os conflitos entre as tropas romanas e de Aristóbulo foram documentados por Flavio Josefo. Com base nos relatos deste autor judeu e utilizando a análise de conteúdo como apresentada por Bardin (1977) , iniciaremos nossa análise.

Ouviu Hircano e Aristóbulo com relação ao litígio entre eles e também os judeus que se queixavam de um e de outro, dizendo que não queriam estar sujeito á dominação dos reis, pois Deus lhes havia ordenado que obedecessem apenas aos sacerdotes , e que reconheciam que os dois irmãos eram da casta sacerdotal (grifo nosso), mas estes queriam mudar a forma de governo para usurpar a suprema

autoridade e reduzir assim o país escravidão. (JOSEFO, F. **Antiguidades Judaicas**. XIV, 537)

No trecho acima, Josefo relata o encontro entre os postulantes ao trono judaico e o general romano. O primeiro aspecto que destacamos para análise diz respeito à importância da religião dentro da política judaica. Notamos que a religião regia a vida política dos judeus, pois era preciso seguir as ordens dos sacerdotes, e de mais ninguém. Era o Sumo sacerdote quem comandava a vida religiosa e civil dos judeus.

Necessário ressaltar que em 63 a.C. os saduceus não estavam mais no controle do Sumo sacerdócio, uma vez que o posto era comandado por membros da dinastia Hasmoneia desde o fim da Revolta Macabéia, conforme já foi apresentado anteriormente. É possível notar que Josefo faz questão de mencionar que os *judeus* reconheciam os dos postulantes ao Sumo sacerdócio como elementos da camada sacerdotal. Notemos que originalmente os Sumo sacerdotes ascendiam dos zadokitas, entretanto, Josefo não entrou no mérito da questão e buscou legitimar o poder da dinastia reinante.

Os hasmoneus estavam no comando do Sumo sacerdócio há quase um século, além disso, contavam com o apoio dos saduceus. Outrossim, os fariseus não questionavam a legitimidade do governo hasmoneus, tendo em vista que tiveram intensa participação política no governo de Alexandra. Apenas os essênios criticavam a legitimidade da dinastia Hasmoneia. Portanto, os hasmoneus gozavam de apoio político dos saduceus, e não tinham os fariseus como opositores, o que facilitava seu governo uma vez que esta facção era muito respeitada pelo povo da Judeia. Sendo assim, os hasmoneus, apesar de serem os responsáveis por emergir um conflito na Judeia, eram reconhecidos como os legítimos governantes da região.

O governo romano apoiou, portanto, a manutenção da dinastia Hasmoneia e Cneu Pompeu lutou para defender as reivindicações de Hircano II. Como já foi comentado anteriormente, Aristóbulo II refugiou-se no Templo de Jerusalém. Nos relatos de Flavio

Josefo a respeito dos encontros entre as tropas romanas e de Aristóbulo II podemos identificar elementos que nos permitem afirmar que houve, em 63 a.C., uma resistência de parte dos judeus à invasão romana da Judeia.

Vejamos o trecho de Flavio Josefo em que buscamos confirmar as resistências citadas anteriormente:

Por fim de três meses de cerco, durante o qual os romanos puderam destruir uma torre, Pompeu tomou o Templo de assalto. Cornélio Fausto, filho de Sila, foi o primeiro que lá entrou, pela brecha; Furio e Fabio, seguidos de suas companhias, entraram logo depois dele. Os judeus, então, rodeados e atacados de todos os lados, foram mortos pelos romanos, quando fugiam para o templo ou ofereciam resistência. Vários dos sacerdotes que estavam ocupados nas funções de seu ministério, viram-nos sem se assustar vir de espada na mão; preferindo o culto de Deus à própria vida, deixaram-se matar continuando a oferecer o incenso e as adorações que lhe são devidas. Os judeus do partido de Pompeu não pouparam nem aos da própria nação, que tinham seguido a Aristóbulo, e a maior parte dos que escaparam ao seu furor, ou se precipitaram do alto dos rochedos ou puseram fogo em tudo o que os rodeava, lançando-se nas chamas, o que era efeito de seu desespero. Assim doze mil judeus pereceram, ao contrário muitos poucos romanos morreram; muitos porém ficaram feridos. (JOSEFO, **História da guerra dos judeus contra os romanos**, 5, 31)

Ressaltamos que enfatizaremos os elementos de resistência secundária, apresentada por Edward Said e discutida no primeiro capítulo desta dissertação. Este tipo de resistência incumbe-se, conforme discutimos anteriormente, de manter características culturais de um povo derrotado no campo de batalha e invadido por um povo estrangeiro. A fim de confirmarmos a aplicabilidade da ideia de resistência secundária no trecho acima, separamos duas categorias a serem comentadas: a manutenção dos rituais e o suicídio.

No comentário de Josefo apresentado acima, evidencia-se o desejo dos sacerdotes em manter o culto a Deus, mesmo que isto significasse morrer. Neste caso, a morte surge como uma questão menor se comparada com a relevância em se manter os ritos religiosos mesmo em um momento de ataque inimigo. A vitória romana no campo de batalha era

inquestionável, entretanto, os sacerdotes demonstravam que mesmo perdendo a batalha não deixariam para trás em nenhum momento suas obrigações religiosas.

Notemos que o suicídio foi um dos artifícios utilizados pelos sacerdotes para evidenciar seu comprometimento com sua cultura. Naquele momento, para os sacerdotes, o templo estava sendo profanado por um estrangeiro, considerado impuro. Para os sacerdotes, seria melhor morrer a ter que presenciar o desrespeito à sua religião. Não era possível expulsar as tropas romanas de dentro do Templo, tampouco seriam, os sacerdotes, capazes de retirar Pompeu do Santo dos Santos. Desse modo, o suicídio dos sacerdotes era uma forma de demonstrar o inconformismo com a situação.

Portanto, a continuidade das obrigações do templo e o suicídio são categorias que nos permitem afirmar que houve uma resistência secundária, como apresentada por Said, de parte dos judeus aos romanos quando da invasão do templo de Jerusalém por Cneu Pompeu. Ambas as ações demonstravam a preocupação daqueles judeus em lutar pela manutenção da cultura judaica.

Os dois trechos a seguir relatam a mesma cena de forma bem diferente, no caso, a invasão de Pompeu a parte mais Sagrada do Templo.

Em grande desolação e no meio de tantos males juntamente, nada feriu os judeus com tão violenta dor, nem lhes pareceu tão intolerável, como ver a parte mais interior do Templo, chamada Santo dos Santos, exposta aos olhos dos estrangeiros e dos profanos, o que jamais havia acontecido. Pompeu lá entrou com os seus, o que era permitido somente ao Sumo Sacerdote, e eles viram o grande candelabro, as lâmpadas e a mesa de ouro, todos os vasos também de ouro, de que se serviam para as incensações, uma grande quantidade de perfumes mui preciosos e o dinheiro sagrado que perfazia o total de dois mil talentos. Pompeu não tocou em nenhuma de todas estas coisas nem no mais, consagrado ao serviço de Deus e no dia seguinte à tomada do Templo, ordenou aos que lhe tinham guarda, que o purificassem e oferecessem os sacrifícios costumeiros. (JOSEFO, **História da guerra dos judeus contra os romanos**, I, 152-153)

A santidade do Templo foi violada de maneira singular. Até então os profanos não somente jamais tinham posto o pé no santuário, como nem mesmo o tinham visto. Pompeu, todavia, entrou nele com seu séqüito e viu o que não era permitido, senão aos sacerdotes. Lá encontrou a mesa, o candelabro e as taças de ouro, grande quantidade de perfume e, no tesouro sagrado, cerca de dois mil

talentos. Sua piedade impediu-o de tocar em qualquer coisa, e nada ele fez então que não fosse digno de sua virtude. (JOSEFO F., **Antiguidades Judaicas**, XIV, 577)

Os dois trechos apresentados acima retratam a mesma cena, a entrada de Pompeu na parte mais sagrada do Templo de Jerusalém. Apesar dos exageros cometidos por Josefo em seu texto marcadamente pró-romano, notamos que esta invasão de Pompeu tornava-se mais simbólica que propriamente uma necessidade imposta pela guerra. Ao entrar na parte mais sagrada do Templo, Pompeu não deixava dúvidas quanto à mudança nas relações entre Roma e Judeia a partir daquele momento.

Depois de mais de cem anos de independência política, os judeus passariam, com a invasão romana, a uma nova época, marcada pela intervenção estrangeira na política judaica. Roma, a partir de 63 a.C. passou a intervir diretamente na região, apesar de ainda não estabelecer um governo com prefeitos ou procuradores, o que ocorreria apenas em 6 d.C.

Podemos apreender algumas conclusões a respeito desta invasão romana na Judeia. Em primeiro lugar é preciso notar que a facção resistente de Aristóbulo ofereceu resistência física aos romanos, uma vez que lutaram para manter sua posição no templo. Além disso, notemos que a Roma atuou contra a família Hasmoneia, que era aliada dos romanos desde a Revolta Macabéia.

A relação entre o governo romano e os hasmoneus desvela um problema para o desenvolvimento do processo de dominação imperial romana na região, outrossim. A camada que comandava a Judeia entrou em guerra civil e parte dela se revoltou contra a invasão romana, ou seja, os hasmoneus, que deveriam ser aliados dos romanos já davam mostras de não ser estáveis o suficiente para garantir os interesses romanos na região.

Não é possível deixar de ressaltar que as facções político-religiosas judaicas interferiram diretamente no processo de dominação imperial romana na região. Os saduceus, por exemplo, não contavam com o apoio do povo, além de terem protagonizado os primeiros atos de resistência secundária aos romanos na invasão ao templo. Além disso, os fariseus

tinham a contradição de luta pelo poder e manutenção das regras estritas da Lei Mosaica. E os essênios, por fim, não aceitavam um domínio não-zadokita.

A complexidade social que emergia da Judeia, com suas facções político-religiosas distintas, com uma elite fracionada e difícil de se estabelecer no poder obstaculizavam o processo de dominação imperial romana na Judeia. Obter a dominação política por meio da colaboração civil e não apenas pela força das armas mostrava-se uma tarefa de difícil realização. No entanto, defendemos que a negociação colonial foi de grande valia para o domínio romano na Judeia.

No meio da crise envolvendo a dinastia Hasmoneia, o governo romano, capitaneado por Pompeu, não resolveu as contendas unicamente por meio das legiões. Pompeu garantiu a entrada de Hircano II no Sumo sacerdócio, evidenciando que, a partir daquele momento, o governo romano interviria diretamente na política judaica. Sendo assim, Hircano II emerge como um governo cliente alçado ao poder graças à intervenção romana.

Os problemas elencados anteriormente, no que concernia à complexidade social judaica, não deixariam de ser notados pelos romanos, no entanto. Sem o apoio dos fariseus e dos essênios, com os saduceus descontentes pela profanação do Templo e tendo que combater parte dos antigos aliados hasmoneus, o governo romano via a necessidade de alçar ao poder um novo governo aliado. Então, em 37 a.C., o governo romano alçou ao poder a família de Herodes, um indumeu. Desse modo, a dinastia herodiana surgia como grande aliada romana na tentativa de garantir o processo de dominação imperial romana na região.

O rei Herodes, o Grande, que governou entre os anos de 37 a.C. e 4 a.C. foi o maior ícone da aproximação entre sua dinastia e o governo romano. Ao longo de seu reinado, este rei fez uma série de obras de cunho eminentemente helenístico, como a fortaleza Antônia, e a mudança do nome da cidade de Sabaste para Cesareia-marítima, em homenagem ao imperador Augusto.

Notamos, portanto, que a crise que emergiu em 63 a.C. foi resolvida apenas parcialmente, uma vez que os romanos alçaram ao poder uma nova dinastia no ano de 37 a.C.. Além disso, sua resolução não se deu apenas com a força das armas. Sendo assim, o período entre 63 a.C. e 6 d.C. evidenciou que a formação de alianças de cooperação política com um dos grupos que compunha a elite judaica foi tão importante quanto as legiões romanas no processo de consolidação do domínio romano na Judeia. Portanto, a ideia de negociação colonial é válida para ser utilizada na Judeia apenas nas duas primeiras fases do imperialismo romano na região. Entre os anos de 6 d.C. e 135 d.C., vemos o erigir de revoltas que indicavam a impossibilidade de se manter a ordem na região por meio da colaboração de facções judaicas. A este novo contexto histórico nas relações romano-judaicas damos o nome de terceira fase do imperialismo romano na Judeia, a qual será analisada a partir do próximo capítulo.

Enfim, chegamos ao fim deste capítulo com a preocupação de ter evidenciado nosso comprometimento com as teorias que envolvem nosso trabalho. Logo, a apresentação das facções judaicas teve como um dos objetivos demonstrar a participação política ativa dos locais no processo de dominação imperial romana na Judeia. Dessa forma, seguimos os preceitos da Teoria Pós-Colonial (WEBSTER, COOPER, 1994) que defendem estudos que deem voz às ações nativas em um contexto de dominação.

Capítulo 3 – Resistências primárias e secundárias nas revoltas iniciadas em 66 d.C e 132 d.C.

O período compreendido entre os anos de 6 d.C. e 135 d.C. definiu a terceira fase do imperialismo romano na Judeia. Neste marco temporal, houve duas revoltas que, apesar de suas magnitudes, não detiveram o processo de dominação romana na região. Nesta terceira fase, os romanos iniciaram um governo direto com base em prefeitos e procuradores que mostrou-se ineficaz no diálogo com as facções que compunham a sociedade judaica e incapazes de impedir as revoltas.

Objetivamos, neste capítulo, analisar os elementos de resistências apresentados por facções judaicas em suas duas revoltas contra os romanos e as reações romanas a estas revoltas²⁷. Para alcançarmos nosso objetivo, primeiro estabelecemos um balanço historiográfico que nos permite avaliar melhor o contexto histórico-social da Judeia quando da eclosão das revoltas. Após apresentarmos este balanço, partimos para a análise dos elementos, oriundos da documentação escrita e imagética, que nos permitem confirmar a ideia de resistência secundária nas duas revoltas judaicas. Por fim, analisaremos os atos romanos de reação às duas revoltas citadas.

É preciso ressaltar que este capítulo, apesar de tratar de resistências, foca-se na busca da confirmação de elementos que permitam afirmar a existência de uma resistência secundária judaica como apresentada por Edward Said (1995), uma vez que a eclosão das duas revoltas confirma a ideia de resistência primária. Afirmamos isso, pois, segundo o autor, a resistência primária se incumbe da tarefa de defender o povo nativo da invasão estrangeira, fato que ocorreu quando parte dos judeus, em duas ocasiões distintas, lutou contra os romanos pela

²⁷ Entre os anos de 115 e 117 d.C. houve acontecimentos militares envolvendo romanos e judeus durante o reinado de Trajano. Contudo, tais eventos não são considerados na historiografia como uma revolta dos judeus contra os romanos como foram as de 66 d.C e 132 d.C. Desse modo, quando falarmos em primeira revolta dos judeus contra os romanos estamos nos referindo às lutas entre 66 e 70 d.C. Assim como, toda vez que utilizarmos a expressão segunda revolta dos judeus, estaremos nos referindo à revolta ocorrida entre os anos de 132 e 135 d.C.

retomada dos territórios invadidos e pelo controle político da Judeia. Comprovaremos, com base em nossa documentação, que a resistência primária e a secundária andaram lado a lado ao longo das duas revoltas judaicas contra os romanos.

Não menos importante é nossa preocupação em validar, ao término do capítulo, nossa segunda hipótese específica de trabalho, qual seja: as facções político-religiosas judaicas estabeleceram resistências primárias e secundárias ao domínio romano, que suscitaram reações romanas exemplares como a destruição do Templo de Jerusalém em 70 d.C. e o expurgo de Adriano em 135 d.C.

3.1 A historiografia das revoltas.

Antes de iniciarmos nossa análise sobre os indicativos de resistência secundária nas revoltas dos judeus contra os romanos, buscamos fazer um balanço historiográfico a respeito das revoltas a fim de melhor validarmos nossas hipóteses de trabalho. Mesmo que nosso foco não seja a análise dos conflitos, torna-se necessária a apresentação historiográfica da guerra entre judeus e romanos.

O estopim para a primeira revolta dos judeus ocorreu quando o governador Floro retirou 17 talentos do Templo, após uma briga entre judeus e gregos em Cesareia. Um suposto favorecimento do chefe romano aos gregos teria servido como pretexto para parte dos judeus suspenderem os sacrifícios em homenagem ao imperador romano, representando o rompimento com Roma e o início das batalhas. Segundo Goodman, estes movimentos foram iniciados por Eleazar B. Anannias, um capitão do templo que se dizia líder do movimento e que expulsou os romanos daquele local. (1994, P.159)

Entre os anos de 67 e 70 d.C. a Judeia conseguiu manter seu estado independente, cujo centro era Jerusalém, embora houvesse uma briga interna entre as diversas facções político-religiosas judaicas envolvidas na revolta. No início dos acontecimentos, a liderança ficou,

temporariamente, nas mãos de Ananus b. Ananus até meados de 68, quando o acirramento das disputas fez com que a liderança ficasse repartida entre Eleazar e Simão.

A respeito desta revolta, Martin Goodman defende a ideia de que ela deve ser explicada tendo em mente a questão das lutas pelo poder no seio da camada dirigente judaica. O autor afirma ser importante estudar as facções político-religiosas, presentes antes da revolta e durante as batalhas, e que, a despeito de suas diferenças, uniram-se quando da aproximação de Tito dos portões da cidade. (GOODMAN, 1994)

Segundo Goodman, os romanos não encontraram na Judeia uma elite coesa com quem pudessem dialogar assim como o fizeram em outras partes do império. Desse modo, favoreceram as disputas internas pelo poder na Judeia. Em suas próprias palavras:

Os romanos, portanto, esperavam encontrar em cada província uma aristocracia claramente definida que, à semelhança da sua própria, estaria com o controle da guerra, das leis, da religião e da política, e cujos membros se restringiam apenas aos ricos fundiários. (GOODMAN, 1994, p. 47)

Aquilo que Goodman chama de camada dirigente da Judeia no século I d.C. era formada por um grupo rico de proprietários de terra, com pouca influência na sociedade, tendo em vista que nessa época o prestígio se media mais pela função religiosa que pelos bens. Esta camada, entretanto, enriqueceu principalmente durante o reinado de Herodes, e além da carência de reconhecimento popular não possuía o controle da religião.

Tal grupo dirigente não era homogêneo, e essas rachaduras internas levariam a brigas pelo poder. Durante a revolta, podemos identificar as facções, que se encontravam em número de quatro. A primeira das facções era chefiada por Ananus b. Ananus, representante do templo; a segunda seria capitaneada por Eleazar B. Ananias, de origem rica (de proprietários de terra); outra tinha como líder Simão b. Guiora, líder de exércitos judeus que ganhou prestígio ao longo das batalhas; Eleazar b. Simão era o representante dos zelotas. (GOODMAN, 1994, pp. 60-200).

Tão importantes quanto os acontecimentos entre romanos e judeus durante a revolta são, portanto, para Goodman, as relações inter-facções e as decisões tomadas por elas. Muito próximas das posições de Goodman, encontra-se a visão de Richard Horsley (1986, pp.174 - 190), em um artigo intitulado “The Zealots”. Nele, o autor aproxima-se da ideia de Goodman de que a revolta teve como principal característica as lutas entre as facções internas judaicas. Entretanto, ele afirma, categoricamente, que os zelotas não seriam um grupo de elite. Pelo contrário, formariam um grupo de antigos moradores de vilas à nordeste da Judeia, que com o avanço romano na tentativa de retomar a região, foram perdendo terras e com isso se organizaram em grupos tendo como objetivo a retomada de seus bens. Outrossim, Richard Horsley (op.cit.) chega a afirmar que não se tratava de um grupo de origem religiosa.

Vale ressaltar que uma facção muito comentada na historiografia como os zelotas, não é apresentada, nas obras de Horsley e Goodman, como uma facção de destaque na revolta. As ações desta facção são vistas mais como circunstanciais que propriamente estruturais ao longo da revolta. Desse modo, ambos apresentam os zelotas como apenas mais uma facção envolvida na batalha.

Assim como os zelotas, os sicários são vistos como um grupo que apenas tinha olhos para as pilhagens e não visavam à independência e criação de um Estado Judeu. (GOODMAN, 1994, p. 173). Logo, não teriam um papel preponderante no desenvolvimento das batalhas. A posição destas facções na revolta podem ter sido valorizadas na historiografia principalmente devido à influência de Josefo, uma vez que o autor judeu, membro da elite judaica, deliberadamente acusa zelotas e sicários como instigadores dos conflitos, a fim de afastar da camada dirigente seu envolvimento na guerra.

Embora diverjam a respeito da origem dos zelotas, Horsley e Goodman convergem quando o assunto são os líderes das diversas facções. João de Giscala, Simão b. Guiora e Ananus b. Ananus são constantemente citados pelos dois autores como pessoas de

preponderância dentro da revolta. As posições de Horsley e de Goodman, portanto, convergem para a explicação da revolta em torno da ideia de luta pelo poder dentro das facções político-religiosa judaicas.

Enquanto Goodman (1994) e Horsley (1986) se esforçaram para encontrar na revolta os papéis desempenhados por cada facção político-religiosa judaica, Emil Schurer (1995) apresentou um estudo mais discricionário que propriamente analítico. O autor alemão utiliza, reiteradamente, os termos judeus e rebeldes para falar das facções na luta contra Roma, sem, contudo, especificar o papel deles na guerra. Em um momento, afirma que a defesa da cidade ficava a cargo da camada alta (1995, p.489) e que esta era representada, principalmente, por fariseus notáveis, sacerdotes chefes e herodianos. Ou seja, reafirma a ideia de uma revolta com elementos da camada dominante, como defende Goodman, sem, contudo detalhar a origem de tais facções e de suas dissensões internas.

Apesar de apresentarmos as facções envolvidas na revolta, não é nosso objetivo primordial buscar na documentação suas origens, uma vez que a historiografia encontrou dificuldades em traçar com precisão as origens de cada facção. Isto pode ser visto, por exemplo, nas divergências entre Goodman e Horsley a respeito da origem dos zelotas. No entanto, a percepção de diversas facções político-religiosas judaicas durante as revoltas é fundamental para nosso trabalho, visto que estiveram diretamente envolvidas nas resistências que analisaremos mais adiante.

Por fim, gostaríamos de ressaltar que buscamos comprovar que os elementos de resistência secundária na primeira revolta dos judeus contra os romanos não faziam referência a nenhuma das facções envolvidas nas batalhas. Apesar de falarmos de João de Giscala, Simão bar Guiora, Ananus b. Ananus, Eleazar b. Simão, zelotas, sicários, altos sacerdotes, camponeses, aristocracia, saduceus, fariseus, essênios, herodianos e hasmoneus, quando

tratamos da resistência secundária deixamos as diferenças de lado e identificamos elementos que convergem para um povo judeu e um judaísmo unificado sem dissensões internas.

