

**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO**

**INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS**

**INSTITUTO MULTIDISCIPLINAR**

**CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**DISSERTAÇÃO**

**Uma Jerusalém distinta: a aristocracia judaica e seu cotidiano à luz do helenismo  
(175 a 172 a.C.)**

**Edson da Silva dos Santos**

**Nova Iguaçu, RJ**

**2020**



**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO**

**INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS**

**INSTITUTO MULTIDISCIPLINAR**

**CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**Uma Jerusalém distinta: a aristocracia judaica e seu cotidiano à luz do helenismo  
(175 a 172 a.C.)**

**Edson da Silva dos Santos**

*Sob a Orientação do Prof. Dr.*

**Marcos José de Araújo Caldas**

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em História**, no Curso de Pós-Graduação em História, Área de Concentração Relações de Poder e Cultura

Nova Iguaçu, RJ  
Agosto de 2020

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro  
Biblioteca Central / Seção de Processamento Técnico

Ficha catalográfica elaborada  
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

S237j Santos, Edson da Silva dos, 23/12/1993-  
Uma Jerusalém distinta: a aristocracia judaica e  
seu cotidiano à luz do helenismo (175 a 172 a.C.) /  
Edson da Silva dos Santos. - Nova Iguaçu, 2020.  
130 f.

Orientador: Marcos José de Araújo Caldas.  
Dissertação(Mestrado). -- Universidade Federal Rural  
do Rio de Janeiro, Programa de Pós-graduação em  
História, 2020.

1. História Antiga. 2. Helenismo. 3. Judeia. 4.  
Jerusalém. 5. Assimilação cultural judaica. I. Caldas,  
Marcos José de Araújo, 17/03/1969-, orient. II  
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.  
Programa de Pós-graduação em História III. Título.



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO  
UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA



**TERMO Nº 319 / 2020 - PPHR (12.28.01.00.00.49)**

**Nº do Protocolo: 23083.052664/2020-39**

**Seropédica-RJ, 09 de outubro de 2020.**

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO  
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO

ANEXO À DELIBERAÇÃO Nº 001, DE 30 DE JUNHO DE 2020 UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO

INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

**EDSON DA SILVA DOS SANTOS**

Dissertação submetida como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre(a), no Programa de Pós Graduação em HISTÓRIA, Área de Concentração em RELAÇÕES DE PODER E CULTURA.

DISSERTAÇÃO 31 de agosto de 2020.

Dr. RICARDO DE SOUZA NOGUEIRA, UFRJ Examinador Externo à Instituição

Dr. ANDRÉ LEONARDO CHEVITARESE, UFRJ Examinador Externo à Instituição

Dr. GUILHERME GOMES MOERBECK, UERJ Examinador Externo à Instituição

Dr. MARCOS JOSE DE ARAUJO CALDAS, UFRRJ Presidente

*(Assinado digitalmente em 09/10/2020 15:29 )*

MARCOS JOSE DE ARAUJO CALDAS  
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR  
Depth/IM (12.28.01.00.00.88)  
Matricula: 1533038

*(Assinado digitalmente em 13/10/2020 15:32 )*

ANDRÉ LEONARDO CHEVITARESE  
ASSINANTE EXTERNO  
CPF: 689.140.327-87

*(Assinado digitalmente em 09/10/2020 17:06 )*

GUILHERME GOMES MOERBECK  
ASSINANTE EXTERNO  
CPF: 081.597.737-90

*(Assinado digitalmente em 09/10/2020 13:59 )*

RICARDO DE SOUZA NOGUEIRA  
ASSINANTE EXTERNO  
CPF: 016.726.337-45

Para verificar a autenticidade deste documento entre em  
<https://sipac.ufrj.br/public/documentos/index.jsp> informando seu número: **319**, ano: **2020**, tipo: **TERMO**, data de emissão: **09/10/2020** e o código de verificação: **2bf3ad429e**

Esta dissertação é dedicada a professores e amigos queridos que cativei ao longo dos anos e estão em minha vida. São eles: Silvia Geraldês, Sonia Pourchet, Luis Eduardo Lobianco, Marcos Caldas, Estefane Seny, Gabrielle Duarte, Verônica Joyce, Higor Leandro Gregório, Fabrício Menezes, Paloma Oliveira, Marcos Calabria, Leila Maria, Nilza Ferreira, Lúcia Helena, Felipe Francieski, Diego Moura, Carolini Santana, Tainá Helena, Renan Freitas, Grasielle Barbosa, Carla Castro, Yasmim Oliveira, Jéssica Santana, Juliana Duarte, Josiane Barros, Isis Lima, Marlon Rodrigues, Ramón Oliveira, Carina Martins, Laís Santana, Rosa Queiróz, Tarcila Oliveira, Thiago Guimarães, Nilson Matos, Willian Reis, Victor Marques, Yolanda Lopes, Carlos Melo, Vitor Sales, Bárbara Pinheiro, Isabella Cardoso, Isabela Tavares, Paulo Vitor, Eduardo Santana, Lucas Magalhães, Eduardo Godoy, Lucas Fontes, Maxwell Borges, Danilo Santos, Luciano Perez, Alessandro Ferrari, Paulo Eduardo, Bruno Fernando Ribeiro, Thirso Naval, Gabriela Germana, Marcio Goulart, Manoel Valente, Patrícia Aguiar, Adriano Fagherazzi, Michelly Alves, Juliana Braz, Carlos Torres e Paulo Henrique Leite.

## AGRADECIMENTOS

Meus primeiros agradecimentos não podem deixar de ir para quem me aceitou como seu orientando assim que ficou sabendo da minha aprovação para o mestrado (em dezembro de 2017), meu professor e orientador Marcos José de Araújo Caldas. Sem seu auxílio esta pesquisa não teria sido desenvolvida e muito menos concluída. Ele sempre se demonstrou disposto a me ajudar, mostrando meus erros e acertos em meu percurso como um jovem mestrando e pesquisador. Muitas vezes parecia ser mais que professor, orientador e amigo, mas um pai que preza pela felicidade de seu filho. Fico honrado de ter sido orientado por essa pessoa maravilhosa que é o Marcos. Quem tiver essa sorte não se arrependerá, pode ter certeza!

Os novos amigos que o Programa de pós-graduação em História da UFRRJ me deu em 2018 também merecem agradecimentos, Thirso Naval, Bruno Fernando Ribeiro, Gabriela Germana e Marcio Goulart são esses amigos. Com eles, pude lidar com o mestrado de forma mais leve, sem muita apreensão. Nos últimos dois anos, me ensinaram a ter mais confiança em mim mesmo, acreditar em minhas capacidades. Estar com eles, portanto, foi fundamental para meu desenvolvimento como profissional de História e ser humano capaz de exercer a empatia com o próximo.

Alguém espetacular e exemplo de paciência e compreensão para todos nós é o secretário da pós-graduação (eu diria que ele é muito mais que isso), Paulo Longarini. Me ajudou em todos os momentos, sanando minhas dúvidas por e-mail e pessoalmente. Se agora tenho a oportunidade de terminar o mestrado, agradeço muitíssimo a ele, que teve sua participação nessa etapa importante da minha vida.

Ano passado tive uma experiência muito boa cursando Grego Instrumental I no Programa de pós-graduação em Letras da UFRJ. Em um primeiro momento, eu estava temeroso quanto ao fato de lidar com pessoas de outra universidade (nunca tinha cursado disciplina externa). Porém, no decorrer de 2019.1, conheci Michelly Alves e Adriano Fagherazzi, que me cativaram com sua humildade e perseverança, me senti acolhido por eles em uma instituição que não era a minha de origem. Confesso que só consegui terminar a disciplina graças a eles. Lembro de nossos momentos conversando no grupo de Whatsapp sobre o trabalho final. No fim, deu tudo certo! Obrigado Michelly e Adriano por me acolherem quando mais precisei.

Por fim, sou bastante grato por ter sido aluno da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro na graduação e no mestrado. A Rural (assim popularmente conhecida) é um espaço rico

não só por causa de seu trânsito de conhecimentos, mas também pela circulação de pessoas de diferentes partes deste imenso Brasil. Estar em meio a isso foi inesquecível para mim, me levando a ser a favor da universidade pública e de qualidade. Se não fosse por ela, pessoas como eu, de origem humilde, não teriam a chance de conquistar um diploma de ensino superior e mostrar para o mundo que o pobre também tem capacidade de ir longe. Com isso, reafirmo a importância da universidade pública. Ela deve ser valorizada pelo Estado e pela sociedade em geral!

*O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de financiamento 001*

*This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil – (CAPES) – Finance Code 001*

“A função do historiador é lembrar a sociedade daquilo que ela quer esquecer.”

(Peter Burke)



## RESUMO

SANTOS, Edson da Silva dos. **Uma Jerusalém distinta: a aristocracia judaica e seu cotidiano à luz do helenismo (175 a 172 a.C.)**. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Nova Iguaçu, 2020, p. 130.

Este estudo volta seus olhos para um momento distante na história da humanidade, a Antiguidade. O que pesquisamos está vinculado à Judeia, mais especificamente à Jerusalém. Temos por objetivo central entender o cotidiano dos judeus da aristocracia que assimilaram o helenismo nessa cidade entre os anos de 175 e 172 a.C. Nesse sentido, nossa documentação é composta por dois livros bastante conhecidos pela historiografia: 1º e 2º Macabeus. Todavia, devido ao recorte temporal feito e ao método de Análise de Conteúdo de Tipo Quantitativo adotado, não trabalhamos com esses livros na íntegra. Utilizamos apenas trechos como 1Mc 1, 10-15 e 2Mc 4, 7-20. Assim, levando em consideração discussões historiográficas acerca dos aspectos culturais do período helenístico, foi possível contemplar a presença de instituições gregas no cotidiano em questão, como o ginásio (acompanhado da efebria) e seu envolvimento com os jovens judeus, além de observar “a transformação de Jerusalém em uma *pólis*” de feição oligárquica e dependente.

**Palavras-chave:** Assimilação Cultural; Helenismo; Cotidiano.

## **ABSTRACT**

**SANTOS, Edson da Silva dos. A distinct Jerusalem: the Jewish aristocracy and its daily routine in light of Hellenism (175 to 172 BC)**

This study turns its eyes to a moment in the history of humanity far away in time, the antiquity. What we research is linked to Judea, more specifically to Jerusalem. Our main objective is to understand the daily life of the aristocratic Jews who assimilated Hellenism in this city between the years 175 and 172 BC. To that extent, our documentation is composed by two books well known for their historiography: 1st and 2nd Maccabees. However, due to the temporal cut and the method adopted (Quantitative Content Analysis), we do not work with the entirety books. We only use sections such as 1Mc 1, 10-15 and 2Mc 4, 7-20. Thus, and taking into account historiographical discussions about the cultural aspects of the Hellenistic period, it was possible to contemplate the presence of Greek institutions in the mentioned daily life, such as the gymnasium (accompanied by the efebria) and their involvement with young Jews; not only that, but also “the transformation of Jerusalem into an oligarchic and dependent polis”.

**Keywords:** Cultural Assimilation; Hellenism; Daily Routine.

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1: imagem mostrando o confronto entre Alexandre e Dario em Isso .....	62
Figura 2: mapa com as porções territoriais dos epígonos .....	68
Figura 3: mapa mostrando a Judeia quando esteve sob o domínio selêucida .....	77

## LISTA DE TABELAS

Tabela 1: Grade de leitura e análise I.....	84
Figura 2: Grade de leitura e análise II.....	88

## **LISTA DE ABREVIATURAS**

1Mc 1, 10-15 - Primeiro livro dos Macabeus, versículo 10 a 15

2Mc 4, 7-20 - Segundo livro dos Macabeus, versículo 7 a 20

## SUMÁRIO

<b>LISTA DE FIGURAS .....</b>	<b>11</b>
<b>LISTA DE TABELAS.....</b>	<b>12</b>
<b>LISTA DE ABREVIATURAS.....</b>	<b>13</b>
<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>15</b>
<b>CAPÍTULO I: FONTES, TEORIA E MÉTODO.....</b>	<b>20</b>
1.1.    Introdução	20
1.2.    Breves considerações sobre as fontes	20
1.3.    Entre História e Antropologia: teoria	27
1.4.    Como analisar as fontes? Explicando o método	53
1.5.    Conclusão	58
<b>CAPÍTULO II: UM PANORAMA DO PERÍODO HELENÍSTICO: DE ALEXANDRE MAGNO À ASCENSÃO DE ANTÍOCO IV EPÍFANES (336 A 175 A.C.).....</b>	<b>59</b>
2.1.    Introdução	59
2.2.    Um breve esclarecimento	60
2.3.    O mundo antigo sob o mando de um rei: Alexandre Magno	61
2.4.    Os sucessores de Alexandre Magno	64
2.5.    Roma e seu expansionismo pelo Mediterrâneo	69
2.6.    A Judeia nas mãos de Antíoco III	76
2.7.    Conclusão	80
<b>CAPÍTULO III: VIVENDO À GREGA (175 A 172 A.C.).....</b>	<b>82</b>
3.1.    Introdução	82
3.2.    O helenismo em Jerusalém segundo relatos judaicos	83
3.3.    Por que assimilar um modo de vida diferente do judaísmo?	94
3.4.    Os jovens judeus na efebria e no ginásio	99
3.5.    Uma tentativa de culto por parte de Jasão	109
3.6.    Que <i>pólis</i> Jerusalém se tornou?	115
3.7.    Conclusão	120
<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>121</b>
<b>REFERÊNCIA.....</b>	<b>124</b>

## INTRODUÇÃO

No presente trabalho ocupar-nos-emos de um momento da história judaica na Antiguidade: a interação cultural iniciada pelo sumo sacerdote Jasão, na década de 170 a.C.<sup>1</sup>, na Judeia. Para isso, nosso objetivo principal é entender o cotidiano dos judeus da aristocracia de Jerusalém que assimilaram o helenismo a partir de Jasão entre 175 e 172 a.C.<sup>2</sup> Temos por hipótese inicial que esse cotidiano foi marcado pela presença de elementos da cultura grega, como o ginásio, os cultos a outros deuses (politeísmo) e “a transformação de Jerusalém em *pólis*”<sup>3</sup>.

Nesse sentido, a historiadora Christiane Saulnier fala em sua obra *A revolta dos Macabeus* sobre a formação de um partido helenista em Jerusalém.<sup>4</sup> Com base no livro *2Macabeus*, Saulnier acrescenta um dado relevante para compreender como a presença de elementos culturais gregos foi introduzida na cidade:

(...)Jasão, irmão de Onias III, usurpara o sumo pontificado depois da morte de Seleuco IV, prometendo a Antíoco IV a soma de 420 talentos; além disso, obtivera a autorização para mandar edificar um ginásio, para instaurar a efebia e para recensear os antioquenos de Jerusalém, mediante outra quantia de 150 talentos (2Mc 4,7-9).<sup>5</sup>

A historiadora demonstra que a implantação de instituições gregas (como o ginásio e a efebia) resultou de uma negociação feita entre Jasão e Antíoco IV, atendendo ao interesse daquele em assumir o sumo sacerdócio. No entanto, ela não descarta o processo de assimilação cultural que isso gerou, quando se refere às funções que as instituições em questão desempenharam em Jerusalém, como a efebia, que se prestava a inserir os jovens em sua comunidade cívica, e o ginásio, que se comprometia com a educação deles em seus diferentes aspectos: intelectual e físico.<sup>6</sup>

---

<sup>1</sup> As abreviações a.C e d.C. (antes de Cristo e depois de Cristo, respectivamente) são empregadas aqui em razão do uso corrente na bibliografia especializada a que recorreremos nesta pesquisa.

<sup>2</sup> Traçamos esse recorte temporal porque percebemos nas fontes que é o momento em que temos mais indícios da presença do helenismo em Jerusalém envolvendo a aristocracia.

<sup>3</sup> Em nossa hipótese, o trecho “a transformação de Jerusalém em *pólis*” se encontra entre aspas pelo fato de ele constar no artigo de André Chevitaese citado mais adiante nesta introdução. Em vista disso, sempre que houver ocorrência do trecho em questão na dissertação, ele estará entre aspas.

<sup>4</sup> SAULNIER, Christiane. **A Revolta dos Macabeus**. Trad. de I.F.L. Ferreira. São Paulo: Edições Paulinas, 1987, p. 21.

<sup>5</sup> SAULNIER, Christiane. Op. Cit., pp. 21-22.

<sup>6</sup> Ibidem, p. 22.

A autora é enfática ao dizer que os *judeus* teriam formação *grega* no ginásio<sup>7</sup>, ou seja, eles adquiririam costumes que não condiziam com a lei mosaica que estava bastante presente em seu meio social. Levando essa constatação ao encontro de um dos elementos que está relacionado ao nosso objeto de estudo, o ginásio e a efebria integram o que mais adiante iremos entender por “helenismo”.

Também no sentido de relatar a atuação de Jasão, contamos com o historiador brasileiro André Leonardo Chevitarese. Em seu artigo *Fronteiras culturais no Mediterrâneo antigo: gregos e judeus nos períodos arcaico, clássico e helenístico*, o autor, para demonstrar um argumento de Marshall Sahlins<sup>8</sup> (“a cultura é alterada historicamente na ação e que este tipo de alteração produz transformações culturais, havendo assim uma verdadeira mudança sistêmica”, argumento reproduzido assim nas palavras de Chevitarese), se atém ao “início do governo do soberano selêucida. Ele diz respeito às mudanças que foram realizadas pelo sumo sacerdote Joshua – ou Jasão (2Mac 4:7-10), como ele próprio queria ser chamado”.<sup>9</sup> Ademais, Chevitarese relata sobre os agentes que levaram Jerusalém a virar *pólis*: “as iniciativas para a transformação de Jerusalém em *pólis* partiram da própria comunidade judaica”.<sup>10</sup>

Marcel Simon (1907-1986) e André Benoit apontam que, entre os *judeus*, a aristocracia foi o grupo social que abdicou dos costumes de seus antepassados e internalizou o helenismo:

Até então, **o helenismo contara com numerosos adeptos entre os judeus, sobretudo na aristocracia.** (...) Renunciar aos usos judaicos em troca dos pagãos era afastar-se do Deus único, primeiro passo em direção à apostasia.”<sup>11</sup>

Saulnier, Chevitarese e os autores supracitados transmitem parte da análise que vamos apresentar. Contudo, somos compelidos a reconhecer que eles não se aprofundaram na compreensão das instituições gregas em Jerusalém a ponto de constatarem uma mudança significativa no cotidiano da cidade. Assim, temos o objetivo de apresentar uma contribuição às análises em curso, colaborando com aquela historiografia ao oferecer um trabalho

<sup>7</sup> Idem. Grifo nosso. Lembramos que o debate em torno da etnicidade terá seu espaço neste trabalho.

<sup>8</sup> SAHLINS, Marshall. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Zahar, 1991.

<sup>9</sup> CHEVITARESE, André Leonardo. *Fronteiras culturais no Mediterrâneo antigo: gregos e judeus nos períodos arcaico, clássico e helenístico*. In: **POLITEIA**. Hist. e Soc., Vitória da Conquista, v. 4, n. 1, p. 69-82, 2004, p. 77. Ver também COLLINS, John J.; STERLING, Gregory E. (eds.). **Hellenism in the Land of Israel**. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2001.

<sup>10</sup> CHEVITARESE, André Leonardo. Op. Cit., p. 80.

<sup>11</sup> SIMON, Marcel; BENOIT, André. **Judaísmo e cristianismo antigo: de Antíoco Epifânio a Costantino**. Trad. de Sonia Maria Siqueira Lacerda. São Paulo: EDUSP, 1987, p. 52. (grifo nosso)



comprometido em esmiuçar os efeitos do helenismo em Jerusalém em decorrência do processo de assimilação cultural.

Desse modo, o envolvimento de estratos *judeus* aristocratas com o helenismo não perde de vista seu contexto histórico mais amplo. Mesmo antes de estar sob o poder do rei selêucida Antíoco IV Epífanes, a partir de 175 a.C., a Judeia já se encontrava entre os povos conquistados por Alexandre Magno, no séc. IV a.C. Alexandre reinou durante doze anos e nesse período conquistou diversas regiões, que compreendiam desde a Grécia até a Índia. Quando Alexandre *Magno* faleceu em 323 a.C., o imenso território conquistado foi esfacelado, sendo dividido entre seus generais, dando início ao período dos assim chamados diádocos ‘sucessores’ (ca. 323-281 a.C.), e após estes vieram os epígonos ‘descendentes’ (ca. 280-30 a.C.).

Segundo André Paul, os diádocos são os “(...) sucessores do grande rei’ e os epígonos eram os ‘nascidos depois’.<sup>12</sup> Atentando-se para esses últimos, eles se constituíram em três monarquias “helenísticas”: “– a da *Macedônia*, com Antígono, neto de Antígono, o Vesgo(...); – a do *Egito*, com Ptolomeu II Filadelfo (282-246) (...) – a da *Síria* e da *Ásia Menor*, com Antíoco I Soter (281-261 a.C.) (...).”<sup>13</sup> É nessa última monarquia que estão os selêucidas, mais precisamente Antíoco IV Epífanes (215-164 a.C.).<sup>14</sup>

Nesse período, o *helenismo* já era uma realidade. Como bem disse André Paul respaldando-se em Droysen (1808-1884), a noção tradicional de *helenismo* está atrelada a um período da História que começa em 331 a.C. e vai até o ano 31 a.C.<sup>15</sup>, tendo por característica o encontro e a fusão de elementos das culturas grega e oriental.<sup>16</sup> Para nós, parte dessa perspectiva se articula com o que tínhamos anunciado no objetivo principal da pesquisa como “assimilação cultural”. Esta tem sua compreensão fundamentada por Peter Burke e seus conceitos de “imitação” e “apropriação”<sup>17</sup>.<sup>18</sup> No entanto, pensarmos em fusão de elementos

<sup>12</sup> PAUL, André. **O Judaísmo Tardio – História Política**. Trad. de Benôni Lemos. São Paulo: Edições Paulinas, 1983, p., 20-21.