Em relação à segunda revolta dos judeus, as afirmações historiográficas são menos confiáveis, grande parte em virtude da escassez de documentação. Uma das poucas certezas a respeito do conflito é que ele teve como líder judaico um homem chamado Bar Kochba e que os batalhas se desenvolveram entre os anos de 132 e 135 d.C.²⁸. Por isso, comumente a revolta também é conhecida como revolta de Bar Kochba.

Emil Schurer (1995), ao analisar a segunda revolta dos judeus, afirma que a escassez de documentação impede que se produza obras mais extensas e profundas a respeito do conflito. Além disso, afirma que as obras “História Romana”, de Cassius Dio, e “História Augusta”, são as documentações mais confiáveis para a análise da revolta.

Ao analisar as duas obras, Schurer estabeleceu que o conflito pode ter ocorrido por uma conjunção de fatores. O primeiro, registrado na obra de Cassius Dio, seria a construção, pelos romanos, de um templo em homenagem a Júpiter no mesmo local onde antes se encontrava o templo de Jerusalém. Além disso, Schurer afirma que a proibição pelos romanos da prática da circuncisão dos judeus, relatada pelos escritores de História Augusta, seria também um fator para os conflitos (SCHURER, 1995, pp. 535-542). Esta conjunção de fatores foi, portanto, na ótica do historiador alemão, suficiente para levar a Judeia novamente ao conflito armado contra os romanos.

Concordamos que os atos romanos citados acima foram de iniciativa do imperador Adriano, e que não visavam à destruição da cultura judaica. Nota-se, por exemplo, que a proibição da circuncisão valia para todo o império romano, visto que outros povos também a praticavam. Em relação ao templo, foi comum no governo de Adriano a profusão de obras

²⁸ Mesmo esta datação sofre contestações, por exemplo, de Hugo Mantel (1968), que tenta afirmar que os conflitos iniciaram-se ainda em 125 d.C.

arquitetônicas de grande porte, e que repetiu-se em uma cidade que já havia sido quase totalmente destruída. (SCHURER, 1995, pp. 535-542)

Identificamos, ao longo dos artigos e livros analisados, que a segunda revolta dos judeus contra os romanos apresentou uma violência extremada como ocorrera na primeira. Werner Eck afirma que a revolta recebeu especial atenção dos romanos, que transferiram o comandante dos exércitos da Britânia, Iulius Severus, para controlar os movimentos dos revoltosos. O autor afirma que isto seria um exemplo da magnitude da revolta, tendo em vista que a Britânia era uma das províncias mais importantes militarmente e contava com grande contingente de soldados. (ECK, 1999, pp. 78-79)

Werner Eck reforça sua ideia de magnitude da revolta, que assustou as autoridades romanas, afirmando a participação dos governadores da Síria, Publicus Marcellus, e da Arábia, Hateirus Nepos (1999, p. 86). A participação destes governadores evidenciava a extensão dos acontecimentos e a preocupação romana em não deixar que a revolta se espalhasse por outras regiões do império.

Não tivemos elementos com que pudéssemos analisar as facções político-religiosas envolvidas neste conflito, ao contrário do que fizemos a respeito da primeira revolta. Necessário lembrar que, com a queda do templo, o judaísmo modificou-se, uma vez que a facção dos saduceus parece ter desaparecido, enquanto que a religião judaica foi difundida e estudada principalmente pelas sinagogas, controladas por fariseus, espalhadas pelo mundo judeu e helenístico.

Enquanto Werner Eck e Emil Schurer associam, com base nos relatos de Dio e de História Augusta, a revolta aos atos do imperador Adriano, Hugo Mantel (1968, pp. 226-231) nega que os atos do então imperador tenham sido a causa da revolta. Pelo contrário, eles teriam sido reações romanas aos movimentos dos revoltosos.

As proposições de Mantel poderiam ser questionadas e amplamente discutidas caso fosse nossa intenção traçar detalhadamente os rumos que a guerra tomou, suas causas e as ações romanas e judaicas ao longo das lutas. Entretanto, gostaríamos de comentar apenas a questão que envolve a intencionalidade dos atos de Adriano em atacar a cultura judaica.

Seria impossível, entretanto, afirmarmos se Adriano teve ou não intenção de atacar a cultura judaica com seus atos de proibição da circuncisão e com a construção da *Aelia Capitolina*. Podemos afirmar, contudo, que foram atos que estavam carregados de simbolismo e que poderiam, perfeitamente, ser interpretados pelos judeus como um ataque às suas práticas culturais e à sua religião. Tal interpretação de ataque à cultura judaica poderia fazer com que os judeus, que já haviam perdido sua independência, se revoltassem em uma tentativa de manter algumas de suas práticas culturais, o que seria um indicativo de resistência secundária.

Sem dúvida, com as descobertas arqueológicas dos últimos anos, conclusões mais precisas poderão ser tomadas em relação a esta revolta. As contribuições de papiros, moedas e inscrições epigráficas serão de vital importância para a elaboração de teses mais sólidas e servirão, também, para a revisão de estudos que se concentram apenas em documentação escrita.

Após apresentarmos algumas posições historiográficas a respeito das duas revoltas, podemos, enfim, analisar a documentação escrita a respeito delas em busca dos elementos que nos permitam confirmar nossa ideia de resistência secundária ao longo das batalhas. Utilizamos como metodologia a análise de conteúdo como apresentada por Laurence Bardin (1977), conforme apresentamos a seguir.

3.2 – Elementos da resistência secundária na documentação escrita.

Vimos, ao longo de nossa discussão historiográfica, a importância das facções político-religiosas nos conflitos. Para apresentarmos as questões que serviram como base para nossa análise, gostaríamos de lembrar a posição de Martin Goodman, que defende que as dissensões judaicas se uniram para o combate físico contra os romanos. Sendo assim, pensamos nas seguintes questões: os símbolos judaicos de resistência fariam referência a uma das facções político-religiosas ou aos judeus como um todo? Buscavam apoio no judaísmo? Faziam referência a um passado unificado?

Devido à extensão temporal e à profusão de eventos durante a primeira revolta dos judeus contra os romanos, decidimos por focar nossas unidades de registro na destruição do Templo de Jerusalém pelos romanos, um dos momentos mais estudados a respeito da primeira revolta judaica. Buscaremos, portanto, apresentar indicativos que confirmem a resistência secundária dos judeus frente ao domínio romano ao longo do processo de destruição do templo.

A segunda revolta judaica, no entanto, não apresentou a mesma quantidade de documentação disponível a respeito do desenvolvimento dos acontecimentos. Sendo assim, a documentação analisada está focada, principalmente, nos conflitos que levaram parte dos judeus à revolta. Outrossim, buscaremos apresentar, assim como na análise da primeira revolta, elementos que confirmem a resistência secundária dos judeus ao longo das guerras da segunda revolta.

Conforme apresentamos anteriormente, seguimos as proposições de Edward Said (1995, p. 266) que definem a resistência primária, ou física, como a guerra contra o invasor externo e a resistência secundária, ou ideológica, como as tentativas nativas em manter suas práticas culturais em um contexto de dominação estrangeira.

Focaremos nossas análises, no caso das duas revoltas, em uma documentação primordialmente escrita que envolve textos do evangelho de Marcos, o livro “História da guerra dos judeus contra os romanos” de Flavio Josefo, trechos da obra de Cassius Dio e da História Augusta. Desse modo, iniciamos nossas análises a respeito da primeira revolta.

Em relação à análise de Josefo, é notório que os atos de resistência secundária proliferavam ao longo dos cinco anos de guerra e dos sete livros que compõem o G.J.. Devido a esta profusão de categorias analíticas extraídas da documentação, voltamos nossas atenções para os momentos em que o templo de Jerusalém foi incendiado e destruído. Por isso, analisamos o livro VI de “História da guerra dos judeus contra os romanos” em especial as passagens compreendidas entre os versículos 99 e 351.

Dentro do *corpus* acima estabelecido, separamos algumas categorias para análise. Notamos elementos de resistência secundária dos judeus em passagens que apresentam como foco o Templo de Jerusalém, Deus/destino, suicídio e a retirada para o deserto. Apresentaremos nossa análise na seqüência acima elencada.

O templo de Jerusalém, além de ser um dos maiores símbolos do judaísmo do século I d.C, foi, durante a guerra, uma verdadeira fortaleza onde os combates se concentraram. Josefo, em muitos momentos – G.J. VI, 221-223;233-235;253;259;274 - ressalta a importância do templo como defesa dos judeus e como símbolo de sua cultura. Vejamos o primeiro exemplo onde há a valorização dos elementos de grandiosidade e força do Templo:

A mais temível de todas as máquinas de cerco havia atacado o muro incessantemente por seis dias, a solidez e o bom assentamento das pedras resistindo a isso, assim como a todo o resto. Outro destacamento empenhava-se em minar as fundações do portão à nordeste, e com grande esforço obtiveram êxito ao extrair as pedras externas; mas o portão, suportado pelas pedras internas, manteve-se firme. (JOSEFO, **História da guerra dos judeus contra os romanos**. VI, 221-222)

O que está focado na passagem acima não é apenas uma tentativa romana de entrar em uma fortaleza com tropas inimigas. Nesta narrativa, o combate físico não é o protagonista das

ações. Josefo faz questão de ressaltar que “a mais temível das máquinas de cerco” atacou “incessantemente” por seis dias o templo. A utilização de adjetivos que engrandecem a força romana era uma forma de, indiretamente, também engrandecer o templo. Partindo do pressuposto do Templo como um dos símbolos do judaísmo antigo, podemos notar que o texto de Josefo tenta demonstrar que mesmo com toda a força romana, a religião judaica permanecia intacta, firme.

Na passagem acima, ressalta-se, dessa forma, que o conteúdo não estava voltado para questões de batalha física. Nas entrelinhas do discurso, vemos que a passagem é representativa de nossa definição de resistência secundária, uma vez que reafirma a manutenção da cultura nativa frente ao invasor estrangeiro. Vejamos outra passagem que pode confirmar esta tese:

Os judeus, vendo o fogo cercando-os, estavam privados de toda energia física e mental; em profunda consternação, não tentavam proteger-se ou extinguir as chamas; ficavam paralisados e assim permaneciam. Contudo, mesmo abatidos pela destruição que se moldava, eles aprenderam, não uma lição com relação ao que foi deixado, mas, como se aquele santuário estivesse agora em chamas, simplesmente incentivasse sua fúria contra os romanos. (JOSEFO, **História da guerra dos judeus contra os romanos**, VI, 233-235)

No momento em que narra a continuidade da guerra, Josefo utiliza-se de elementos patéticos que tentam trazer a suposta dor dos judeus para primeiro plano, deixando os conflitos como pano de fundo. Josefo tenta explorar e supervalorizar a tristeza e consternação dos judeus ao verem um dos símbolos do judaísmo sendo destruído.

Notamos que a fúria dos judeus era direcionada às legiões romanas não pelas perdas judaicas ao longo da guerra, mas sim pelo incêndio do templo. Percebemos que os judeus envolvidos na batalha, segundo Josefo, não se enfureciam por estarem morrendo, mas sim pelo porvir da morte do templo. Portanto, ressaltamos que, nesta passagem, há a preponderância de elementos simbólicos sobre questões de guerra física entre os exércitos.

O incêndio do templo ainda é rico de outros indicativos de resistência secundária, como se pode notar aqui:

Conforme as chamas se espalhavam, um choro, tão agudo quanto a tragédia, ascendia dos judeus, que aglomeravam-se para o resgate, desprovidos de toda ideia de auto-preservação, de toda economia de forças, agora que o objeto de toda sua antiga vigília desaparecia. (JOSEFO, F. **História da guerra dos judeus contra os romanos** VI, 253)

Neste trecho, segundo Josefo, os judeus deixaram para trás a ideia de auto-preservação para salvarem o templo. Podemos inferir que não se tratava da preservação do corpo, mas sim da cultura judaica. Notamos, ainda, que Josefo estabeleceu uma relação direta entre o crescimento do desespero judaico e o processo de destruição do Templo de Jerusalém.

Em mais uma citação de Josefo a respeito do templo, temos uma cena marcante recheada de sofrimento daqueles que mesmo na mais absoluta pobreza e fome sofriam em decorrência das ações sofridas pelo templo:

Com as lágrimas sobre o monte misturavam-se aqueles presentes na multidão da cidade abaixo; e agora muitos daqueles que estavam magros e com a língua presa pela fome, quando observaram o santuário em fogo, uma vez mais juntaram forças para lamentações e prantos (JOSEFO, F. **História da guerra dos judeus contra os romanos** VI, 274)

Neste caso, Josefo exagerou nos elementos retóricos que apelavam para as emoções do leitor. Além disso, o autor tenta estabelecer um vínculo entre o sofrimento dos judeus que morriam de fome e a destruição do templo. Homens e mulheres que mal conseguiam se comunicar devido à fraqueza, segundo Josefo, tiravam forças para chorar pelo templo, um símbolo da cultura judaica.

Os exemplos de Josefo, apesar de hiperbólicos, são deveras representativos. Neles ressaltavam-se a importância e o simbolismo agregados à figura do templo. Nas supracitadas passagens, em diversos momentos a questão da guerra entre exércitos é deixada de lado, em prol da luta pela manutenção da cultura judaica.

Buscamos, todavia, outras passagens que reafirmem a ideia de resistência ideológica e que possam confirmar nossa hipótese de trabalho do capítulo três de nossa dissertação. A partir deste momento, focamos nossas atenções a outros elementos que não o Templo. Um destes elementos são as citações a Deus no texto de Josefo.

“Nunca poderiam temer a captura, uma vez que a cidade era de Deus” (JOSEFO, G.J., VI, 99). Com esta frase, Josefo define outra categoria de análise. Trata-se da referência a Deus. No caso específico de G.J. VI, 99, notamos que a confiança dos judeus em resistir aos romanos passava, dentre outras coisas, por sua fé. A cidade, sendo de Deus, como define a frase, estaria sob os auspícios dele e de ninguém mais.

A frase acima de Josefo nos permite uma interpretação que converge para a ideia de que, para parte dos judeus, por mais poderosas que fossem as armas romanas, nenhuma delas poderia derrotar uma cidade que pertencia a Deus. Podemos aplicar a mesma interpretação nas moedas cunhadas por judeus ao longo das revoltas, quando vemos a frase “Jerusalém é Santa” gravada em muitas delas. Apesar de sabermos que os romanos conseguiram invadir a cidade e destruir o templo, não encontramos elementos na obra de Josefo que indiquem uma mudança em relação ao caráter sagrado da cidade para os judeus.

Outra prática de resistência secundária apresentado por Josefo é o suicídio, como descrito na passagem em que romanos, já na parte interior do templo, renderam alguns sacerdotes:

Alguns dos sacerdotes, num primeiro momento, arrancaram as estacas do santuário, com seus pesados pedestais, e arremessaram aos romanos, entretanto, mais tarde, vendo seus esforços em vão e as chamas avançando novamente contra eles, eles retiraram-se para o muro, com largura de oito cúbitos, e lá ficaram. Duas pessoas de distinção, no entanto, tendo a escolha de salvar suas vidas indo em direção aos romanos ou resistindo e compartilhando seus destinos com os demais, empurraram-se em direção ao fogo e foram consumidos com o templo, chamados de Merius, filho de Belgas, e Josephus, filho de Daleus. (JOSEFO, F. **História da guerra dos judeus contra os romanos** VI, 278-280)

Interpretamos o suicídio dos sacerdotes acima mencionados como um ato de repúdio extremo à destruição do templo. Um dos maiores símbolos do judaísmo estava por esvaír-se, dessa forma, os sacerdotes, apegados à Lei e aos costumes judaicos, não poderiam ver tal infortúnio e decidiram por morrer junto com um símbolo judaico. Preferiram morrer a viver em um mundo sem o templo.

Necessário é comentar que os homens em questão eram sacerdotes. Intimamente ligados à religião judaica, não poderiam aceitar que os romanos entrassem no templo, tampouco que este estivesse em chamas. Para os sacerdotes, o templo já estava impuro pela presença romana e estava por ruir, nada mais poderia ser pior. Quais as opções que tinham? Viveriam uma vida sem o templo? Render-se-iam àqueles que estavam diretamente ligados à destruição do templo? Segundo o trecho analisado acima, fariam justamente o contrário e mostrariam seu apego ao judaísmo não aceitando nenhuma das opções. O suicídio²⁹ seria, portanto, uma forma de mostrar sua devoção às crenças religiosas, adequando-se à nossa vertente de resistência secundária

Um quarto testemunho de resistência secundária é o pedido de retirada para o deserto de um grupo subjogado pelos romanos no templo e que não aceitaram a oferta romana de rendição em troca da manutenção de suas vidas. Josefo descreveu a cena da seguinte forma:

A isso eles replicaram que não poderiam aceitar um favor dele, tendo jurado nunca fazê-lo; entretanto eles pediram permissão para atravessar sua linha de circunvalação³⁰ com suas esposas e crianças, responsabilizando-se em deixar a cidade. (JOSEFO, F. **História da guerra dos judeus contra os romanos**, VI, 351)

As questões lançadas sobre esta passagem aproximam-se muito das analisadas no caso do suicídio dos sacerdotes, tendo em vista que tal grupo não aceitou se render em troca de manter suas vidas. O problema reside justamente na manutenção das vidas. Que vidas seriam essas? O templo ruiu. A cidade fora invadida e tomada por estrangeiros, lembremos que era “a cidade de Deus” (G.J. VI, 99). Seriam prisioneiros de guerra? Poderiam se reconhecer como judeus neste novo mundo?

Diante de tantas questões, não havia por que continuar a luta, tampouco se entregar aos romanos. Em uma atitude menos drástica que a dos sacerdotes, decidiram pedir para se

²⁹ Tal prática de suicídio frente ao inimigo também pode ser vista quando Pompeu invadiu o Templo de Jerusalém no ano de 63 a.C.

³⁰ Técnica de cerco militar.

retirar para o deserto, o que os romanos concordaram. Tal ação pode ser interpretada com base nas mesmas interpretações feitas para a análise dos sacerdotes: não haveria mais motivos para viver em um mundo sem o templo e comandado por seguidores de outra religião. No deserto, entretanto, poderiam tentar manter suas práticas judaicas.³¹

Parece-nos evidente que as práticas de resistência secundária estiveram presentes em grande parte do *corpus* documental aqui analisado. Observamos ao menos 30 versículos de G.J. em que há a presença de elementos que confirmam esta tática dos judeus contra a dominação romana. Gostaríamos, entretanto, de concluir esta seção de análise com a série de perguntas elencadas por Tito, quando a vitória dos romanos já estava garantida.

Muito bem, senhores, vós saciaste-vos com tamanho infortúnio de seu povo³² [sic]: - vós que, sem levar em consideração nossa força ou vossa própria fraqueza, por desmesurada fúria e loucura perdestes vosso povo, vossa cidade e vosso templo, e vós mesmos estais condenados a perecer; - vós que desde o princípio, desde que Pompeu vos reduziu pela força, nunca cessastes a revolução, e acabastes por declarar guerra aberta aos romanos? Confiastes em números? Não, uma mera fração de soldados romanos foi páreo para vós. Na fidelidade dos aliados? Pelo amor dos deuses, qual povo, além dos limites do nosso império preferiria os judeus aos romanos? Em força física, talvez? Vós sois conscientes que os germanos são nossos escravos. Na solidez de vossos muros? Mas qual muro poderia ser obstáculo maior que o oceano, circundado pelos bretões, que, apesar disso, mostram respeito aos exércitos romanos? Em vossos generais? Mesmo assim, sabéis que mesmo os cartagineses foram derrotados. (JOSEFO,F. **História da guerra dos judeus contra os romanos** VI, 328-332).

Notemos que as perguntas de Tito são, em primeiro lugar, um exercício retórico de valorização do poder romano. Contudo, podemos, após nossas análises, afirmar que a força judaica não estaria em nenhum dos elementos elencados por Tito, mas sim no desejo de manutenção da cultura judaica. Em momento algum vimos a valorização da força judaica, de seus exércitos, de sua capacidade militar ou de suas alianças com outros povos. Sendo assim, ao longo desta análise, buscamos comprovar que as tentativas dos judeus em manter símbolos e aspectos culturais judaicos foram tão ou mais importantes que vencer batalhas. O que estava

³¹ Essa retirada para o deserto muito se aproxima dos pensamentos dos essênios a respeito da sociedade judaica do século I d.C.

³² Originalmente, H. St. Thackeray utiliza o termo *country*, devido aos problemas que podem causar a utilização do termo país para a Antiguidade, optamos, na tradução desta palavra, por utilizar o termo povo.

em jogo não era apenas a liberdade de Jerusalém no aspecto político, mas também a manutenção das práticas culturais judaicas.

Outrossim, é preciso notar, por diversas vezes Josefo deu uma relevância maior às demonstrações de categorias que podemos aliar ao conceito de Edward Said de resistência secundária do que aos elementos que faziam referência à guerra entre judeus e romanos. Acreditamos que na documentação a respeito da primeira revolta, a resistência secundária era direcionada aos invasores estrangeiros, e, indiretamente, aos romanos. Esta característica pode ser vista também quando das manifestações contra a dominação selêucida. A luta pela manutenção de práticas culturais judaicas passava necessariamente pela luta contra a invasão estrangeira – fosse ela babilônica, selêucida ou romana – e contra a destruição de símbolos da cultura judaica.

Igualmente, as passagens aqui analisadas de Josefo não faziam referência às facções político-religiosas envolvidas nas batalhas. Sempre referir-se-iam aos judeus como um todo e buscavam, constantemente, ressaltar símbolos do judaísmo. Sabemos que a religião judaica do século I d.C. não era homogênea, todavia, não vemos atos de resistência secundária que venham a valorizar qualquer uma das vertentes existentes dentro do judaísmo.

Como pudemos ver, nosso objetivo foi o de confirmar a existência e a importância, na primeira revolta dos judeus contra os romanos, de uma modalidade de resistência conceituada por Edward Said (1995) como resistência secundária.

Parece-nos importante também proceder a análise dos indicativos de resistência relacionados à segunda revolta dos judeus. Seguiremos as mesmas categorias para analisar os textos de Josefo e Cassius Dio. Para começar a análise, separamos uma passagem na obra História Romana, de Cassius Dio, que afirma:

Em Jerusalém. Ele [Adriano], fundou a cidade no local no qual uma cidade havia sido derrubada, nomeando-a de Aelia Captolina, e no local do templo de Deus erigiu um novo templo a Júpiter. Isso trouxe uma guerra que não foi de pouca

importância ou de breve duração, os judeus condenaram o fato de raças estrangeiras estarem estabelecidas na cidade deles e religiões e ritos estrangeiros lá instalados. (DIO, **Historia Romana**, LXIX, 12:1-2)

Na passagem de Cassius Dio descrita acima, notamos que há uma preocupação do autor em relacionar diretamente o início da guerra com o início da construção de um novo templo no local onde anteriormente encontrava-se o templo de Jerusalém. Portanto, ao contrário do que acontecera na primeira revolta, quando vimos elementos de resistência secundária ao longo das batalhas, no contexto da segunda revolta a resistência secundária mostra-se, como indica a documentação, como um dos estopins para as batalhas.

É preciso lembrar que a resistência secundária, segundo Said, surge após – ou durante, como vimos ao longo da análise da primeira revolta – os combates físicos e a vitória dos invasores de uma área. Sendo assim, a passagem de Cassius Dio nos remete diretamente a este contexto, visto que, anos após a primeira revolta e da destruição do templo, os judeus mostraram-se preocupados e inconformados com a instalação de símbolos de uma religião politeísta na cidade que consideravam sagrada. Portanto, segundo Cassius Dio, a construção do templo de Júpiter foi o estopim para as batalhas recomeçarem.

A construção do Templo de Júpiter seria, desse modo, o marco simbólico representativo da invasão da cultura estrangeira em território judaico. Atrela-se, portanto, perfeitamente às explicações de Said, que afirma que a resistência ideológica, ou secundária, é uma defesa do território cultural de um povo que já sofreu com as derrotas no campo de batalha.

Vemos, portanto, o Templo de Jerusalém como um dos elementos que consideramos como representativos da resistência judaica na obra de Dio. Para sermos mais específicos, tratava-se menos do Templo de Jerusalém em si, visto que este fora derrubado seis décadas antes da segunda revolta, do que o local onde anteriormente localizava-se o templo. Construir

um templo para um deus de outra religião no local anteriormente destinado ao Templo de Jerusalém representava um ultraje à religião judaica.

Notamos, uma vez mais, que a religião estava em jogo nessa questão, como esteve anteriormente em vários momentos analisados da obra de Josefo. Desse modo, o templo, o deus judaico e um dos deuses romanos que estão envolvidos são peças fundamentais para a compreensão da religião com um dos elementos de resistência ideológica dos judeus frente aos romanos na revolta de Bar Kochba.

Neste tempo, os judeus também iniciaram um Guerra, porque estavam proibidos de praticar a circuncisão (Scriptores Historea Augustae Hadrianus, 14: 1-2)

Neste fragmento, identificamos mais um elemento que induz à confirmação da resistência secundária dos judeus aos romanos. Afirmamos isso com base na ideia de que, segundo o trecho, os judeus entraram em guerra com os romanos a fim de poder manter suas práticas culturais. Notamos, portanto, que os judeus buscaram a manutenção das práticas culturais judaicas em um contexto de domínio imperial estrangeiro, o que configurou-se como uma resistência ideológica nos moldes apresentados por Said. Junto com o monoteísmo e o *shabbat*, a circuncisão formava o tripé identitário judaico no mundo pós-templo (WILLIAMS, 2000). O impedimento da prática da circuncisão significava que os judeus não poderiam realizar uma de suas práticas culturais naquele que consideravam como seu próprio território. Tratava-se de uma questão de identidade, o que nos permite definir o trecho como representativo da ideia de resistência secundária apresentada por Said.

Além disso, percebemos a existência concomitante dos processos de resistência física e ideológica. Podemos explicar tal concomitância dos dois tipos de resistência conceituados por Said se enxergarmos as revoltas dos judeus como um processo iniciado em 66 d.C. e terminado, sem sucesso, em 135 d.C. Neste período, principalmente durante as batalhas iniciadas em 66 d.C. e 132 d.C., verificamos a existência de indicativos que nos permitam

afirmar que havia uma resistência ideológica de parte dos judeus antes e durante as batalhas contra as tropas romanas. Foi a concomitância dos dois tipos de resistência que impede a consolidação do domínio romano até o governo do Imperador Adriano.

Como afirmamos anteriormente, a resistência secundária apresentada nas obras de Josefo, Dio e nos escritos História Augusta não foram, portanto, um ataque direto à cultura romana. A resistência ideológica tinha como objetivo manter práticas culturais do povo nativo invadido, e não buscar atacar a cultura do invasor. Além disso, Flavio Josefo não poderia fazer um ataque aos romanos, pois era financiado pela família imperial Flavia. Já Cassius Dio estabeleceu uma relação muito estreita entre atos romanos, interpretados como desrespeitosos a religião judaica, e o início da revolta. Neste caso, não seria um ataque à cultura romana em si, mas sim ao fato de estarem criando um símbolo da religião politeísta romana em um local que era considerado sagrado pelos judeus. Do mesmo modo, os escritores de História Augusta atribuíram a revolta ao impedimento – pelos romanos – dos judeus de realizarem a circuncisão, o que configura-se mais como uma busca pela manutenção de práticas culturais judaicas do que um ataque à cultura estrangeira.

3.3 – Resistência ideológica através das moedas.

3.3.1 Arqueologia, história e análise documental:

Até este ponto, nossa análise pautou-se, quase que exclusivamente, na documentação textual. Entretanto, a documentação advinda da cultura material também possui elementos fundamentais para a confirmação de nossa ideia de resistência secundária judaica durante as duas revoltas contra os romanos.

Tratamos₂ especificamente, de exemplares numismáticos cunhados por judeus revoltosos e pelo governo romano. Pelo lado judeu as cunhagens, dos exemplares aqui

analisados, ocorreram durante as duas revoltas judaicas e, pelo lado romano, após as mesmas. A importância destas análises para nosso estudo advém da relevância das moedas no mundo antigo. Como observou Ana Teresa Marques (2001), no Império Romano, as moedas foram um importante veículo da propaganda imperial. Nas revoltas judaicas, as moedas desempenharam papel semelhante ao definido por Marques, uma vez que eram meios de divulgação do movimento. Nossa afirmação tem como base a recorrência de símbolos e frases, presentes nas moedas cunhadas por judeus, que faziam referência às revoltas.

Ressaltamos, portanto, a importância da arqueologia neste momento de nosso trabalho. Por isso, seguimos a linha de Moses Finley (1986. pp. 20-27) que afirma que os dados arqueológicos não devem servir apenas para confirmar ou refutar dados encontrados de documentos textuais, pelo contrário, devem ser analisados com a mesma preocupação e importância atribuídas às documentações escritas. Tanto a documentação textual quanto a de cultura material são testemunhos que auxiliam aos historiadores a obterem a validação de suas hipóteses.

Necessário é ressaltar que o movimento dos Annales teve profunda influência no processo de diversificação das fontes de pesquisa histórica. A partir dos esforços de Marc Bloch e Lucien Febvre, os historiadores passaram a expandir o escopo de sua documentação, desenvolvendo estudos que não se baseavam apenas nos documentos escritos oficiais, ampliando seu foco para cartas pessoais, filmes e a cultura material, por exemplo.

Nosso foco de análise, entretanto, serão as imagens presentes nos exemplares numismáticos aqui catalogados, por isso, nossa análise é essencialmente iconográfica. As imagens cunhadas nas moedas, todavia, não estão sozinhas. Elas estão acompanhadas de pequenas inscrições que podem trazer nomes de líderes judeus (“Simão”), nomes de imperadores romanos, frases curtas (“Para liberdade de Jerusalém”) ou referências ao ano da

revolta (“Ano quatro, meio”). Sendo assim, podemos ver que estes testemunhos textuais contribuem para a interpretação do significado das mensagens contidas nas moedas.

Analisaremos, por um lado, a iconografia das moedas cunhadas por judeus durante as duas revoltas contra os romanos. Nosso objetivo será o mesmo daquele que norteou nossos estudos sobre as fontes literárias que comentaram as revoltas, qual seja: buscar elementos que possam confirmar nossa ideia de resistência secundária dos judeus frente aos romanos.

Por outro lado, estudaremos a iconografia dos exemplares numismáticos cunhados pelos romanos após as revoltas. Objetivamos comprovar nossa ideia de que houve uma tentativa romana de valorizar a conquista e a grandeza de seus feitos nos mesmos moldes em que os revoltosos judeus difundiram sua revolta.

A fim de alcançarmos os objetivos traçados, utilizaremos, mais uma vez, a análise de conteúdo como apresentada por Laurence Bardin (1977), tendo em vista nossa percepção de que a iconografia não é um retrato objetivo da realidade, mas sim uma construção discursiva repleta de subjetividades, comparável a um texto escrito (CARDOSO e RIBEIRO, 1990, p.1-13). Sendo assim, estabelecemos algumas categorias de análise para os dois segmentos aqui estudados (moedas judaicas e romanas), quais sejam: as legendas e os símbolos judeus das moedas judaicas, a datação das moedas romanas e as representações imagéticas de poder romano.

Após apresentarmos nossos objetivos e metodologia, gostaríamos de comentar a respeito do *corpus* imagético, disponível no Anexo 1 desta dissertação. As moedas cunhadas por judeus durante as duas revoltas somam um total de 42 exemplares, divididos em 11 da primeira revolta e 31 da segunda. Já as moedas cunhadas pelos romanos após as revoltas perfazem um total de 9 exemplares, cunhados após a primeira revolta. Tendo em vista a extensão documental, optamos por fazer uma análise do significado das imagens e das legendas destas moedas. Faz-se necessário ressaltar a importância do trabalho de Vagner

Carvalho Porto (2007) que, em sua tese de doutorado, catalogou moedas que circularam na Judeia desde a dominação dos reinos helenísticos até a dominação romana. Este catálogo, que em sua formulação utilizou-se de obras de importantes estudiosos do tema, como as de Ya'kov Meshorer³³, será nossa base para a formulação de nosso catálogo.

3.3.2 As moedas judaicas.

Com o objetivo de analisar as imagens dos exemplares numismáticos de acordo com a metodologia de análise de conteúdo, separamos duas categorias a serem analisadas, a saber: inscrições e símbolos judeus.

Inscrições:

Durante a análise dos exemplares numismáticos da primeira revolta judaica, identificamos que a referência ao ano da revolta foi uma constante. Encontramos, por exemplo, a inscrição “Ano 1” como uma referência à 66 d.C., ano do início da primeira revolta. Ao longo dos onze exemplares analisados – (moeda de número 10 até a de número 20 de nosso catálogo), apenas uma, a de número 16, não apresentou este formato de referência ao ano da revolta. Mas por que colocar a datação desta forma?

Defendemos que a datação da revolta era importante para os judeus revoltosos demonstrarem, naquele momento, que não mais obedeciam aos romanos. Identificamos, portanto, nos exemplares que datam a revoltam, a tentativa de difundir a revolta entre os judeus. Defendemos que a datação visava, ademais, demonstrar a duração do movimento. Ao fazerem questão de evidenciar o tempo da revolta, os responsáveis por essas cunhagens demonstravam seu empenho em libertar os judeus do domínio romano.

³³ Os principais catálogos utilizados por Carvalho foram: City-Coins of Eretz-Israel and the Decapolis in the Roman Period e A treasury of Jewish Coins.

Já os exemplares da segunda revolta dos judeus (moeda de número 21 até a de número 51 de nosso catálogo) apresentam uma datação que carrega em si uma propaganda mais direta da revolta. Ao contrário dos termos “Ano 1” e “Ano 2”, por exemplo, surgem inscrições como “Ano 1 da redenção de Israel”, como encontrado desde o exemplar 21 até o exemplar 26. Nos exemplares 27 e 28, e entre o de número 32 até o de número 40, encontramos “Ano dois da liberdade de Israel”. A partir da moeda de número 41, a datação da revolta deixa de existir e é substituída pela inscrição: “Para a liberdade de Jerusalém”.

No primeiro ano da primeira revolta encontramos a inscrição “Ano 1”, enquanto que no primeiro ano da segunda revolta temos “Ano um da redenção de Israel”. A diferença entre as duas inscrições é visível, uma vez que o termo “Ano um da redenção de Israel” remete mais facilmente às lutas e ao desejo de independência dos revoltosos do que a simples inscrição “Ano 1”. No ano dois da segunda revolta, encontramos a inscrição “Ano dois da liberdade de Israel”. A mudança da palavra redenção por liberdade, não retira do conteúdo sua mensagem de libertação da dominação romana.

Percebemos, portanto, que as inscrições que faziam referência à duração das revoltas apresentavam um duplo propósito. Primeiro, faziam uma reverência à revolta e à sua continuidade no tempo mesmo tendo como adversário o exército romano. Além disso, em especial no caso das moedas da segunda revolta, enfatizavam o objetivo das batalhas: a liberdade dos judeus. Por fim, afirmamos que, em relação às inscrições que faziam menção ao ano da revolta, as moedas da segunda revolta propagandeavam os objetivos dos revoltosos de forma mais direta que as inscrições presentes nos exemplares da primeira revolta.

Outra questão a ser analisada nas inscrições das moedas era a língua utilizada em sua formulação, o hebraico. Segundo Emil Schürer (1995, pp.1-28), na Judeia encontramos uma sociedade onde o aramaico era difundido entre a população em geral, enquanto o grego era falado pelas elites e o hebraico utilizado nas obrigações do templo. Se o aramaico era língua

mais difundida na região e o objetivo das moedas era o de fazer a propaganda da revolta, questionamos o porquê da utilização do hebraico e não do aramaico.

Defendemos a ideia de que a utilização do hebraico nas inscrições atendia ao intuito dos revoltosos de ressaltar, constantemente, elementos que faziam referência à cultura e à religião judaica. Ao utilizarem o hebraico, os responsáveis pelas moedas faziam uma referência direta ao Templo de Jerusalém e à religião judaica. Esses dois elementos não estavam relacionados a facções político-religiosas judaicas específicas, mas sim aos judeus como um todo. Acreditamos que, ao fazerem as referências a elementos da cultura judaica, os responsáveis pelas cunhagens buscavam reforçar os laços que os uniam como povo. Destacamos que estas ações adequam-se, portanto, à nossa compreensão de resistência secundária.

Identificamos outras inscrições que não faziam referência ao ano da revolta, tratavam-se de frases relacionadas a elementos culturais judaicos, como a cidade de Jerusalém e o monte Sião. A fim de organizar nossas análises, destacamos, a seguir, as inscrições mais recorrentes utilizadas pelos revoltosos nas moedas de nosso catálogo, quais sejam: Jerusalém é santa; Jerusalém a Santa; Liberdade de Sião; Para a redenção de Sião; Jerusalém; Eleazar, o Sacerdote; Simão, príncipe de Israel; Para a liberdade de Jerusalém. Incidiremos, a partir deste momento, nossas ações sobre a análise destas inscrições primeiramente nas moedas da primeira revolta dos judeus, e, a seguir, as da segunda revolta.

Nas moedas cunhadas durante a primeira revolta, encontramos duas inscrições – “Jerusalém a Santa” e “Jerusalém é Santa” (moedas de números 10, 11, 13, 15 e 20 de nosso catálogo) – que serão nosso ponto de partida. Identificamos, em ambos os escritos, uma carga religiosa que visava a reforçar o caráter sagrado da cidade para os judeus. Necessário ressaltar que a cidade era a sede do Templo de Jerusalém, um dos maiores símbolos do judaísmo do século I d.C. Ao reforçar estas mensagens, os revoltosos estreitavam os laços com todos os

judeus que tivessem contato com a moeda, uma vez que faziam referência a um local, Jerusalém, importante não só para aqueles envolvidos diretamente nas batalhas, mas para o povo judeu como um todo. Desse modo, estavam ressaltando os judeus como um todo e não uma das facções político-religiosas em especial.

Além disso, a partir do momento em que há tropas romanas em Jerusalém, o significado da santidade da cidade passa a ser realçado. Jerusalém seria santa para os judeus, e estaria sendo atacada por estrangeiros. Desse modo, as defesas dos revoltosos estavam a postos não apenas com o objetivo de vencer os romanos e conquistar a liberdade, como também para defender o território considerado sagrado pelos judeus. Desse modo, as duas inscrições apresentadas, segundo nossa análise, a remetia a uma crença comum dos judeus, sem fazer distinção entre as diversas facções envolvidas nas batalhas. Isto nos permite afirmar, nesses casos, que as inscrições apontam para a confirmação de nossa ideia de resistência ideológica.

Identificamos outras duas recorrências nas inscrições das moedas da primeira revolta, quais sejam: “Para a redenção de Sião” e “Liberdade de Sião” (moedas de números 12, 14, 17, 18, e 19 de nosso catálogo). Apresentaremos como estas duas frases possuem um duplo sentido que remete tanto aos acontecimentos que ocorriam naquele instante na Judeia, quanto aos elementos da religião judaica.

Quando os responsáveis pela cunhagem das moedas utilizaram as palavras liberdade e redenção (como no caso das moedas de números 21, 27 e 28 do catálogo) faziam uma alusão direta ao objetivo da guerra, qual era: libertar-se do domínio romano. Entretanto, não há como negar que a utilização do termo Sião, trazia para os judeus uma referência ao monte que está intimamente ligado à religião judaica³⁴. A redenção de Sião, portanto, não se referenciava somente aos objetivos políticos da revolta, mas também à religião judaica, uma vez que o

³⁴ O Templo de Salomão, derrubado pelo Império Babilônico, estava localizado no Monte Sião. O Templo de Jerusalém, construído posteriormente, também é conhecido na historiografia como Segundo Templo.

monte sagrado para os judeus não estaria mais sob dominação estrangeira caso os revoltosos vencessem.

Deste modo, as moedas com as inscrições citadas acima podem ser vistas como propagandas políticas de incentivo à luta pela liberdade, como também uma forma de reforçar as crenças comuns dos judeus, por meio de um símbolo da religião judaica. Devido à propaganda de elementos que referenciavam à cultura dos judeus, podemos, portanto, considerar a inscrição “Para a redenção de Sião” como outro exemplo de resistência secundária dos judeus frente aos romanos.

Na segunda revolta dos judeus contra os romanos, os elementos que faziam uma referência à cultura, ao passado e à religião judaicos também podem ser notados nas moedas cunhadas por judeus revoltosos. Embora este tópico trate especificamente das inscrições encontradas nas moedas, não é possível analisar nossa próxima inscrição sem considerarmos as imagens contidas nas moedas. Referimo-nos aos exemplares de número 21, 27 e 28 onde é possível notar a inscrição “Jerusalém”, acompanhada da imagem centralizada do templo.

Primeiramente, não se pode descartar a ideia de que em 132 d.C., ano do início da segunda revolta, fazia mais de sessenta anos que o Templo de Jerusalém havia sido derrubado. Entretanto, a figura do templo aparentava ter importante papel naquele contexto revoltoso, por quê?

Em 70 d.C., o Templo de Jerusalém foi derrubado pelos romanos, em uma atitude mais exemplar que propriamente uma necessidade imposta pela guerra. Quando da destruição do templo, os revoltosos já davam mostras de que não suportariam por muito tempo o cerco imposto pelos romanos. Sendo assim, a destruição do templo, do qual hoje apenas resta o Muro das Lamentações, foi um dos marcos da primeira revolta dos judeus contra o governo romano. Dessa forma, a figura do templo, adicionada à palavra Jerusalém, trazia a lembrança

das batalhas entre judeus e romanos no século I d.C. Vemos essa associação como uma forma de lembrar aos judeus, no século II d.C, o que havia ocorrido em 70 d.C.

Além disso, no reverso das moedas acima apresentadas encontramos as inscrições “Ano um da redenção de Israel”, no exemplar 21, e “Ano dois da liberdade de Israel”, nos outros dois. Conforme afirmamos nas páginas acima, estas frases evidenciavam o objetivo judaico de fazer com que a revolta marcasse um novo tempo, sem a dominação estrangeira.

Outra interpretação, no entanto, é possível e converge para nossa ideia de resistência secundária. Nossa afirmação pauta-se no fato do Templo de Jerusalém ser um dos símbolos do judaísmo do século I d.C., portanto, a difusão de sua imagem por meio das moedas pode ser vista como uma forma de tentar reforçar os laços que uniam os judeus como uma cultura. Desse modo, identificamos, novamente, elementos que nos permitem falar em resistência secundária durante a segunda revolta.

Na segunda revolta dos judeus, ao contrário do que ocorrera na primeira, houve uma pessoa a quem podemos chamar de líder: Simão bar Kochba. A relevância deste personagem nos acontecimentos foi tamanha que a historiografia costuma chamar a segunda revolta dos judeus como Revolta de Bar Kochba. Além disso, as moedas são outros testemunhos da importância deste homem nos acontecimentos, dada a quantidade de exemplares que carregavam seu nome. Encontramos o nome de Simão em vinte e um exemplares de nosso catálogo, alguns exemplares contem as inscrições “Simão” (moedas de números 29, 32-36, 38 e 41-51), e outros, “Simão, príncipe de Israel” (moedas de números 23-26, 39). As frases contendo o nome “Simão”, portanto, confirmam a tendência historiográfica de afirmar que a revolta de 132 d.C teve um líder, ao contrário do que ocorrera em 66 d.C.

Associamos o conceito de resistência ideológica às moedas em que identificamos a inscrição “Simão, príncipe de Israel” (moedas de números 23-26, 39). Segundo Wellhausen (2001, p.23), o príncipe e o sinédrio, antes da intervenção romana no século I a.C.,

representavam a soberania judaica. Quando o rei Herodes, o Grande assumiu o governo, mandou assassinar os membros mais influentes do sinédrio. Com esta nova configuração de reino, onde o rei era chancelado e controlado pelos romanos e havia um sinédrio acéfalo, terminava a soberania judaica. Sendo assim, ao cunharem o termo “Simão, príncipe de Israel” os revoltosos não estavam apenas evidenciando a importância de Bar Kochba para a revolta, como também faziam referência a um passado comum judeu, no qual a região se autogovernava sem a interferência de governos estrangeiros.

Símbolos judaicos:

Este tópico visa a analisar os símbolos judaicos cunhados nas moedas judaicas das revoltas dos judeus contra os romanos. Embora a fachada do templo seja um dos símbolos judaicos, ela já foi analisada na seção anterior. Sendo assim, buscamos confirmar, com o estudo dos símbolos judeus nas moedas, que o movimento de resistência ideológica dos judeus frente aos romanos nas revoltas de 66 d.C e 132 d.C. ocorreu concomitantemente aos movimentos de resistência física no período destacado.

Paul Romanoff (1942) ressaltou que houve apenas três períodos de cunhagem de moedas pelos judeus, quais foram: da revolta Macabeia até o governo de Herodes, o Grande; os anos da primeira revolta, 66 -70 d.C; e os anos da segunda revolta, 132 -135 d.C. (1942, p.8). Ressaltou, ainda, que nas moedas judaicas não havia a representação de homens ou animais, sendo os símbolos referentes, em sua maioria, à fertilidade do solo, na primeira revolta, e à celebração de festivais, agricultura e fertilidade, na segunda revolta (ROMANOFF, 1942 p.9).

Ressaltamos, no entanto, que selecionamos algumas recorrências a serem analisadas, como fizemos nas outras duas seções de análise dos exemplares numismáticos. Devido à importância das representações que aludiam à fertilidade, à agricultura e à religiosidade

(celebrações de festivais), optamos por apresentar e analisar os seguintes símbolos e suas variações³⁵: uva; palma; cidra; mirto; haste com 3 romãs.

Iniciemos examinando os exemplares que contem como símbolos principais a uva, seja em forma de cacho ou de folha de videira, como podemos ver nas moedas de números 40, 45, 47 e 51 de nosso catálogo.