<sup>13</sup> PAUL, André. Op. Cit., pp. 21-22.

<sup>14</sup> Ao longo dos séculos III e II a.C., essas monarquias foram abaladas com a expansão da república romana vinda do Ocidente, colocando-as em instabilidade. Abordaremos essa discussão no capítulo II.

<sup>15</sup> Os anos 331 a.C. e 31 dessa mesma era servem para delimitar um novo momento histórico na Antiguidade, que está recheado de mudanças políticas e culturais (ambas antes descritas rapidamente nesta introdução, mas terão um espaço maior no capítulo II).

<sup>16</sup> PAUL, André. Op. Cit., p. 93.

<sup>17</sup> Em nosso entendimento, o conceito de “imitação” tem a ver com execução de costumes culturais assimilados. Pelo turno do conceito de “apropriação”, este está imbuído do ato de acolher tais costumes antes de sua execução/imitação.

<sup>18</sup> BURKE, Peter. **Hibridismo cultural**. Trad. Leila Souza Mendes. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003, p. 41.

desarticulados de sua concretude na realidade vivida nos parece descabido. Por isso, outro conceito fundamental que entra nessa articulação é o de “cotidiano”, que, para Kalina Vanderlei Silva e Maciel Henrique Silva, são *grosso modo* as “(...) práticas de trabalho, lazer, resistência, religiosidade, visões sobre a vida e sobre a morte, modos de morar, falar (...)”.<sup>19</sup> Sendo assim, preliminarmente, apresentamos parte do arcabouço teórico-conceitual que nos ajudará na análise dos documentos.

“Helenismo”, “cotidiano” e “assimilação cultural” têm suas bases fincadas na cultura, nos direcionando assim não só para a História, mas também para a Antropologia. Com isso, buscamos um exercício de interdisciplinaridade, já que, no campo antropológico, propomos um debate em torno de “cultura”, “identidade” e “etnicidade”. Tais construções teóricas serão apresentadas, ainda que de maneira sintética, de modo coeso e coerente com conceitos fundamentais que envolvem o restante de nossa base teórica: “poder” e “política”, discutidos com mais detalhes no primeiro capítulo.

No que tange à documentação, dois *livros*<sup>20</sup> se tornaram essenciais para fundamentar nosso estudo: 1º e 2º Macabeus. Entretanto, devido a nossa escolha pelo método de Análise de Conteúdo de Tipo Quantitativo, não trabalharemos com o conteúdo integral desses livros, mas com trechos que estejam de acordo com os objetivos desse trabalho e corroborem sua análise. Por isso, utilizaremos apenas 1Mc 1, 10-15 e 2Mc 4, 7-20, documentação datada, respectivamente, de fins do século II a.C. e terceiro quartel desse mesmo século<sup>21</sup>.

No Capítulo I, iniciaremos um percurso até discutir o helenismo em Jerusalém. Nele, nosso propósito é apresentar ao leitor as linhas de força quanto ao aparato teórico-metodológico de nossa pesquisa. Falaremos, em primeiro lugar, daquilo que nos parece importante a qualquer historiador: as fontes. No nosso caso, como adiantamos acima, elas serão compostas pelos livros de 1º e 2º Macabeus, em que ambos terão sua história abordada. Em relação à teoria, voltaremos nossa atenção para os elementos que constituem o objeto deste estudo através dos conceitos que

---

<sup>19</sup> SILVA, Kalina V; SILVA, Maciel Henrique. **Dicionário de conceitos históricos**. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2009, p. 78.

<sup>20</sup> É preciso ter em conta que a noção de *livro* tal qual a conhecemos no presente é bastante distinta daquela do termo grego – *biblion* – correntemente empregada nas traduções para o termo ‘livro’. Isso não se deve apenas a questões ligadas ao letramento das sociedades antigas, mas também à produção, à circulação, à armazenagem destes ‘livros’, isso sem falar que estamos lidando com uma documentação que servirá de base à pesquisa e que devemos tratá-la como *fontes*, outro conceito não menos complexo. Estas questões serão por escolha própria desconsideradas neste trabalho porque merecem um tratamento à parte. No entanto, acreditamos que tais escolhas não interfiram na conclusão da pesquisa.

<sup>21</sup> SAULNIER, Christiane. Op. Cit., pp. 7-9.

os representam. No final do capítulo, apresentaremos o método adotado e suas etapas, além de uma breve explicação relacionando teoria e método.

No Capítulo II, nosso foco será direcionado para certos eventos localizados no Período Helenístico. Relataremos o processo de conquista territorial de Alexandre Magno durante seus anos de reinado, os seus sucessores ao trono (diádocos e epígonos), a expansão de Roma a partir do século III a.C., e, por fim, a relação dos judeus da Judeia com seu novo rei da dinastia selêucida, Antíoco III. Essa gama de acontecimentos será importante para compreendermos o mundo no qual estava inserida a aristocracia judaica e o seu cotidiano imerso no helenismo. Em suma, o contexto histórico é o tema do nosso segundo capítulo.

No Capítulo III trataremos do núcleo de nossa dissertação. Nele, poderemos nos debruçar mais longamente sobre nosso objeto. Isso acontecerá em duas partes, a primeira será responsável por expor os trechos de nossas fontes que serão analisados com o auxílio do método de Análise de Conteúdo de Tipo Quantitativo. A segunda parte será dedicada a colocar em discussão os resultados das análises. Essa discussão lançará mão dos autores pertinentes ao que estamos investigando, sobretudo aqueles que em suas obras levam em consideração o helenismo e seus efeitos, concluindo, assim, nosso percurso dissertativo.

## CAPÍTULO I: FONTES, TEORIA E MÉTODO

### 1.1 Introdução

Uma pesquisa em produção dentro da ciência histórica, antes de tudo, precisa evidenciar para seus leitores as fontes que serão utilizadas, o aparato teórico-conceitual adotado e a forma como os documentos serão analisados. Neste capítulo, nosso propósito básico é fornecer os aspectos teórico-metodológicos de nosso estudo.

Primeiramente iremos nos dirigir para a documentação (ou o *corpus* documental) que é fundamental para a pesquisa: os livros de 1º e 2º Macabeus. Ou seja, realizaremos de forma bem objetiva uma abordagem acerca do contexto de produção desses livros, fazendo, assim, uma pequena análise diacrônica deles.

Em seguida, falaremos sobre nosso aparato conceitual, que, por sua vez, é formado por termos que, em sua maioria, tem relação com o campo da Antropologia. Por conseguinte, nós nos propomos a conectar a abordagem teórica com nosso objeto de estudo.

Descreveremos a metodologia que adotamos para analisar nossas fontes. Além disso, veremos as etapas que fazem parte da Análise de Conteúdo de Tipo Quantitativo, como a pré-análise, a codificação, a categorização e a inferência. Enfim, na descrição da metodologia apontaremos como nosso arcabouço teórico-conceitual dialoga com esse método no momento de analisarmos as passagens selecionadas de 1º e 2º Macabeus.

### 1.2 Breves considerações sobre as fontes

Um dos nossos primeiros passos neste capítulo é apresentar a documentação utilizada. Com isso, os ‘livros’ (*Biblia*) de 1º e 2º Macabeus são de suma importância para a fundamentação de nosso estudo.

Essas fontes, aqui nesta seção, serão analisadas a partir de dois eixos: um histórico e outro conteudista. Nesse sentido, José Manuel Cañas Reíllo se atém primeiro aos títulos de 1º e 2º Macabeus:

os livros 1 e 2 Macabeus compartilham em grego o mesmo título:

“Os Macabeus”<sup>22</sup>, com o substantivo “Bíblia” subentendido, é dizer, <<(os livros) dos Macabeus>>. A literatura do século II transmite títulos diferenciados para ambos livros: “O (livro) dos Macabeus” para o primeiro, e “A epítome dos Macabeus” para o segundo. Para 1 Macabeus o título mais comum nos manuscritos bíblicos é “Macabeus alfa”, é dizer, <<Primeiro dos Macabeus>> (Abel, 1949, I<sup>23</sup>)<sup>24</sup> <sup>25</sup>.

Dessas palavras do autor, é possível percebermos que o termo “livro” usado por nós na denominação de 1 Macabeus e 2 Macabeus (no caso “Primeiro Livro dos Macabeus” e “Segundo Livro dos Macabeus”) não está explícito no título dessas fontes, é algo subentendido. Ademais, percebemos que no passado, no caso no século II a.C., como pontua Reíllo, as denominações eram distintas do que descrevemos acima como “Primeiro Livro dos Macabeus” e “Segundo Livro dos Macabeus”.

Partindo para o Primeiro Livro dos Macabeus, Reíllo, com base no título em hebreu desse livro, cita a hipótese de que 1º Macabeus teve uma versão original em hebreu:

se conhecem, ademais, outros títulos, como o hebreu “Sarbeth Sabanaiel” que transmite Orígenes. Este título tem dado lugar a muitas interpretações, uma das quais é: <<Livro da Casa de Sabaniel>> (Abel 1949, IV). Este testemunho, junto a outros como os de Flávio Josefo e São Jerônimo, deu apoio a hipótese geralmente aceita que defende um original hebreu perdido para este livro.<sup>26</sup>

Quanto a quem foi o responsável pela produção de 1º Macabeus:

se desconhece o nome do autor. Possivelmente, foi um judeu de Jerusalém que conhecia bem a Bíblia Hebraica e a geografia da Palestina, talvez relacionado com algum grupo religioso de sua época, como os saduceus ou os fariseus (Abel 1949, XXI). Este autor era um fiel praticante do judaísmo que evitava em seu escrito nomear explicitamente a Deus, acreditava na Providência, era admirador dos Asmoneus<sup>27</sup> e os considerava instrumento de Deus para salvar a Israel das mãos dos sírios (Tedesche-

<sup>22</sup> Na obra original esses termos entre aspas e outros da citação estão descritos em grego. Isso é válido também para as outras citações dessa mesma obra presentes em nosso trabalho.

<sup>23</sup> ABEL, F.-M. **Les Livres des Maccabées**. Paris: J. Gabalda, 1949.

<sup>24</sup> Citação traduzida da obra em língua espanhola.

<sup>25</sup> REÍLLO, José Manuel Cañas. Introdução ao Livro Primeiro dos Macabeus. In: MARCOS, Natalio Fernández (coord.); DÍAZ-CARO, María Victoria Spottorno (coord.). **La Biblia Griega Septuaginta II: Libros históricos**. Trad. de Natalio Fernández Marcos, M.<sup>a</sup> Victoria Spottorno Díaz-Caro, José Manuel Cañas Reíllo, Mercedes López Salvá e Inmaculada Delgado Jara. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2011, p. 785.

<sup>26</sup> REÍLLO, José Manuel Cañas. Op. Cit., p. 785.

<sup>27</sup> Simon e Benoit definem os “Asmoneus”: “Durante cerca de um século, numa Palestina de novo praticamente independente sob a suserania muito teórica dos reis de Antioquia, seus descendentes [de Judas Macabeu] conseguiram manter-se no poder, **formando a dinastia real e sacerdotal dos macabeus, também chamada dinastia dos asmoneus, do nome de Asmon, avô de Matatias.**” SIMON, Marcel; BENOIT, André. Op. Cit., p. 52.(grifo nosso).

Zeitlin 1950, 25<sup>28</sup>).<sup>29</sup>

Em síntese, estamos lidando com um autor desconhecido, mas que tinha vínculos fortes com o judaísmo e via nos Asmoneus o meio de libertar Israel dos selêucidas.

A produção de 1º Macabeus “(...) se situa entre os anos de 135 a.C. (começo do reinado de João Hircano) e 63 a.C. (Tedesche-Zeitlin 1950, 28; Harl-Dorival-Munich 1988, 97<sup>30</sup>)”.<sup>31</sup> Todavia:

alguns autores (Tedesche-Zeitlin 1950, 32) distinguem duas partes na obra escritas em momentos diferentes; por uma parte, os capítulos 1-13 escritos na época de João Hircano e reeditados depois da destruição do Templo; por outra, os capítulos 14-16, que originalmente não formavam parte do livro e possivelmente se escreveram depois de 1-13. Ambas partes se combinaram na primeira década depois da destruição do templo com uma profunda revisão que pode afetar a todo o texto.<sup>32</sup>

Adentrando na dimensão conteudista de 1º Macabeus, finalmente temos o assunto da obra: “o livro narra o conflito ideológico e político surgido no judaísmo na época dos sucessores de Alexandre Magno: entre judeus e gregos por uma parte, e entre judeus fieis a Lei e judeus apóstatas por outra”.<sup>33</sup> Além disso, Reíllo pontua outros detalhes da obra, como a referência ao livro de Deuteronômio e a outros textos bíblicos, influência da Bíblia grega e estruturação em que há “uma introdução e vários ciclos centrados nos protagonistas<sup>34</sup> da história”.<sup>35</sup>

O “Livro de 1º Macabeus” (ou “Primeiro Livro dos Macabeus”), portanto, é uma fonte datada da última metade do século II para a primeira do século I a.C., e que foi elaborada por alguém (desconhecido) que esteve enraizado no judaísmo e se posicionou favoravelmente ao lado dos Asmoneus, que, aliás, os antecessores destes, desde Judas Macabeu até Simão, viraram os protagonistas da história narrada no livro, segundo Reíllo. Vamos à exposição de 2º Macabeus.

<sup>28</sup> TEDESCHE, S.; ZEITLIN, S. **The First Book of Maccabees**. Nova York: Harper & Brothers, 1950.

<sup>29</sup> REÍLLO, José Manuel Cañas. Op. Cit., p. 785.

<sup>30</sup> HARL, M.; DORIVAL, G.; MUNNICH, O. **La Bible grecque des Septante. Du judaisme hellénistique au christianisme ancien**. Paris: Cerf, 1988, 1994.

<sup>31</sup> REÍLLO, José Manuel Cañas. Op. Cit., p. 785.

<sup>32</sup> Ibidem, p. 785-786.

<sup>33</sup> Ibidem, p. 786.

<sup>34</sup> Segundo Reíllo, tais protagonistas são Judas Macabeu, Jônatas e Simão. Ibidem, p. 787.

<sup>35</sup> Ibidem, p. 786-787.

O autor supracitado nos alerta de início para o fato de 2º Macabeus ser um livro independente de 1º Macabeus, um está desassociado do outro, apesar de ambos versarem sobre a mesma história como argumenta Reíllo:

o Livro segundo dos Macabeus não é, como se poderia supor a partir de seu nome, continuação do primeiro. Na realidade, oferece a mesma história, porém desde uma perspectiva diferente, mas centrada em Judas e no Templo de Jerusalém. Segundo o autor, é um resumo de um escrito composto de cinco livros por Jasão de Cirene, do que só se conhece esta referência.<sup>36</sup>

O autor de 2º Macabeus (ou “Segundo Livro dos Macabeus”) “A julgar pela qualidade do texto, (...) deveu ser alguém muito ilustrado e de excelente formação cultural helenística”.<sup>37</sup> Além disso, atendo-se a datação da obra:

se situa a composição de Jasão em cinco livros antes do 160 a.C. e seu resumo (2 Macabeus) antes do 124 a.C. (Abel 1949, XLII; Doran 1981, 111-113<sup>38</sup>). Alguns autores retrasam a data da composição de Jasão até começos de nossa era (Zeitlin-Tedesche 1954, 29-30) ou até 86 a.C., situando a de 2 Macabeus entre 78/77 e 63 a.C., pouco depois da composição de 1 Macabeus, até 90 a.C. (Goldstein 1983, 83<sup>39</sup>).<sup>40</sup>

Paira, assim, dúvidas quanto à data de composição de 2º Macabeus. A dúvida é também presente no que diz respeito ao local de produção desse livro:

não se sabe com exatidão de onde se escreveu 2 Macabeus: Alexandria, Palestina ou Antioquia (Harl-Dorival-Muich 1988, 107). A fervorosa defesa do Templo de Jerusalém que fez o autor de 2 Macabeus é, para alguns autores (Doran 1981, 113), um argumento suficiente para situar o lugar de composição nessa cidade. Zeitlin-Tedesche (1954, 29-30), por sua parte, pensam em Antioquia como lugar de composição de 2 Macabeus (e também de 4 Macabeus), o que poderia explicar aspectos da história dos judeus de Antioquia e sua grande influência.<sup>41</sup>

Reíllo, assim como fez com 1º Macabeus, também nos presenteia com um resumo do conteúdo de 2º Macabeus:

a narração se desenrola em torno a três momentos chaves na história de Israel na época helenística: o reinado de Antíoco Epífanes, o de Antíoco Eupátor e os acontecimentos relacionados com Nicanor, general do rei Demétrio I. Os três lhe servem ao autor para incorporar os acontecimentos locais da Judeia no contexto mais amplo dos reinos helenísticos da época, ampliando assim o campo de operações de Deus não só a seu povo Israel, como em 1 Macabeus,

---

<sup>36</sup> Ibidem, p. 851.

<sup>37</sup> Idem.

<sup>38</sup> DORAN, R. **Temple Propaganda: The Purpose and Character of 2 Maccabees**. Washington: Catholic Biblical Association of America, 1981.

<sup>39</sup> GOLDSTEIN, J. A. **II Maccabees**. New York: Anchor Bible, 1983.

<sup>40</sup> REÍLLO, José Manuel Cañas. Op. Cit., p. 851.

<sup>41</sup> Ibidem, p. 851.

se não também aos gentios. Em 2 Macabeus Deus intervém em auxílio dos judeus e castiga aos gentios, personalizando sua vingança em personagens como Antíoco Epífanes (...).<sup>42</sup>

O livro de 2º Macabeus, como nos revela Reíllo, tem uma intenção bem nítida:

para alguns autores, a intenção da obra pode ser a defesa do Templo e de sua religião, sujeitos ambos a influência externa (Doran 1981, 114), é dizer, aos acontecimentos de alcance universal de seu contexto helenístico. 2 Macabeus tem uma evidente intenção moralizante e pedagógica, com sua ênfase no respeito à Lei, na santidade do sábado e na providência de Deus sobre seu povo (Zeitlin-Tedesche 1954, 69).<sup>43</sup>

Resumindo, o livro de 2º Macabeus, considerando tudo que foi dito antes por Reíllo, não é a sequência de 1º Macabeus, mas lida com o mesmo conteúdo dele. Outra semelhança entre esses livros é o fato de não sabermos quem os produziu (no caso de 2º Macabeus, Reíllo deixa isso subentendido ao falar, “(...) o autor deveu ser alguém (...)”<sup>44</sup>). Essa obra, por fim, buscava assegurar o Templo e a religião dele da influência externa<sup>45</sup>.

No entanto, o teólogo brasileiro Willibaldo Ruppenthal Neto nos dá uma outra perspectiva sobre as fontes. Para ele, 1º Macabeus “trata-se (...) de um relato dos 40 anos ‘desde a ascensão de Antíoco IV Epífanes ao trono, em 175 a.C., até à morte de Simão, em 135 a.C.’”<sup>46</sup> O relato cobre um recorte temporal bem extenso dos acontecimentos que envolveram a Judeia e seus habitantes.

A fonte em questão tem os seguintes aspectos identificados por Ruppenthal Neto: segundo este autor, é provável que houvesse uma versão em língua hebraica embora não tenha chegado até nós<sup>47</sup>; o texto dataria de um período entre 104 e 63 a.C.<sup>48</sup>, pleno de hebraísmos e com “(...) a pretensão de (...) ser a crônica oficial da revolta e da ascensão da família dos asmoneus”.<sup>49</sup> Sobre o propósito de 1º Macabeus e de quem o escreveu: “é bem provável, portanto, que uma vez que seu propósito tenha sido o de promover a imagem dos asmoneus, o

---

<sup>42</sup> Ibidem, p. 852.

<sup>43</sup> Idem.

<sup>44</sup> Ibidem, p. 851.

<sup>45</sup> Ibidem, p. 852.

<sup>46</sup> RUPPENTHAL NETO, Willibaldo. Introdução à teologia de 1 Macabeus. In: **Teologia e Espiritualidade**, vol. 4, nº 07, Curitiba, Junho/2017, p.73.

<sup>47</sup> Ibidem, p. 74.

<sup>48</sup> Ibidem, p. 76.

<sup>49</sup> Ibidem, p. 76-77.



livro tenha sido escrito por um judeu educado que tinha fortes relações com estes”<sup>50</sup>sem, contudo, indicar a autoria em detalhe.

Segundo Ruppenthal Neto, 1º Macabeus apresenta uma teologia da resistência armada “(...) a fim de que a obra de Deus na libertação do povo alcance seu resultado através dos homens que tomam armas para realizar a guerra santa”.<sup>51</sup> Assim chegamos ao fim da apresentação do livro em questão e voltaremos nossa atenção para 2º Macabeus.

Acerca desse último livro, André Paul aponta brevemente algumas informações, que serão aprofundadas mais adiante em nosso trabalho:

(...) trata dos acontecimentos que vão de 180 a 161 a.C., não ultrapassando a atividade de Judas. Apresenta-se como o ‘resumo’ (*epítomé*, 2Mc 2,26 e 28), em grego, de uma obra composta por um certo Jasão, judeu helenista, letrado e culto, que vivia em Cirene, na Líbia. Jasão deve ter escrito a sua obra pouco antes de 160 a.C. (...).<sup>52</sup>

Ruppenthal Neto nos concede uma comparação rápida entre os livros de 1º e 2º Macabeus:

(...) não são interdependentes, nem continuações, nem mesmo obras de um mesmo autor. (...) enquanto 1 Macabeus se apresenta como uma análise bastante próxima da historiografia bíblica, relatando a Revolta como uma conquista militar dos macabeus o livro de 2 Macabeus traz um relato bastante particular, recheado de emoções e milagres, no qual os heróis não são os líderes da revolta, que levantam as armas, mas antes os judeus devotos que, obedecendo às leis judaicas e desobedecendo às leis do rei selêucida Antíoco Epífanes, acabam morrendo.

(...) no que diz respeito ao estilo literário (...) 1Macabeus se apresenta como uma obra que valoriza a precisão cronológica e geográfica, indicando diversas datas, números e locais, enquanto 2 Macabeus é escrito com pouca atenção às datas, buscando enfatizar muito mais a dramaticidade do relato.<sup>53</sup>

Há dois aspectos a serem explicitados: 1º) recorrendo à comparação do arquiteto e do pintor da casa exposta no prefácio de 2º Macabeus, o autor deste demonstra que tinha a pretensão de trazer um relato alterado da obra de Jasão de Cirene<sup>54</sup>; 2º) baseando-se no posfácio

<sup>50</sup> Ibidem, p. 74.

<sup>51</sup> Ibidem, p. 86.

<sup>52</sup> PAUL, André. Op. Cit., p. 82.

<sup>53</sup> RUPPENTHAL NETO, Willibaldo. O prefácio de 2 Macabeus. In: **Phaine: Revista de Estudos Sobre a Antiguidade**, n.3, v. 2, Janeiro- Julho de 2017, p. 24-25.

<sup>54</sup> Ibidem, pp. 26-27.

do livro, o autor destaca a metáfora do vinho misturado à água para ilustrar que seu relato é melhor que a narrativa de Jasão<sup>55</sup>. Além disso, Ruppenthal Neto pontua que “não se trata somente de um resumo, portanto, mas de uma melhora, estabelecendo um novo e mais sofisticado relato”.<sup>56</sup>

Colocando essas informações em outros termos, o que se constitui como 2º Macabeus é um relato que se baseia em outro, mas que se identifica como uma versão melhorada e sofisticada do que já foi falado sobre a insurreição macabeia. Ruppenthal Neto não vê o autor do livro como um simples indivíduo que resumiu a obra de Jasão de Cirene. O termo mais adequado para designar quem escreveu 2º Macabeus é “autor”, e não “epitomista”, já que quem escreveu essa obra “investiu muito trabalho editando-a”.<sup>57</sup> E assim, como o autor de 1º Macabeus, quem escreveu 2º Macabeus é desconhecido.

Os heróis que fazem parte desse relato são os ‘judeus devotos’ que morreram para obedecer as suas leis:

Em 2 Macabeus (...) os mártires (...) se dispõem como meio de ligação entre Deus e seu povo, como sacrifício, estabelecendo uma ligação com o sistema sacrificial da Bíblia Hebraica, centrado no perdão e reconciliação por parte de Deus.<sup>58</sup>

O que interessava para quem escreveu a obra não era valorizar a luta iniciada pelo sacerdote Matatias e posteriormente liderada por Judas, mas sim valorizar aqueles judeus que não se integraram ao grupo dos macabeus, ou seja, os judeus que escolheram antes morrer do que desrespeitar a lei mosaica. Todavia, eles não acreditavam que morreriam em vão, pois tinham a pretensão de sacrificar suas vidas para conseguir o perdão de Javé pelas faltas cometidas pelo povo de Israel.

No decorrer desta seção nos preocupamos em realizar uma análise histórica e conteudista dos livros de 1º e 2º Macabeus. Mas há um detalhe que precisamos frisar aqui nesta

---

<sup>55</sup> Ibidem, p. 27. A comparação do arquiteto e do pintor da casa e a metáfora do vinho misturado com água, ambas descritas por Ruppenthal Neto, podem ser lidas diretamente em SOCIEDADE BÍBLICA CATÓLICA INTERNACIONAL e PAULUS: **A Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2002, 2Mc 2, 29 e 2Mc 15, 37-39.

<sup>56</sup> Idem.

<sup>57</sup> Idem.

<sup>58</sup> RUPPENTHAL NETO, Willibaldo. **Judaísmo, uma invenção helenística: helenismo e judaísmo em 2 Macabeus**. 2018. Dissertação (Mestrado em História) – Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, p. 90.

parte final: como nos alertou anteriormente José Reíllo, um livro não é a continuação do outro. Com isso, neste nosso trabalho, especificamente no capítulo III, faremos uso tanto de uma fonte quanto de outra (com o apoio de nosso método<sup>59</sup>, obviamente), mas de forma complementar, já que 2º Macabeus nos traz mais indícios para a corroboração de nossa hipótese de pesquisa, se nós compararmos essa fonte com 1º Macabeus, que é sucinto. Enfim, passemos à seção de teoria.

### 1.3 Entre História e Antropologia: teoria

Antes de avançarmos para a abordagem teórico-conceitual pertinente a nosso objeto de estudo, precisamos entender o que são os conceitos e quais seus aspectos.

Em História, quando realizamos uma pesquisa sobre qualquer fato ou época, fazemos uso de termos que nos auxiliam na observação de certo evento. Eles seriam como um “microscópio” a serviço do historiador, ajudando-o a compreender determinada realidade. Nesse sentido, Antoine Prost nos dá uma definição sucinta do que sejam os conceitos: “(...) são, assim, abstrações utilizadas pelos historiadores para compará-las com a realidade (...). De fato, eles orientam a reflexão a partir da diferença entre os modelos conceituais e as realizações concretas”.<sup>60</sup> Para José D’ Assunção Barros, que nos traz uma definição um pouco mais complexa, os conceitos são:

(...) **uma formulação abstrata e geral, ou pelo menos uma formulação passível de generalização que o indivíduo pensante utiliza para tornar alguma coisa inteligível nos seus aspectos essenciais ou fundamentais para si mesmo e para outros. Visto dessa forma, o conceito constitui uma espécie de órgão para a percepção ou para a construção de um conhecimento sobre a realidade**, mas que se dirige não para a singularidade do objeto ou evento isolado, mas sim para algo que liga um objeto ou evento a outros da mesma natureza, ao todo no qual se insere, ou ainda a uma qualidade de que participa.<sup>61</sup>

Portanto, podemos tecer um pequeno comentário a partir dessas informações de que os conceitos, se assim podemos dizer, são ideias de elementos da realidade.

<sup>59</sup> Assunto que será tratado neste capítulo, na seção “1.4 Como analisar as fontes? Explicando o método”.

<sup>60</sup> PROST, Antoine. **Doze lições sobre a história**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008, p. 123.

<sup>61</sup> BARROS, José D’ Assunção. Sobre o uso de conceitos nas ciências humanas e sociais. Uma contribuição ao ensino de Metodologia. In: **Iniciação: Revista Eletrônica de Iniciação Científica Tecnológica e Artística**. Volume 1, Número 2 – Agosto de 2011, p. 31.(grifo nosso)

Um conceito, no entanto, não pode ser definido tendo por base apenas algo particular. Estamos lidando nesse caso com generalizações, como nos adiantou Barros nas entrelinhas da citação acima. É necessário que o conceito agrupe sob seu escopo diversas experiências que tenham algo em comum entre si. Outro estudioso que pode contribuir para nossa compreensão sobre o tema da generalização é o historiador alemão Reinhart Koselleck (1923-2006), com sua obra *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*:

Todo conceito se prende a uma palavra, mas nem toda palavra é um conceito social e político. **Conceitos sociais e políticos contêm uma exigência concreta de generalização, ao mesmo tempo em que são sempre polissêmicos.** A par disso, são entendidos pelas ciências históricas sempre como palavras, pura e simplesmente.<sup>62</sup>

Os conceitos se caracterizam por ter vários sentidos, tornando-os assim polissêmicos:

(...) convém descrevê-los, desenrolar a meada de realidades concretas e de relações das quais eles são o resumo (...); explicá-los é sempre explicitá-los, desenvolvê-los, desdobrá-los. **Trata-se de conceitos nos quais ‘se concentra uma multiplicidade de significações afirma R. Koselleck (...).**<sup>63</sup>

Outro aspecto que perpassa os conceitos é a historicidade. Nesta estamos lidando com as diferentes definições de um mesmo conceito ao longo do tempo. Com efeito, “o historiador tem o direito de utilizar todos os conceitos disponíveis na linguagem, mas não de usá-los de forma ingênua. Sua máxima consiste em recusar-se a tratar os conceitos como coisas”.<sup>64</sup> Isto é, eles não podem ser manuseados de qualquer maneira, deve haver atenção para que não se cometa equívocos ou caia na armadilha do anacronismo. Dito isso, pretendemos sublinhar a importância do emprego de uma panóplia conceitual para executarmos a investigação histórica, panóplia esta que nos auxilia a perceber realidades outras para além daquela explícita em nossas fontes, mas sem abdicar da ideia de que mesmo em conjunto esta ‘realidade’ conceitual merece ser hierarquizada, o que nos permite oferecer uma ordem explicativa aos eventos em tela. Dedicaremos especial atenção à explicitação de conceitos como poder, política, judaísmo, helenismo e Judeia, cuja importância conceitual reside primeiramente na orientação à exposição mais sistemática abaixo.

<sup>62</sup> KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos**. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006, p. 108. (grifo nosso)

<sup>63</sup> PROST, Antoine. Op. Cit., p. 121. (grifo nosso)

<sup>64</sup> Ibidem, p. 128.

A natureza, pois, do nosso tema de pesquisa nos leva a olhar, em primeiro lugar, para dois conceitos essenciais: poder e política. Isso porque os dois acabam sendo uma espécie de termos “guarda-chuva” para os que virão adiante.

O que é “poder”? Isto pode ser uma dúvida de muitas pessoas, pois em alguns momentos fala-se em “poder” sem ao menos saber qual é a sua definição corrente. Com isso, podemos contar por um momento com a definição geral que é dada por Norberto Bobbio (1909-2004):

(...) a palavra Poder designa a capacidade ou a possibilidade de agir, de produzir efeitos. Tanto pode ser referida a indivíduos e a grupos humanos como a objetos e a fenômenos naturais (como na expressão Poder calórico, Poder de absorção).<sup>65</sup>

Nessas palavras, “poder” tem a ver com ação e consequência, assim como também ampara sob si aspectos que dizem respeito tanto aos seres humanos quanto aos fenômenos naturais. Todavia, o que nos interessa é a parte do poder que está relacionada aos acontecimentos sociais:

Poder do homem sobre o homem. O homem é não só o sujeito mas também o objeto do Poder social. É Poder social a capacidade que um pai tem para dar ordens a seus filhos ou a capacidade de um Governo de dar ordens aos cidadãos. Por outro lado, não é Poder social a capacidade de controle que o homem tem sobre a natureza nem a utilização que faz dos recursos naturais.<sup>66</sup>

O “poder social” descrito por Bobbio pode ser resumido em pelos menos três características: 1) um homem tendo poder sobre outro; 2) o homem não é só o sujeito do poder social, mas também é o objeto dele; 3) tal poder não diz respeito aos fenômenos naturais.

O autor alerta para quando há o poder: “(...) não existe Poder, se não existe, ao lado do indivíduo ou grupo que o exerce, outro indivíduo ou grupo que é induzido a comportar-se tal como aquele deseja”.<sup>67</sup> Em outras palavras, o poder existe porque há pessoas que se submetem a quem o exerce. Além disso, ele não é um objeto:

(...) o meu Poder não reside numa coisa (...), mas no fato de que existe um outro e de que este é levado por mim a comportar-se de acordo com os meus

<sup>65</sup> BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de política**. Brasília: Ed. UnB, 11ª ed., 1998, p. 933.

<sup>66</sup> Ibidem, p. 933.

<sup>67</sup> Ibidem, p. 934.

desejos. O Poder social não é uma coisa ou a sua posse: é uma relação entre pessoas.<sup>68</sup>

Há outro detalhe relacionado ao poder:

Para definir um certo Poder, não basta especificar a pessoa ou o grupo que o detém e a pessoa ou o grupo que a ele está sujeito: ocorre determinar também a esfera de atividade à qual o Poder se refere ou a *esfera do Poder*. A mesma pessoa ou o mesmo grupo pode ser submetido a vários tipos de Poder relacionados com diversos campos. O Poder do médico diz respeito à saúde; o do Professor, à aprendizagem do saber (...).<sup>69</sup>

O poder, para além dos indivíduos que estão envolvidos nele, precisa ser localizado dentro de um ambiente, precisamos ver onde o poder está se manifestando. Assim, na perspectiva do Poder como noção estruturante alguns autores desenvolveram suas obras.

Na perspectiva de Pierre Bourdieu (1930-2002), por exemplo, o poder é visto a partir do que o autor denomina de “poder simbólico”. Este “(...) é, com efeito, esse poder invisível o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem”<sup>70</sup>. Podemos perceber que o poder, para Bourdieu, é simbólico no sentido de que a condição de exercício de poder não ser meramente apoiada em uma realidade instrumental, concreta em sua *realia* e de modo consciente. Pois tanto por parte de quem realiza tal exercício quanto de quem está submisso a ele não há necessidade de plena consciência daquele exercício. Ambos ignoram tal condição<sup>71</sup>.

No livro *Microfísica do poder*, Michel Foucault (1926-1984) traz o pensamento de que o poder está disseminado por todas as partes da sociedade:

O que faz com que o poder se mantenha e que seja aceito é simplesmente que ele não pesa só como uma força que diz não, mas que de fato ele permeia, produz coisas, induz ao prazer, forma saber, produz discurso. Deve-se considerá-lo como uma rede produtiva que atravessa todo o corpo social muito mais do que uma instância negativa que tem por função reprimir.<sup>72</sup>

---

<sup>68</sup> Idem.

<sup>69</sup> Idem.

<sup>70</sup> BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Trad. de Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989, p. 7-8.

<sup>71</sup> Para saber mais detalhes sobre o conceito de poder simbólico para Bourdieu, sugerimos consultar a obra citada.

<sup>72</sup> FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**, p. 8.

Para Foucault, o poder não está restrito apenas a uma função repressiva, e basta pensarmos no papel do Estado, que a pratica frequentemente com o apoio da sociedade, isto é, a exerce de forma legal e legítima. Quanto a isso, Edimar Inocêncio Brígido entende que Foucault corta o vínculo com as perspectivas que veem o poder como algo do Estado ou de uma instituição.<sup>73</sup> Tratando-se desse rompimento, o próprio filósofo francês afirma:

(...) Marx e Freud talvez não sejam suficientes para nos ajudar a conhecer esta coisa tão enigmática, ao mesmo tempo visível e invisível, presente e oculta, investida em toda a parte, que se chama poder. A teoria do Estado, a análise tradicional dos aparelhos de Estado sem dúvida não esgotam o campo de exercício e de funcionamento do poder.<sup>74</sup>

O poder descrito até aqui é o das relações sociais, que como observaremos posteriormente, se desenrolou na primeira metade do século II a.C. entre Jasão e Antíoco IV Epífanes, e entre o sumo sacerdote e os judeus aristocratas de Jerusalém. Entretanto, disso resulta um elemento que se faz presente em tais relações e que também está atrelado a esse poder: a política. Falamos em “política”, mas como podemos tratá-la, em especial, na Antiguidade?

Falar sobre esse termo se torna complexo, pois ele assumiu diferentes sentidos ao longo do tempo. Kalina Silva e Maciel Silva apontam que “política” na Antiguidade, especificamente na Grécia Antiga, “(...) era uma atividade ética que tinha a função pedagógica de transformar os homens em cidadãos”.<sup>75</sup> No entanto, observando outros períodos:

Maquiavel enfatizou um conceito de política ligado ao Estado, deixando de lado as classes sociais e suas contradições. No século XIX, Karl Marx resolveu pensar a política a partir das classes sociais e de suas contradições. No século XX, o conceito de política atingiu até mesmo o cotidiano. Hoje, fala-se em politização do cotidiano, ações de protesto, lutas sociais que se dão em esferas *não institucionais*.<sup>76</sup>

<sup>73</sup> BRÍGIDO, Edmar I. Michel Foucault: uma análise do poder. In: **Revista de Direito Econômico e Socioambiental**, v. 4, n. 1, p. 56-75, jan./jun. 2013, p. 59.

<sup>74</sup> FOUCAULT, Michel. Op. Cit., p. 44-45.

<sup>75</sup> SILVA, Kalina V.; SILVA, Maciel Henrique. Op. Cit., p. 336. Para Finley, FINLEY, Moses I. -A Política no Mundo Antigo. Trad. A. Cabral. Rio de Janeiro, 1985 (prefácio), a política *grosso modo* se resume a métodos, formais ou informais, a que um governo recorre para conduzir suas ações e que é acompanhada por uma certa ideologia que é parte integrante daquelas ações. Nossa perspectiva dista da de Finley por avaliarmos que a política se exerce para além da esfera governamental.

<sup>76</sup> SILVA, Kalina V.; SILVA, Maciel Henrique. Op. Cit., p. 337.

Em suma, ao longo de sua trajetória histórica, a política foi se expandindo do âmbito que diz respeito ao Estado para se disseminar entre aqueles que não tinham cargos dentro dessa instituição, ou seja, a política passou a estar também entre as pessoas ditas “comuns”. “Hoje, o caráter mais evidente do conceito atual de política diz respeito, por um lado, à gestão dos negócios públicos e, por outro, às ações da sociedade civil a fim de ter suas reivindicações atendidas”<sup>77</sup>. Assumimos explicitamente, aqui, um posicionamento a favor desse sentido de política, que porta uma visão mais ampla da realidade ao agrupar em sua compreensão não só o Estado, mas também a própria sociedade a qual ele está ligado.

Pensamos que as considerações acima nos ajudam a entender, ainda que de modo bastante incompleto e superficial, como consideramos Poder e Política, de como ambas as esferas se explicam e se implicam ao se complementarem de forma interdependente no seu emprego em realidades que distam no tempo e no espaço.

O que a discussão em questão tem a ver com nosso objeto de estudo, que está distante no tempo e no espaço (175 a 172 a.C. em Jerusalém)? Preliminarmente, do ponto de vista do poder (e das relações sociais) nota-se a presença do ‘poder institucionalizado’ no contexto de ‘exercício de poder’ do sumo sacerdote Jasão, pois a relação deste com as demais esferas de poder se deu em dois níveis: primeiro com o rei selêucida Antíoco IV Epífanes, no processo de obtenção do cargo de sumo sacerdote; e depois com as pessoas da própria cidade de Jerusalém, quando elas foram ‘convencidas’ a assumir padrões culturais gregos. Por último, não podemos deixar passar despercebido algo ligado ao próprio cargo que foi assumido por Jasão: ele contém em si tanto uma função religiosa quanto política, aqui umbilicalmente ligadas. Jasão, portanto, além de sumo sacerdote também era governador de seu povo.

Ora, ao expandirmos a esfera do Poder e o exercício da Política para além da esfera governamental, atingidos a sociedade considerada como uma totalidade (desigual, hierarquizada etc), devemos levar em conta mecanismos vários de negociação para que o poder e sua correspondente ação política tenham efeitos e se reproduza, sendo apropriados e ou assimilados, em diversos meios sociais. Por isso, um dos principais conceitos da nossa pesquisa é assimilação cultural. Este se define tendo como base dois conceitos que à frente serão retomados, são eles: “imitação” e “apropriação”. A escolha desses termos se deve ao fato de percebermos nos documentos utilizados por este estudo a apropriação de costumes em distintos

---

<sup>77</sup> Ibidem, p. 336.



meios sociais. Tal apropriação se deu via Jasão, que a partir de meado da década de 170 a.C. esteve à frente do sumo sacerdócio na Judeia.<sup>78</sup>

“Imitação” e “apropriação” são conceitos presentes em *Hibridismo Cultural*, obra do historiador inglês Peter Burke. Em suas próprias palavras podemos vê-los assim descritos:

Na história do Ocidente, uma das maneiras como a interação cultural tem sido discutida desde a Antiguidade Clássica é por intermédio da ideia de imitação. (...) Uma alternativa à imitação era a ideia de apropriação (...).<sup>79</sup>

A citação nos dá uma pista da relação desses conceitos – imitação/apropriação – com o fenômeno da assimilação cultural. Assim, fomentamos uma compreensão mais precisa para esse fenômeno: do nosso ponto de vista, a assimilação cultural tem a ver com o processo de imitação/apropriação de elementos culturais distintos do meio social onde se instalam, onde se fazem presentes.

Segundo Burke, no entanto, a profusão de conceitos ligados aos temas do hibridismo cultural muitas vezes impossibilita precisarmos de maneira mais coerente e coesa o uso deste aparato conceitual, no presente e no passado. Burke levanta sérias dúvidas quanto ao emprego um tanto difuso e vago destes termos pois a diversidade dos componentes híbridos dá margem a inúmeras interpretações.

Acerca dessa variedade de conceitos, o historiador inglês aponta:

A variedade de objetos híbridos é superada pela quantidade de termos que hoje podem ser encontrados nos textos de *scholars* que descrevem o processo de interação cultural e seus efeitos.<sup>80</sup>

Ainda de acordo com Peter Burke, “de fato, temos palavras demais em circulação para descrever os mesmos fenômenos”<sup>81</sup>. Podemos listar outros conceitos para além de imitação e apropriação: espoliação; empréstimo cultural; aculturação; transferência; troca cultural; acomodação; diálogo; negociação; mistura; sincretismo; hibridização; fusão; tradução cultural;

<sup>78</sup> SOCIEDADE BÍBLICA CATÓLICA INTERNACIONAL e PAULUS: *A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002, 2Mc 4, 7-10.