Segundo Carvalheiro (2007, pp.138-140) a uva, representada principalmente por folhas de videira ou cachos de uva, seria um símbolo da religião judaica, muito difundido nos séculos anteriores às duas revoltas contra Roma. A afirmação, segundo o autor, encontra seus fundamentos nos comentários da *Mishná* (Medito, 3,8) e de Flavio Josefo (G.J., V, 5). Estas documentações indicam que a videira estava presente nas cerimônias de libações de vinho e ornamentavam a entrada do templo. Apesar de afirmar que a uva passou a ser um importante símbolo religioso do judaísmo após a primeira guerra contra os romanos, Carvalheiro (2007) não atrelou a reprodução da imagem da uva como uma forma de resistência ao domínio romano.

Paul Romanoff foi além de Carvalheiro e descreveu, com base em passagens da *Mishná* e do *Talmude*, diversos significados da imagem da uva. Para Romanoff(1944 a, pp. 299-301), a uva foi um dos primeiros frutos trabalhados na terra pelos judeus, ou seja, teve importância econômica. Além disso, era uma das frutas que serviam como oferendas no templo, sua imagem adornava vasos sagrados do santuário, e, em tempos remotos, tinham a função ritual de purificação, além de ser, por fim, um dos símbolos da fertilidade.

As visões de Romanoff e Carvalheiro apresentam-se como muito semelhantes e indicam um caráter religioso da representação da uva, que poderia aparecer tanto como cachos, quanto por videiras ou folhas de videiras. Afirmamos, portanto, que as representações da uva, dentro do contexto das duas revoltas judaicas, apontam para uma resistência secundária

³⁵ Chamo de variações as diferenças entre as representações, por exemplo: a uva é representada por cachos ou por folhas de videira, assim como a palma, que aparece como ramos ou como árvore.

dos judeus frente aos romanos. Nossa afirmação consiste no fato de que se a uva fazia menção ao Templo de Jerusalém, ou mais especificamente às obrigações em relação a ele, elas faziam, portanto uma referência à religião judaica. A imagem da uva referenciava, como podemos concluir, à imagem do templo e do próprio judaísmo.

Dentro do contexto da primeira revolta dos judeus, tal representação do judaísmo mostrava-se ainda mais importante por não fazer menção a qualquer facção político-religiosa envolvida nas batalhas. A uva e suas variações faziam referência ao judaísmo como um todo.

Em relação à segunda revolta, o exemplar de número 51 demonstra a preocupação em ressaltar símbolos judaicos, ainda mais quando acompanhados da frase “Para a liberdade de Jerusalém”. A frase e a folha de videira juntas na mesma face da moeda indicavam que a luta, com o objetivo de libertar os judeus do jugo romano, está intimamente ligada a manutenção das práticas religiosas judaicas. Neste caso, demonstramos que lutas pela liberdade política e busca por manutenção de práticas culturais andavam lado a lado na Judeia.

Outro elemento iconográfico que apresenta grande repetição em nosso catálogo é a romã. É possível encontrá-la nos exemplares de números 10, 11, 13, 15 e 20 no formato de uma haste com três romãs. Assim como a uva, a romã seria um símbolo que remontava ao Templo, uma vez que servia como uma das decorações do monumento (Romanoff 1944 a, p.308). Além disso, tanto Carvalheiro quanto Romanoff concordam que tratava-se de um símbolo de fertilidade. Desse modo, podemos relacionar a larga utilização deste símbolo durante a primeira revolta como uma forma de remontar à religião dos judeus, como alusão ao templo, e uma propagação da importância da reprodução e manutenção da revolta, como símbolo de fertilidade.

Nas cinco moedas destacadas acima encontramos, junto com as imagens das romãs, as inscrições: “Jerusalém é Santa” (exemplar 10) e “Jerusalém a Santa” (exemplares 11,13, 15 e 20). Como vimos nas páginas acima, estas inscrições tem um cunho deveras religioso, que

somado à imagem das romãs é reforçado. Dessa forma, as romãs e as inscrições que as acompanham fazem alusão à religião judaica como um todo, sem distinções. Configuram-se, dessa forma como importante veículo de propagação e manutenção da religião judaica, sendo, por isso, considerado aqui como um elemento de resistência secundária.

Outro elemento recorrente nas moedas é a palma cujas variações são: ramo de palmeira, palmeira, dois feixes de palma e coroa feita de palmeira. Vagner Carvalheiro apresenta duas explicações para o significado da palma e suas variações. Primeiramente, ela seria um símbolo judaico uma vez que a palma, junto com o mirto, o salgueiro e a cidra, formavam as quatro espécies vegetais que estavam envolvidas no *Sukkot* ou o Festival dos Tabernáculos. Não obstante, a palma já era um elemento recorrente em moedas não-judaicas e tinha um significado helenístico, uma vez que representava a vitória e aparecia nas mãos da deusa Nike (CARVALHEIRO, 2007, p.141).

Carvalheiro não descarta, porém, a possibilidade dela representar a fertilidade e ter sido usada com esta função nas moedas durante as duas revoltas. Tal interpretação aproxima-se, portanto, de nossas conclusões a respeito das representações da uva e a das romãs feitas páginas acima.

Paul Romanoff (1944 b, 435-438), mais uma vez utilizando-se da *Misnhá*, do *Talmude* e do Pentateuco, indica que a palmeira era uma árvore que representava água na Judeia, justamente por crescer próxima ao litoral. Assim, pode ser vista como sinal de abundância e fertilidade. Ademais, a palma era um dos frutos utilizados no festival do Tabernáculo³⁶, além de servir como ornamento do Templo. O ramo de palma, ainda era utilizado em procissões religiosas, podendo ser visto também como símbolo de vitória e dignidade. Por fim, o caráter sagrado poderia emanar do fato do Templo de Jerusalém ter sido construído sobre um local onde originalmente se encontrava um arvoredo de palmas.

³⁶ No festival do Tabernáculo outros vegetais eram utilizados como o mirto, o salgueiro e a cidra.

As visões dos dois autores citados acima a respeito da palma parecem concordar apesar de Romanoff não citar qualquer relação da fruta com características helenísticas. Além disso, Paul Romanoff defende que a palma foi tão representativa da Judeia que com o passar dos anos até mesmo outros povos passaram a associar a planta à região, como foi o caso dos romanos quando cunharam a série de moedas conhecida como *Judea Capta*.

Após esta breve discussão acerca das possibilidades de interpretação da palma como símbolo judaico, iniciemos a análise dos exemplares numismáticos de números 16, 17, 38 e 40, que carregam a imagem da palma.

Segundo a historiografia, as facções político-religiosas judaicas envolvidas na primeira revolta, pareciam se unir quando as batalhas contra Roma aproximavam-se³⁷. Partindo de tal asserção, entrevemos que uma das possibilidades de interpretação da moeda de número 16 passa pelo indicativo de união das correntes judaicas na luta contra o inimigo externo. A união estaria representada pela corda que amarra as palmeiras.

Uma outra interpretação, no entanto, é possível. Se as palmeiras representavam a religião judaica e encontravam-se amarradas, elas representavam a união da religião. Com base nesta afirmação, notamos que mais uma vez não se faz referência a qualquer das facções político-religiosas citadas na primeira revolta. Novamente, um símbolo remete aos judeus como um todo e não a um grupo específico.

No caso dos exemplares numismáticos de números 17, 38 e 40, notamos que eles estão gerando frutos. Se considerarmos estas palmeiras como símbolos da Judeia, ou do judaísmo, e atrelarmos ao contexto das duas revoltas, podemos concluir que a reprodução de tais frutos indicariam a reprodução da revolta. Ao gerar frutos, a árvore mantém a continuidade da espécie, portanto, como símbolo judaico que fazia menção ao judaísmo, a palmeira dando frutos indicaria que o judaísmo continuaria a se desenvolver mesmo no contexto da guerra.

³⁷ Já discutimos, em nosso capítulo 2, as tendências historiográficas que envolveram a primeira revolta dos judeus contra os romanos.

Além disso, a cesta embaixo da palmeira do exemplar de número 17 faz referência, segundo Romanoff, ao antigo hábito judaico de levar frutas ao festival dos Tabernáculos. Portanto, faz referência a uma característica religiosa dos judeus. Ao propagarem a mensagem de união e de reprodução religião, os responsáveis pela cunhagem de tais moedas atuaram conforme a definição de resistência secundária apresentada anteriormente.

Notamos que a representação da palma, portanto, fazia referência a uma festa religiosa e ao Templo de Jerusalém. No entanto, outros vegetais, como a cidra, também estavam presentes no *Sukkot*. Nos exemplares numismáticos de números 41, 42 e 43, essa relação da palma e da cidra com o templo fica ainda mais exposta, uma vez que neles há imagens do templo nos aversos e dos dois vegetais nos reversos. Há, no caso dos exemplares citados, uma reiteração de símbolos que realçam a religiosidade dos judeus, o que aponta para a confirmação de nossa ideia de resistência secundária.

Uma outra característica associada a palma, tanto por Carvalheiro quanto por Romanoff, mas que ainda não foi desenvolvida aqui é o de símbolo da vitória. Acreditamos que a os melhores exemplares para serem trabalhados com esta ideia são aqueles em que identificamos coroas feitas de ramos de palmas, no caso, as moedas de número 16 e 24 de nosso catálogo.

Enquanto o exemplar numismático de número 16 é da primeira revolta dos judeus contra os romanos, o 24 foi cunhado durante a segunda revolta. Acreditamos que ambos os exemplares fazem uma alusão ao desejo de vitória das revoltas judaicas. Entretanto, o exemplar 24 é mais rico em detalhes, pois dentro da coroa feita de ramos de palmas vemos a inscrição “Simão, príncipe de Israel”. Essa inscrição, somada à imagem da coroa, remete à liderança do movimento, uma vez que ressalta o nome de Simão Bar Kochba. Outrossim, remete à confiança na vitória da revolta, uma vez que vemos a coroa como símbolo da vitória. Portanto, faz um alusão direta á confiança da revolta liderada por Bar Kochba.

Como pudemos ver, as moedas emitidas pelos judeus tinham uma função muito importante dentro da guerra. Primeiramente, eram propagandas políticas dos emissores, uma vez que valorizavam a batalha e realçavam o desejo dos revoltosos em obter a liberdade da Judeia do jugo romano. Além disso, as moedas desempenhavam o relevante papel de propagadoras de símbolos judaicos que representariam a união do povo. Portanto, notamos que os elementos que valorizavam a resistência primária e secundária dos judeus misturavam-se nos exemplares aqui analisados, o que fornece os subsídios para validação parcial de nossa segunda hipótese específica. No próximo tópico buscaremos os elementos que nos permitirão validar, totalmente, a segunda hipótese específica dessa dissertação.

3.4 Reações romanas às revoltas: destruição do templo, moedas *Judea Capta* e expurgo de Adriano.

Neste capítulo, verificamos a existência concomitante de atos de resistência física e ideológica na Judeia ao longo das duas revoltas dos judeus contra os romanos. Embora tenhamos ressaltado tais atos, é preciso lembrar que os revoltosos não saíram vencedores em nenhuma das duas revoltas. Em ambas, a reação romana foi bem sucedida, com a vitória das legiões sobre as tropas inimigas.

As vitórias romanas, entretanto, expandiram-se para além dos campos de batalha. Ao fim da primeira revolta, os judeus ficaram sem o templo, enquanto que ao fim da segunda, foram obrigados a sair de Jerusalém em virtude de um edito do imperador Adriano. É justamente sobre essas reações romanas que vamos focar nosso estudo neste momento. Por exemplo, a destruição do templo de Jerusalém, em 70 d.C. é considerada o marco do fim da revolta judaica, apesar de alguns resistentes ainda lutarem em Masada. Mas o que dizer sobre este fato? O que ele representou para os judeus e para os romanos?

Flavio Josefo documentou a derrota das tropas judaicas e a vitória romana, além de descrever em minúcias a destruição do templo. Em uma passagem de seu “História da guerra dos judeus contra os romanos” ele demonstrou o que aconteceu durante a estadia do general romano Tito na Judeia:

Nem omitirei a recordar nem a infelicidade dos desertores ou as punições infligidas aos prisioneiros; o incêndio do Templo, ao contrário dos desejos do César, e o número de tesouros sagrados salvos das chamas, ação procedida pelo incêndio, a captura dos tiranos, o número de prisioneiros e o destino designado a cada um; nem ainda como os romanos esmagaram os restos remanescentes da guerra e demoliram a fortaleza local; como Tito passou em revista todo o país e restaurou a ordem; e, por fim, seu retorno à Itália e seu triunfo. (JOSEFO.F. **História da guerra dos judeus contra os romanos** I, 27.)

Não é nosso objetivo aqui analisar cada fato que levou à destruição do templo, muito menos como isto ocorreu. Objetivamos, todavia, apresentar a destruição do Templo de Jerusalém como um ato mais simbólico que propriamente uma manobra romana que se fazia necessária naquele momento da guerra. Para confirmarmos esta ideia, é preciso recordar a importância do monumento de que estamos tratando.

Em nosso primeiro capítulo, discutimos a Revolta Macabéia, que teria surgido como reação às tentativas helenizantes do soberano selêucida sobre o povo judeu. Uma dessas tentativas foi justamente a de transformar o Templo de Jerusalém em um templo politeísta em homenagem a Zeus Olímpico. Tal iniciativa foi frustrada pela vitoriosa revolta de Judas Macabeus e seus irmãos.

Após a independência da Judeia do jugo selêucida, vimos que havia diversas facções político-religiosas que divergiam quando o assunto era a religião judaica. Muitas das divergências, inclusive, diziam respeito ao templo e ao Sumo sacerdote que estava em seu comando. Estas contendas entre as facções foram tratadas em nosso segundo capítulo, quando pudemos evidenciar que o templo era, concomitantemente, um dos elementos da identidade cultural judaica e palco de inúmeras discussões e divergências.

Cem anos após a Revolta Macabéia, os herdeiros do trono judeu entraram em atrito com os romanos, no que resultou a invasão do templo por Cneu Pompeu. Esta invasão, também trabalhada em nosso segundo capítulo, gerou o descontentamento de muitos judeus, como indica a narrativa de Flavio Josefo. Segundo o historiador judeu, nada feria mais seu povo que ver a parte mais sagrada do templo, o “Santo dos santos”, ser invadida por um estrangeiro. Após a invasão de Cneu Pompeu e a introdução do rei-cliente Herodes, o Grande, o templo continuou a ser o centro de discussões, cujos temas se expandiam desde a escolha do Sumo sacerdote às reformas empreendidas pelo governante indumeu.

Outrossim, durante as duas revoltas dos judeus contra os romanos, moedas judaicas com a fachada do templo se proliferaram, fazendo uma alusão a um dos maiores símbolos do judaísmo do século I d.C.. Em nosso terceiro capítulo, associamos tais moedas à nossa ideia de resistência secundária dos judeus durante suas revoltas contra Roma.

Em virtude das razões acima elencadas, confirmamos a importância do Templo de Jerusalém para os judeus e ressaltamos que qualquer ação política, estrangeira ou não, deveria considerar a relevância deste monumento para os judeus. Por isso, defendemos que os romanos destruíram o templo de forma deliberada como forma de reafirmar sua vitória sobre as tropas revoltosas em 70 d.C.

Quando a primeira revolta dos judeus se aproximava do fim, a vitória romana já se desenhava. Poucos rebeldes se refugiaram no templo, sendo uma questão de tempo até que eles se rendessem. No entanto, o que vimos foi a destruição quase que completa do monumento. Para os romanos, era preciso um marco, um ato que pudesse ser visto como representativo de uma vitória gloriosa, que pudesse ser propagado e elogiado. Mais do que isso, era preciso ser um emblema da dinastia (os Flávios) que estava começando a se consolidar no poder do Império Romano, após um ano de guerra civil. O general responsável pelo comando das tropas quando da derrubada do templo era Tito, filho do recém empossado

imperador Vespasiano. A supressão da revolta dos judeus precisava ser feita de modo exemplar, e nesse caso, a destruição de um dos maiores símbolos dos judeus no século I d.C. se encaixava perfeitamente.

A destruição do templo de Jerusalém foi, portanto, um ato que aludia à completa destruição da revolta. Não poderiam restar dúvidas quanto à força do exército romano ou quanto ao valor militar da família do novo imperador. Assim como Cartago foi totalmente destruída após a terceira guerra púnica, ou como os escravos comandados por Spartacus foram exemplarmente derrotados por Cneu Pompeu, o templo sucumbiu ao poderio romano. Como podemos ver nas palavras de Josefo destacadas acima, os romanos não tiveram simplesmente uma vitória, afinal, eles “esmagaram” os revoltosos e destruíram uma “fortaleza local”. Tais adjetivos ressaltavam o poderio bélico romano contra os revoltosos.

Identificamos, portanto, que a destruição do Templo de Jerusalém pelos romanos não foi um simples ato de guerra, uma vez que atendia a vários objetivos. Em primeiro lugar reforçava o poder da dinastia dos Flavios, recém chegados ao poder. Além disso, era emblemática, pois não deixava nenhuma dúvida em relação à vitória e à força do exército romano. Ademais, era uma mensagem do que poderia acontecer a outras províncias que porventura levantassem suas armas contra Roma. Por fim, seria uma tentativa de acabar com os conflitos em uma região onde o governo romano encontrava dificuldades de estabelecer sua dominação imperial desde o século II a.C. A consolidação da dominação imperial romana na Judeia e o fim das revoltas, entretanto, só viriam no governo de Adriano.

Neste sentido, de vitória exemplar que confirmava a força do exército romano, as moedas comemorativas encaixavam-se perfeitamente como meios de propaganda política. Sob a alcunha de *Judaea Capta*, uma série de moedas foi confeccionada pelos romanos para comemorar a vitória sobre os revoltosos de 66 d.C. A partir da análise desta série de moedas,

buscaremos encontrar mais elementos que nos permitam afirmar que os romanos buscaram uma solução exemplar para os revoltosos da primeira revolta.

Em nosso catálogo, mais especificamente entre o primeiro e o nono exemplares numismáticos, encontramos a série conhecida como *Judeae Capta* como catalogada e disponibilizada por Vagner Carvalheiro (2007). Analisaremos em primeiro lugar a data, e depois as imagens contidas nestes exemplares.

Encontramos moedas cunhadas a partir de 69 d.C, e outras cuja data de cunhagem pode ter sido 96 d.C. (exemplares de números 4, 5, 6, 7, 8 e 9). Tomando como base esta última data, notamos que passados mais de vinte e cinco anos do fim da revolta, a dinastia herodiana (sob a chancela do imperador Domiciano) ainda propagava a vitória romana. Tais moedas tinham como centro de cunhagem a cidade de Cesareia Marítima, como afirma Carvalheiro, uma vez que tal cidade fora elevada a categoria de colônia após a destruição de Jerusalém (CARVALHEIRO, 2007 p.58).

Enfim, partindo do ano 96 d.C como de datação da moeda, podemos ressaltar a preocupação romana em reafirmar o valor de sua vitória mesmo passados trinta anos do início da primeira revolta dos judeus. Além disso, notemos que pode ter sido uma forma encontrada pelo imperador Domiciano – membro da família dos Flavios que, por meio de Vespasiano e Tito, foi responsável pela destruição do templo – de ressaltar a importância de sua dinastia para os romanos. Domiciano, ao vangloriar os feitos de seus antepassados está, automaticamente, justificando a validade de seu governo e exaltando a si próprio.

As imagens contidas nas moedas, tão importantes quanto suas datações, servem como instrumento de confirmação de nossa ideia de que os romanos preocuparam-se em fazer propaganda de sua vitória. Em nossos exemplares notamos três tipos de representação da vitória romana, presentes nos exemplares numismáticos de números 1, 2 e 3 de nosso catálogo.

Nos exemplares destacados acima, podemos ver que as referências à vitória romana foram claras. Na moeda de número 1, cunhada sob o governo de Vespasiano, podemos ver que a deusa Nike avançava sobre uma palmeira com um escudo na mão. A mesma imagem pode ser vista no exemplar número dois, cunhado sob o governo de Tito. Em ambas as imagens, há uma representação de Roma (Nike) com um aparato militar (escudo) marchando para cima da Judeia (representada pela palmeira). Notemos que é uma referência direta ao ataque militar romano na região.

Se o significado das imagens destas moedas referenciavam à guerra, a iconografia da moeda de número 3 já evidenciava seu resultado. Notamos que a Judeia, representada por uma mulher, está totalmente submissa, com as mãos atadas e ajoelhando-se em frente ao busto do imperado Tito. A cena remete à derrota da primeira revolta e à submissão dos judeus. No entanto, ainda podemos entrever os equipamentos de guerra no alto de uma lança, naquilo que poderia ser uma referência ao triunfo de Tito em Roma, após o fim das batalhas. Por fim, notemos que ainda há um escudo quebrado atrás da prisioneira, o que representaria a derrota dos revoltosos, que não teriam suportado a força do exército romano.

Ainda no terceiro exemplar, nota-se o tamanho diminuto da representação da Judeia em relação ao busto do imperador, ao contrário dos outros dois exemplares, nos quais o busto do imperador apresentava-se na mesma proporção da deusa Nike. Tal atitude seria deliberada e indicaria a vontade romana em valorizar a grandeza de seu império e a fraqueza de uma pequena província, no mesmo sentido, poderia ser uma referência à grande força do exército romano e a fragilidade das tropas revoltosas.

Nos aversos e reversos dos exemplares numismáticos de números 5 e 8, notamos outra representação que também nos remete à imagem tem como foco uma divindade e de um imperador romano. No caso dos dois exemplares de número 5 e 8, identificamos outra representação. Conforme bem observa Carvalheiro, a deusa Nike está voltada para Domiciano

com um vestido esvoaçante. Caso não fosse o troféu em sua mão no reverso do exemplar 8, as duas imagens seriam quase iguais. Identificamos nestes exemplares uma tentativa romana de fazer referência à vitória na guerra, pois notemos que a Deusa da Vitória está caminhando na direção do imperador Domiciano. Todavia, o imperador em questão não participava ativamente das batalhas contra os judeus, sendo assim, interpretamos o significado dessa imagem como o desejo do César em lembrar os feitos de sua dinastia e reforçar o poder romano na região.

No exemplar de número 6, notamos a semelhança deste reverso com o reverso das moedas de número 5 e 8, cunhadas sob os governos de Vespasiano e Tito. Novamente, vemos a representação de Roma (neste caso, feita pela Deusa Minerva)³⁸ em uma posição de ataque à Judeia (representada pela palma). Reparemos, outrossim, que a palma aparece em uma proporção menor que Minerva ou Domiciano. Além disso, na mesma imagem ainda há uma representação do troféu de armas.

Identificamos uma dupla referência no exemplar de número 6. Primeiro, às batalhas, tendo em vista que Minerva encontrava-se em uma posição que denota uma postura de ataque em direção à representação da palma. Neste caso, vemos uma alusão aos ataques romanos aos revoltosos. Além disso, notamos, mais uma vez, o troféu de armas que seria uma referência ao triunfo realizado em Roma por Tito, e por isso, aludia à vitória romana. Portanto, no caso do exemplar de número 6, as batalhas contra os revoltosos e a vitória romana são representadas em uma mesma imagem, ao contrário do que ocorrera nos exemplares analisados anteriormente.