<sup>79</sup> BURKE, Peter. Op. Cit., p. 41.

<sup>80</sup> Ibidem, p. 39.

<sup>81</sup> Ibidem, p. 39.

crioulização (em termos linguísticos).<sup>82</sup> Consequentemente, eles nos relevam um universo de possibilidades e de limites para entender o fenômeno da interação cultural.

Dentro desse universo, reafirmamos nosso compromisso em fazer uso apenas de “imitação” e “apropriação”, pois são os conceitos necessários para compreendermos a assimilação cultural por parte de Jasão na cidade de Jerusalém na década de 170 a.C. Contudo, Burke deixa uma questão: “No caso da ‘apropriação’, por exemplo, o grande problema é descobrir a lógica da escolha, o fundamento lógico, consciente ou inconsciente, para a seleção de alguns itens e a rejeição de outros”<sup>83</sup>. De um lado, à primeira vista, 2º Macabeus nos deixa entrever o que o sumo sacerdote assimilou dos gregos; por outro, a grande questão que Burke nos deixa é o que motivou nosso sujeito histórico a se apropriar de práticas distintas de seu meio social<sup>84</sup>. Enfim, Jasão, como já é de nosso conhecimento, teria assimilado culturalmente costumes gregos, que nesta pesquisa encontram abrigo no que nós denominamos como “helenismo”.

Seguindo ainda esta linha de argumentação, partimos para a definição de *helenismo*, que é concedida por André Paul:

(...) foi Droysen que, no decorrer do século XIX, deu a ‘helenismo’ um conceito histórico de contornos precisos e estendeu seu campo ao período que vai da derrota do império persa dos Aquemênidas, por Alexandre Magno (331 a.C.), até o fim do reino dos Ptolomeus, marcado pela batalha de Áccio (31 a.C.). **Este período particular da história da antiguidade se caracterizava também aos seus olhos pelo encontro e até pela mistura de elementos culturais gregos e orientais**<sup>85</sup>, cabendo-lhe o papel determinante de um ‘meio’ universal que era a *Koiné*, a língua grega ‘comum’ do mundo (*oikouméne*) conquistado pelo helenismo.<sup>86</sup>

Fica claro para o autor que o termo *helenismo* relaciona-se diretamente a um período específico (e não, por exemplo, a ‘um modo de vida’), cujas balizas temporais são marcadas por fatos históricos e não necessariamente ‘culturais’. Ainda que as partes em destaque revelem bastante sobre nosso objeto de estudo, pois, como já dissemos acima, Jasão teria assimilado costumes distintos do judaísmo que vigorava em sua época, a percepção de helenismo de A.

---

<sup>82</sup> Ibidem, p. 41-63.

<sup>83</sup> Ibidem, p. 54.

<sup>84</sup> Essa questão será retomada em parte, especialmente após a análise das fontes em nosso último capítulo.

<sup>85</sup> Grifo nosso.

<sup>86</sup> PAUL, André. Op. Cit., p. 93.

Paul nos conduz a uma ideia aproximada da realidade mental e cultural do período e que nos permite analisar nos documentos, uma realidade que é penetrada e misturada por elementos culturais orientais, de um lado, e elementos culturais gregos, de outro<sup>87</sup>.

Em sua dissertação de mestrado, Daniel Mendes Mendonça apresenta as diferentes formas de helenização<sup>88</sup> encontradas na historiografia moderna. Para o autor, Pierre Lévêque (1921-2004), por exemplo, ao dispor de sua percepção sobre a helenização, foi ao encontro da concepção desse mesmo conceito colocada pelo historiador Gustav Droysen, reproduzindo as palavras de Mendonça, “uma síntese entre a cultura grega do dominador e a cultura nativa dos povos dominados”<sup>89</sup>. Segundo o autor, para Martin Hengel (1926-2009), outro *scholar* do período helenístico, os governantes helenísticos não visavam qualquer síntese entre culturas, “(...) mas sim e tão somente a manutenção de sua dominação e de seus *status quo*”.<sup>90</sup>

Hengel não nega que o período helenístico tenha tido entre suas principais características o contato e a interação cultural. (...) para o autor, os gregos do Egito e do Oriente Próximo faziam o que era possível para manter um *status* separado e legalmente privilegiado em relação aos povos e indivíduos de origem não-grega, evitando a miscigenação de cunho cultural ou étnico.<sup>91</sup>

Indo em sentido contrário a Droysen e Lévêque, Mendonça, apoiado em Hengel, sustenta que a Helenização partiu não dos dominadores helênicos, mas sim das elites nativas dominadas por eles.<sup>92</sup> Esse dado é relevante, pois, a partir das fontes de pesquisa, percebemos que, em um primeiro momento, não houve a imposição de costumes gregos à Judeia (isso ocorrerá através do monarca selêucida Antíoco IV Epífanes em 168 a.C.). Segundo os livros de 1º e 2º Macabeus, quem se dirigiu a esse rei para desempenhar práticas gregas foram *judeus*,

<sup>87</sup> Uma discussão mais aprofundada sobre helenização envolvendo outros povos além dos judeus pode ser contemplada em MOMIGLIANO, Arnaldo. **Os Limites da Helenização: A Interação Cultural das Civilizações Grega, Romana, Céltica, Judaica e Persa**. Trad. de Claudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.

<sup>88</sup> Mendonça utiliza “helenização” e “helenismo” como sinônimos, mas eles não são. Há diferença entre esses termos. No caso da helenização, ela se dá em mão única, compartilhando os costumes gregos com os povos nativos. Por seu turno, helenismo integra essa mão, mas também tem outra que acolhe os costumes de tais povos, resultando assim em um encontro e fusão como Droysen defendeu no século XIX. Além disso, é preciso esclarecer que a helenização e o helenismo se deram em ambientes urbanos.

<sup>89</sup> MENDONÇA, Daniel Mendes. **A primavera judaica: revolta e apocalipsismo na Judéia no século II a.C.** 2017. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Sociais. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, p. 47.

<sup>90</sup> MENDONÇA, Daniel Mendes. Op. Cit., p. 48.

<sup>91</sup> Ibidem, p. 49.

<sup>92</sup> Ibidem, p. 49-50.

especialmente os da aristocracia de Jerusalém<sup>93</sup>. Apesar de trabalharmos com a concepção de helenismo do erudito francês André Paul, que por sua vez se baseia no historiador alemão Johann Gustav Droysen, a informação de Martin Hengel sobre a helenização ter partido das elites nativas é, como veremos adiante, decisiva para nós.

Entretanto, examinando mais de perto o conceito de helenismo em M. Hengel, fica claro para o teólogo alemão que *helenismo* e o seu decorrente processo de assimilação cultural, a helenização, eram formas abrangentes não apenas de compreender os campos do domínio político, cultural, religioso ou socioeconômico, mas antes todos esses campos juntos, atuando de forma articulada.<sup>94</sup>

Vimos diferentes abordagens do conceito “helenismo”, porém a partir de concepções modernas. Como esse conceito era entendido na Antiguidade? Segundo Paul:

É surpreendente que este termo, que se encontra primeiramente em Teofrasto (372-288 a.C.), no sentido próprio e original de uso correto da língua grega (*TWNT* II, 502-503), tenha chegado a significar, entre os judeus da diáspora grega, em meados do século II a.C., a cultura, as instituições e os costumes que ameaçavam, frontalmente ou por osmose, a originalidade e o valor intrínseco da vida judaica.<sup>95</sup>

Segundo Rodrigo Pereira da Silva, o historiador alemão Gustav Droysen inaugurou a ideia moderna de helenismo.<sup>96</sup>Sua presença, inclusive, é bem nítida na concepção de helenismo adotada por nós nesta pesquisa. Além da língua, o conceito abarcou o estilo grego assumido pelos povos e culturas que tiveram contato com Alexandre.<sup>97</sup>Nisso, a única coisa que pode ser encarada por nós como novidade é o fato de o autor dar ênfase a Droysen no que concerne a inauguração de uma nova maneira de ver o conceito. Para Droysen, o processo de expansão da cultura grega no Oriente Médio não estava assentado única e exclusivamente nas conquistas militares de Alexandre Magno, mas antes em um processo de penetração da cultura grega naquela região que havia começado pelo menos meio século antes, mas que teve seu ponto de

<sup>93</sup> SOCIEDADE BÍBLICA CATÓLICA INTERNACIONAL e PAULUS: **A Bíblia de Jerusalém**. Op. Cit., 1Mc 1, 13-14 e 2Mc 4, 9.

<sup>94</sup> HENGEL, Martin. **Judaism and Hellenism**. Philadelphia: Fortress Press, 1981, p. 3.

<sup>95</sup> PAUL, André. Op. Cit., p. 92.

<sup>96</sup> SILVA, Rodrigo Pereira da. **A interação cultural entre judaísmo e helenismo a partir da organização do espaço em Dura-Europos**. 2015. Tese (Doutorado em Arqueologia) – Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, p. 38.

<sup>97</sup> *Ibidem*, p. 38.

partida para a integração cultural após a morte de Alexandre em 323 a.C. Mônica Selvatici explora um pouco a percepção do autor alemão acerca de helenismo:

no seu entender [de Droysen], a *pólis* clássica, ao entrar em contato com o oriente, perdeu sua pureza e integridade e produziu estruturas políticas helenísticas “enfraquecidas”. Ao mesmo tempo, esta sociedade helenística carecia da potência militar característica dos romanos, que posteriormente dariam mostra de seu vigor ao subjugar os reinos sucessores de Alexandre.<sup>98</sup>

Com isso, a autora afirma que junto a esse entendimento de Droysen se encontra o perceptível julgamento negativo que ele direciona ao momento histórico do helenismo e a sua forma de olhar para a História, onde há “(...) uma trajetória de sucessivos apogeus e declínios”.<sup>99</sup> Isso nos leva ao questionamento sobre o momento que Droysen estava vivendo. Selvatici usa da concepção de Susan E. Alcock<sup>100</sup> para apontar que “(...) esta primeira abordagem do autor alemão foi colorida pelas crenças e comportamentos imperialistas, típicos do século XIX (...)”.<sup>101</sup> Isto é, Droysen viveu em um período onde os Estados europeus expandiram seus domínios em busca de mercado consumidor e recursos naturais em lugares como África e Ásia. Esse momento contribuiu para moldar a forma como o autor alemão olhou o passado.

Continuando com Selvatici:

Droysen foi também um dos primeiros eruditos do século XIX a adotar a abordagem cultura-histórica (culture-historical), abordagem esta que está no cerne da construção da representação de tradições étnicas ou nacionais porque tem por base uma concepção normativa de cultura”.<sup>102</sup>

---

<sup>98</sup> SELVATICI, Monica. **Os Judeus Helenistas e a Primeira Expansão Cristã: Questões de Narrativa, Visibilidade Histórica e Etnicidade no livro dos Atos dos Apóstolos**. 2006. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, p. 7.

<sup>99</sup> *Ibidem*, pp. 7-8.

<sup>100</sup> Ver ALCOCK, Susan E. “Breaking up the Hellenistic World: Survey and Society”, in: MORRIS, I. (ed.) **Classical Greece. Ancient Histories and Modern Archaeologies**. New York: Cambridge University Press, 1994.

<sup>101</sup> *Ibidem*, p. 8.

<sup>102</sup> *Idem*.

A autora lança mão de S. Jones<sup>103</sup> para explicar essa concepção: “a de que as práticas culturais e crenças de um dado grupo tendem a se conformar a normas ideacionais prescritas ou a regras de conduta”<sup>104</sup>. A percepção normativa-cultural, se podemos assim a designar, adotada por Droysen foi o grande motor de sua visão de helenismo, que é integrada por uma mistura de elementos culturais gregos e orientais. A maneira como o conceito de helenismo foi criando uma chave de leitura para os eventos que tiveram lugar na Antiguidade no Oriente Médio modificou não apenas nosso entendimento sobre os mais diversos fenômenos culturais, entre eles aqueles concernentes às crenças, aos cultos, às religiosidades, mas acabou por si só tendo impacto em outros campos conceituais que procuravam igualmente dar conta daquela realidade em suas especificidades regionais, como por exemplo aquilo a que se referia os estudos voltados ao Judaísmo e a Judeia no mesmo período<sup>105</sup>.

Em meio a tais estudos, introduzimos o de J. Bottéro a respeito de “judaísmo”, conceito importante para compreendermos os acontecimentos envolvendo a aristocracia judaica ao tempo do II séc. a.C. Segundo Bottéro, nas três últimas décadas do século V a.C., em um período pós-exílio, a configuração ideológica dos israelistas modifica-se profundamente. O *javismo* deixava paulatinamente de demonstrar sua força agregadora, ao mesmo tempo que aquelas personagens que conhecemos como *profetas* perdiam sua independência, a vida religiosa em Israel ganhava novos contornos, com a nova comunidade religiosa se agrupando agora muito mais “por questões de fidelidade [à lei mosaica e à antiga Aliança] do que por uma ambição e uma ação política comuns”<sup>106</sup>, questões estas que terão impacto no modo de vida e na visão daquela comunidade não apenas no plano religioso, mas, principalmente, no plano político e que *grosso modo* definimos como *Judaísmo*. Como as demais definições, o conceito de *Judaísmo* possui diferentes acepções que vão desde aquelas que se apoiam em costumes e práticas até aquelas que apontam para um transcendentalismo universalista como é o caso de Bottéro.<sup>107</sup>

Segundo Paul:

---

<sup>103</sup> Ver JONES, Siân. **The Archaeology of Ethnicity: constructing identities in the past and present**. London & New York: Routledge, 1997.

<sup>104</sup> Idem.

<sup>105</sup> Ver CHEVITARESE, André Leonardo; CORNELLI, Gabrielle. **Judaísmo, Cristianismo, Helenismo**. Ensaio sobre Interações Culturais no Mediterrâneo Antigo. São Paulo: Annablume, 2007.

<sup>106</sup> BOTTÉRO, Jean. **Nascimento de Deus: A Bíblia e o historiador**. Trad. de Rosa Freire D’ Aguiar. São Paulo: Paz e Terra, 1993, p. 122-123.

<sup>107</sup> Idem, p. 116.

**“Judaísmo” implica, portanto, uma dimensão religiosa e moral (com uma doutrina e um ensinamento, com regras e costumes), mas também fronteiras culturais e limites sociais.** Em resumo, designa a vida judaica no seu todo, enquanto diz respeito tanto aos indivíduos chamados ‘judeus’ como ao grupo específico e determinado que os institui e define como tais.<sup>108</sup>

A definição acima (levando em consideração as partes destacadas) é bem sucinta quanto a seu termo correspondente, que se limita a compreender o judaísmo a partir da religião e da moral, e revelando também uma separação sua em termos culturais e sociais. Ressalta-se também a historicidade do conceito em questão:

**este [Judaísmo] (cf. TWNT III, 385) aparece pela primeira vez nos textos em meados do século II a.C., na pena do judeu de língua grega, Jasão de Cirene, autor da obra em que o Segundo Livro dos Macabeus é apresentado como ‘resumo’.** Neste livro fala-se dos ‘que generosamente realizaram façanhas pelo *Judaísmo*’ (2Mc 2,21). O termo é tomado aqui no ‘sentido objetivo daquilo que constitui a natureza e a vida dos judeus’ (Abel, Maccabées, 311<sup>109</sup>).<sup>110</sup>

Tais dimensões, *helenismo e judaísmo*, constituem conceitos articuladores para o entendimento dos modos de vida hierosolimita de então, convergindo ambos em um componente chave de permanências e reprodução da vida social: o cotidiano. Segundo Mary Del Priore, a “vida cotidiana”, no sentido comum, se resume a vida privada e familiar, que carrega em si uma oposição, em que de um lado temos a transformação, “onde se concentra tudo o que faz a História”, e de outro lado há as permanências culturais, “um lugar “privado” da História”.<sup>111</sup> Essa oposição pode ser marcada no século XVIII, onde, entre os burgueses, há a “autonomia de uma vida privada e familiar, distinta da vida pública”, revelando-se, por exemplo, na arquitetura das casas (quarto de dormir deixando de fora os visitantes, sala de jantar na frente da casa para a sociabilidade, etc.).<sup>112</sup> Jacques Le Goff<sup>113</sup> (1924-2014), para Del Priore, localiza a “invenção do cotidiano” na produção literária daquele século, que teve por interesse o cotidiano de outras sociedades (os “povos selvagens”) e tratando-o de maneira marginal.<sup>114</sup> No decorrer do tempo, no entanto, a história do cotidiano passou a contar com outras áreas do

<sup>108</sup> PAUL, André. Op. Cit., p. 91.(grifo nosso)

<sup>109</sup> ABEL, F.-M. **Les Livres des Maccabées**. Paris: J. Gabalda, 1949.

<sup>110</sup> Ibidem, p. 90-91.(grifo nosso)

<sup>111</sup> Del PRIORE, Mary. História do Cotidiano e da Vida Privada. In: CARDOSO, C. F. S. e VAINFAS, R. **Domínios da História. Ensaios de Teoria e Metodologia**. Rio de Janeiro: ed. Campus, 1997, Cap. 11.

<sup>112</sup> Del PRIORE, Mary. Op. Cit., Cap. 11.

<sup>113</sup> LE GOFF, Jacques. “A História do Cotidiano”. In: DUBY, Georges et alii. **História e nova história**. Lisboa: Editora Teorema, 1986.

<sup>114</sup> Del PRIORE, Mary. Op. Cit., Cap. 11.

conhecimento: primeiro com a arqueologia, e, com Fernand Braudel (1902-1985), há a associação entre História e antropologia.<sup>115</sup> Em seu percurso histórico, no século XVIII o conceito de cotidiano era entendido como reconstituição histórica, a exemplo de Legrand D'Aussy (1737-1800).<sup>116</sup> No século XIX, com Jules Michelet (1798-1874), a reconstituição continua, mas com viés etnológico. Por último, no século seguinte com a *École des Annales* “o cotidiano e o estudo da vida privada são, essencialmente, uma maneira de abordar a história econômica e social”.<sup>117</sup>

Trabalhar com “cotidiano”, contudo, não é uma tarefa fácil: não há algo definitivo acerca dele.<sup>118</sup> Entretanto, nos alinhamos com a definição que nos é dada pelo *Dicionário de conceitos históricos*, pois ela traz características que estão mais próximas do que vemos nas fontes:

**mas é possível realizarmos algumas distinções entre o cotidiano e outras esferas da vida humana. Nele, práticas de trabalho, lazer, resistência, religiosidade, visões sobre a vida e sobre a morte, modos de morar, falar – só para mencionar alguns dos seus múltiplos aspectos – compõem um quadro rico em que a reflexão do professor/pesquisador pode ser ativada.**<sup>119</sup>

Cotidiano, assim, olha para os distintos aspectos que integram a vida humana em seu desenrolar. A partir disso podemos pensar em nosso objeto de estudo. Pensamos no espaço que o culto a um deus grego poderia ter tomado no polo irradiador das práticas judaicas e o quanto isso teria movido as pessoas de Jerusalém a deixarem de lado seu deus. Além disso, poderíamos pensar no cotidiano da cidade olhando para o viés educacional, já que, segundo os livros de 1º e 2º Macabeus, um ginásio teria sido instalado lá<sup>120</sup>. Em uma nota de rodapé de sua tese de

---

<sup>115</sup> Idem.

<sup>116</sup> Idem.

<sup>117</sup> Idem.

<sup>118</sup> SILVA, Kalina. V.; SILVA, Maciel H. Op. Cit., p. 78. Na concepção desses autores o cotidiano para Michel de Certeau (1925-1986)“(…) se compõe de numerosas práticas ordinárias e inventivas e não seguem necessariamente padrões impostos por autoridades políticas ou institucionais”, enquanto que para Agnes Heller (1929-2019), “(…) a vida cotidiana é a vida de todo homem, e todos já nascem inseridos na sua cotidianidade, na qual participam com toda sua personalidade: com todos os sentidos, capacidades intelectuais, habilidades manipulativas, sentimentos, paixões, ideias, ideologias. Heller identifica e delimita as partes que constituiriam a vida cotidiana como a organização do trabalho e da vida privada, os lazeres e o descanso, a atividade social sistematizada, o intercâmbio e a purificação.” SILVA, Kalina. V.; SILVA, Maciel H. Op. Cit., p. 75-76.

<sup>119</sup> Ibidem, p. 78.(grifo nosso)

<sup>120</sup> SOCIEDADE BÍBLICA CATÓLICA INTERNACIONAL e PAULUS: **A Bíblia de Jerusalém**. Op. Cit., 1Mc 1, 14 e 2Mc 4, 12.



doutorado relacionada à instalação dessa instituição em Jerusalém, Vagner Carvalheiro Porto nos lembra:

(...) o ginásio grego não é mera praça de esportes. É uma instituição cultural das mais importantes, usada no processo de helenização de várias cidades orientais. Além dos esportes gregos, o ginásio implica a presença de divindades protetoras, como Hércules e Hermes e ensina a maneira grega de se viver e de se ver o mundo. Falar o grego corretamente, vestir-se à moda grega, conhecer e discutir a cultura grega são algumas das atividades praticadas no ginásio.<sup>121</sup>

Podemos montar um pequeno arcabouço do cotidiano presente na cidade de Jerusalém entre 175 e 172 a.C., cotidiano esse que teria moldado os judeus aristocratas desse lugar à grega. Dito isso, o conceito “cotidiano” lida, como pudemos ver, com práticas/costumes culturais, que, alias, não é uma característica imbricada apenas a esse conceito, mas também aos outros que trabalhamos anteriormente, cada um a seu modo (“assimilação cultural”, “helenismo”, “judaísmo”). Esses quatro conceitos, por terem tal característica em comum, encontram correspondência em um campo de grande relevância da Antropologia, a cultura, que trataremos à frente.

A “cultura” é um tema bastante complexo porque as perspectivas sobre esse termo são bem variadas. Por exemplo, Burke argumenta que cultura para Edward Tylor (1832-1917) é “tomada em seu sentido etnográfico amplo”, como “o todo complexo que inclui conhecimento, crença, arte, moral, lei, costume e outras aptidões e hábitos adquiridos pelo homem como membro da sociedade”.<sup>122</sup> Já nosso trabalho se baseia na seguinte definição de Clifford Geertz (1926-2006):

acreditando, como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado.<sup>123</sup>

<sup>121</sup> PORTO, Vagner Carvalheiro. **Imagens monetárias na Judéia/Palestina sob dominação romana**. 2007. Tese (Doutorado em Arqueologia) – Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, p. 31.

<sup>122</sup> BURKE, Peter. **O que é história cultural?** Trad. Sérgio Goes de Paula. 2.ed. rev. ampl. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p. 43.

<sup>123</sup> GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008, p. 15.

A “cultura” de Geertz, em outros termos, são as teias de significados que o homem criou e ao mesmo tempo está relacionado. Se nos aprofundarmos mais nessa concepção, poderemos ver algumas considerações de Geertz: “a cultura, esse documento de atuação, é portanto pública (...). Embora uma ideiação, não existe na cabeça de alguém; embora não-física, não é uma identidade oculta”.<sup>124</sup> Ou ainda, “uma vez que o comportamento humano é visto como ação simbólica (...) o problema se a cultura é uma conduta padronizada ou um estado da mente ou mesmo as duas coisas juntas, de alguma forma perde o sentido”<sup>125</sup>. Com isso, entendemos que a cultura vai muito além das condutas assumidas pelos indivíduos em sua rotina. Ela também se liga aos aspectos simbólicos. A cultura porta em si significados que precisam ser entendidos. Acerca das condutas, “deve atentar-se para o comportamento, e com exatidão, pois é através do fluxo do comportamento – ou, mais precisamente, da ação social – que as formas culturais encontram articulação”.<sup>126</sup>

Isso nos faz retornar a Jasão no século II a.C., quando o mesmo se direciona ao rei selêucida para obter autorização para integrar elementos gregos à cidade de Jerusalém. Qual seria o significado desse ato? O que o sumo sacerdote queria com isso? Tais questões são levantadas com a finalidade de refletirmos sobre a ideia proposta por Geertz<sup>127</sup>. Isto é, vemos um ato para além dele mesmo, para descobrirmos seu significado.<sup>128</sup>

A cultura, em síntese, leva em conta os comportamentos sociais com os quais o homem tem contato, mas ela não se restringe só a esses comportamentos e suas reproduções. Considera também os significados imbuídos neles, como bem notou Geertz. Esse contato, por exemplo, se dá com o helenismo na primeira metade do século II a.C. por parte dos judeus do grupo social que definiremos a seguir por “aristocracia”.

Mencionamos anteriormente, em diversos momentos, a aristocracia que integra nosso tema de pesquisa, mas a que ela se refere? Não podemos deixar de lado que trabalhar com “aristocracia” se torna controverso, pois, na Antiguidade, os grupos sociais hierarquicamente

---

<sup>124</sup> GEERTZ, Clifford. Op. Cit., p. 20.

<sup>125</sup> Idem.

<sup>126</sup> Ibidem, p. 27.

<sup>127</sup> Essa reflexão encontra amparo na seção “Por que assimilar um modo de vida diferente do judaísmo?” do capítulo III.

<sup>128</sup> Marcos Felipe Vicente destaca uma das grandes contribuições do campo da Antropologia para a História: “(...) é o estabelecimento de uma teoria que seja capaz de dar conta da interpretação das culturas sem, no entanto, tentar restringir os gestos cotidianos às suas próprias elaborações.” Ver VICENTE, Marcos Felipe. História e Antropologia: Possíveis Diálogos. In: **AEDOS: Revista do Corpo Discente do Programa de Pós-Graduação em História da UFRGS**, v. 2, p. 26-43, 2009, p. 28.

organizados estavam longe de serem homogêneos e sem conflito, além de manterem relações entre si.

Martin Goodman relata o atrito entre ricos e pobres dentro da sociedade judaica antiga, já que talvez isso estivesse relacionado ao desejo dos ricos de buscarem o helenismo.<sup>129</sup> Apesar de esse fato possivelmente ter contribuído para a revolta dos judeus contra Roma (contexto diferente do que trabalhamos), como descreve o autor em sua obra, isso nos serve para embasar o que dissemos sobre os conflitos existentes entre os grupos sociais.

Os conflitos entre esses grupos, contudo, não nos impedem de expor um entendimento de “aristocracia”:

aristocracia é a teoria e a prática de governo por uma elite – geralmente hereditária – que é tida como a melhor para governar. Esse é o significado básico e implica uma justificativa moral para que tal elite governe.<sup>130</sup>

No caso dos judeus, “a melhor” elite é a que estava ligada a uma linhagem sacerdotal. Neste aspecto, quem estava à frente da elite governante era o sumo sacerdote. Segundo Saulnier, ele “(...) é obrigado a officiar por ocasião do Kippur, como representante de toda a comunidade”.<sup>131</sup> Assim, percebemos que os indivíduos pertencentes a outras camadas da sociedade judaica eram subordinados ao sumo sacerdote.

A “aristocracia”, por levar em conta a melhor elite governante, é um dos nossos conceitos fundamentais, porque delimita um grupo em meio a um universo de indivíduos, que no nosso caso são os que constantemente viemos denominando neste trabalho como “judeus”, e que também será outro conceito discorrido abaixo.

Toda nossa argumentação até aqui envolveu e articulou “poder”, “política”, “assimilação cultural”, “helenismo”, “judaísmo”, “cotidiano”, “cultura” e “aristocracia”, mas ainda não refletimos sobre a denominação que damos frequentemente aos agentes assimiladores do helenismo: “judeus”. Nesse sentido, cabe a nós a responsabilidade de explicitar o que entendemos por “judeu”:

---

<sup>129</sup> GOODMAN, Martin. **The Ruling Class of Judaea: the origins of the Jewish revolt against Rome A.D. 66-70**. New York: Cambridge University Press, 1987, pp. 12-13.

<sup>130</sup> SILVA, Benedicto (coord.). **Dicionário de Ciências Sociais**. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1986, p. 83.

<sup>131</sup> SAULNIER, Christiane. Op. Cit., p. 47.

**“judeu” foi aplicado ao povo de Israel em seu todo. Além disso, depois do exílio assírio, quando aquilo que restava de Israel estava concentrado em Judá, ‘judeu’ (yehudi) era sinônimo de ‘israelita’ ou de ‘hebreu’. (...)** Depois do desaparecimento do reino do Norte ou Israel, cessava também o nexo específico entre *yehudi* e o reino do Sul ou Judá.<sup>132</sup>

Vemos bem nitidamente que “judeu” é um conceito que delimita um povo, o povo de Israel. Ademais, esse conceito serve de sinônimo para “israelita”. Possivelmente, quando formos nos referir a Jasão ou a qualquer outro indivíduo que faça parte do judaísmo e que esteja dentro de nosso recorte temporal, poderemos chamá-lo tanto de “judeu” quanto de “israelita”. As duas formas são válidas. Entretanto, a relação entre esses termos sempre foi assim?

Já na época do primeiro Templo, de 940 a 587 a.C., o termo hebraico *yehudim*, “judeus”, designava os originários do reino de Judá (pela primeira vez na Bíblia em 2Rs 16,6). Por outro lado, na segunda metade do século VIII a.C., Isafas (5,7 etc.) e Miquéias (2,12 etc.) incluíam em “Israel” também o reino do Sul.<sup>133</sup>

Em poucas palavras, o conceito “judeu” se referia a quem fazia parte de Judá, mas depois passou a incorporar os indivíduos do reino de Israel, ou reino do Norte.

Acompanhamos, assim, uma dilatação do termo “judeu” ao longo de sua trajetória histórica. Conforme foi avançando no tempo, ele passou a concentrar cada vez mais indivíduos. Segundo Paul, “no período do segundo Templo, ‘judeu’ foi muito empregado por judeus e não-judeus, tanto nas terras da diáspora quanto na Palestina (cf. 1Mc 10,23 e 11,50 etc.)”.<sup>134</sup> Para reforçar o que esta pesquisa entende por “judeu”, é importante apresentarmos mais informações relevantes:

**na mesma época, quando os judeus se designavam como entidade propriamente étnica e religiosa, usavam o tradicional ‘Israel’, como o testemunha 1Mc 13,41: ‘No ano cento e setenta (= 142 a.C.) foi retirado de Israel o jugo das nações’. Isto não tem nada de estranho nem, pelo menos aparentemente, de contraditório. De fato, quando foi terminada a restauração religiosa no território nacional, especialmente com Esdras, os judeus de língua hebraica (ou aramaica) se chamaram precisamente ‘Israel’. Era um movimento de reação, que acompanhava a valorização dos dados religiosos tradicionais e o retorno ao patrimônio cultural antigo(...).**<sup>135</sup>

<sup>132</sup> PAUL, André. Op. Cit., p. 87.(grifo nosso)

<sup>133</sup> Idem.

<sup>134</sup> Ibidem, p. 89.

<sup>135</sup> Idem.(grifo nosso)

O primeiro ponto que podemos identificar e que enriquece nosso estudo é o termo “Israel” já ser empregado no livro de 1º Macabeus. Sendo assim, não corremos o risco de cometer anacronismo ao usarmos “Israel” no lugar de “judeu”. Além disso, há um fator que coopera para que “Israel” seja usado em 1Mc: o contexto histórico. Pois bem, nas últimas linhas em destaque da citação de Paul, vemos que houve uma valorização da cultura antiga dos judeus.

Resumindo, “judeu” é um conceito que corresponde a um povo, o de Israel, e aos indivíduos que fazem parte dele, os próprios judeus. Também não foge de nosso entendimento que “judeu” é ao mesmo tempo uma identidade, que é outro campo da Antropologia que terá nossa atenção a seguir.

Assim como cultura, a concepção de “identidade” é bastante variada entre os estudiosos. Entre estes há Neumann Kaufman, que nos traz uma informação bem valiosa sobre o conceito em questão:

no âmbito das relações interétnicas, as relações sociais do indivíduo evidenciam-se por um sistema de ‘oposições’. Cardoso de Oliveira (...) diz que existe um código de categorias para orientar estas relações e que é definido pela contrastividade, atribuindo-lhes a essência da identidade étnica. Seria o ‘nós’ diante do ‘outro’. É uma identidade que surge por oposição, etnocentricamente.<sup>136</sup>

Nossa pesquisa está alinhada com a definição dada por Burke à identidade, e semelhante a de Kaufman: “a identidade cultural é frequentemente definida por contraste (...)”.<sup>137</sup> Com base no que foi descrito até aqui sobre “identidade”, podemos enunciar em poucos termos dois dados referentes a ela: 1) é uma construção; 2) a construção se dá por meio de oposição, de contraste a outras identidades.

Falamos de Jasão e de seu esforço em acolher costumes gregos na cidade de Jerusalém, mas não pensamos se esse ocorrido poderia ser uma construção de identidade frente aos judeus que permaneceram seguindo a tradição de seus antepassados. Com isso, que identidade foi essa que se construiu? A historiografia nos dá algumas informações. Para Benedikt Otzen, autor de *O judaísmo na Antiguidade*, os judeus que se integraram ao mundo helenístico são denominados

<sup>136</sup> KAUFMANN, Tânia Neumann. **Etnia, Credo ou Nação: Explicações de Uma Identidade. Um estudo de caso sobre a comunidade judaica do Recife**. 1991. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco, p. 12.

<sup>137</sup> BURKE, Peter. Op. Cit., p. 81.

de “judeus helenistas”.<sup>138</sup> Saulnier contribui com outras denominações, como “partido judeu helenista”<sup>139</sup> e “filo-helenos”<sup>140</sup>. Em vista disso, não podemos ignorar a possibilidade de uma construção identitária em Jerusalém<sup>141</sup>.

A identidade se define por seu caráter construtivo e de oposição a outras identidades, como vimos anteriormente. Não escapam a isso os judeus na antiguidade, que tinham seu modo de vida direcionado pelo judaísmo. O povo de Israel, além de ser identificado como “judeu”, também se enquadra no que a seguir descreveremos como “etnicidade”.

Acreditamos que tenha ficado bem notável o percurso que fizemos pela Antropologia, devido às breves discussões feitas anteriormente em torno dos conceitos de cultura e identidade. O último ponto desse campo do conhecimento que nos interessa é o conceito de etnicidade. A compreensão de “etnicidade” nos é fornecida por Selvatici, que se baseia no antropólogo norueguês Fredrik Barth (1928-2016): “um modelo de interação social da identidade étnica que não supõe um ‘caráter’ ou uma ‘essência’ fixa para o grupo, mas, ao contrário, examina as percepções dos seus membros pelas quais eles se distinguem de outros grupos”.<sup>142</sup>

Isso nos leva a outras características da etnicidade: ela depende da relação e está sempre em movimento. Philippe Poutignat e Jocelyne Streiff-Fenart descrevem muito bem esses dois pontos: “(...) o Nós constrói-se em oposição ao Eles”.<sup>143</sup> Continuando com as palavras dos autores, “a afirmação de Murphy (1964), segundo a qual a pertença a um grupo implica a existência de uma categoria de excluídos, é desde então amplamente compartilhada por todos os pesquisadores.”<sup>144</sup> Acerca do movimento da etnicidade ou de seu caráter dinâmico:

para a maioria dos autores contemporâneos, que consideram a etnicidade ou como um tipo de ação social (no sentido weberiano de comportamento orientado de modo significativo para com os outros atores), ou como um modo

---

<sup>138</sup> OTZEN, Benedikt. **O Judaísmo na Antiguidade. A história política e as correntes religiosas de Alexandre até o imperador Adriano**. Trad. de Rosângela Molento Ferreira. São Paulo: Edições Paulinas, 2003, p. 37.

<sup>139</sup> SAULNIER, Christiane. Op. Cit., p. 21.

<sup>140</sup> Ibidem, p. 23.

<sup>141</sup> A construção de uma identidade por parte dos judeus aristocratas em Jerusalém pode ser tema de uma pesquisa posterior.

<sup>142</sup> SELVATICI, Monica. Op. Cit., p. 16.

<sup>143</sup> POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade seguido de Grupos Étnicos e suas Fronteiras de Fredrik Barth**. Trad. Elcio Fernandes. 2ed. São Paulo: Editora Unesp, 2011, p. 123.

<sup>144</sup> POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FENART, Jocelyne. Op. Cit., p. 123.

de organização das relações sociais, seu conteúdo tanto quanto sua significação são suscetíveis de transformações e de redefinições.<sup>145</sup>

Os autores, ademais, colocam a nossa disposição pontos que integram o debate sobre etnicidade. O primeiro ponto descrito por eles está vinculado à existência de um duelo entre a etnicidade como fenômeno político e a etnicidade como processo simbólico:

este aspecto do debate opõe os autores que atribuem a primazia a explicações da etnicidade em termos de relações de classe, de estatuto de poder, e aqueles para os quais é a construção simbólica da distinção cultural que fornece a base conceptual da etnicidade. Nos dois casos, a etnicidade é vista como uma construção social da pertença, situacionalmente determinada e manipulada pelos atores; o desacordo recai na natureza da “necessidade” ou dos motivos que levam os grupos a se distinguir uns dos outros e a organizar suas relações sociais baseadas nestas distinções. Para uns, as necessidades subjacentes à definição das identidades étnicas são materiais (atingir o poder ou conseguir bens raros, estando os dois objetivos o mais das vezes ligados). Para outros, eles correspondem à necessidade de organizar de modo significativo o mundo social.<sup>146</sup>

O outro ponto do debate é o que coloca substância de um lado e situação de outro. “A dessubstancialização dos grupos étnicos operada pelos antropólogos sociais continua sendo a principal descoberta e a aquisição fundamental em que se apoiam todas as pesquisas atuais sobre a etnicidade”.<sup>147</sup> Todavia, como alertam Poutignat e Streiff-Fenart, “a etnicidade não é vazia de conteúdo cultural (os grupos encontram “cabides” nos quais pendurá-la), mas ela nunca é também a simples expressão de uma cultura já pronta”.<sup>148</sup> Em outros termos, a etnicidade é composta de diversos costumes e práticas.

Além de a etnicidade ser plural, Poutignat e Streiff-Fenart apontam os debates em torno de ela ser dada por coação ou por opção:

aqui, a oposição recai no grau de liberdade que se atribui aos atores na **determinação de seus papéis e estatutos étnicos**. Nos dois pólos extremos dessa oposição, encontramos de um lado os autores que desenvolvem abordagem de tipo marxista, do outro aqueles que protestam contra o individualismo metodológico. Os primeiros insistem nas lógicas de dominação que coagem os indivíduos participantes dos grupos dominados a

---

<sup>145</sup> Ibidem, p. 125.

<sup>146</sup> Ibidem, pp. 125-126.

<sup>147</sup> Ibidem, p. 129.

<sup>148</sup> Idem.

assumir, de boa vontade ou à força, uma identidade imposta. **Os segundos realçam fortemente o aspecto opcional das identidades étnicas (...).**<sup>149</sup>

Os trechos em destaque nos remetem à abordagem do conceito de helenismo. Vimos que a elite judaica, encabeçada por Jasão, foi ao encontro de práticas culturais estrangeiras. Isto é, aparentemente não houve imposição externa, Jasão foi ao rei Antíoco IV Epífanes movido por seus próprios interesses, como analisamos através das fontes.<sup>150</sup>

Por fim, destacamos também o embate entre perenidade e contingência em torno da etnicidade. Assim, “(...) a etnicidade é simultaneamente perene e contingente: perene, já que representa um dado subjacente, sempre suscetível de ser ativado e mobilizado; contingente, já que as condições e as formas de sua emergência são historicamente determinadas”.<sup>151</sup>

Em suma, falar em etnicidade é olhar para um grupo e seus integrantes, e entendê-los no sentido de eles estarem em contrastividade com outros grupos diferentes. Como exemplo, retomamos os judeus ou povo de Israel que se distinguia na antiguidade de outros povos, como os gregos. Enfim, o povo de Israel como grupo étnico (fazendo referência a um termo utilizado por Fredrik Barth) não era desprovido de um território<sup>152</sup> na Antiguidade, que era a Judeia.

Toda pesquisa desenvolvida dentro da área da História precisa ter, além do recorte temporal, um recorte espacial. Isso é importante para delimitarmos nosso objeto de estudo em meio a um universo de possibilidades. Pois bem, nosso espaço de atuação é Jerusalém, mas ela se encontra dentro de um território que foi dominado por diferentes povos na Antiguidade, desde os babilônios até os romanos: a Judeia. Especialmente na primeira metade do século II a.C., o que esse território representou no período helenístico, momento em que ocorre a assimilação do helenismo via Jasão? Em resposta a essa questão, e partindo de nossa compressão sobre a “Judeia”, dialogamos mais uma vez com André Paul:

**nos períodos da ocupação persa e, depois, helenística, as fronteiras da província da Judeia eram as que Nabucodonosor impusera aos judeus em 597 a.C., ou seja, Betel ao norte, Betsur ao sul, e Jordão a leste e Emaús a oeste. (...)** A Judeia era então inteiramente habitada por judeus; e fora dela não havia em território palestino, até os Asmoneus, nenhuma outra concentração

<sup>149</sup>POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FENART, Jocelyne. Op. Cit., p. 134.(grifo nosso)

<sup>150</sup> SOCIEDADE BÍBLICA CATÓLICA INTERNACIONAL e PAULUS: **A Bíblia de Jerusalém**. Op. Cit., 2Mc 4, 7-20.

<sup>151</sup> POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FENART, Jocelyne. Op. Cit., p. 140.

<sup>152</sup> Último conceito que será abordado nesta seção.



importante de população judaica. (...) “Judeia” designou sempre uma entidade puramente geográfica ou administrativa, não religiosa.<sup>153</sup>

O que nos chama a atenção é que o espaço que se constituiu como “Judeia” foi delineado por um agente histórico externo a esse território, bem antes de os persas conquistá-lo. Segundo Otzen:

o reino do norte já estava arruinado desde 722 a.C., quando os assírios tomaram a cidade capital da Samaria, dividindo o reino em várias províncias e incorporando-as a seu império. O reino do sul teve um destino semelhante em 587 a.C.<sup>154</sup>; foi o rei babilônico Nabucodonosor quem tomou Jerusalém, destruiu o templo de Salomão e anexou esta província ao seu império gigante.<sup>155</sup>

Utilizamos essa exposição de eventos com a finalidade de entendermos como especialmente o reino do sul foi anexado ao reino babilônico e ganhou os contornos que foram mencionados por Paul.

Além disso, o que os judeus pensavam sobre a Judeia? Eles identificam esse termo com Judá, que tinha por pai Jacó (também denominado de “Israel”).<sup>156</sup> Com isso, além de termos um território que foi moldado à maneira de um rei estrangeiro, contamos também com uma concepção de “Judeia” que, na mentalidade de seus habitantes, estava enraizada em suas tradições, naquilo que diz respeito a um passado remoto do povo de Israel.