As representações contidas nas moedas romanas da série conhecida como *Judaea Capta*, e a datação de suas cunhagens, indicam, portanto, que podemos afirmar que a propaganda da vitória exemplar romana sobre a primeira revolta dos judeus não terminou com

³⁸ Seguimos aqui as descrições feitas por Carvalheiro em suas fichas catalográficas que utilizamos em nossa dissertação.

a destruição do Templo. Assim, afirmamos que a destruição de um dos símbolos do judaísmo e a cunhagem destas moedas configuravam uma tentativa romana de engrandecer sua vitória, propagar sua força pela região, inibir novas ondas revoltosas nas províncias – em especial na própria Judeia – e reafirmar, além do controle imperial romano na Judeia, a força militar da dinastia dos Flávios. Entretanto, estas ações não impediram que uma nova revolta eclodisse na em 132 d.C.

A revolta de Bar Kochba teve o mesmo desfecho da primeira revolta judaica, ou seja, derrota das tropas revoltosas e um ato exemplar que visava a reafirmar o poder romano na região. Referimo-nos ao expurgo de judeus comandado pelo Imperador Adriano. Reproduzimos, abaixo, uma das documentações que narraram este ato, vejamos:

Desde então, por força da lei e por ordens de Adriano, todo o povo foi absolutamente proibido até de se aproximar das cercanias de Jerusalém, de sorte que ele interditou aos judeus contemplarem, mesmo de longe, o solo pátrio. Assim narra Ariston de Pela. Desta forma, a cidade foi reduzida a ser totalmente desertada pelo povo judeu e a perder seus habitantes de outrora. Foi povoada por uma raça estrangeira (CESAREIA, E. **História Eclesiástica**, cap. 6, 3-4).

Não é nosso objetivo discutir se o expurgo comandado por Adriano foi cumprido totalmente, seu grau de extensão, ou se todos os judeus saíram de Jerusalém. Objetivamos, no entanto, evidenciar que tal ato representou uma prática inédita e teve a mesma função da destruição do templo e da série *Judaea Capta*, ou seja, reafirmar o controle romano na região e sua vitória sobre a revolta, no caso, a de Bar Kochba.

A diáspora a que os jerosomilitas foram submetidos foi exemplar e humilhante – ainda mais para um povo que já havia sofrido com uma dispersão forçada durante a dominação Babilônica – além de não deixar dúvida quanto à dominação romana na região. Como ressaltou o texto acima destacado, a dispersão fora causada pelo decreto do imperador romano. O simbolismo do decreto residia, justamente, no fato de os judeus serem expulsos, por um povo estrangeiro, da cidade que consideravam sagrada.

A destruição do templo e a série de moedas comemorativas da vitória romana, portanto, não conseguiram impedir que os judeus se revoltassem novamente, expondo toda a dificuldade de manutenção do processo de dominação imperial romano na Judeia. Ademais, o expurgo de Adriano estabeleceu a paz entre romanos e judeus na Judeia, uma vez que não há documentação disponível que nos permita apontar o contrário. Ou seja, podemos afirmar que, desde a publicação do edito, não houve revoltas da mesma magnitude que as de 66 d.c e a de 132 d.C. Desse modo, o processo de dominação imperial romana na Judeia, que começara em 168 a.C., só conseguiu firmar um período de estabilidade política sem revoltas ou reações a seu domínio em 135 d.C.

Conclusões:

Uma de nossas preocupações prioritárias neste trabalho foi a demonstração de nossa filiação aos preceitos da Teoria pós-colonial, quais fossem: não há uma única e consistente cultura colonial e as análises devem contemplar estudos descentralizados; buscar as respostas complexas e variadas dos distintos grupos provinciais ao contato colonial e analisar os indicativos que sugerem uma oposição aberta e camuflada à dominação imperial; analisar os variados tipos de discursos coloniais (HINGLEY, 2006; WEBSTER e COOPER, 1996 e MENDES, 2004 e 2006). A Teoria pós-colonial, portanto, mostrou-se como a principal postura de abordagem dessa dissertação.

Para que pudéssemos concluir um estudo com base na corrente teórica citada acima, foi necessária a utilização de conceitos, tais como: imperialismo, romanização e helenização. Estes foram de suma importância para a compreensão de que o processo de imperialismo romano na Judeia não ocorreu de forma unívoca, utilizando-se de diversas estratégias para a consolidação da hegemonia romana na Judeia. Além disso, o imperialismo romano gerou mudanças nos níveis sociais, culturais, econômicos tanto para os nativos quanto para os romanos. O estudo de tal processo, outrossim, deve levar em consideração o passado da região, que fora palco de tentativas de helenização de governantes selêucidas. Portanto, notamos que as contribuições de Mendes (2004, 2005 e 2006), Guarinello (2008), WOOLF (1997), Levine (1998) e Otzen (2003), foram fundamentais para compreendermos os conceitos citados e sua aplicabilidade em nosso trabalho.

Devido ao fato de buscarmos estudar o processo de dominação imperial romana com um enfoque menos político, preocupamo-nos em aprofundar nossos estudos a respeito da cultura e sociedade judaicas durante o recorte cronológico desta obra. Desse modo, Marc Augé evidenciou-se como um dos principais teóricos de nosso trabalho, pois afirma, em “O

Sentido dos Outros”, que em uma mesma cultura é possível evidenciarmos realidades sociais diferentes e por vezes contrastantes. Por cultura, Augé (1999, p.12) entende como uma série de elementos simbólicos estruturadores da vida social de um grupo, os quais permitem que um indivíduo se reconheça como parte de um grupo e estabeleça quem dele é excluído, criando, desse modo, sua identidade cultural. Portanto, quando apresentamos as diversas facções que formavam a sociedade judaica no período de dominação imperial romana na Judeia, aplicamos a teoria apresentada por Augé.

Além disso, as duas revoltas dos judeus contra os romanos, pontos fundamentais desta dissertação, permitiram afirmar a recorrência da concomitância dos dois tipos de resistência conceituados por Edward Said (1995). Ao longo do terceiro capítulo deste trabalho, comprovamos a existência concomitante da resistência física, representada pelas batalhas entre as tropas judaicas e as legiões romanas, e da resistência ideológica, evidenciada pelas tentativas judaicas em manter suas práticas culturais e reforçá-las frente aos dominadores estrangeiros. A confirmação destes dois tipos de resistência ressaltou, novamente, nossa preocupação em seguirmos os preceitos da Teoria pós-colonial.

Defendemos, ao longo deste trabalho, ademais, que Roma buscava alcançar a hegemonia política por meio da obediência civil e não apenas pela força das armas. Portanto, nos aproximamos dos preceitos de Peter Burke, para quem “a classe dominante não governava pela força (ou de qualquer modo não só pela força), mas pela persuasão” (BURKE, 2000 p. 122). Ao término desta pesquisa, acreditamos termos alcançado os subsídios necessários para respondermos aos questionamentos lançados pelo autor inglês a respeito da conquista da hegemonia política de um povo sobre outro. Antes, porém, faz-se necessário repetir tais indagações:

Como vamos analisar a conquista bem-sucedida desta hegemonia? Ela pode ser estabelecida sem o conluio ou conivência de pelo menos alguns dos dominados? Pode-se resistir a ela com sucesso? A classe dominante simplesmente impõe seus valores às classes subordinadas ou há algum tipo de acordo? (BURKE, 2000 p. 122).

Em primeiro lugar, demonstramos como a fragmentação e hierarquização social judaica impediu que Roma alcançasse a hegemonia política pela colaboração das elites judaicas. Além disso, como a documentação não nos fornece indícios de que a dominação romana na Judeia, a partir de 135 d.C., sofreu revoltas da mesma magnitude daquelas dos séculos I e II d.C. podemos afirmar que Roma foi bem sucedida na conquista de sua hegemonia sobre os judeus, principalmente a partir da data referida.

Quanto à pergunta “Pode-se resistir a ela com sucesso?” temos que ver o termo resistir sob os dois ângulos evidenciados por Said (1995) e largamente trabalhados nesta dissertação. Em termos de resistência física, as tropas judaicas foram derrotadas em três momentos: primeiro no ano de 63 d.C., quando Cneu Pompeu invadiu Jerusalém e derrotou as forças de Aristóbulo II; em 70 d.C. foi a vez das tropas judaicas serem derrotadas e o templo destruído, pelas legiões de Tito, o que marcou o fim da primeira revolta judaica; por fim, em 135 d.C. as tropas comandadas por Simão bar Kochba foram derrotadas pelo exército do imperador Adriano. Enfim, em três momentos houve batalhas entre judeus e romanos, e em todas as ocasiões as tropas judaicas foram derrotadas, o que não nos permite dizer que estes atos de resistência foram bem-sucedidos.

Se considerarmos a mesma pergunta acima partindo da ideia de resistência ideológica (SAID, 1995), ou seja, de busca pela manutenção de práticas culturais próprias dos nativos, podemos ver o resultado a favor dos judeus. Desde a dominação helenística, houve uma intensa mobilização judaica a fim de manter suas práticas culturais frente ao conquistador estrangeiro. Desse modo, a circuncisão, o monoteísmo e a observância do *shabbat*, que formavam o principal tripé identitário do judaísmo antigo (WILLIAMS, 2000), foram mantidos pelos judeus. Ademais, durante as revoltas judaicas contra os romanos, vimos a divulgação de símbolos judaicos em moedas cunhadas pelos revoltosos. Tal medida foi interpretada por nós como uma forma de reforçar e manter práticas culturais nativas frente a

dominação estrangeira, sendo, desse modo, caracterizada como resistência ideológica. Inferimos, portanto, que a resistência ideológica dos judeus foi bem sucedida uma vez que houve, mesmo em um contexto de dominação estrangeira, a manutenção do tripé identitário da cultura judaica.

Conforme falamos anteriormente, o processo de dominação imperial romana na Judeia não ocorreu simplesmente pela força das armas e em muitos momentos a guerra foi deixada de lado em prol da negociação com facções judaicas. Estas negociações podem ser vistas em alguns momentos, dentre os quais: a negociação com a facção que iniciou a Revolta dos Macabeus, a manutenção da dinastia Hasmoneia em 63 a.C. e a introdução de um novo governo cliente com a subida ao poder da família herodiana. Nestes casos, demonstramos que houve, por parte dos romanos, uma intensa preocupação em “levar em conta os interesses e as tendências dos grupos sobre os quais a hegemonia será exercida; [para] que se forme certo equilíbrio de compromisso” (GRAMSCI *apud* MENDES, 2009, p.134). Portanto, Roma manteve a hegemonia política mais pela colaboração política que necessariamente pela coerção física, o que configurou o processo alcunhado de “negociação colonial” (PORTELLI, 2002).

Ao colocarmos no título as palavras negociação e resistência estamos tirando o foco do trabalho das guerras e ressaltando a participação nativa no processo de dominação imperial romana na Judeia. Ao longo das páginas, buscamos explicar a que tipo de negociação e resistência fazíamos referência.

Outro ponto de suma importância para nosso trabalho foi a diferenciação das diversas fases do processo imperialista romano na Judeia. Não foi nosso objetivo, no entanto, apresentar tais fases como estágios de desenvolvimento que levariam a uma fase de domínio superior às demais. Pelo contrário, pretendemos apresentar as nuances das relações ente Roma

e Judeia, evidenciando que em cada contexto histórico Roma estabeleceu estratégias diferentes de dominação e teve diferentes reações judaicas.

Os anos compreendidos entre 168 a.C. e 63 a.C configuraram aquilo que chamamos de primeira fase do imperialismo romano na Judeia. Nela, as relações entre Roma e a Judeia foram de paz e aliança na política externa. Enquanto os judeus gozaram de liberdade política e da proteção romana nas relações com os impérios que dominaram a Judeia por séculos – a saber: Ptolomaico e Selêucida – os romanos adentraram a região de forma amistosa, sem a necessidade de enviar legiões. Não houve, nesta primeira fase, nenhuma intervenção direta romana na região e a Judeia gozou de quase cem anos de autonomia política.

Na segunda fase de dominação, entre os anos de 63 a.C. e 6 d.C. Roma passou a intervir diretamente na região, sem, contudo, estabelecer um governo de procuradores e prefeitos. Em um primeiro momento, Pompeu interveio nos conflitos entre os herdeiros do trono judaico, Aristóbulo II e Hircano II, e garantiu a continuidade da dinastia Hasmoneia com base na manutenção do governo de Hircano II. As contendas envolvendo a dinastia dos hasmoneus, no entanto, fizeram com que Roma estabelecesse um novo governo na Judeia calcado na aliança da família herodiana, cujo maior representante foi o rei Herodes, o Grande.

O ano de 6 d.C. marcou mais uma mudança nas relações entre Roma e a Judeia, uma vez que iniciou a fase dos governos diretos romanos na região, primeiro com os prefeitos (6 d.C. -41 d.C.) e depois com os procuradores (44 d.C. – 135 d.C.)³⁹. Esta fase foi marcada pelas intensas revoltas de parte da população judaica à dominação romana. Foi neste período que deflagraram-se, em 66 d.C. e 132 d.C., as duas revoltas aqui estudadas.

As revoltas comentadas acima, no entanto, foram seguidas por reações romanas exemplares como a destruição do Templo de Jerusalém em 70 d.C. e o expurgo de Adriano, em 135 d.C. Este último ato romano, outrossim, estabeleceu uma nova fase nas relações

³⁹ Entre os anos de 41 d.C e 44 d.C. foi coroado o rei Agripa, o que não significou uma autonomia política da Judeia uma vez que ele foi chancelado pelo imperador romano e desempenhou um governo pró-romano.

romano-judaicas, uma vez que, após 135 d.C., não há documentação disponível que nos permita confirmar a existência de revoltas da mesma magnitude das existentes durante os séculos I e II d.C. na Judeia.

No estudo das fases do imperialismo romano na Judeia, utilizamos tanto a documentação escrita quanto a documentação imagética. A metodologia aplicada foi a de análise de conteúdo como apresentada por Bardin (1977) e pode ser vista principalmente pelo fato de analisarmos as recorrências encontradas nos textos e nas imagens. Separamos tais recorrências em categorias de análise que foram fundamentais para confirmarmos nossas hipóteses de trabalho.

Na documentação escrita, recorreremos aos mais diversos autores. Utilizamos os relatos contidos nos livros I e II Macabeus assim como os escritos de Flavio Josefo em seus livros “Antiguidades Judaicas” e “História da guerra dos judeus contra os romanos”. Os livros citados foram utilizados principalmente no primeiro e segundo capítulo de nossa dissertação. No terceiro capítulo deste trabalho, utilizamos outras documentações textuais. Analisamos passagens da obra “Historia Augusta”, do livro de Cassius Dio, “Historia Romana” além de recorreremos a Eusébio de Cesareia e seu “História Eclesiástica”.

Além de ser importante no trato com a documentação textual, a análise de conteúdo foi fundamental para estudarmos o significado das imagens contidas nas moedas cunhadas por judeus e romanos durante as revoltas judaicas. Como foi comentado anteriormente, nosso *corpus* imagético contou com um total de 51 moedas, delas separamos as imagens e símbolos mais recorrentes para analisarmos seus significados dentro das revoltas judaicas e das reações romanas a elas.

A primeira hipótese trabalhada não teve sua confirmação feita com base em apenas um capítulo, pelo contrário, provamos sua validade ao término deste estudo. Tratamos da hipótese: no Ocidente Germânico, onde encontramos uma estrutura tribal de sociedade, os

romanos, a fim de consolidarem sua dominação imperial na região, difundiram seus padrões culturais, como os *fora* e anfiteatros. No Oriente, entretanto, o contato prévio com culturas helenísticas e a existência de identidades culturais estabelecidas e coesas obstaculizaram a implementação da mesma estratégia de dominação romana.

No primeiro capítulo indicamos que já em 164 a.C., durante a Revolta Macabéia, a sociedade judaica estava repartida em facções político-religiosas que se posicionavam contra ou a favor das políticas helenizantes do soberano selêucida Antíoco IV. Uma dessas facções, mais especificamente a dos Macabeus, deu inícios aos confrontos que resultaram na Revolta. Mais tarde esta facção viria a se tornar a dinastia dos hasmoneus.

Portanto, no primeiro capítulo evidenciamos que as políticas helenizantes sofreram fortes contestações de parte da sociedade judaicas antes mesmo da chegada dos romanos na região. O helenismo, como vimos, foi uma das razões para a eclosão da revolta dos Macabeus, que segundo a historiografia trabalhada, buscou, após a vitória, conter o avanço da cultura helenística na região. Desse modo, a difusão da *humanitas* como um dos instrumentos de dominação romana, que caracterizou o processo de dominação no Ocidente Germânico, mostrava-se inócua uma vez que os judeus já haviam tido contato com a aquilo que os romanos chamavam de civilização.

Além disso, no capítulo segundo demonstramos como diversidade social judaica teve profunda influência no processo de dominação imperial romana na Judeia. Quando Pompeu invadiu a região, em 63 d.C., diversas facções como os saduceus, fariseus, essênios e hasmoneus faziam parte da sociedade judaica. Sem aliados na camada dos fariseus e essênios, com os atos de resistência cometidos por alguns sacerdotes e tendo que intervir em uma guerra civil entre os hasmoneus, ao governo romano não restava outra saída a não ser estabelecer uma nova dinastia reinante em 34 a.C.: os herodianos. A falta de uma elite coesa, como em outras partes do império romano e a luta pelo poder entre as diversas facções que

compunham a sociedade judaica apresentou-se, portanto, como um dos maiores empecilhos para o sucesso do processo de dominação imperial romana na região.

Por fim, no que concerne à primeira hipótese, é preciso ressaltar que o terceiro capítulo ratifica, em menor escala, sua validade, pois evidencia a íntima relação entre as diversas facções político-religiosas judaicas e as revoltas, que só apresentaram seu término em 135 d.C. No entanto, o terceiro capítulo é de maior validade na confirmação de nossa segunda hipótese específica de trabalho, qual seja: as facções político-religiosas judaicas estabeleceram resistências primárias e secundárias ao domínio romano, que suscitaram reações romanas exemplares como a destruição do Templo de Jerusalém em 70 d.C. e o expurgo de Adriano em 135 d.C.

Nas duas revoltas dos judeus contra os romanos apresentamos diversas asserções que confirmam a hipótese acima apresentada: 1) evidenciamos que as revoltas judaicas tiveram facções político-religiosas judaicas envolvidas nos conflitos, portanto, não podemos falar que foram revoltas dos judeus como um todo, uma vez que a documentação nos permite identificar os grupos envolvidos nas batalhas 2) com base na análise da documentação, escrita e imagética, podemos afirmar que as facções envolvidas em ambas as revoltas estabeleceram, concomitantemente, resistências primárias e secundárias durante as revoltas 3) a destruição do Templo de Jerusalém por Tito mostrou-se mais como um ato mais simbólico que uma necessidade da guerra, tendo em que vista que os judeus revoltosos já estavam derrotados quando o templo foi destruído. Sua destruição configurou-se, portanto, como um ato exemplar para reafirmar o poder romano na região. 4) os indicativos de resistência ideológica, analisados na documentação referente às duas revoltas judaicas, remetem a um judaísmo ou a uma cultura judaica unida, não fazendo diferenciações entre os grupos que compunham a sociedade judaica dos séculos I e II d.C.. 5) os romanos cunharam a série de moedas *Judaea Capta* como uma forma de reafirmar seu poder na região e lembrar o grande feito da vitória

romana sobre os judeus, buscando elementos que remetiam á subjugação dos judeus após a derrota e a força das legiões 6) ao fim da revolta deflagrada em 132 d.C. o imperador Adriano baixou um edito, citado na documentação trabalhada, que proibiu os judeus de habitarem Jerusalém, considerada por eles como sagrada. Mais uma vez, identificamos neste edito uma reação romana à revolta e uma maneira encontrada pelo governante de reafirmar seu poder sobre a região sem deixar dúvidas quanto ao resultado dos conflitos envolvendo romanos e judeus.

Nos três capítulos aqui trabalhados encontramos, outrossim, os elementos que permitiram a validação de nossa hipótese central de trabalho, qual seja: a análise das especificidades das respostas das comunidades dominadas por Roma deve considerar o nível de complexidade social existente antes do domínio romano. Foi a interação das condições sócio econômicas, políticas e culturais locais com as estratégias de dominação que criaram as “experiências divergentes” por todo Império Romano.

A hipótese proposta acima foi confirmada graças à nossa preocupação em relacionar o passado judeu antes do domínio romano e a realidade social judaica com o processo de dominação imperial romana na Judeia. Evidenciamos a importância de compreendermos a sociedade judaica para que pudéssemos compreender o desenvolvimento da conquista romana na região. O caso da Judeia serviu apenas para demonstrar como esta abordagem, focada no estudo da experiência local e sua interação com a dominação imperial, pode ser utilizada para o estudo de outras partes do Império Romano.

Seguimos, portanto, a seguinte postura de Edward Said:

Se desde o princípio reconhecemos as histórias profundamente complexas e entrelaçadas das experiências específicas, mas mesmo assim interligadas e sobrepostas [...] não há nenhuma razão intelectual particular para conceder um estatuto ideal e essencialmente separado a cada uma delas. Mas seria desejável

preservar o que há de único em cada qual, enquanto preservamos também algum sentido da comunidade humana e as disputas afetivas que contribuem para sua formação e da qual todas participam. (SAID, 1995, p.65)

Nossa afirmação de que seguimos o que Said propôs acima, encontra fundamentos no fato de que não reduzimos a história judaica, durante a dominação romana, aos acontecimentos que envolviam apenas conquistador e conquistado. Em outras palavras, mesmo durante os mais dois séculos de dominação dos romanos sobre os judeus que este trabalho analisou, preocupamo-nos em demonstrar que o estudo das especificidades da história judaica eram essenciais para a compreensão do processo imperialista romano na região. Não menos importante, foi, do lado romano, analisar como o imperialismo romano se comportou em outras áreas para que pudéssemos lançar as bases de sua atuação na Judeia.

O processo da Revolta Macabéia, a questão dos contatos judaicos com o helenismo e a diversidade social judaica, são, sem dúvida, questões específicas da história judaica. Já o desenvolvimento do imperialismo romano no Ocidente e as estratégias de dominação adotadas pelos romanos, são assuntos que dizem respeito estritamente à história romana. Roma e Judeia formam, dessa forma, “experiências divergentes”, ou seja, apresentam histórias distintas, mas que precisam ser analisadas em conjunto uma vez que estavam entrelaçadas e submetidas a um mesmo cenário de dominação imperial. Portanto, concordamos, mais uma vez, com Edward Said, pois, segundo ele:

[...] devemos ser capazes de pensar experiências divergentes e interpretá-las em conjunto, cada qual com seu ritmo de desenvolvimento, suas formações internas, sua coerências interna e seu sistema de relações externas, todas elas coexistindo e interagindo entre si. (SAID, 1995, p.66)

Enfim, este trabalho é apenas um estudo de caso. Esperamos que a abordagem seguida nestas páginas possa continuar a ditar os rumos de outras pesquisas que tenham foco as relações entre povos que dividem um mesmo contexto imperialista, seja ele contemporâneo ou antigo. O Império Romano, aqui trabalhado, é rico em experiências divergentes, cabendo a nós, historiadores, estudá-las em conjunto.