Desde o início temos apresentado a historicidade de grande parte dos conceitos que nós colocamos nesta seção. Com “Judeia” não poderia ser diferente. Para Paul:

“Judeia” em aramaico era *Yehud*: atestam-no os documentos da época persa (Esd 6,7 e as moedas; cf. *EJ* 5,697-698 e 715; Meshorer, *Jewish Coins*, n. 3). O adjetivo grego *ioudaía* (feminino de *ioudaîos*, ‘judeu’) acompanhava seja *gê*, ‘terra’ (cf. Jo 3,22), seja *chorá*, ‘país’ (cf. Mc 1,5); logo se emancipou para tornar-se também substantivo e significar ‘Judeia’ (*ioudaía*); dizia-se ora *Iouda*, ora *gê Iouda*. O termo *Ioudaía* ‘Judeia’, como tal, é atestado desde o começo do período helenístico pelo egípcio Maneton, no século III a.C. (em Josefo, *Api* 1,90; Stern, *Authors* I, 68-69); por Clearco, em cerca de 300 a.C. (em Josefo, *Api* 1,179; Stern, *Authors* I, 49-51) e por Hecateu de Abdera, na

<sup>153</sup> PAUL, André. Op. Cit., pp. 95-96. (grifo nosso)

<sup>154</sup> Vemos aqui uma datação que difere da de André Paul. Para este autor, a imposição de fronteiras para a Judeia ocorreu em 597 a.C., enquanto que para Otzen esse território caiu nas mãos de Nabucodonosor em 587 a.C.

<sup>155</sup> OTZEN, Benedikt. Op. Cit., p. 16.

<sup>156</sup> PAUL, André. Op. Cit., p. 96.

mesma época (citado por Diodoro de Sicília, *Bib Hist* 40,3; Stern, *Authors* I, 26-27).<sup>157</sup>

Se formos resumir essas informações, vemos que, primeiramente, “Judeia” já aparecia em documentos da época dos persas, em seguida, vemos com Maneton, no século III a.C., posteriormente, o conceito se faz presente em Clearco e em Hecateu de Abdera, ambos viveram por volta de 300 a.C. Além disso, Paul apresenta detalhes que dizem respeito às terminologias que deram origem ao conceito em questão.

“Judeia” foi colocada por nós dentro do período helenístico, mas esse termo continuou presente mesmo depois desse momento? No ano de 135, Adriano passou a chamar a Judeia de “Palestina”.<sup>158</sup>

O termo ‘Palestina’, em grego *Palaistíne* (que antes era adjetivo), vem do nome da parte meridional da costa mediterrânea, habitada pelos filisteus e denominada ‘Filistéia’, *Peleshet* (desde o século VIII a.C., segundo Is 14,29 e documentos assírios contemporâneos: cf. Noth, ZDPV 62,134).<sup>159</sup>

Assistimos, assim, a uma mudança no que concerne à denominação dada ao território dos judeus às terras antigas, agora com o novo nome de “Palestina”. Paul descreve que o sumiço não completo de “Judeia” das obras de cunho judaico que vieram depois fez retornar um termo antigo: “Terra de Israel”<sup>160</sup>, “(...) adotada pelos judeus em todas as partes do mundo. Para eles, não há mais Judeia, e o termo “Palestina” é pelo menos inoportuno.”<sup>161</sup>

A “Judeia”, em síntese, em especial no período helenístico (que é onde está localizado nosso objeto de estudo), teve suas fronteiras moldadas por Nabucodonosor e era toda habitada por judeus, como nos revelou Paul. Todavia, deixamos escapar em alguns momentos que a Judeia era um “território” que, aliás, é mais um conceito e o último que irá nos levar ao final desta seção.

Rogério Haesbaert é uma grande referência no debate acerca de “território”, que é assim compreendido pelo autor:

<sup>157</sup> Ibidem, pp. 94-95.(grifo do autor)

<sup>158</sup> Ibidem, p. 96.

<sup>159</sup> Idem.

<sup>160</sup> Idem.

<sup>161</sup> Ibidem, p. 97.

(...) a partir da concepção de espaço como um híbrido – híbrido entre sociedade e natureza, entre política, economia e cultura, e entre materialidade e ‘idealidade’, numa complexa interação tempo-espaço, como nos induzem a pensar geógrafos como Jean Gottman e Milton Santos, na indissociação entre movimento e (relativa) estabilidade – recebam estes o nome de fixo e fluxos, circulação e ‘iconografias’ [na aceção de Jean Gottman], ou o que melhor nos aprouver. (...) o território pode ser concebido a partir da implicação de múltiplas relações de poder, do poder mais material das relações econômico-políticas ao poder mais simbólico das relações de ordem mais estritamente cultural. (...).<sup>162</sup>

Essa concepção é bem ampla. Até chegar a ela, o autor foi pontuando algumas características. O território não se resume apenas ao poder político, mas também incorpora em seu sentido o poder de dominação e o de apropriação.<sup>163</sup> Lucas Labigalini Fuini, em seu artigo voltado para a análise de algumas obras de Haesbaert, explora mais essa aceção:

em primeiro lugar, a concepção de território que Haesbaert traz é de uma dimensão espacial que se revela em processos de dominação mais concretos, tanto pela produção material quanto em termos jurídico-políticos. É também um espaço apropriado em termos imateriais na produção de identidade, subjetividade e simbolismos com certo lugar.<sup>164</sup>

Podemos ver assim que a dimensão cultural também faz parte do território, além da dimensão política. Além disso, para Haesbaert:

o ponto crucial a ser enfatizado é aquele que se refere às relações sociais enquanto relações de poder – e como todas elas são, de algum modo, numa perspectiva foucaultiana, relações de poder, este deve ser qualificado, pois, dependendo da perspectiva teórica, pode compreender desde o “anti-poder” da violência até as formas mais sutis do poder simbólico.<sup>165</sup>

Em outro trabalho com Ester Limonad, Haesbaert costura diretamente as relações de poder com o território. As relações de poder levam à construção social (ou histórica) do território, envolvendo nesse processo a sociedade e o espaço geográfico.<sup>166</sup> Assim, podemos ver um dos elementos da história colocados em cena: o tempo.

<sup>162</sup> HAESBAERT, R. Território e multiterritorialidade: um debate. In: **GEOgraphia**, Revista do Programa de Pós-Graduação em Geografia da UFF, Niterói, UFF, Ano 9, n. 17, 19-46, 2007, p. 27.

<sup>163</sup> HAESBAERT, R. Op. Cit., pp. 20-21.

<sup>164</sup> FUINI, Lucas Labigalini. O território em Rogério Haesbaert: concepção e conotações. In: **Geografia, Ensino & Pesquisa**, Vol. 21 (2017), n.1.,p. 19-29, p. 20.

<sup>165</sup> HAESBAERT, R. Op. Cit., p. 22.

<sup>166</sup> HAESBAERT, R.; LIMONAD, Ester. O território em tempos de globalização. In: **etc..., espaço, tempo, crítica**. Vol. 1 (2007), n. 2. p. 39-52, p. 42.

Ainda dentro da discussão sobre território, há um elemento que está ligado a ele: territorialidade.

A territorialidade, no nosso ponto de vista, não é apenas ‘algo abstrato’, num sentido que muitas vezes se reduz ao caráter de abstração analítica, epistemológica. Ela é também uma dimensão imaterial, no sentido ontológico de que, enquanto “imagem” ou símbolo de um território, existe e pode inserir-se eficazmente como uma estratégia político-cultural, mesmo que o território ao qual se refira não esteja concretamente manifestado – como no conhecido exemplo da ‘Terra Prometida’ dos judeus, territorialidade que os acompanhou e impulsionou através dos tempos, ainda que não houvesse, concretamente, uma construção territorial correspondente.<sup>167</sup>

Em outros termos, podemos conceber a territorialidade como uma representação do território na cabeça de quem vai moldá-lo, pois ele ainda não existe concretamente. Retomando o trabalho de Lucas Fuini, com base nas próprias palavras de Haesbaert:

a territorialidade pode ser compreendida como abstração teórica para território ou ter um sentido efetivo, tanto material (controle físico), quanto imaterial (controle simbólico, imaginado) e, também, na concepção de espaço vivido. Pode ser entendida como uma concepção mais ampla que território, sendo tanto propriedade dos territórios quanto condição para efetivação; territorialidade como sinônimo de território (qualidade inerente) ou, por fim, territorialidade com sentido distinto de território, sendo vista em duas perspectivas: no âmbito da imaterialidade (quando se trata de território como algo concreto) e o domínio do vivido e não institucionalizado; e territorialidade como uma das dimensões do território, a que remete à identidade territorial (...).<sup>168</sup>

Recapitulando, a discussão acerca de território desenvolvida aqui pode ser enumerada em três pontos: 1) território portando tanto uma dimensão de dominação (“poder político”) quanto de apropriação (poder simbólico); 2) ele como algo construído a partir das relações sociais (relações de poder); 3) territorialidade.

Com isso, se formos contrapor a concepção de Paul do conceito de “Judeia” com a abordagem de território de Haesbaert, perceberemos que aquele autor foca na exposição do conceito em questão apenas em sua dimensão de dominação, pois já é sabido pelas palavras do próprio Paul que foi Nabucodonosor que deu limites à Judeia.

<sup>167</sup> HAESBAERT, R. Op. Cit., p. 25.

<sup>168</sup> FUINI, Lucas Labigalini. Op. Cit., p. 24.

Nosso objetivo nesta seção foi descrever nosso aparato teórico-conceitual acompanhado de debates sobre cultura, identidade, etnicidade e território. Esse aparato são nossos olhos para o passado, para uma realidade que está distante no tempo e no espaço. Os conceitos aqui apresentados funcionam como o “microscópio” do historiador. Em vista disso, não podemos analisar um fato do passado sem antes nos cercar das ferramentas necessárias para tal tarefa. Enfim, compreender o cotidiano dos judeus da aristocracia de Jerusalém requer de nossa parte um cuidado que se revela em fazer uso de termos que dão sentido ao nosso objeto de estudo.

#### 1.4 Como analisar as fontes? Explicando o método

Dados os esclarecimentos sobre as fontes e o aparato conceitual escolhidos por nós para fundamentar nossa pesquisa, passaremos a descrever como vamos analisar a documentação. Para analisar os livros de 1º e 2º Macabeus iremos lançar mão do método “Análise de conteúdo de tipo quantitativo”, e a seguir estaremos discorrendo acerca de suas fases.

A primeira fase, segundo Laurence Bardin, é a pré-análise: “Geralmente, esta primeira fase possui três missões: *a escolha dos documentos* a serem submetidos à análise, a formulação das *hipóteses* e dos *objetivos* e a elaboração de indicadores que fundamentem a interpretação final”.<sup>169</sup> Já cumprimos essas missões: 1) Quanto à escolha dos documentos, em outros momentos deixamos em evidência que analisaremos os livros de 1º e 2º Macabeus<sup>170</sup>; 2) Nossa hipótese e objetivo são, respectivamente: o cotidiano dos judeus da aristocracia foi marcado pela presença de elementos da cultura grega (estádio, politeísmo e “transformação de Jerusalém em *pólis*”) e entender o cotidiano desses judeus que assimilaram costumes helenísticos em Jerusalém entre 175 e 172 a.C.; 3) Tratando-se da elaboração de indicadores, isso se dará tendo por base os conceitos discorridos na seção anterior: “assimilação cultural”, “cotidiano”, “helenismo”, etc. Além disso, para Bardin não há uma ordem para as três missões mencionadas por ela:

estes três fatores não se sucedem, obrigatoriamente, segundo uma ordem cronológica, embora se mantenham estreitamente ligados uns aos outros: a escolha de documentos depende dos objetivos, ou, inversamente, o objetivo só é possível em função dos documentos disponíveis; os indicadores serão

<sup>169</sup> BARDIN, Laurence. **Análise de conteúdo**. Trad. de Luís Antero Reto e Augusto Pinheiro. São Paulo: Edições 70, 2016, p. 125.

<sup>170</sup> Faremos uso das versões em português desses livros, que se encontram na Bíblia de Jerusalém. Apenas para fim de esclarecimento, analisaremos as seguintes passagens: 1Mc 1, 10-15 e 2Mc 4, 7-20. Isso se deve a nosso recorte temático, dispensando assim a análise de toda a documentação.

construídos em função das hipóteses, ou, pelo contrário, as hipóteses serão criadas na presença de certos índices.<sup>171</sup>

Tratando-se da segunda fase da Análise de Conteúdo, nos voltamos para a codificação. Bardin retoma O. R. Holsti<sup>172</sup> para resumir essa etapa: “a codificação é o processo pelo qual os dados brutos são transformados sistematicamente e agregados em unidades, as quais permitem uma descrição exata das características pertinentes do conteúdo”.<sup>173</sup> É como se a codificação consistisse em cortar o texto, pegar os recortes e colocá-los em “caixas”. Com isso, Bardin descreve as três escolhas que integram essa etapa. São elas: “o recorte: escolha das unidades; a enumeração: escolha das regras de contagem; a classificação e a agregação: escolha das categorias”.<sup>174</sup>

No nosso caso, optamos por trabalhar com unidade de registro, ao invés da unidade de contexto. Na perspectiva de Ciro Flamarion Cardoso (1942-2013), “unidade de registro é o segmento de conteúdo que o pesquisador decidiu tomar como menor unidade de sua grade de leitura e análise: uma palavra, um grupo de palavras, um parágrafo, um semema, etc”.<sup>175</sup> No momento de analisarmos nossas fontes, estaremos escolhendo termos existentes nas mesmas para enquadrá-los nas unidades de registro.

Acompanhado disso, estaremos escolhendo como regra de contagem<sup>176</sup> a unidade de numeração (ou “A frequência”, como é denominada por Bardin): “(...) é a maneira em que o pesquisador contará, se sua análise for de tipo quantitativo. (...) trata-se do número de ocorrências de cada unidade de registro, em cada texto e no ‘corpus’ completo”.<sup>177</sup> Em outras palavras, partindo das unidades de numeração, estaremos contando quantos termos contém em cada unidade de registro. Dessa forma, podemos perceber que começa a ocorrer um encadeamento entre as unidades supracitadas. Nesse encadeamento, também estará presente a categorização.

---

<sup>171</sup> BARDIN, Laurence. Op. Cit., p. 125.

<sup>172</sup> HOLSTI, O. R. **Content analysis for the social sciences and humanities**. Boston: Addison-Wesley, 1969.

<sup>173</sup> BARDIN, Laurence. Op. Cit., p. 133.

<sup>174</sup> Idem.

<sup>175</sup> CARDOSO, Ciro Flamarion. **Análise de Conteúdo: Método Básico. (Notas de aula)**. Texto do curso *Métodos e Técnicas I*, ministrado pelo Professor Doutor Ciro Cardoso no 1º semestre de 2000, no PPGH-UFF (Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense), p. 4.

<sup>176</sup> Bardin nos traz em seu livro já mencionado outras regras de contagem, por exemplo, a frequência ponderada, a intensidade, a direção, etc.

<sup>177</sup> CARDOSO, Ciro Flamarion. Op. Cit., p. 4-5.

A próxima etapa do método, segundo Bardin, é a categorização:

uma operação de classificação de elementos constitutivos de um conjunto por diferenciação e, em seguida, por reagrupamento seguindo o gênero (analogia), com os critérios previamente definidos. As categorias são rubricas ou classes, as quais reúnem um grupo de elementos (unidades de registro, no caso da análise de conteúdo) sob um título genérico, agrupamento esse efetuado em razão das características comuns destes elementos.<sup>178</sup>

A categorização é o momento de reunir os elementos que constam nas unidades de registro, ou seja, as palavras retiradas da documentação, e separá-los segundo sua natureza, ou tema. Tal momento, na concepção de Cardoso, deve atender a duas exigências: “(...) de originalidade, de saber tratar os textos de um modo que responda a perguntas ou problemas não formulados antes em relação a eles; e de fidelidade aos conteúdos efetivamente presentes no corpus”.<sup>179</sup>

Retomando Bardin, a autora afirma que, para boas categorias<sup>180</sup>, torna-se necessário ter qualidades como:

*a exclusão mútua:* esta condição estipula que cada elemento não pode existir em mais de uma divisão. (...).

*A homogeneidade:* (...). Um único princípio de classificação deve governar a sua organização. Num mesmo conjunto categorial só se pode funcionar com um registro e com uma dimensão da análise. (...).

*A pertinência:* uma categoria é considerada pertinente quando está adaptada ao material de análise escolhido, e quando pertence ao quadro teórico definido. (...).

*A objetividade e a fidelidade:*(...). O organizador da análise deve definir claramente as variáveis que trata, assim como deve precisar os índices que determinam a entrada de um elemento numa categoria.

*A produtividade:* (...). Um conjunto de categorias é produtivo se fornece resultados férteis: em índices de inferências, em hipóteses novas e em dados exatos.<sup>181</sup>

Há um momento do método em que se reúne o que foi dito anteriormente (unidade de registro, unidade de numeração e categorização) em uma grade de análise, é ela que nos ajudará

<sup>178</sup>BARDIN, Laurence. Op. Cit., p. 147.

<sup>179</sup> CARDOSO, Ciro Flamarion. Op. Cit., p. 3.

<sup>180</sup> Na categorização, segundo Cardoso, “A operação central é (...) o estabelecimento de uma grade (ou rede) de categorias.” Ver página 3 do texto desse autor já mencionado.

<sup>181</sup> BARDIN, Laurence. Op. Cit., pp. 149-150.

a ter uma visão mais organizada de nossas fontes textuais. Isto é, poderemos contemplar, junto com nosso referencial teórico-conceitual<sup>182</sup>, as distintas temáticas que fazem parte dos trechos dos livros de 1º e 2º Macabeus que serão submetidos à análise.

Com a pré-análise, codificação e categorização realizadas, o que nos resta acerca da Análise de Conteúdo é a interpretação, que, para Cardoso, se define como:

uma leitura nova (original) e objetiva do corpus, apoiada nas etapas segunda e terceira [categorização e codificação] (...) e, também, nos conhecimentos do pesquisador acerca do período estudado, do tema tratado, do contexto em que se insere (...).<sup>183</sup>

Sobre isso, Bardin realiza considerações no que ela chama em seu livro de “pólos da análise”, que envolvem o emissor, o receptor e a mensagem. No primeiro, “(...) pode ser um indivíduo ou um grupo de indivíduos emissores. Neste caso, insiste-se na função expressiva ou representativa da comunicação. Com efeito, pode-se seguir a hipótese de que a mensagem exprime e representa o emissor”.<sup>184</sup>No atual momento não vemos necessidade de falarmos dos autores dos livros de 1º e 2º Macabeus, pois essa tarefa ficou a cargo de uma seção que dedicamos a falar sobre as fontes (basta rever, neste capítulo, a seção “Breves considerações sobre as fontes”).

Olhando para o receptor, “nesta ótica, insiste-se no fato de a mensagem se dirigir a este indivíduo (ou conjunto de indivíduos) com a finalidade de agir (função instrumental da comunicação) ou de se adaptar a ele (ou a eles)”.<sup>185</sup>Trazendo para o nosso trabalho, por exemplo, percebe-se que, segundo a Bíblia de Jerusalém, 2º Macabeus tinha por propósito fazer com que os judeus que se encontravam em Alexandria agissem em associação com os judeus da Palestina, voltando a atenção daqueles para o Templo, lugar enxergado como o centro da vida religiosa.<sup>186</sup>

---

<sup>182</sup> Na categorização, fica mais evidente a necessidade de lançarmos mão da teoria que adotamos. Os conceitos, citando alguns, como “helenismo”, “assimilação cultural”, “cotidiano”, “poder” e “política”, em alguma medida acabam se enquadrando nas categorias que integram a grade de análise. Temos, assim, a junção entre teoria e método. Os conceitos/categorias servem como uma espécie de visão que teremos dos elementos que integram a documentação, que, no caso, estarão presentes nas unidades de registro, estas por sua vez estarão alinhadas às unidades de numeração.

<sup>183</sup> CARDOSO, Ciro Flamarion. Op. Cit., p. 5.

<sup>184</sup> BARDIN, Laurence. Op. Cit., p. 165.

<sup>185</sup> Ibidem, p. 166.

<sup>186</sup> SOCIEDADE BÍBLICA CATÓLICA INTERNACIONAL e PAULUS: **A Bíblia de Jerusalém**. Op. Cit., p. 717.



Por último, chegamos à mensagem. “Qualquer análise de conteúdo passa pela análise da própria mensagem. Esta constitui o material, o ponto de partida e o indicador sem o qual a análise não seria possível!”<sup>187</sup>Com isso, percebe-se que a mensagem, em nossa pesquisa, se constitui pelos livros de 1º e 2º Macabeus. Além disso, Bardin nos mostra duas possibilidades de analisar a mensagem: código e significação.<sup>188</sup>Todavia, nossa análise seguirá pela segunda possibilidade, que é descrita pela autora por meio de questões:

quais temas estão presentes nos discursos de distribuição de prêmios? Quais são os assuntos abordados por um paciente durante a cura psicanalítica? Quais os conteúdos do discurso publicitário? De que modo se sucedem os temas nas diversas sequências de um relato?<sup>189</sup>

Resumindo, a significação está relacionada aos temas ou assuntos que se encontram na mensagem. Portanto, fica evidente para nós que o processo de categorização vai nos auxiliar na identificação dos temas presentes nas passagens previamente selecionadas de nossos documentos.