Documentação textual:

BÍBLIA DE JERUSALÉM. **I e II Macabeus**. São Paulo. Paulus, 2002.

CESAREIA, E. **História Eclesiástica**. São Paulo: Paulus, 2000.

DIO, Cassius. *Historia Romana*, LXIX. In: STERN, Menahem. **Greek and Latin authors on jews and judaism**. Jerusalém: The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1980.

JOSEPHUS. **The Jewish War** (THACKERAY, H. St. J. trad.) Cambridge-Massachusetts and London: Loeb Classical Library - Harvard University Press, 1989.

_____. **Jewish Antiquities** (THACKERAY, H. St. J. trad.). Cambridge-Massachusetts and London: Loeb Classical Library - Harvard University Press, 1989.

Scriptores Historiae Augustae. (David Magie trad.) Cambridge-Massachusetts and London: Loeb Classical Library- Harvard University Press, 1991.

Documentação imagética disponível em:

PORTO, Vagner Carvalheiro. **Imagens Monetárias na Judeia/Palestina sob dominação romana**. Tomos I e II. Vagner Caravlleiro Porto .– (Tese de doutorado) São Paulo: sn, 2007.

Bibliografia:

AGRA DO Ó, Alarcon. **Edward Said: entre a crítica literária e a operação historiográfica**. Saeculum- Revista de História [12]; João Pessoa, jan./jun.2005

ALFÖLDY, Géza. **A História Social de Roma**. Editorial Presença. Lisboa, 1989.

ARIÈS, Philippe & DUBY, Georges. **História da Vida Privada: Do Império Romano ao Ano Mil**. 1 ed. São Paulo, Companhia das Letras, 2007.

AUGÉ, M. **O sentido dos outros**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

AURÉLIO, D.P. Tolerância/Intolerância. In: ROMANO, R. (dir). **Enciclopédia Einaudi** V.22. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda 1996, p.179-230.

BARDIN, Laurence. **Análise de Conteúdo**. Lisboa: Edições 70, 1977.

BEARD, Mary & CRAWFORD, Michael. **Rome in the late republic: Problems and Interpretations**. London: Duckworth, 1985.

BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola & PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de Política**. Brasília: Universidade de Brasília, 1998

BOWERSOCK, G. W. The mechanics of subversion in the Roman provinces. In: Foundation Hardt. **Opposition et resistances a l'empire D'Auguste a Trajan**. Paris, 1986

BRIGHT, John. **História de Israel**. Tradução de Euclides Carneiro da Silva. São Paulo: Paulinas, 1980.

BURKE, Peter. **A Escola dos Annales: 1929-1989**. A revolução Francesa da Historiografia. São Paulo, UNESP, 1997

_____. **História e Teoria Social**. São Paulo, UNESP, 2002.

_____. **Hibridismo Cultural**. UNISINOS, São Leopoldo, 2006.

CARDOSO, C. F. S. A semiótica textual e a busca do sentido. In: **Narrativa, Sentido e História**. SP, Papirus, 1997.

_____. A etnicidade grega: uma visão a partir de Xenofonte. In: **PHOÏNIX**, Sette Letras, 2002: p.p.75-94.

CARDOSO, C. e JÚNIOR, A. R. de O. **Também com imagem se faz história**. Niterói, UFF, 1990.

CARDOSO, C. & VAINFAS, R.. História e análise de textos. In: CARDOSO, Ciro & VAINFAS, Ronaldo. **Domínios da História**. Campinas, Campus, 1997. p. 375-399

CHEVITARESE, A.. Fronteiras internas atenienses no período clássico. (Re)definindo conceitos e propondo teóricos de análise. In: **Phoinix**, Rio de Janeiro, 10: 63-76, a2004.

_____. Fronteiras culturais no Mediterrâneo Antigo: gregos e judeus nos períodos arcaico, clássico e helenístico. In: **Politeia: História e Sociedade**. Vitória da Conquista. V.4, n.1, b2004 pp. 69-82

CHEVITARESE, A. L.; CORNELLI, G. **Judaísmo, Cristianismo, Helenismo**. Ensaio sobre Interações Culturais no Mediterrâneo Antigo. São Paulo: Annablume, Fapesp: 2007.

_____ (orgs.) **A descoberta do Jesus Histórico**. São Paulo: Paulinas, 2009.

CHEVITARESE, A.L.; CORNELLI, G.; SELVATIC, M. **Jesus de Nazaré**. Uma Outra História. São Paulo: Fapesp/ Annablume, 2006.

COMBY, J. & LEMONON, J-P. **Roma em Face a Jerusalém**: Visão de autores gregos e latinos. São Paulo: Edições Paulinas, 1987.

DA SILVA, F. C. T.; CABRAL, R. P. & MUNHOZ, S. J. (coord). **Impérios na História**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2009.

DA SILVA, G. V. (org). **Conflito Cultural e Intolerância Religiosa no Império Romano**. Espírito Santo: GM Ed., 2008.

DE CERTEAU, M. de. **A invenção do Cotidiano: 1 Artes de Fazer**. 15 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

DETIENNE, M. **Comparar o incomparável**. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2004.

ECK, W.. The Bar Kokba Revolt: the Roman point of view. In: **The Journal of Roman studies**, Vol. 89. Society for the promotion of Roman Studies, 1999. pp. 76-89.

ECO, U. **Interpretação e Superinterpretação**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

FAIRCHILD, H.P.(ed.) **Diccionario de Sociologia**. Tradución y revisión de T. Muñoz, J. M. Echavaria y J. Calvo. Fondo de Cultura Económico; México, 1949.

FELDMAN, Sérgio Alberto (Org.) CAMPOS, A. P. (Org.) ; SILVA, G. V. (Org.) ; NADER, M.B. (Org.) ; FRANCO, S. P. (Org.). **Os impérios e suas matrizes políticas e culturais**. 1. ed. Vitória; Paris: Flor & Cultura; Université de Paris-Est, 2008

FINLEY, M. I. **Ancient History: Evidence and Models**. New York, ACLS POD, 1986.

_____. **A Economia Antiga**. Porto: Edições Afrontamento, 1980.

FUNARI, P.P.A. O Jesus Histórico e a contribuição da Arqueologia. In: CHEVITARESE, A.L.; CORNELLI, G.; SELVATIC, M. **Uma Outra História. Jesus de Nazaré**. São Paulo: Fapesp/ Annablume, 2006.

FUNARI, P.P.A. & SILVA, Maria Aparecida de Oliveira (orgs). **Política e Identidades no Mundo Antigo**. São Paulo: Fapesp/Anna Blume, 2009.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. São Paulo: Edições Loyola. 2008.

GARCIA, P.R. Jesus, um Galileu frente à Jerusalém: um olhar histórico sobre Jesus e os judaísmos de seu tempo. In: CHEVITARESE, A.L.; CORNELLI, G.; SELVATIC, M. **Jesus de Nazaré: Uma Outra História**. São Paulo; Fapesp/ Annablume, 2006.

GARNSEY, Peter & SALLER, Richard. **The Roman Empire: Economy, Society and Culture**. London: Duckworth, 1987.

GIARDINA, Andrea. **O homem romano**. Lisboa: Editorial Presença. 1992

GOODMAN, Martin. **A Classe Dirigente da Judeia - As Origens da Revolta Judaica contra Roma, 66-70 d.C.** Rio de Janeiro: Imago, 1994.

_____. **The Roman World 44 b.C. – A.D. 180**. London and New York: Routledge, 1997.

GRANT, M. **The History of Ancient Israel**. London: Phoenix, 1997.

GREIMAS, A.J. & COURTÈS, J. **Dicionário de Semiótica**. São Paulo: Cultrix, 1989.

GRIMAL, P. **As Cidades Romanas**. Lisboa: Edições 70, 2003.

_____. **O Império Romano**. Lisboa: Ed. 70, 1999.

GUARINELO, Norberto Luiz. “Império e Imperialismo, realidades antigas e conceitos contemporâneos.” In: FELDMAN, S. A. (Org.) CAMPOS, A. P. (Org.) ; SILVA, G. V. (Org.) ; NADER, M.B. (Org.) ; FRANCO, S. P. (Org.). **Os impérios e suas matrizes políticas e culturais**. 1. ed. Vitória e Paris: Flor & Cultura; Université de Paris-Est, 2008.

HADAS-LEBEL, M.. **Flávio Josefo. O Judeu de Roma**. Tradução de Paula Rosas. Rio de Janeiro: Imago, 1991.

HALL, S.. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 10 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

HINGLEY, R.. **Globalizing Roman culture**. Routledge. 2005

_____. **Recreating coherence without reinventing Romanization**. University of Durham. Disponível em: www.digressus.org . Acesso em: 23/11/2006.

HORSLEY, R. The Zealots: Their Origin, relationship and importance in the Jewish revolt. In: **Novum Testamentum**, Vol. 28, Fasc. 2. Brill, 1986. pp. 159-192

HORSLEY, R. & HANSON, J. **Bandidos, profetas e messias. Movimentos populares no tempo de Jesus**. São Paulo: Paulus, 1995.

HUSKINSON, J. (org.). **Experiencing Rome: Culture, Identity and Power in the Roman Empire**. Londres: Routledge/Open University. 2000.

JEREMIAS, J. **Jerusalém no Tempo de Jesus**. Pesquisas de História Econômico-Social no Período Neotestamentário. São Paulo: Paulus, 1983.

JOHNSON, P. **História dos Judeus**. Tradução de Henrique Mesquita e Jacob Volfzon Filho. Rio de Janeiro: Imago, 1995

Flávio Josefo. Uma testemunha do tempo dos Apóstolos. 4 ed. São Paulo: Paulos, 2003.

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

KOSELLECK, R. **Futuro Passado. Constituição à semântica dos tempos históricos**. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2006.

LALOR, B. The Temple Mount of Herodes the Great at Jerusalem. Recent Excavations and literary sources. In: BARLETT, Jonh (Ed.). **Archaeology and Biblical Interpretation**. London and New York: Routledge, 1997.

LÉVÊQUE, Pierre. **O mundo Helenístico**. Lisboa: Edições 70, 1987.

LEVINE, L.I. **Judaism and Hellenism in Antiquity. Conflict or confluence?** Seattle. University of Washington Press, 1998.

LINTOTT, Andrew. **Imperium Romanum**. Politics and Administration. London and New York: Routledge, 1993.

LOBIANCO, L. E.. **O Outono da Judeia** (séculos I a.C. - I d.C.): Resistência e Guerras Judaicas sob o Domínio Romano - Flávio Josefo e sua Narrativa / Luís Eduardo Lobianco.– (Dissertação de mestrado) Niterói: sn, 1999.

MACMULLEN, Ramsey. **Romanization in the time of Augustus**. Londres: Yale University Press/New Haven & London, 2000.

MANTEL, H. The causes of the Bar Kokba revolt. In: **The Jewish Quarterly Review**, New Series, Vol. 58, Nº 3. Pennsylvania. University of Pennsylvania Press, 1968. pp. 224-242.

MATTINGLY, D. J. **Dialogues in Roman Imperialism: Power, discourse, and discrepant experience in the Roman Empire**. Portsmouth, Rhode Island: Journal of Roman Archeology, 1997. Supplementary Series, no. 23.

MEIER, J. P. **Um judeu marginal. Repensando o Jesus Histórico**. Vol. 3 Livro 2. Rio de Janeiro: Imago, 2004.

MENDES, N. M.. **Sistema Político do Império Romano do Ocidente: um modelo de colapso**. 1. ed. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2002. v. 1. 235 p.

_____. Romanização: cultura imperial. In: **PHOENIX**, Sette Letras, 1999: pp.: 307-325.

_____. Reflexões sobre a Romanização de Balsa. In: **PHOENIX**, Sette Letras, 2002: pp.: 307-327.

_____. Centralização e Integração na Experiência Imperialista Romana: Uma Reflexão. In: **PHOINIX**, Sete Letras, 2004: pp.:257-274.

_____. O espaço urbano na cidade de Balsa: uma reflexão sobre o conceito de romanização. In: **Fênix – Revista de História e Estudos Culturais**. Novembro de 2006.

_____. “Romanização: a historicidade de um conceito”. In: FELDMAN, Sérgio Alberto (Org.) CAMPOS, A. P. (Org.) ; SILVA, G. V. (Org.) ; NADER, M.B. (Org.) ; FRANCO, S. P. (Org.). **Os impérios e suas matrizes políticas e culturais**. 1. ed. Vitória; Paris: Flor & Cultura; Université de Paris-Est, 2008.

_____. A tipologia de domínio imperial romano em debate. In: CHEVITARESE, A. L., CORNELLI, G. **A descoberta do Jesus Histórico**. São Paulo: Paulinas, 2009.

MENDES, N. M; BUSTAMANTE, R. M. C; DAVIDSON, J. “A experiência imperialista romana: teorias e práticas” In: **Tempo**, Rio de Janeiro, nº 18, 2005, p.p.17-41.

MENDES, N.M; VENTURA, G. (orgs.). **Repensando o Imperio Romano: perspectiva sócio econômica, política e cultural**. Rio de Janeiro: Mauad; Vitória, ES: EDUFES, 2006.

MENDES, N. M.; ARAUJO, Y. C.. Epigrafia, sociedade e religião: o caso da Lusitânia. In: **PHOINIX**. Laboratório de História Antiga/UFRJ. Ano XIII, 2007. Rio de Janeiro: Mauad Editora, 2007

MILLAR, F. **El Império Romano y sus pueblos limítrofes: el mundo mediterráneo em la edad antigua**. México: Siglo Veintiuno, 1988.

MOMIGLIANO, A. **Os limites da helenização**. A interação cultural das civilizações grega, romana, céltica, judaica e persa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1975.

_____. **On Pagans, Jews, and Christians**. Hanover: University Press of New England, 1987.

OTZEN, B.. **O Judaísmo na Antigüidade**. A história política e as correntes religiosas de Alexandre Magno até o imperador Adriano. São Paulo: Paulinas, 2003.

PAUL, A.. **O Judaísmo Tardio - História Política**. Tradução de Benôni Lemos. São Paulo: Paulinas, 1983

PORTELLI, H.. **Gramsci e o bloco histórico**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

PORTO, V. C. **Imagens Monetárias na Judeia/Palestina sob dominação romana**. Tomos I e II. Vagner Caravleiro Porto. – (Tese de doutorado) São Paulo: sn, 2007.

RANDBORG, K. **The First Millenium AD in Europe and Mediterranean** (a Archeological Essay). Cambridge University Press, 1991.

REIS, J. C. **História & Teoria: Historicismo, Modernidade, Temporalidade e Verdade**. 2 ed. Rio de Janeiro: FGV, 2005

RICH, John. & SHIPLEY, Graham (ed). **War and Society in The Roman World**. London: Routledge, 1993.

ROMANOFF, P. Jewish Symbols on Ancient Jewish Coins. In: **The Jewish Quarterly Review**, Pennsylvania: University of Pennsylvania Press. Vol. 33, No. 4 pp. 1-15, jul.1942. Disponível em: www.jstor.org Acessado em: 14 set. 2009

_____. Jewish Symbols on Ancient Jewish Coins. In: **The Jewish Quarterly Review**, Pennsylvania: University of Pennsylvania Press. Vol. 33, No. 4 pp. 435-444, abr. a1943. Disponível em: www.jstor.org Acessado em: 12 ago. 2009

_____. Jewish Symbols on Ancient Jewish Coins. In: **The Jewish Quarterly Review**, Pennsylvania: University of Pennsylvania Press. Vol. 34, No. 2 pp. 161-177, out. b1943. Disponível em: www.jstor.org Acessado em: 12 ago. 2009

_____. Jewish Symbols on Ancient Jewish Coins. In: **The Jewish Quarterly Review**, Pennsylvania: University of Pennsylvania Press. Vol. 34, No. 3 pp. 299-312, jan. a1944. Disponível em: www.jstor.org Acessado em: 12 ago. 2009

_____. Jewish Symbols on Ancient Jewish Coins. In: **The Jewish Quarterly Review**, Pennsylvania: University of Pennsylvania Press. Vol. 34, No. 4 pp. 425-440. abr. b1944. Disponível em: www.jstor.org Acessado em: 12 ago. 2009

SAID, E. W. **Cultura e Imperialismo**. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.

SAID, E. W. **Orientalismo**: O Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Cia das Letras, 1990.

SALDARINI, A. **Fariseus, escribas e saduceus na sociedade palestinese**. São Paulo: Paulinas, 2005.

SCHÜRER, E.. **The History of the Jewish People in the age of Jesus Christ (175 b.C. – 135 A.D.)**. Edinburg: T & T Clark LTD, 1995.

SCOTT, J. **Formas Cotidianas de Resistência Camponesa**. Paraíba: Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia/UFPB, 1999.

SHERWIN-WHITE. O imperialismo romano. In: BALSDON, J.P.V.D. **O mundo romano**. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Ed. 1978. pp.: 80-102.

SILVA, Rosana M.dos S. **Pluralidade e Conflito: Uma História comparada das guerras judaicas entre os século II a.E.C. e I E.C./** Rosana Marins dos Santos Silva – Rio de Janeiro: PPGHC, 2006. pg.142.

SIMON, M. e BENOIT, A.. **Judaísmo e Cristianismo Antigo - de Antíoco Epifânio a Constantino**. São Paulo: Pioneira / EDUSP, 1987.

STERN, M. **Greek and Latin Authors on Jews and Judaism I, Jerusalem**, The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1976.

TAINTER, J. **The collapse of complex societies**. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

VENTURA, G. Vertentes da intolerância religiosa no Império Romano: o caso dos Judeus. In: Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos (5:2003 Pelotas). **Fronteiras e etnicidade no mundo antigo**. [anais do] 5 Congresso Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos e 13 Reunião da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos, 15 à 19 de Setembro de 2003./ Editores Chineme Khun Nobre, Fábio Vergara Cerqueira e Kátia Maria Paim Pozzer – Pelotas, 2003; Canoas, Ulbra: 2005 p.167 – 177.

VERMES, G. **Quem é quem na época de Jesus**. Rio de Janeiro – São Paulo: Ed. Record, 2008.

VEYNE. P. **O inventário das diferenças**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

_____. **O império Greco-romano**. Rio de Janeiro:Elsevier, 2009;

WALZER, Michael. **Da Tolerância**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

WARNKE, Georgia. **After Identity: Rethinking Race, Sex, and Gender**. New York: Cambridge, 2007.

WEBSTER, Jane. Roman Imperialism and the Post Imperial Age. In: WEBSTER, J. e COOPER, N. (eds.). **Roman Imperialism: Post - Colonial Perspectives**. Leicester: School of Archaeological Studies - University of Leicester, 1996.

WELLHAUSEN, Julius. **The Pharisees and Sadducees**. Macon: Mercer University Press, 2001.

WILLIAMS, Margaret. Jews and Jewish communities in the Roman Empire. In: HUSKINSON, J. (org.). **Experience in Rome: Culture, identity and power in a Roma world**. Londres. Routledge/Open University. 2000. pp.305-335.

WOOLF, Greg. Beyond Romans and natives. In: **World Archaeology**, Vol. 28, No. 3, Culture Contact and Colonialism, (Feb., 1997), pp. 339-350.

ZANONE, V. Tolerância. In: BOBBIO, N; METTEUCCI, N. & PASQUINO, G. (orgs.). **Dicionário de Política**. Tradução: João Ferreira (org.). Editora UNB, Imprensa Oficial. São Paulo, 2004.

ZIZEK, Slavoj (org). **Um Mapa da Ideologia**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

Anexo: Lista de moedas.

1 -



- 1) **Autoridade Emissora:** DINASTIA HERODIANA. Herodes Agripa II, sob Vespasiano.
- 2) **Característica de emissão / distinção de status:** provincial, Judaea Capta.
- 3) **Datação:** 69-79 d.C.
- 4) **Local da emissão:** Cesareia Marítima – costa Siro-Palestina.
- 5) **Denominação:** Æ 20mm; bronze.
- 6) **Anverso:** busto laureado de Vespasiano, virado para a direita.
 Variação do tipo principal: não há.
 Tipos secundários de anverso: não há.
 Legendas de anverso: em grego, IMPERADOR CESAR VESPASIANO AVGVSTO.
- Reverso:** Nike em pé, à direita.
 Variação do tipo principal: não há.
 Tipos secundários de reverso: elmo.
 escudo.
 palmeira.
 Legendas de reverso: JUDEIA VENCIDA.
- 7) **Referências:** Carvalheiro, 69.

2 -



1) **Autoridade Emissora:** DINASTIA HERODIANA. Herodes Agripa II, sob Tito.

2) **Característica de emissão / distinção de status:** provincial, Judaea Capta.

3) **Datação:** 79-81 d.C.

4) **Local da emissão:** Cesareia Marítima – costa Siro-Palestina.

5) **Denominação:** Æ 21mm; bronze.

6) **Anverso:** busto laureado de Tito, virado para a direita.

Variação do tipo principal: não há.

Tipos secundários de anverso: não há.

Legendas de anverso: em grego, IMPERADOR TITO CESAR.

Reverso: Nike em pé, à direita

Variação do tipo principal: não há.

Tipos secundários de reverso: elmo.

escudo.

palmeira.

Legendas de reverso: em grego, JUDEIA VENCIDA.

7) **Referências:** Carvalheiro, 70.

3-



1) **Autoridade Emissora:** DINASTIA HERODIANA. Herodes Agripa II, sob Tito.

2) **Característica de emissão / distinção de status:** provincial, Judaea Capta.

3) **Datação:** 79-81 d.C.

4) **Local da emissão:** Cesareia Marítima – costa Siro-Palestina.

5) **Denominação:** Æ 25mm; bronze.

6) **Anverso:** busto laureado de Tito, virado para a direita.

Variação do tipo principal: não há.

Tipos secundários de anverso: não há.

Legendas de anverso: em grego, IMPERADOR TITO CESAR.

Reverso: troféu de armas.

Variação do tipo principal: não há.

Tipos secundários de reverso: Judeia, ajoelhada, lamentando-se, à esquerda, com suas mãos amarradas para trás.

escudo.

Legendas de reverso: em grego, JUDEIA VENCIDA.

7) **Referências:** Carvalheiro, 71.

4-



- 1) **Autoridade Emissora:** DINASTIA HERODIANA. Herodes Agripa II, sob Domiciano.
- 2) **Característica de emissão / distinção de status:** provincial, Judaea Capta.
- 3) **Datação:** 81-96 d.C. Batida em 92 d.C.
- 4) **Local da emissão:** Cesareia Marítima – costa Siro-Palestina.
- 5) **Denominação:** Æ 28mm; bronze.
- 6) **Anverso:** busto radiado de Domiciano, virado para a direita. Pequeno drapejado sobre o ombro esquerdo.
 Variação do tipo principal: não há.
 Tipos secundários de anverso: não há.
 Legendas de anverso: em latim, IMPERADOR CESAR DOMICIANO AUGUSTO GERMÂNICO, PONTIFEX MAXIMUS, NO 11º ANO DE PODER TRIBUNÍCIO.
- Reverso:** palmeira com sete ramos, com cachos de tâmaras dos dois lados.
 Variação do tipo principal: não há.
 Tipos secundários de reverso: não há.
 Legendas de reverso: em latim, IMPERADOR PELA 21ª VEZ, CONSUL PELA 16ª VEZ, CENSOR, PROCONSUL (?), PAI DA PÁTRIA.
- 7) **Referências:** Carvalheiro, 72.

5-



1) Autoridade Emissora: DINASTIA HERODIANA. Herodes Agripa II, sob Domiciano.

2) Característica de emissão / distinção de status: provincial, Judaea Capta.

3) Datação: 81-96 d.C. Batida em 92 d.C.

4) Local da emissão: Cesareia Marítima – costa Siro-Palestina.

5) Denominação: Æ 28mm; bronze.

6) Anverso: busto radiado de Domiciano, virado para a direita. Pequeno drapejado sobre o ombro esquerdo.

Variação do tipo principal: não há.

Tipos secundários de anverso: não há.

Legendas de anverso: em latim, IMPERADOR CESAR DOMICIANO AUGUSTO GERMÂNICO, PONTIFEX MAXIMUS, NO 11º ANO DE PODER TRIBUNÍCIO.

Reverso: Nike-Vitória avançando à esquerda, vestido esvoaçante.

Variação do tipo principal: não há.

Tipos secundários de reverso: troféu

coroa de louros.

Legendas de reverso: em latim, IMPERADOR PELA 23ª VEZ, CONSUL PELA 16ª VEZ, CENSOR, PROCONSUL (?), PAI DA PÁTRIA.

7) Referências: Carvalheiro, 73.

6-



1) Autoridade Emissora: DINASTIA HERODIANA. Herodes Agripa II, sob Domiciano.

2) Característica de emissão / distinção de status: provincial, Judaea Capta.

3) Datação: 81-96 d.C.

4) Local da emissão: Cesareia Marítima – costa Siro-Palestina.

5) Denominação: Æ 18 mm; bronze.

6) Anverso: busto laureado de Domiciano, virado para a direita.

Variação do tipo principal: não há.

Tipos secundários de anverso: não há.

Legendas de anverso: em latim, IMPERADOR DOMICIANO CESAR AUGUSTO GERMÂNICO.

Reverso: Minerva em pé, à direita. Borda de pontos.

Variação do tipo principal: não há.

Tipos secundários de reverso: galé.

Escudo.

Lança

troféu

palma

coruja

Legendas de reverso: em latim, [IMP. XXIII. COS XVI. CENS. PPP.] Esta legenda não está totalmente visível. IMPERADOR PELA 23ª VEZ, CONSUL PELA 16ª VEZ, CENSOR, PROCONSUL (?), PAI DA PÁTRIA.

7) Referências: Carvalheiro, 74.

7-



1) **Autoridade Emissora:** DINASTIA HERODIANA. Herodes Agripa II, sob Domiciano.

2) **Característica de emissão / distinção de status:** provincial, Judaea Capta.

3) **Datação:** 81-96 d.C.

4) **Local da emissão:** Cesareia Marítima – costa Siro-Palestina.

5) **Denominação:** Æ 24mm; bronze.

6) **Anverso:** busto laureado de Domiciano, virado para a esquerda.

Variação do tipo principal: não há.

Tipos secundários de anverso: não há.

Legendas de anverso: em latim, DOMICIANO CESAR AUGUSTO GERMÂNICO.

Reverso: Minerva em pé, com vestido esvoaçante, à esquerda.

Variação do tipo principal: não há.

Tipos secundários de reverso: escudo.

Troféu.

Legendas de reverso: não há.

7) **Referências:** Carvalheiro, 75.

8-



1) **Autoridade Emissora:** DINASTIA HERODIANA. Herodes Agripa II, sob Domiciano.

2) **Característica de emissão / distinção de status:** provincial, Judaea Capta.

3) **Datação:** 81-96 d.C.

4) **Local da emissão:** Cesareia Marítima – costa Siro-Palestina.

5) **Denominação:** Æ 18mm; bronze.

6) **Anverso:** busto laureado de Domiciano, virado para a esquerda.

Variação do tipo principal: não há.

Tipos secundários de anverso: não há.

Legendas de anverso: em latim, DOMICIANO CESAR GERMÂNICO.

Reverso: Nike em pé, com vestido esvoaçante, à esquerda.

Variação do tipo principal: não há.

Tipos secundários de reverso: coroa na mão direita de Nike.

troféu na mão esquerda de Nike.

Legendas de reverso: não há.

7) **Referências:** Carvalheiro, 76.

9-



- 1) **Autoridade Emissora:** DINASTIA HERODIANA. Herodes Agripa II, sob Domiciano.
- 2) **Característica de emissão / distinção de status:** provincial, Judaea Capta.
- 3) **Datação:** 81-96 d.C.
- 4) **Local da emissão:** Cesareia Marítima – costa Siro-Palestina.
- 5) **Denominação:** Æ 24mm; bronze.
- 6) **Anverso:** busto laureado de Domiciano, virado para a direita.
 Variação do tipo principal: não há.
 Tipos secundários de anverso: não há.
 Legendas de anverso: em latim, IMPERADOR DOMICIANO AUGUSTO GERMÂNICO.
- Reverso:** troféu.
 Variação do tipo principal: não há.
 Tipos secundários de reverso: não há.
 Legendas de reverso: em latim, VICTORIOSO AVGVSTO.
- 7) **Referências:** Carvalheiro, 77.

Moedas judaicas da primeira revolta dos judeus:

10 -



- 1) **Autoridade Emissora:** Judeus da Primeira Revolta.
- 2) **Característica de emissão / distinção de status:** “nacionalista”.
- 3) **Datação:** 66-70 d.C. (ano 1 da revolta 66/67 d.C.).
- 4) **Local da emissão:** Jerusalém-Aelia Capitolina – Judeia.
- 5) **Denominação:** Shekel; prata.
- 6) **Anverso:** taça (de ômer?) com borda larga e dois pequenos pontos abaixo da borda (uma de cada lado). Borda de pontos.
 Variação do tipo principal: não há.
 Tipos secundários de anverso: não há.
 Legendas de anverso: em páleo-hebraico, que significa: Shekel de Israel. Acima, a data F ($_ = 1 = 66$ d.C.).
- Reverso:** haste com três romãs. Borda de pontos.
 Variação do tipo principal: não há.
 Tipos secundários de reverso: não há.
 Legendas de reverso: em páleo-hebraico, que significa: Jerusalém é Santa.
- 7) **Referências:** Carvalheiro, 171.

11-



- 1) **Autoridade Emissora:** Judeus da Primeira Revolta.
- 2) **Característica de emissão / distinção de status:** “nacionalista”.
- 3) **Datação:** 66-70 d.C. (ano 2 da revolta 67/68 d.C.).
- 4) **Local da emissão:** Jerusalém-Aelia Capitolina – Judeia.
- 5) **Denominação:** Shekel; prata.
- 6) **Anverso:** taça (de ômer?) com borda larga decorada com uma fileira de nove pequenos pontos.
 Variação do tipo principal: não há.
 Tipos secundários de anverso: não há.
 Legendas de anverso: em páleo-hebraico, que significa: Shekel de Israel. Data: (___ = Ano 2 = 67 d.C.).
- Reverso:** haste com três romãs.
 Variação do tipo principal: não há.
 Tipos secundários de reverso: não há.
 Legendas de reverso: em páleo-hebraico, que significa: Jerusalém a Santa.
- 7) **Referências:** Carvalheiro, 173.

12-



- 1) **Autoridade Emissora:** Judeus da Primeira Revolta.
- 2) **Característica de emissão / distinção de status:** “nacionalista”.
- 3) **Datação:** 66-70 d.C. (ano 2 da revolta 67/68 d.C.).
- 4) **Local da emissão:** Jerusalém-Aelia Capitolina – Judeia.
- 5) **Denominação:** Prutah; bronze.
- 6) **Anverso:** ânfora de borda larga, bojo canelado e duas alças.
 Variação do tipo principal: não há.
 Tipos secundários de anverso: não há.
 Legendas de anverso: em páleo-hebraico (Ano 2 = 67 d.C.). Em volta da taça inscrição páleo-hebraica que significa: Shekel de Israel.
- Reverso:** folha de videira com pequeno talo.
 Variação do tipo principal: não há.
 Tipos secundários de reverso: não há.
 Legendas de reverso: em páleo-hebraico, que significa: Liberdade de Sião.
- 7) **Referências:** Carvalheiro, 174.

13-



- 1) **Autoridade Emissora:** Judeus da Primeira Revolta.
- 2) **Característica de emissão / distinção de status:** “nacionalista”.
- 3) **Datação:** 66-70 d.C. (ano 3 da revolta 68/69 d.C.).
- 4) **Local da emissão:** Jerusalém-Aelia Capitolina – Judeia.
- 5) **Denominação:** Shekel; prata.
- 6) **Anverso:** taça (de ômer?) com borda larga, decorada com uma fileira de nove pequenos pontos.
 Variação do tipo principal: não há.
 Tipos secundários de anverso: não há.
 Legendas de anverso: em páleo-hebraico: Shekel de Israel. Data (Ano 3 = 68 d.C.).
- Reverso:** haste com três romãs.
 Variação do tipo principal: não há.
 Tipos secundários de reverso: não há.
 Legendas de reverso: em páleo-hebraico, que significa: Jerusalém a Santa.
- 7) **Referências:** Carvalheiro, 175.

14-



- 1) **Autoridade Emissora:** Judeus da Primeira Revolta.
- 2) **Característica de emissão / distinção de status:** “nacionalista”.
- 3) **Datação:** 66-70 d.C. (ano 2 da revolta 67/68 d.C.).
- 4) **Local da emissão:** Jerusalém-Aelia Capitolina – Judeia.
- 5) **Denominação:** Prutah; bronze.
- 6) **Anverso:** ânfora de borda larga, bojo canelado e duas alças com tampa.
 Variação do tipo principal: não há.
 Tipos secundários de anverso: não há.
 Legendas de anverso: em páleo-hebraico: Ano 3 = 68 d.C. Em volta da taça inscrição páleo-hebraica, que significa: Shekel de Israel.
- Reverso:** folha de videira com pequeno talo.
 Variação do tipo principal: não há.
 Tipos secundários de reverso: não há.
 Legendas de reverso: em páleo-hebraico, que significa: Liberdade de Sião.
- 7) **Referências:** Carvalheiro, 176.

15-



- 1) **Autoridade Emissora:** Judeus da Primeira Revolta.
- 2) **Característica de emissão / distinção de status:** “nacionalista”.
- 3) **Datação:** 66-70 d.C. (ano 4 da revolta 69/70 d.C.).
- 4) **Local da emissão:** Jerusalém-Aelia Capitolina – Judeia.
- 5) **Denominação:** Shekel; prata.
- 6) **Anverso:** taça (de ômer?) com borda larga decorada com uma fileira de nove pequenos pontos.
 Variação do tipo principal: não há.
 Tipos secundários de anverso: não há.
 Legendas de anverso: data em páleo-hebraico,)_ = Ano 4 = 69/70 d.C. Em volta da taça inscrição páleo-hebraica, que significa: Shekel de Israel.
- Reverso:** haste com três romãs.
 Variação do tipo principal: não há.
 Tipos secundários de reverso: não há.
 Legendas de reverso: em páleo-hebraico, que significa: Jerusalém a Santa.
- 7) **Referências:** Carvalheiro, 177.

16-



- 1) **Autoridade Emissora:** Judeus da Primeira Revolta.
- 2) **Característica de emissão / distinção de status:** “nacionalista”.
- 3) **Datação:** 66-70 d.C. (ano 4 da revolta 69/70 d.C.).
- 4) **Local da emissão:** Jerusalém-Aelia Capitolina – Judeia.
- 5) **Denominação:** um quarto de Shekel; prata.
- 6) **Anverso:** três palmas amarradas.
 Variação do tipo principal: não há.
 Tipos secundários de anverso: não há.
 Legendas de anverso: em páleo-hebraico, que significa: um quarto de shekel.
- Reverso:** coroa feita de ramos de palmeira.
 Variação do tipo principal: não há.
 Tipos secundários de reverso: não há.
 Legendas de reverso: letra páleo-hebraica.
- 7) **Referências:** Carvalheiro, 178.

17-



- 1) **Autoridade Emissora:** Judeus da Primeira Revolta.
- 2) **Característica de emissão / distinção de status:** “nacionalista”.
- 3) **Datação:** 66-70 d.C. (ano 4 da revolta 69/70 d.C.).
- 4) **Local da emissão:** Jerusalém-Aelia Capitolina – Judeia.
- 5) **Denominação:** Meio Shekel; bronze.
- 6) **Anverso:** palmeira de sete ramos com duas cestas de tâmaras.
 Variação do tipo principal: não há.
 Tipos secundários de anverso: não há.
 Legendas de anverso: em páleo-hebraico, que significa: para a redenção de Sião.
- Reverso:** dois feixes de *lulavs* (palmas) com *ethrog* (cidra) entre eles.
 Variação do tipo principal: não há.
 Tipos secundários de reverso: não há.
 Legendas de reverso: em páleo-hebraico, que significa: ano quatro, meio.
- 7) **Referências:** Carvalheiro, 179.

18-



- 1) **Autoridade Emissora:** Judeus da Primeira Revolta.
- 2) **Característica de emissão / distinção de status:** “nacionalista”.
- 3) **Datação:** 66-70 d.C. (ano 4 da revolta 69/70 d.C.).
- 4) **Local da emissão:** Jerusalém-Aelia Capitolina – Judeia.
- 5) **Denominação:** um quarto de Shekel; bronze.
- 6) **Anverso:** *Etrog* (cidra).
 Variação do tipo principal: não há.
 Tipos secundários de anverso: não há.
 Legendas de anverso: em páleo-hebraico, que significa: para a redenção de Sião.
- Reverso:** dois feixes de *lulavs* (palmas).
 Variação do tipo principal: não há.
 Tipos secundários de reverso: não há.
 Legendas de reverso: em páleo-hebraico, que significa: ano quatro, meio.
- 7) **Referências:** Carvalheiro, 180.

19-



- 1) **Autoridade Emissora:** Judeus da Primeira Revolta.
- 2) **Característica de emissão / distinção de status:** “nacionalista”.
- 3) **Datação:** 66-70 d.C. (ano 4 da revolta 69/70 d.C.).
- 4) **Local da emissão:** Jerusalém-Aelia Capitolina – Judeia.
- 5) **Denominação:** (um quarto de Shekel?); bronze.
- 6) **Anverso:** taça (de ômer?)
 Variação do tipo principal: não há.
 Tipos secundários de anverso: não há.
 Legendas de anverso: em páleo-hebraico, que significa: para a redenção de Sião.
- Reverso:** um feixe de *lulav* (palma) entre dois *etrogs* (cidras).
 Variação do tipo principal: não há.
 Tipos secundários de reverso: não há.
 Legendas de reverso: em páleo-hebraico, que significa: ano quatro.
- 7) **Referências:** Carvalheiro, 181.

20-



- 1) **Autoridade Emissora:** Judeus da Primeira Revolta.
- 2) **Característica de emissão / distinção de status:** “nacionalista”.
- 3) **Datação:** 66-70 d.C. (ano 5 da revolta 70 d.C.).
- 4) **Local da emissão:** Jerusalém-Aelia Capitolina – Judeia.
- 5) **Denominação:** Shekel; prata.
- 6) **Anverso:** taça (de ômer?) com borda larga decorada com uma fileira de nove pequenos pontos.
 Variação do tipo principal: não há.
 Tipos secundários de anverso: não há.
 Legendas de anverso: em páleo-hebraico, que significa: Shekel de Israel.
 Data: (= Ano 5 = 70 d.C.).
- Reverso:** haste com três romãs.
 Variação do tipo principal: não há.
 Tipos secundários de reverso: não há.
 Legendas de reverso: em páleo-hebraico, que significa: Jerusalém a Santa.
- 7) **Referências:** Carvalheiro,182.

Moedas judaicas da segunda revolta dos judeus:

21-



1) **Autoridade Emissora:** Judeus da Segunda Revolta (Bar Kochba).

2) **Característica de emissão / distinção de status:** “nacionalista”.

3) **Datação:** 132-135 d.C. (ano 1 da revolta 132 d.C.).

4) **Local da emissão:** Jerusalém-Aelia Capitolina – Judeia.

5) **Denominação:** Tetradracma; prata.

6) **Anverso:** fachada do templo de Jerusalém.

Variação do tipo principal: não há.

Tipos secundários de anverso: no centro, arca (?).

Legendas de anverso: em páleo-hebraico que significa: Jerusalém.

Reverso: feixe de *lulav* (palma) com *etrog* (cidra) = (as quatro espécies do Festival dos tabernáculos).

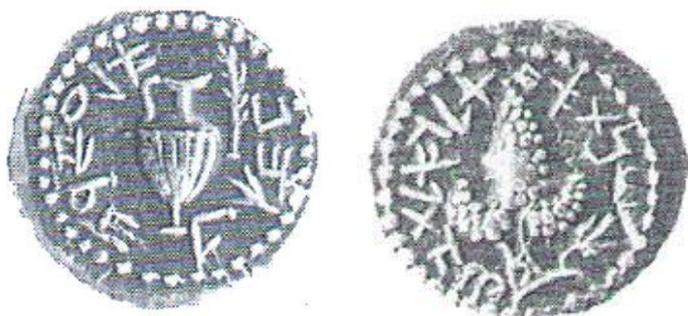
Variação do tipo principal: não há.

Tipos secundários de reverso: não há.

Legendas de reverso: em páleo-hebraico que significa: ano um da redenção de Israel.

7) **Referências:** Carvalheiro, 183.

22-



- 1) **Autoridade Emissora:** Judeus da Segunda Revolta (Bar Kochba).
- 2) **Característica de emissão / distinção de status:** “nacionalista”.
- 3) **Datação:** 132-135 d.C. (ano 1 da revolta 132 d.C.).
- 4) **Local da emissão:** Jerusalém-Aelia Capitolina – Judeia.
- 5) **Denominação:** Denário; prata.
- 6) **Anverso:** flagon (vaso para líquido) com alças;
 Variação do tipo principal: não há.
 Tipos secundários de anverso: *lulav* (palma), à direita.
 Legendas de anverso: em páleo-hebraico, que significa: Eleazar o Sacerdote.
- Reverso:** cacho de uvas com pequeno galho e folha.
 Variação do tipo principal: não há.
 Tipos secundários de reverso: não há.
 Legendas de reverso: em páleo-hebraico, que significa: Ano um da redenção de Israel.
- 7) **Referências:** Carvalheiro, 184.

23-



- 1) **Autoridade Emissora:** Judeus da Segunda Revolta (Bar Kochba).
- 2) **Característica de emissão / distinção de status:** “nacionalista”.
- 3) **Datação:** 132-135 d.C. (ano 1 da revolta 132 d.C.).
- 4) **Local da emissão:** Jerusalém-Aelia Capitolina – Judeia.
- 5) **Denominação:** Bronze Médio ; bronze
- 6) **Anverso:** coroa feita de pequenos ramos de mirto, com seis folhas cada.
 Variação do tipo principal: não há.
 Tipos secundários de anverso: não há.
 Legendas de anverso: em páleo-hebraico, que significa: “Shim’on” (Simão) príncipe de Israel.
- Reverso:** ânfora de borda larga, bojo canelado e duas alças, sobre base estreita.
 Variação do tipo principal: não há.
 Tipos secundários de reverso: não há.
 Legendas de reverso: em páleo-hebraico, que significa: Ano um da redenção de Israel.
- 7) **Referências:** Carvalheiro, 185.

24-



1) Autoridade Emissora: Judeus da Segunda Revolta (Bar Kochba).

2) Característica de emissão / distinção de status: “nacionalista”.

3) Datação: 132-135 d.C. (ano 1 da revolta 132 d.C.).

4) Local da emissão: Jerusalém-Aelia Capitolina – Judeia.

5) Denominação: Bronze Médio ; bronze

6) Anverso: coroa de folhas de palmeira com seis folhas cada.

Variação do tipo principal: não há.

Tipos secundários de anverso: não há.

Legendas de anverso: em páleo-hebraico, que significa: “Shim'on” (Simão) príncipe de Israel.

Reverso: ânfora de borda larga, bojo canelado e duas alças, sobre base estreita.

Variação do tipo principal: não há.

Tipos secundários de reverso: não há.

Legendas de reverso: em páleo-hebraico, que significa: ano um da redenção de Israel.

7) Referências: Carvalheiro, 186.

25-



- 1) **Autoridade Emissora:** Judeus da Segunda Revolta (Bar Kochba).
- 2) **Característica de emissão / distinção de status:** “nacionalista”.
- 3) **Datação:** 132-135 d.C. (ano 1 da revolta 132 d.C.).
- 4) **Local da emissão:** Jerusalém-Aelia Capitolina – Judeia.
- 5) **Denominação:** Bronze Médio ; bronze
- 6) **Anverso:** coroa feita de pequenos ramos de mirto com três folhas cada
 Variação do tipo principal: não há.
 Tipos secundários de anverso: não há.
 Legendas de anverso: em páleo-hebraico, que significa: “Shim'on” (Simão) príncipe de Israel.
- Reverso:** ânfora de borda larga, bojo canelado e duas alças, sobre base estreita.
 Variação do tipo principal: não há.
 Tipos secundários de reverso: não há.
 Legendas de reverso: em páleo-hebraico, que significa: ano um da redenção de Israel.
- 7) **Referências:** Carvalheiro, 187.

26-



1) **Autoridade Emissora:** Judeus da Segunda Revolta (Bar Kochba).

2) **Característica de emissão / distinção de status:** “nacionalista”.

3) **Datação:** 132-135 d.C. (ano 1 da revolta 132 d.C.).

4) **Local da emissão:** Jerusalém-Aelia Capitolina – Judeia.

5) **Denominação:** Bronze Médio ; bronze

6) **Anverso:** coroa feita de pequenos ramos de mirto.

Variação do tipo principal: não há.

Tipos secundários de anverso: palma.

Legendas de anverso: em páleo-hebraico, que significa: “Shim'on” (Simão) príncipe de Israel.

Reverso: harpa com sete cordas.

Variação do tipo principal: não há.

Tipos secundários de reverso: não há.

Legendas de reverso: em páleo-hebraico, que significa: ano um da redenção de Israel.

7) **Referências:** Carvalheiro, 189.

27-



1) Autoridade Emissora: Judeus da Segunda Revolta (Bar Kochba).

2) Característica de emissão / distinção de status: “nacionalista”.

3) Datação: 132-135 d.C. (ano 2 da revolta 133 d.C.).

4) Local da emissão: Judeia (cidade: Aelia Capitolina –Jerusalém).

5) Denominação: Tetradracma; prata.

6) Anverso: fachada do templo de Jerusalém.