Com isso, finalizamos a etapa de interpretação recorrendo às palavras de Cardoso:

interpretar é inferir: uma operação lógica por meio da qual, de uma ou mais proposições – no caso presente, os dados estabelecidos ao terminar o processo da análise de conteúdo aplicada ao corpus –, se retira uma ou mais consequências que resultem necessariamente daquelas proposições. Trata-se, aqui, de voltar às hipóteses para, por meio dessa inferência, avaliar até que ponto foram comprovadas.<sup>190</sup>

Colocamos à disposição do leitor o método que usaremos para analisar a documentação selecionada por nós. Com efeito, não realizamos anteriormente qualquer tipo de análise para demonstrar na prática como a Análise de Conteúdo de Tipo Quantitativo funciona. Isso será feito em outro momento deste estudo, mais especificamente no último capítulo. Nele, o leitor terá a oportunidade de ver a análise feita em passagens de 1º e 2º Macabeus.

---

<sup>187</sup> BARDIN, Laurence. Op. Cit., p. 166.

<sup>188</sup> Idem.

<sup>189</sup> Ibidem, p. 167.

<sup>190</sup> CARDOSO, Ciro Flamarion. Op. Cit., p. 5.

## 1.5 Conclusão

Desenvolvemos um percurso ao longo do presente capítulo que começou com uma seção dedicada a apresentar nossa documentação, em seguida, nos voltamos para o aparato teórico-conceitual. Por último, demos destaque à Análise de Conteúdo de Tipo Quantitativo.

A pergunta que pode surgir é: por que fizemos todo esse percurso? Há duas respostas para ela: primeiro, porque firmamos um compromisso de deixar transparentes para o leitor nossas escolhas teórico-metodológicas; segundo, e talvez o mais importante, é que neste capítulo também buscamos fazer a junção entre teoria e método.

Isso ficou mais visível quando abordamos a Análise de Conteúdo. Nesta, especificamente na parte que diz respeito à categorização, buscamos explicar como nosso aparato teórico-conceitual se articularia com as categorias. Categorias essas que se formariam à medida que novas temáticas fossem sendo encontradas nos trechos dos documentos adotados. O que isso significa exatamente? A teoria respalda as temáticas que subjazem dos livros de 1º e 2º Macabeus. Como se os conceitos que descrevemos fossem ao mesmo tempo as categorias da grade de análise.

Com efeito, a seção sobre o método foi o grande momento de todo o capítulo, pois buscamos explicar como ocorreria a junção entre a parte teórica e sua parte metodológica. Assim, conectamos o raciocínio para que o leitor compreenda, em especial no último capítulo da dissertação, a dependência que há entre análise das fontes e teoria.

Por fim, feita a junção entre teoria e método, buscamos agir dentro dos limites de nosso tema de pesquisa, com base nele já havíamos selecionado documentos, conceitos e metodologia.

## **CAPÍTULO II: UM PANORAMA DO PERÍODO HELENÍSTICO: DE ALEXANDRE MAGNO À ASCENSÃO DE ANTÍOCO IV EPÍFANES (336 A 175 A.C.)**

### **2.1 Introdução**

No segundo capítulo, nosso objetivo é descrever um pouco do Período Helenístico. Nós estaremos direcionando nossos olhos para aspectos factuais.

Dentro desse contexto, buscaremos dar ênfase à relação da Judeia com os gregos a partir do século IV a.C., que foi quando Alexandre Magno se tornou o novo conquistador do Oriente. Seguiremos com tal relação até o momento em que o rei da dinastia selêucida Antíoco IV Epífanos ascende ao trono, em 175 a.C. Todavia, é necessário frisar que não perderemos de vista o contexto histórico mais amplo.

Em um primeiro momento, vamos efetuar um esclarecimento. Partiremos de uma indagação: como se deu a relação dos judeus com os gregos que os governaram durante o Período Helenístico? Respondida essa pergunta, entraremos no campo dos acontecimentos históricos. Primeiro, estaremos falando dos territórios que o monarca Alexandre Magno conquistou durante seus doze anos de reinado (entre os anos de 336 e 323 a.C.), após isso, descreveremos os acontecimentos relacionados à sucessão ao trono desse rei. Não podemos deixar de fora a expansão de Roma e sua atuação em paralelo aos gregos, isso será abordado em uma seção especial sob o título “Roma e seu expansionismo pelo Mediterrâneo”. Por último, destacamos a relação dos judeus com o rei Antíoco III nas primeiras décadas do século II a.C.

O que apresentaremos no final deste capítulo é considerado uma porta de entrada para o nosso objeto de estudo, pois, no terceiro capítulo, estaremos discorrendo sobre ele. Sendo assim, os dados históricos discutidos a seguir servem como “introdução” para, posteriormente, entrarmos no cotidiano dos judeus aristocratas que se envolveram com aspectos da cultura helenística.

## 2.2 Um breve esclarecimento

Antes de darmos a resposta para nossa questão anunciada anteriormente na introdução deste capítulo, é importante ficarmos atentos a um agente importante entre os judeus: o sumo sacerdote. Segundo Saulnier:

na comunidade teocrática pós-exílica, seu papel essencial é, pois, o de pastor, compreendido no sentido forte daquele que reúne e conduz; por isso, é também mediador que atrai a bênção sobre seu rebanho.<sup>191</sup>

Podemos observar nessa descrição uma função que cabe ao sumo sacerdote para com os judeus, a de condutor.

Em 3º Macabeus, é descrito um episódio envolvendo Jerusalém na segunda metade do século III a.C., em que há a tentativa de Ptolomeu V de entrar no Templo, um espaço sagrado para os judeus. Em vista disso, Deus intercedeu a favor do povo e não permitiu a entrada do rei no Templo. Essa intercessão se deu após a súplica do sumo sacerdote Simão.<sup>192</sup> Apesar de esse episódio estar impregnado de elementos míticos, não podemos deixar de olhar a importância do sumo sacerdote para os judeus, principalmente em momentos de aflição.

Saulnier evidencia outra função do “pastor”:

o papel litúrgico do sumo sacerdote é relativamente limitado: é obrigado a officiar por ocasião do *Kippur*, como o representante de toda a comunidade. Mas, **durante o período grego, ele pode também fazer o papel de interlocutor diante da administração real, já que é responsável pela gestão dos bens do santuário**; mas a maior parte dos documentos oficiais é dirigida ao povo e ao conselho.<sup>193</sup>

O sumo sacerdote, além de ter a função de conduzir seu povo, também atuava no sentido de ser um interlocutor entre ele e o rei. Identificamos aí a resposta para nossa questão: os judeus traçavam suas relações com os gregos por intermédio do sumo sacerdote. Ilustramos essa relação a partir do trabalho de Arnaldo Momigliano (1908-1987), que relata o apoio que Antíoco III recebeu de grande parte da aristocracia judaica na guerra contra Ptolomeu V. Por isso, em troca, os judeus receberam benefícios daquele monarca, porém, deles quem mais se

<sup>191</sup> SAULNIER, Christiane. Op. Cit., p. 48.

<sup>192</sup> MARCOS, Natalio Fernández (coord.); DÍAZ-CARO, María Victoria Spottorno (coord.). Op. Cit., p. 912-915.

<sup>193</sup> SAULNIER, Christiane. Op. Cit., p. 47.(grifo nosso)

beneficiou, segundo o autor, foram o “Senado, sacerdotes, escribas e cantores sacros”.<sup>194</sup> Não vemos nesse fato, pelo menos de forma explícita, o sumo sacerdote em ação, mas isso não descarta a hipótese de que, até mesmo no relato de Momigliano, o condutor do povo esteve à frente do apoio dado a Antíoco III. Com isso, fica cada vez mais perceptível para nós que o sumo sacerdote era um elemento vital no diálogo entre súditos judeus e o poder real.

### 2.3 O mundo antigo sob o mando de um rei: Alexandre Magno

Abrimos esta seção apresentando uma síntese muito bem elaborada por Benedikt Otzen acerca das ações de Alexandre Magno, que:

conquistou todo o império persa com extraordinária rapidez, por volta de 330 a.C. Esse empreendimento foi em si grandioso, mas a importância decisiva está no fato de ter criado as bases para um encontro cultural entre o Oriente e o Ocidente. Tal encontro foi muito importante para o desenvolvimento religioso e cultural de todo o Oriente Médio, um desenvolvimento que também, é claro, incluiu os judeus.<sup>195</sup>

As palavras do autor, por si só, já dão uma ideia do que estaremos relatando mais à frente. Elas apontam para o mesmo caminho que percorreremos nesta seção: falar de Alexandre Magno, que, durante seus anos de reinado (336 a 323 a.C.), colocou sob seu mando diversos povos. Com efeito, o rei passou a ter o domínio de imensos territórios. Entretanto, não foi só isso. Como Otzen também nos leva a entender, a questão cultural se apresenta junto com esse processo de conquista.

Vagner Carvalheiro Porto, diferente de Otzen, nos concede uma visão mais ampla das conquistas de Alexandre:

**Alexandre, O Grande entrou com seus exércitos na Ásia Menor em 334 a.C., depois de ter subjugado a Grécia. Aos 23 anos de idade, o macedônio derrotou o principal exército persa em Isso. Bastou cerca de um ano – 333 a.C. – para que os macedônios detivessem o controle de todo o Oriente, até o vale do rio Indo.** A presença de Alexandre no Oriente representou o fim do Império Persa e o começo de uma nova era, conhecida na historiografia tradicional por Período Helenístico.<sup>196</sup>

<sup>194</sup> MOMIGLIANO, Arnaldo. Op. Cit., p. 89-90.

<sup>195</sup> OTZEN, Benedikt. Op. Cit., p. 21.

<sup>196</sup> PORTO, Vagner Carvalheiro. Op. Cit., p. 22.(grifo nosso)

Vemos claramente que o conquistador se empenhou para concentrar em suas mãos diversas regiões, que iam desde a Grécia até o vale do rio Indo. Nesse sentido, podemos criar um ponto de diálogo com Mendonça, quando ele afirma que o “mundo helenístico” envolveu regiões como “(...) a Ásia Menor, a Mesopotâmia, a Pérsia, o Egito, a Cirenaica, a Palestina e algumas partes da Índia”.<sup>197</sup>

Nesse processo de conquistas, como podemos notar nas palavras de Porto, Alexandre se choca contra os persas.<sup>198</sup> Mendonça conta sobre a batalha que ocorreu entre o monarca e o imperador persa Dario (Figura 1). Este foi derrotado e suas cidades caíram junto com seu império.<sup>199</sup>



Figura 1: **imagem do confronto entre Alexandre e Dario em Issos.**<sup>200</sup>

Mais acima vimos que Mendonça citou entre os territórios conquistados por Alexandre a Palestina, que para nós é a Judeia. A pergunta que levantamos é: como os habitantes desse território encararam sua subjugação ao rei? André Paul nos responde: “(...) não houve confrontos entre as tropas macedônias e as populações judaicas; estas passaram, sem dificuldade e, por assim dizer, sem choques, do domínio dos persas para o dos

<sup>197</sup> MENDONÇA, Daniel Mendes. Op. Cit., p. 16.

<sup>198</sup> Os persas eram os dominadores do Oriente até a ascensão de Alexandre.

<sup>199</sup> MENDONÇA, Daniel Mendes. Op. Cit., p. 16-17.

<sup>200</sup> FILOXÊNOS. **A Batalha de Issos**. Museu Arqueológico de Nápoles, Itália, a. 150 a.C.

macedônios”.<sup>201</sup> Ou seja, a Judeia (e seus habitantes, no caso, os judeus) não criou resistência a Alexandre e a seu exército. Além disso, Paul menciona um encontro entre esse monarca e o sumo sacerdote de Jerusalém, o que foi sustentado por fontes como Josefo e o Talmude.<sup>202</sup> Todavia, tal encontro nunca ocorreu:

embora esta narrativa seja lenda, ela sublinha dois fatos: de um lado, a atitude de Alexandre, em geral favorável aos cultos locais dos países conquistados; do outro, o otimismo dos judeus, que reconheceram em Alexandre e nos seus primeiros sucessores os senhores providenciais e legítimos do mundo (...).<sup>203</sup>

Do ponto de vista de autores como Christiane Saulnier e Charles Perrot, Alexandre nunca foi a Jerusalém ou a Judeia. O rei talvez tenha enviado um de seus subordinados a esses lugares para subjugar os judeus.<sup>204</sup>

Feita essa abordagem breve sobre a relação dos judeus com os gregos, agora podemos partir para uma questão que Mendonça põe em seu texto e que para nós é de bastante relevância: “um dos principais esforços dos historiadores modernos é tentar compreender os motivos e as intenções de Alexandre para sua grande marcha a oriente e seus planos sobre o que fazer com o espólio do Império Persa”.<sup>205</sup> Segundo o autor, Pierre Lévêque se posiciona a favor da ideia de que Alexandre queria juntar os impérios persa e grego e suas culturas (o primeiro representando a cultura oriental e o segundo a cultura grega).<sup>206</sup>

Atentemos, portanto, que desde os primórdios da formação do mundo helenístico já temos a questão cultural posta à mesa, isto é, sobre a forma que a cultura do dominador irá se relacionar com as culturas nativas presentes nos territórios.<sup>207</sup>

Isso nos leva a falar novamente, de maneira rápida, sobre o helenismo. Na concepção de Júlio Paulo Zabatiero:

o helenismo, por sua vez, introduziu uma nova “cultura”, em sentido amplo, incluindo novos hábitos (e.g.: roupas, esportes olímpicos, banhos públicos), novas festas nacionais e religiosas, nova língua, a presença mais aberta de relações homossexuais, uma nova forma de explicar, narrar e representar a

<sup>201</sup> PAUL, André. Op. Cit., p. 18.

<sup>202</sup> Idem.

<sup>203</sup> Idem.

<sup>204</sup> PORTO, Vagner Carneiro. Op. Cit., p. 23.

<sup>205</sup> MENDONÇA, Daniel Mendes. Op. Cit., p. 17.

<sup>206</sup> Idem.

<sup>207</sup> Ibidem, p. 18.

vida (teatro, filosofia grega *versus* sabedoria oriental, novos gêneros textuais, como a biografia, a retórica) e novas formas de religião, não só marcadas pela presença de religiões do outro lado do Mediterrâneo, mas também pelo sincretismo entre religiões orientais e ocidentais.<sup>208</sup>

O autor nos concede uma descrição riquíssima dos elementos que constituíram o helenismo durante sua presença no mundo antigo. Se contemplarmos uma concepção mais objetiva acerca disso, precisamos frisar o entendimento de Momigliano quando descreve que “a civilização helenística permaneceu grega na língua, nos costumes e sobretudo na consciência de si mesma”.<sup>209</sup>

O helenismo, a partir de Alexandre Magno, levou para as distintas regiões conquistadas práticas que eram vistas com estranhamento entre os povos subjugados, ainda mais considerando os judeus e suas peculiaridades, como, por exemplo, a questão alimentar e o monoteísmo.

Chegamos, assim, aos últimos momentos do reinado de Alexandre. Segundo Paul, “as suas campanhas no Oriente duraram ainda oito anos. Ele morreu em 323, antes de fundar sua dinastia. Isto foi causa de duras guerras de sucessão, que logo explodiram”.<sup>210</sup> Dessa forma, apareceram os chamados “Diádocos” e “Epígonos”.

#### 2.4 Os sucessores de Alexandre Magno

Os fatos posteriores ao falecimento de Alexandre podem ser compreendidos a partir de dois momentos. Estes são descritos resumidamente por Mendonça:

os historiadores geralmente dividem o período que segue à morte de Alexandre em dois. O primeiro quinhão, que compreende desde a morte do conquistador até a consolidação dos novos reinos, é chamado de ‘Era dos Diádocos’ (do grego *diadokhói*; sucessores), e se estende, *grosso modo*, de 323 até 281. O período subsequente, que vai da consolidação destes mesmos reinos até o fim do próprio Período Helenístico (portanto, de 281 até 31) é chamado de a ‘Época dos Epígonos’ (do grego *epígon*; nascidos depois ou filhos).<sup>211</sup>

<sup>208</sup> ZABATIERO, J.P.T. **Uma história cultural de Israel**. 1. Ed. São Paulo: Paulus, 2013, p. 275-276.

<sup>209</sup> MOMIGLIANO, Arnaldo. Op. Cit., p. 13.

<sup>210</sup> PAUL, André. Op. Cit., p. 20.

<sup>211</sup> MENDONÇA, Daniel Mendes. Op. Cit., pp. 18-19.



O título desta seção pode sugerir que vamos trabalhar aqui apenas a Era dos Diádocos (devido ao termo “sucessores”), como é descrita na citação acima, mas não. Quando falamos em “Os sucessores de Alexandre Magno”, também estamos nos referindo aqueles que faziam parte da Época dos Epígonos. Logo, nosso compromisso aqui é desenvolver uma exposição dos fatos ligados tanto aquela era quanto a época em questão.

Em primeiro lugar, antes de falarmos quem eram os diádocos e epígonos de forma específica, é necessário narrar, através de Paul, o que aconteceu após a morte de Alexandre.

Após sua morte, em 323, tentou-se manter esta unidade [vasto império construído] impossível por meio de uma realeza de pura forma: a do meio irmão débil do falecido rei e a de seu filho póstumo, nascido da iraniana Roxana; ambos foram logo assassinados. Mas sem demora, os generais de Alexandre que governavam os distritos macedônios e gregos assim como alguns administradores de satrapias persas iniciaram uma luta encarniçada pelo poder: as armas iam decidir quem seriam os verdadeiros “sucessores”(…) do grande rei.<sup>212</sup>

A morte do grande rei foi sucedida por guerras entre os seus generais e alguns administradores, como podemos observar acima. Contudo, o que chama atenção é o fato de que haviam sucessores, mas estes foram assassinados. Diante disso duas questões saltam aos nossos olhos: haveria um plano em curso de usurpação do trono? Aqueles que depois seriam conhecidos como “diádocos” estariam envolvidos em tal atrocidade? Não sabemos, mas a citação de André Paul dá indícios de que sim.

Tendo por sustento o estudo de Édouard Will, Mendonça lança seu olhar para o que estava além dos eventos narrados acima por Paul:

uma disputa entre as ideias unitaristas – legadas pela vontade de Alexandre de manter suas conquistas unidas em uma única estrutura política – e as tendências particularistas. O final do processo, como sabemos, testemunhará a vitória das forças particularistas, com o surgimento de três sólidas entidades políticas que dominarão o mediterrâneo oriental até a chegada dos romanos: os reinos Ptolomaico, Selêucida e, em um momento um pouco posterior a estes dois, o reino Macedônio.<sup>213</sup>

<sup>212</sup> PAUL, André. Op. Cit., p. 20.

<sup>213</sup> MENDONÇA, Daniel Mendes. Op. Cit., p. 19.

Ainda contando com a contribuição de Mendonça, para o autor, a luta entre os diádocos teve como motivação a balança de poder ter pesado para o lado de um triúviro, Pérdicas.<sup>214</sup> Assim:

ao se casar com Cleópatra, Pérdicas deixava de ser um mero triúviro (cuja legitimidade estava atrelada à função de conduzir o império até que um legítimo herdeiro de Alexandre estivesse apto ao governo do mesmo), para se tornar (em sua própria pessoa ou através das pessoas de seus descendentes) ele mesmo parte interessada na sucessão do trono semi-vago. A solução adotada pelos diádocos após a derrota e morte de Pérdicas (isto é, a manutenção formal de Arrideu e a futura coroação de Alexandre IV), nos deixa claro que eles lutaram contra o triúviro sob a bandeira da manutenção do acordo selado após a morte de Alexandre.<sup>215</sup>

Assim como ocorreu com Pérdicas, os diádocos se voltaram contra Antígono Monoftalmo que queria desequilibrar a balança de poder para si.<sup>216</sup> Com isso:

na grande tensão entre forças centrípetas e centrífugas que perpassava por todo esse período, se começou a construir uma dissonância entre o plano ideológico – em que ainda vigorava a defesa do legado de Alexandre como a justificativa para as atitudes bélicas dos diádocos – e as razões concretas que as governavam. Se os interesses individuais eram o motor das ações dos diádocos, estes, contudo, não os ousavam dizer explicitamente.<sup>217</sup>

Resumindo todos esses acontecimentos, o que assistimos depois da morte de Alexandre Magno é uma luta encarniçada, que teve por objetivo (pelo menos por parte de alguns envolvidos) preservar o desejo do conquistador: manter o seu extenso império construído sob uma unidade política. Todavia, como aponta Mendonça, era possível que os diádocos que estiveram envolvidos na luta por tal objetivo na verdade tinham seus próprios interesses velados (basta vermos a postura assumida por Pérdicas). Como também indicou esse mesmo autor, aqueles que se identificavam com as tendências ditas “particularistas” conseguiram vencer a disputa contra os adeptos das ideias unitaristas, fazendo assim com que o desejo de Alexandre praticamente desaparecesse.<sup>218</sup>

---

<sup>214</sup> Ibidem, p. 22.

<sup>215</sup> Idem.

<sup>216</sup> Ibidem, p. 23.

<sup>217</sup> Idem.

<sup>218</sup> Apenas para nos situarmos, os eventos posteriores à morte de Alexandre que foram expostos nesta seção podem ser temporalmente localizados, seguindo a compreensão de Mendonça, nas últimas décadas do século IV a.C.