Variação do tipo principal: não há.

Tipos secundários de anverso: no centro, arca (?).

Legendas de anverso: em páleo-hebraico, que significa: Jerusalém.

Reverso: feixe de *lulav* (palma) com *etrog* (cidra) = (as quatro espécies do Festival dos tabernáculos).

Variação do tipo principal: não há.

Tipos secundários de reverso: não há.

Legendas de reverso: em páleo-hebraico, que significa: ano dois da liberdade de Israel.

7) Referências: Carvalheiro, 191.

28-



1) **Autoridade Emissora:** Judeus da Segunda Revolta (Bar Kochba).

2) **Característica de emissão / distinção de status:** “nacionalista”.

3) **Datação:** 132-135 d.C. (ano 2 da revolta 133 d.C.).

4) **Local da emissão:** Jerusalém-Aelia Capitolina – Judeia.

5) **Denominação:** Bronze.

6) **Anverso:** fachada do templo de Jerusalém.

Variação do tipo principal: não há.

Tipos secundários de anverso: no centro, arca (?).

Legendas de anverso: em páleo-hebraico, que significa: Jerusalém.

Reverso: feixe de *lulav* (palma) com etrog (cidra) = (as quatro espécies do Festival dos tabernáculos).

Variação do tipo principal: não há.

Tipos secundários de reverso: não há.

Legendas de reverso: em páleo-hebraico, que significa: ano dois da liberdade de Israel.

7) **Referências:** Carvalheiro, 192.

29-



- 1) **Autoridade Emissora:** Judeus da Segunda Revolta (Bar Kochba).
- 2) **Característica de emissão / distinção de status:** “nacionalista”.
- 3) **Datação:** 132-135 d.C. (ano 2 da revolta 133 d.C.).
- 4) **Local da emissão:** Jerusalém-Aelia Capitolina – Judeia.
- 5) **Denominação:** denário; prata.
- 6) **Anverso:** coroa feita de pequenos ramos de mirto.
 Variação do tipo principal: não há.
 Tipos secundários de anverso: não há.
 Legendas de anverso: em páleo-hebraico, que significa: Shim’[on] (Simão).
- Reverso:** flagon (vaso para líquido) com alças.
 Variação do tipo principal: não há.
 Tipos secundários de reverso: à direita, *lulav* (palma).
 Legendas de reverso: em páleo-hebraico, que significa: Eleazar, o Sacerdote.
- 7) **Referências:** Carvalheiro, 194.

30-



- 1) **Autoridade Emissora:** Judeus da Segunda Revolta (Bar Kochba).
- 2) **Característica de emissão / distinção de status:** “nacionalista”.
- 3) **Datação:** 132-135 d.C. (ano 2 da revolta 133 d.C.).
- 4) **Local da emissão:** Jerusalém-Aelia Capitolina – Judeia.
- 5) **Denominação:** Denário; prata.
- 6) **Anverso:** harpa com três cordas.
 Variação do tipo principal: não há.
 Tipos secundários de anverso: não há.
 Legendas de anverso: em páleo-hebraico, que significa: ano dois da liberdade de Israel.
- Reverso:** cacho de uvas com pequeno galho e folha.
 Variação do tipo principal: não há.
 Tipos secundários de reverso: não há.
 Legendas de reverso: em páleo-hebraico, que significa: ano um da redenção de Israel.
- 7) **Referências:** Carvalheiro, 195.

31-



- 1) **Autoridade Emissora:** Judeus da Segunda Revolta (Bar Kochba).
- 2) **Característica de emissão / distinção de status:** “nacionalista”.
- 3) **Datação:** 132-135 d.C. (ano 2 da revolta 133 d.C.).
- 4) **Local da emissão:** Jerusalém-Aelia Capitolina – Judeia.
- 5) **Denominação:** Denário; prata. Moeda híbrida com ano um e ano dois no reverso.
- 6) **Anverso:** palma.

Variação do tipo principal: não há.

Tipos secundários de anverso: não há.

Legendas de anverso: em páleo-hebraico, que significa: ano dois da liberdade de Israel.

Reverso: cacho de uvas com pequeno galho e folha.

Variação do tipo principal: não há.

Tipos secundários de reverso: não há.

Legendas de reverso: em páleo-hebraico, que significa: ano um da redenção de Israel.

- 7) **Referências:** Carvalheiro, 196.

32-



- 1) **Autoridade Emissora:** judeus da Segunda Revolta (Bar Kochba).
- 2) **Característica de emissão / distinção de status:** “nacionalista”.
- 3) **Datação:** 132-135 d.C. (ano 2 da revolta 133 d.C.).
- 4) **Local da emissão:** Jerusalém-Aelia Capitolina – Judeia.
- 5) **Denominação:** Denário; prata.
- 6) **Anverso:** coroa feita de pequenos ramos de mirto.
 Variação do tipo principal: não há.
 Tipos secundários de anverso: não há.
 Legendas de anverso: em páleo-hebraico, que significa: Shim’[on] (Simão).
- Reverso:** harpa com três cordas.
 Variação do tipo principal: não há.
 Tipos secundários de reverso: não há.
 Legendas de reverso: em páleo-hebraico, que significa: ano dois da liberdade de Israel.
- 7) **Referências:** Carvalheiro, 197.

33-



- 1) **Autoridade Emissora:** Judeus da Segunda Revolta (Bar Kochba).
- 2) **Característica de emissão / distinção de status:** “nacionalista”.
- 3) **Datação:** 132-135 d.C. (ano 2 da revolta 133 d.C.).
- 4) **Local da emissão:** Jerusalém-Aelia Capitolina – Judeia.
- 5) **Denominação:** Denário; prata.
- 6) **Anverso:** coroa feita de pequenos ramos de mirto.
 Variação do tipo principal: não há.
 Tipos secundários de anverso: não há.
 Legendas de anverso: em páleo-hebraico, que significa: Shim’[on] (Simão).
- Reverso:** lira com três cordas.
 Variação do tipo principal: não há.
 Tipos secundários de reverso: não há.
 Legendas de reverso: em páleo-hebraico, que significa: ano dois da liberdade de Israel.
- 7) **Referências:** Carvalheiro, 198.

34-



- 1) **Autoridade Emissora:** Judeus da Segunda Revolta (Bar Kochba).
- 2) **Característica de emissão / distinção de status:** “nacionalista”.
- 3) **Datação:** 132-135 d.C. (ano 2 da revolta 133 d.C.).
- 4) **Local da emissão:** Jerusalém-Aelia Capitolina – Judeia.
- 5) **Denominação:** Denário; prata.
- 6) **Anverso:** coroa feita de pequenos ramos de mirto.
 Variação do tipo principal: não há.
 Tipos secundários de anverso: não há.
 Legendas de anverso: em páleo-hebraico, que significa: Shim’[on] (Simão).
- Reverso:** duas trombetas.
 Variação do tipo principal: não há.
 Tipos secundários de reverso: não há.
 Legendas de reverso: em páleo-hebraico, que significa: ano dois da liberdade de Israel.
- 7) **Referências:** Carvalheiro, 200.

35-



- 1) **Autoridade Emissora:** Judeus da Segunda Revolta (Bar Kochba).
- 2) **Característica de emissão / distinção de status:** “nacionalista”.
- 3) **Datação:** 132-135 d.C. (ano 2 da revolta 133 d.C.).
- 4) **Local da emissão:** Jerusalém-Aelia Capitolina – Judeia.
- 5) **Denominação:** Denário; prata.
- 6) **Anverso:** coroa feita de pequenos ramos de mirto.
 Variação do tipo principal: não há.
 Tipos secundários de anverso: não há.
 Legendas de anverso: em páleo-hebraico, que significa: Shim’[on] (Simão).
- Reverso:** um ramo de palmeira.
 Variação do tipo principal: não há.
 Tipos secundários de reverso: não há.
 Legendas de reverso: em páleo-hebraico, que significa: ano dois da liberdade de Israel.
- 7) **Referências:** Carvalheiro, 201.

36-



- 1) **Autoridade Emissora:** Judeus da Segunda Revolta (Bar Kochba).
- 2) **Característica de emissão / distinção de status:** “nacionalista”.
- 3) **Datação:** 132-135 d.C. (ano 2 da revolta 133 d.C.).
- 4) **Local da emissão:** Jerusalém-Aelia Capitolina – Judeia.
- 5) **Denominação:** Denário; prata.
- 6) **Anverso:** coroa feita de pequenos ramos de mirto.
 Variação do tipo principal: não há.
 Tipos secundários de anverso: não há.
 Legendas de anverso: em páleo-hebraico, que significa: Shim’[on] (Simão).
- Reverso:** flagon (vaso para líquido) com alças.
 Variação do tipo principal: não há.
 Tipos secundários de reverso: à direita, *lulav* (ramos de palmeira).
 Legendas de reverso: em páleo-hebraico, que significa: ano dois da liberdade de Israel.
- 7) **Referências:** Carvalheiro, 202.

37-



1) **Autoridade Emissora:** Judeus da Segunda Revolta (Bar Kochba).

2) **Característica de emissão / distinção de status:** “nacionalista”.

3) **Datação:** 132-135 d.C. (ano 2 da revolta 133 d.C.).

4) **Local da emissão:** Jerusalém-Aelia Capitolina – Judeia.

5) **Denominação:** Bronze Grande (duplo sestércio?), bronze.

6) **Anverso:** coroa feita de pequenos ramos de mirto.

Variação do tipo principal: não há.

Tipos secundários de anverso: não há.

Legendas de anverso: em páleo-hebraico, que significa: Jerusalém.

Reverso: ânfora de borda larga, bojo canelado e duas alças, sobre base estreita.

Variação do tipo principal: não há.

Tipos secundários de reverso: não há.

Legendas de reverso: em páleo-hebraico, que significa: Ano dois da liberdade de Israel.

7) **Referências:** Carvalheiro, 204.

38-



- 1) **Autoridade Emissora:** Judeus da Segunda Revolta (Bar Kochba).
- 2) **Característica de emissão / distinção de status:** “nacionalista”.
- 3) **Datação:** 132-135 d.C. (ano 2 da revolta 133 d.C.).
- 4) **Local da emissão:** Jerusalém-Aelia Capitolina – Judeia.
- 5) **Denominação:** Bronze Médio; bronze.
- 6) **Anverso:** palmeira com sete galhos e dois cachos de frutas.
 Variação do tipo principal: não há.
 Tipos secundários de anverso: não há.
 Legendas de anverso: em páleo-hebraico, que significa: Shim’[on] (Simão).
- Reverso:** folha de videira.
 Variação do tipo principal: não há.
 Tipos secundários de reverso: não há.
 Legendas de reverso: em páleo-hebraico, que significa: ano dois da liberdade de Israel.
- 7) **Referências:** Carvalheiro, 205.

39-



1) **Autoridade Emissora:** Judeus da Segunda Revolta (Bar Kochba).

2) **Característica de emissão / distinção de status:** “nacionalista”.

3) **Datação:** 132-135 d.C. (ano 2 da revolta 133 d.C.).

4) **Local da emissão:** Jerusalém-Aelia Capitolina – Judeia.

5) **Denominação:** Bronze Médio ; bronze

6) **Anverso:** coroa feita de pequenos ramos de mirto.

Variação do tipo principal: não há.

Tipos secundários de anverso: *lulav*.

Legendas de anverso: em páleo-hebraico, que significa: “Shim’on” (Simão) príncipe de Israel.

Reverso: harpa com cinco cordas.

Variação do tipo principal: não há.

Tipos secundários de reverso: não há.

Legendas de reverso: em páleo-hebraico, que significa: ano dois da liberdade de Israel.

7) **Referências:** Carvalheiro, 206.

40-



1) **Autoridade Emissora:** Judeus da Segunda Revolta (Bar Kochba).

2) **Característica de emissão / distinção de status:** “nacionalista”.

3) **Datação:** 132-135 d.C. (ano 2 da revolta 133 d.C.).

4) **Local da emissão:** Jerusalém-Aelia Capitolina – Judeia.

5) **Denominação:** Bronze pequeno; bronze.

6) **Anverso:** palmeira com sete ramos e dois cachos de frutas.

Variação do tipo principal: não há.

Tipos secundários de anverso: não há.

Legendas de anverso: em páleo-hebraico, que significa: Eleazar, o Sacerdote.

Reverso: cacho de uvas com pequeno galho e folha.

Variação do tipo principal: não há.

Tipos secundários de reverso: não há.

Legendas de reverso: em páleo-hebraico, que significa: ano dois da liberdade de Israel.

7) **Referências:** Carvalheiro, 207.

41-



1) **Autoridade Emissora:** Judeus da Segunda Revolta (Bar Kochba).

2) **Característica de emissão / distinção de status:** “nacionalista”.

3) **Datação:** 132-135 d.C. (batida entre os anos 3 e 4 da revolta).

4) **Local da emissão:** Jerusalém-Aelia Capitolina – Judeia.

5) **Denominação:** Tetradracma; prata.

6) **Anverso:** fachada do templo de Jerusalém.

Variação do tipo principal: não há.

Tipos secundários de anverso: no centro, arca (?).

Legendas de anverso: em páleo-hebraico, que significa: “Shim'on” (Simão).

Reverso: feixe de *lulav* (palma) com etrog (cidra) = (as quatro espécies do Festival dos tabernáculos).

Variação do tipo principal: não há.

Tipos secundários de reverso: não há.

Legendas de reverso: em páleo-hebraico, que significa: liberdade para de Jerusalém.

7) **Referências:** Carvalheiro, 208.

42-



- 1) **Autoridade Emissora:** Judeus da Segunda Revolta (Bar Kochba).
- 2) **Característica de emissão / distinção de status:** “nacionalista”.
- 3) **Datação:** 132-135 d.C. (batida entre os anos 3 e 4 da revolta).
- 4) **Local da emissão:** Jerusalém-Aelia Capitolina – Judeia.
- 5) **Denominação:** Tetradracma; prata.
- 6) **Anverso:** fachada do templo de Jerusalém. Linha em forma de onda acima do templo.
Variação do tipo principal: não há.
Tipos secundários de anverso: no centro, arca (?).
Legendas de anverso: em páleo-hebraico, que significa: “Shim'on” (Simão).
- Reverso:** feixe de *lulav* (palma) com etrog (cidra) = (as quatro espécies do Festival dos tabernáculos).
Variação do tipo principal: não há.
Tipos secundários de reverso: não há.
Legendas de reverso: em páleo-hebraico, que significa: para a liberdade de Jerusalém.
- 7) **Referências:** Carvalheiro, 209.

43-



- 1) **Autoridade Emissora:** Judeus da Segunda Revolta (Bar Kochba).
- 2) **Característica de emissão / distinção de status:** “nacionalista”.
- 3) **Datação:** 132-135 d.C. (batida entre os anos 3 e 4 da revolta).
- 4) **Local da emissão:** Jerusalém-Aelia Capitolina – Judeia.
- 5) **Denominação:** Dracma; prata.
- 6) **Anverso:** fachada de uma construção (representando o Templo) com duas colunas, erguida sobre base com três degraus. Linha em forma de onda acima do templo.
 Variação do tipo principal: não há.
 Tipos secundários de anverso: no centro, arca (?).
 Legendas de anverso: em páleo-hebraico, que significa: “Shim'on” (Simão).
- Reverso:** feixe de *lulav* (ramos de palmeira) sem etrog (cidra) = (as quatro espécies do Festival dos tabernáculos).
 Variação do tipo principal: não há.
 Tipos secundários de reverso: não há.
 Legendas de reverso: em páleo-hebraico, que significa: para a liberdade de Jerusalém.
- 7) **Referências:** Carvalheiro, 210.

44-



- 1) **Autoridade Emissora:** judeus da Segunda Revolta (Bar Kochba).
- 2) **Característica de emissão / distinção de status:** “nacionalista”.
- 3) **Datação:** 132-135 d.C. (batida entre os anos 3 e 4 da revolta).
- 4) **Local da emissão:** Jerusalém-Aelia Capitolina – Judeia.
- 5) **Denominação:** Denário; prata.
- 6) **Anverso:** coroa feita de pequenos ramos de mirto.
 Variação do tipo principal: não há.
 Tipos secundários de anverso: não há.
 Legendas de anverso: em páleo-hebraico, que significa: “Shim'on” (Simão).
- Reverso:** lira com três cordas.
 Variação do tipo principal: não há.
 Tipos secundários de reverso: não há.
 Legendas de reverso: em páleo-hebraico, que significa: para a liberdade de Jerusalém.
- 7) **Referências:** Carvalheiro, 211.

45-



- 1) **Autoridade Emissora:** Judeus da Segunda Revolta (Bar Kochba).
- 2) **Característica de emissão / distinção de status:** “nacionalista”.
- 3) **Datação:** 132-135 d.C. (batida entre os anos 3 e 4 da revolta).
- 4) **Local da emissão:** Jerusalém-Aelia Capitolina – Judeia.
- 5) **Denominação:** Denário; prata.
- 6) **Anverso:** cacho de uvas com pequeno galho e folha.
 Variação do tipo principal: não há.
 Tipos secundários de anverso: não há.
 Legendas de anverso: em páleo-hebraico, que significa: “Shim'on” (Simão).
- Reverso:** lira com três cordas.
 Variação do tipo principal: não há.
 Tipos secundários de reverso: não há.
 Legendas de reverso: em páleo-hebraico, que significa: para a liberdade de Jerusalém.
- 7) **Referências:** Carvalheiro, 212.

46-



- 1) **Autoridade Emissora:** judeus da Segunda Revolta (Bar Kochba).
- 2) **Característica de emissão / distinção de status:** “nacionalista”.
- 3) **Datação:** 132-135 d.C. (batida entre os anos 3 e 4 da revolta).
- 4) **Local da emissão:** Jerusalém-Aelia Capitolina – Judeia.
- 5) **Denominação:** Denário; prata.
- 6) **Anverso:** coroa feita de pequenos ramos de mirto.
 Variação do tipo principal: não há.
 Tipos secundários de anverso: não há.
 Legendas de anverso: em páleo-hebraico, que significa: “Shim'on” (Simão).
- Reverso:** duas trombetas; entre elas pequeno ponto.
 Variação do tipo principal: não há.
 Tipos secundários de reverso: não há.
 Legendas de reverso: em páleo-hebraico, que significa: para a liberdade de Jerusalém.
 Abaixo das trombetas, se pode perceber três letras gregas: ΔΗΜ (CON[SVL]) do original denário provincial romano de Trajano sobre o qual esta moeda foi batida.
- 7) **Referências:** Carvalheiro, 213.

47-



- 1) **Autoridade Emissora:** judeus da Segunda Revolta (Bar Kochba).
- 2) **Característica de emissão / distinção de status:** “nacionalista”.
- 3) **Datação:** 132-135 d.C. (batida entre os anos 3 e 4 da revolta).
- 4) **Local da emissão:** Jerusalém-Aelia Capitolina – Judeia.
- 5) **Denominação:** Denário; prata.
- 6) **Anverso:** cacho de uvas com pequeno galho e folha.
 Variação do tipo principal: não há.
 Tipos secundários de anverso: não há.
 Legendas de anverso: em páleo-hebraico, que significa: “Shim’on” (Simão).
- Reverso:** duas trombetas; entre elas pequeno ponto.
 Variação do tipo principal: não há.
 Tipos secundários de reverso: não há.
 Legendas de reverso: em páleo-hebraico, que significa: para a liberdade de Jerusalém.
- 7) **Referências:** Carvalheiro, 214.

48-



- 1) **Autoridade Emissora:** Judeus da Segunda Revolta (Bar Kochba).
- 2) **Característica de emissão / distinção de status:** “nacionalista”.
- 3) **Datação:** 132-135 d.C. (batida entre os anos 3 e 4 da revolta).
- 4) **Local da emissão:** Jerusalém-Aelia Capitolina – Judeia.
- 5) **Denominação:** Denário; prata.
- 6) **Anverso:** coroa feita de pequenos ramos de mirto.
 Variação do tipo principal: não há.
 Tipos secundários de anverso: não há.
 Legendas de anverso: em páleo-hebraico, que significa: “Shim'on” (Simão).
- Reverso:** palma.
 Variação do tipo principal: não há.
 Tipos secundários de reverso: não há.
 Legendas de reverso: em páleo-hebraico, que significa: para a liberdade de Jerusalém.
- 7) **Referências:** Carvalheiro, 215.

49-



- 1) **Autoridade Emissora:** judeus da Segunda Revolta (Bar Kochba).
- 2) **Característica de emissão / distinção de status:** “nacionalista”.
- 3) **Datação:** 132-135 d.C. (batida entre os anos 3 e 4 da revolta).
- 4) **Local da emissão:** Jerusalém-Aelia Capitolina – Judeia.
- 5) **Denominação:** Denário; prata.
- 6) **Anverso:** cacho de uvas com pequeno talo e folha.
 Variação do tipo principal: não há.
 Tipos secundários de anverso: não há.
 Legendas de anverso: em páleo-hebraico, que significa: “Shim'on” (Simão).
- Reverso:** palma.
 Variação do tipo principal: não há.
 Tipos secundários de reverso: não há.
 Legendas de reverso: em páleo-hebraico, que significa: para a liberdade de Jerusalém.
- 7) **Referências:** Carvalheiro, 216.

50-



- 1) **Autoridade Emissora:** Judeus da Segunda Revolta (Bar Kochba).
- 2) **Característica de emissão / distinção de status:** “nacionalista”.
- 3) **Datação:** 132-135 d.C. (batida entre os anos 3 e 4 da revolta).
- 4) **Local da emissão:** Jerusalém-Aelia Capitolina – Judeia.
- 5) **Denominação:** Denário; prata.
- 6) **Anverso:** coroa feita de pequenos ramos de mirto.
 Variação do tipo principal: não há.
 Tipos secundários de anverso: não há.
 Legendas de anverso: em páleo-hebraico, que significa: “Shim'on” (Simão).
- Reverso:** flagon (vaso para líquido) com alças; à direita, *lulav* (palma).
 Variação do tipo principal: não há.
 Tipos secundários de reverso: não há.
 Legendas de reverso: em páleo-hebraico, que significa: para a liberdade de Jerusalém.
- 7) **Referências:** Carvalheiro, 217.

51-



- 1) **Autoridade Emissora:** Judeus da Segunda Revolta (Bar Kochba).
- 2) **Característica de emissão / distinção de status:** “nacionalista”.
- 3) **Datação:** 132-135 d.C. (batida entre os anos 3 e 4 da revolta).
- 4) **Local da emissão:** Jerusalém-Aelia Capitolina – Judeia.
- 5) **Denominação:** Bronze Médio; bronze.
- 6) **Anverso:** palmeira com sete galhos e dois cachos de frutas.
 Variação do tipo principal: não há.
 Tipos secundários de anverso: não há.
 Legendas de anverso: em páleo-hebraico, que significa: “Shim'on” (Simão).
- Reverso:** folha de videira.
 Variação do tipo principal: não há.
 Tipos secundários de reverso: não há.
 Legendas de reverso: em páleo-hebraico, que significa: para a liberdade de Jerusalém.
- 7) **Referências:** Carvalheiro, 218.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)