Dados esses acontecimentos fervorosos, que tiveram por protagonistas agentes que outrora eram os generais de Alexandre Magno, torna-se bastante necessário colocarmos um fato que ainda não foi abordado em nosso capítulo: a partilha dos domínios territoriais daquele conquistador. Paul nos informa que a primeira partilha se realizou entre os diádocos.<sup>219</sup> Isso nos direciona para uma pergunta que não pode de modo algum deixar de ser respondida: quem eram os generais (ou diádocos) de Alexandre especificamente e qual porção de seu império cada um deles recebeu? O autor supracitado nos dá a resposta mostrando primeiro a porção e para quem ela foi concedida:

– **a Macedônia para Antípater**, que morreu em 319; – **o Egito para Ptolomeu I Soter**, filho de Lagos e um dos generais mais brilhantes de Alexandre; com grande perspicácia aceitou ele, em 323, a satrapia do Egito, proclamou-se rei em 306 e fundou a *dinastias Lágidas*; morreu em 283; – **a Trácia para Lisímaco**, assassinado em 281; – **a Ásia Menor para Antígono (chamado o Vesgo)**, o mais forte de todos os ‘sucessores’ de Alexandre: assumiu o título de rei em 306 e foi morto em 301, em Ipsos, na quarta ‘guerra dos diádocos’ contra ele; – **a Babilônia para Seleuco I Nicanor**: em 312, em Gaza, ele ajudou Ptolomeu contra as tropas de Antígono, comandadas por Demétrio, filho deste último; vencedor, voltou a Babilônia, onde, fundando a *dinastia dos Selêucidas*, inaugurou uma era nova, a *era selêucida*. Morreu em 281.<sup>220</sup>

Acreditamos que a abordagem acerca dos diádocos (tanto em suas lutas travadas quanto à partilha dos territórios de Alexandre entre eles, ambas vistas anteriormente) é satisfatória. Com isso, podemos falar sobre quem sucedeu aqueles (é válido lembrar que os sucessores dos diádocos ficaram conhecidos como epígonos). Paul nos apresenta o que ele chama de “monarquias helenísticas” que surgiram sob a liderança dos epígonos (veja na Figura 2):

- a da *Macedônia*, com Antígono, neto de Antígono, o Vesgo; foi conquistada pelos romanos em 146 a.C.; - a do *Egito*, com Ptolomeu II Filadelfo (282-246): cessou com a vitória dos romanos em Áccio (31 a.C.) e com a morte de Cleópatra, pouco depois; - a da *Síria* e da *Ásia Menor*, com Antíoco I Soter (281-261 a.C.), que chegou ao fim com a intervenção dos romanos, em 64 a.C.<sup>221</sup>

<sup>219</sup> PAUL, André. Op. Cit., p. 20.

<sup>220</sup> Ibidem, pp. 20-21.(grifo nosso)

<sup>221</sup> Ibidem, pp. 21-22.

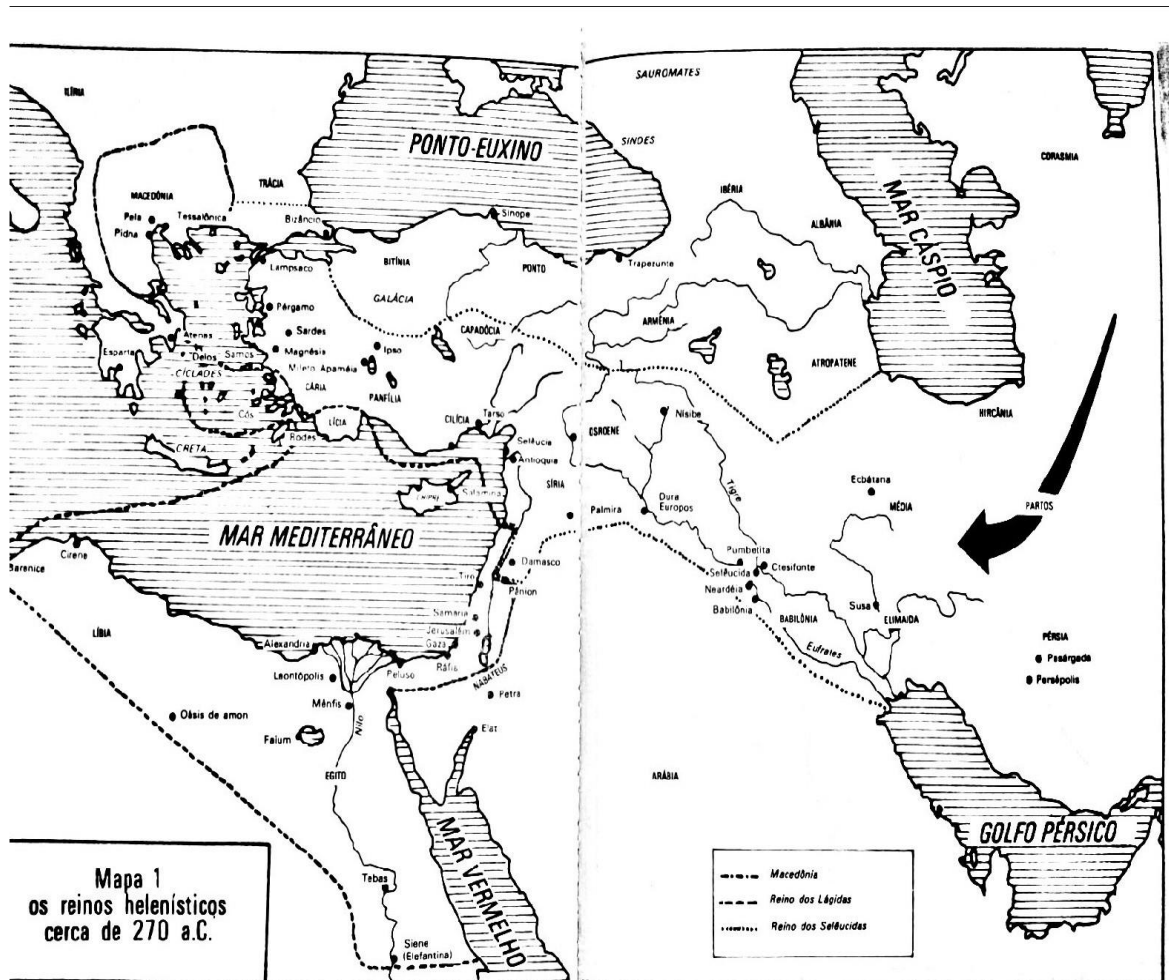


Figura 2: mapa com as porções territoriais dos epígonos.<sup>222</sup>

Com esse mapa, é importante esclarecermos alguns detalhes. Em sua legenda há “Macedônia”, “Reino dos Lágidas” e “Reino dos Selêucidas”. Já dissemos que a Macedônia foi para as mãos de Antígono, mas o que não ficou claro é que o Reino dos Lágidas foi o de Ptolomeu II Filadelfo e de seus descendentes, enquanto que Seleuco I inaugurou o Reino dos Selêucidas. Assim, colocamos em acordo as informações contidas no mapa com o que foi apresentado anteriormente. Também podemos ver na figura 2 a extensão territorial de cada reino em questão, de onde podemos concluir que, a princípio, quem ficou com um território menor foi Antígono.

<sup>222</sup> Ibidem.

E a Judeia, como ela ficou em meio a todo esse contexto de partilha territorial? Paul nos dá um quadro histórico que não só ajuda a responder a essa questão, mas também nos mostra posições assumidas pela própria Judeia:

província da satrapia de “Além do Rio” (cf. p. 94), a Judeia foi governada por um oficial de Alexandre, Laomedon, que foi deposto em 320 por Ptolomeu, sátrapa e futuro rei do Egito. Este ato motivou, de 320 a 301, uma série de conflitos entre o fundador dos Lágidas e Antígono. A Palestina, embora a contragosto, não se manteve alheia e esses embates, nem neutra. Por isso (segundo Josefo, *AJ* 12,5-7), depois da grande vitória de Ptolomeu em Gaza, em 312, os habitantes da Judeia e de Jerusalém foram ter com ele espontaneamente. Na batalha de Ipsos, em 301, os aliados do rei do Egito, entre os quais Seleuco, venceram Antígono. Ptolomeu tornou-se então senhor da Fenícia e da Palestina, e o foi até cerca do ano 200, quando o selêucida Antíoco III Magno (222-187) o expulsou de suas terras, contando com o auxílio esporádico dos judeus.<sup>223</sup>

Dessas palavras, podemos apontar o seguinte: a Judeia deixou de estar sob as mãos de um oficial de Alexandre para passar, alguns anos depois, ao domínio de Ptolomeu. Isto é, ela passou para as mãos dos Lágidas, e permaneceria com eles até o ano de 200 a.C. A Palestina (denominação dada por Paul a Judeia) em alguns momentos demonstrou estar ao lado dos Lágidas, enquanto em outros se aliou a Antíoco III contra eles. Em síntese, a Judeia não só foi dominada, mas também serviu de aliada aos reis estrangeiros.

## **2.5 Roma e seu expansionismo pelo Mediterrâneo**

Desde o início deste capítulo até o fim da seção anterior nos comprometemos a abordar o “mundo helenístico” (termo utilizado por Daniel Mendonça), no qual vimos as conquistas efetuadas por Alexandre Magno e a partilha de seus domínios territoriais entre seus herdeiros. Entretanto, o mundo antigo não se resume apenas a isso. Devemos levar em consideração também uma potência que começou a emergir em paralelo aos reinos dos epígonos: Roma. Conseqüentemente, nós estaremos discorrendo a seguir sobre ela, mas não abordando sua história na totalidade. O que nos importa sobre Roma é sua expansão para além da Península Itálica, deixando assim de lado, por exemplo, abordagens relacionadas a sua origem. Sendo mais específicos, estaremos olhando para o momento da história romana chamado de período republicano (porém, a partir do século III a.C.).

---

<sup>223</sup> Ibidem, p. 22-23.

O historiador Pedro Paulo Funari nos concede um panorama da expansão romana e de suas conquistas ao longo do Mediterrâneo:

durante o período republicano, Roma dera início ao seu imperialismo. Primeiramente, os romanos dominaram toda a Península Itálica. Nos séculos III e II a.C., após três guerras contra os cartagineses – Cartago era uma colônia fenícia poderosa do norte da África, um importante centro comercial –, motivadas pela rivalidade dos dois povos no que diz respeito ao comércio e à navegação no Mediterrâneo, Roma conquistou a Sicília, o norte da África, a Península Ibérica e os reinos helenísticos. No século I a.C., foram conquistados os territórios da Ásia Menor, o Egito e a Gália.<sup>224</sup>

Continuando com o entendimento do autor, o mesmo relata a expansão de Roma em seu próprio território, na Península Itálica:

nos primeiros quatro séculos da História de Roma, os romanos entraram em conflitos, dominaram ou fizeram alianças com povos vizinhos, expandindo-se, primeiro, em direção ao Lácio (região vizinha à cidade) e, depois, à Itália central, meridional e setentrional.<sup>225</sup>

A respeito daqueles que foram conquistados por Roma, Funari argumenta, tendo em vista os diferentes tratamentos que eram dados por ela e colocando de um lado quem se aliasse aos romanos e do outro quem se declarava como seu inimigo:

recebiam tratamento muito diversificado, segundo sua posição em relação ao poder romano. Os que se aliassem, recebiam direitos totais ou parciais de cidadania, enquanto os derrotados que não cedessem eram subjugados, muitos vendidos como escravos, outros eram submetidos a tratados muito desiguais e que davam ao Estado romano grandes rendas na forma de impostos e tributos.<sup>226</sup>

Vulgarmente falando, quem fosse amigo de Roma teria a sua benevolência, enquanto que aos seus inimigos estaria reservada a malevolência. Prosseguindo nessa mesma linha de raciocínio:

na prática, a aliança com Roma significava o fornecimento de forças militares, chamadas auxiliares, a aceitação da hegemonia política romana, mas também permitia um grau, bastante variável, de integração com o Estado romano. Os

<sup>224</sup> FUNARI, Pedro Paulo Abreu. **Grécia e Roma**. 5. ed. São Paulo: Contexto, 2015, p. 90.

<sup>225</sup> FUNARI, Pedro Paulo Abreu. Op. Cit., p. 85-86.

<sup>226</sup> Ibidem, p. 86.

subjugados eram massacrados ou escravizados e suas terras eram tomadas e divididas entre os romanos e seus aliados.<sup>227</sup>

Fora da Península Itálica, já no século III a.C., um grande obstáculo para a expansão da república romana foi Cartago. Arthur Rosenberg (1889-1943) nos fala disso ao se referir à resistência por parte da colônia fenícia à Roma ao longo de muitos anos, devido a maestria de sua população.<sup>228</sup> Aprofundando os conflitos que se desenvolveram entre Roma e Cartago, o autor expõe o que teria levado a isso:

as relações entre Roma e Cartago haviam sido excelentes enquanto os interesses de Roma não ultrapassaram os limites da península. Mas assim que foi feita a união da Itália, a política romana aspirou a novos objetivos, sendo o primeiro deles a conquista da opulenta Sicília. No ano 263 as tropas romanas invadiram a ilha. Não é de estranhar que os semitas e os helenos, Cartago e Siracusa, se unissem para impedir a realização dos planos agressivos da Itália. Esta foi a origem da primeira guerra entre Roma e Cartago, da *primeira guerra púnica*, como mais tarde a chamaram os romanos.<sup>229</sup>

O que percebemos, por um lado, é a ânsia de conquista por parte de Roma, por outro, é a origem da chamada “primeira guerra púnica”: a invasão da Sicília por parte dos romanos. Essa invasão, como fala Rosenberg, levou Cartago e Siracusa a se unirem contra Roma. Entretanto, esta venceu a guerra anos depois:

quando os romanos, no ano 241, aniquilaram a armada cartaginesa em uma feliz batalha naval, junto às ilhas Egates (ao Oeste da Sicília), já não tinham os cartagineses meios para construir outra. Solicitaram a paz, e Roma obteve quanto desejava: toda a Sicília e uma forte indenização de guerra, que ascendia a 3.200 talentos.<sup>230</sup>

O fato de os cartagineses terem perdido a guerra para Roma pode nos levar a pensar que o assunto estaria encerrado, porém, mais tarde se desencadeou a segunda guerra púnica, que mais uma vez colocou de frente Roma e Cartago.

Rosenberg descreve o grande destaque que os cartagineses tiveram graças à conquista da Espanha central e meridional pelas mãos de Amílcar. Este proporcionou, assim, a Cartago o

---

<sup>227</sup> Idem.

<sup>228</sup> ROSENBERG, Arturo. **História de la República Romana**. Madrid: Revista de Occidente, 1926, p. 46.

<sup>229</sup> ROSENBERG, Arturo. Op. Cit., p. 47.(tradução livre)

<sup>230</sup> Ibidem, p. 48.

posto de grande potência política, pois os territórios conquistados lhe deram grandes rendas. Além disso, houve um acordo entre os cartagineses e Roma, que consistia no seguinte: esta última não entraria na Espanha por meio de uma região chamada Ebro (isso porque Roma quis manter longe da Itália setentrional os cartagineses). Todavia, esse acordo não foi cumprido por parte dos romanos, que ataçaram uma luta dos espanhóis do Sul do Ebro contra Cartago.<sup>231</sup>

Depois de passar por conflitos em seu território provocados por Aníbal, filho de Amílcar, Roma mais uma vez obteve sucesso contra os cartagineses<sup>232</sup>:

No ano de 202 trava-se a batalha próximo de Zama. Porém agora, a consequência da nova situação política, a cavalaria númida que uma vez decidira a vitória de Cannas lutou ao lado de Roma. Escipião ganhou a batalha, e Cartago teve de aceitar as condições de paz que lhe impôs o vencedor (ano 201). Renunciou a suas possessões fora da África, e se obrigou a pagar uma indenização de guerra equivalente a uns 50 milhões de marcos ouro. Esta indenização havia de pagá-la em cinquenta anuidades; novamente o produto do trabalho cartaginês havia de ser absorvido em sua maior parte por Roma durante meio século.

A *segunda guerra púnica* apagou Cartago da lista das grandes potências.<sup>233</sup>

Não nos ocupamos de detalhar as duas guerras entre Roma e Cartago, pois nosso objetivo era apenas mostrar um pouco das ambições de Roma fora de seu território de origem. Com a perspectiva de Arthur Rosenberg, vimos claramente que quem provocou as duas guerras púnicas no século III a.C. foram os romanos e seu desejo de expandir seu poderio para o Mar Mediterrâneo. Também não podemos deixar de identificar que tais guerras contribuíram para que o Estado romano enriquecesse, seja através de impostos ou de indenizações cobradas aos perdedores.

Cartago não foi o único obstáculo que esteve no caminho que conduziu Roma a sua ascensão. Rosenberg fala do desentendimento que houve entre ela e a Macedônia, nos apresentando até mesmo a causa disso:

entre a primeira e a segunda guerra púnica, os romanos tinham interferido no *Oriente grego*, estabelecendo-se na costa da Albania, para desde ali impedir a pirataria marítima. Ao reino macedônico não podia agradar-lhe esta imediata vizinhança da poderosa potência militar itálica. Depois da batalha de Cannas

---

<sup>231</sup> Ibidem, pp. 49-50.

<sup>232</sup> Ibidem, pp. 51-54.

<sup>233</sup> Ibidem, p. 54.



o rei Filipe III da Macedônia se aliou com Cartago. Então Roma, por sua parte, se entendeu com os inimigos gregos da Macedônia, especialmente com os etolios. (...) Ao terminar a guerra púnica, Roma procedeu a acertar suas contas com Macedônia (ano 200). (...) Roma não podia tolerar nenhum poderio militar na península balcânica, temendo os perigos, simples possíveis, que levaria no Oriente um vizinho demasiado poderoso. Por outra parte, o rei da Macedônia esforçava-se conquistar a união de todos os gregos, mesmo no território do mar Egeu. Precisamente a fins do século III havia conseguido o macedônio progressos muito notáveis neste sentido. Então interveio a política romana, porque o que queria evitar a todo custo era precisamente a formação de um Estado grego único e forte.<sup>234</sup>

Amilcar Guerra fala sobre os três conflitos que ocorreram entre a república romana e a Macedônia. O início da chamada “Primeira Guerra Macedônia” veio após Filipe V ter dado apoio a Cartago contra Roma, que venceu aquele rei no canal de Otranto. Apesar disso, os romanos perderam a luta contra o rei macedônio, pois também estavam envolvidos no confronto contra os cartagineses. Roma, em 205, celebrou junto com a Macedônia a paz de Fenice.<sup>235</sup>

Diferente dessa situação, na Segunda Guerra Macedônia, Filipe foi ao encontro de sua derrota com a entrada dos romanos em seu território em 198.<sup>236</sup> Além disso, as consequências dessa guerra para o rei macedônio foram as seguintes:

Filipe teve de aceitar condições de paz bem mais gravosas, que implicavam, entre outras cláusulas, a perda da sua influência nos territórios gregos (balcânicos, insulares ou asiáticos) por ela antes controlados. Na perspectiva que interessava a Roma, os Gregos tinham-se livrado da opressão macedônia e restituídos à sua condição de livres, dispensados do tributo e, como o senado pretendia e a tradição jurídica romana gostava de sublinhar, regulados <pelas suas próprias leis>. Esta circunstância, formalmente anunciada pelo próprio Flamínio nos Jogos Ístmicos (196), não representava necessariamente uma maior autonomia das cidades gregas, condicionadas pela vontade e poder dos grandes reinos helenísticos, ou limitadas pelas obrigações decorrentes da sua associação em ligas. No entanto, o tratado com a Macedônia implicava que esta prescindisse do controle militar sobre as cidades gregas e a presença romana visava garantir a proteção dos gregos contra este reino ou qualquer outro.<sup>237</sup>

Assistimos, assim, não só ao expansionismo romano pelas regiões do Mar Mediterrâneo, mas também a postura de Roma em ser uma espécie de “tutora” das cidades gregas que antes

<sup>234</sup> Ibidem, p. 55-56.

<sup>235</sup> GUERRA, Amilcar. O Oriente mediterrânico e a Hispânia. In: BRANDÃO, José Luís (coord.); OLIVEIRA, Francisco de (coord.). **História de Roma Antiga (volume 1): das origens à morte de César**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2015, p. 206-207.

<sup>236</sup> GUERRA, Amilcar. Op. Cit., p. 210.

<sup>237</sup> Ibidem, p. 210-211.

estavam sob domínio macedônio. Ela se colocava como protetora dos gregos contra qualquer ameaça que eles possam sofrer, como podemos perceber na citação anterior.

Tempos depois, mais um conflito estourou entre Roma e a Macedônia, a Terceira Guerra Macedônia. Para Amílcar Guerra, a causa desse conflito deveu-se ao fato de Perseu ter buscado afirmar seu reino frente aos gregos, colocando assim o rei macedônio em oposição aos romanos. Conseqüentemente, estes não mediram esforços até derrotar Perseu. Isso veio a acontecer em Pidna, após Roma montar uma expedição em 168 sob o comando de Emílio Paulo.<sup>238</sup>

Já fora da Europa, um reino que também entrou em choque com a república romana a partir das primeiras décadas do século II a.C. foi o selêucida, por meio de Antíoco III. Todavia, de início, não houve embate entre eles, como nos leva a pensar Guerra:

no jogo político e diplomático, tanto Roma como Antíoco III, encararam os seus interesses como coincidentes no que se referia à posição perante o poder do reino Macedônio. Este soberano oriental alimentava a ideia de substituir esta última potência na região, dando cumprimento a um desejo de restaurar o antigo poder de Selêuco I, o fundador do seu império. Roma, por seu lado, procurou evitar um conflito com este monarca, mantendo-se distanciada tanto perante as disputas dele com a Macedônia, como na sua intervenção na Celessíria.<sup>239</sup>

Em outros termos, não houve um conflito logo de início entre o rei selêucida e os romanos, já que eles tinham um inimigo em comum: a própria Macedônia. Porém, esse clima de paz mudaria.

(...)quando se constatou que, celebrada a paz com Filipe da Macedônia, cidades que este prometeu libertar foram ocupadas pelo reino selêucida e algumas delas se puseram sob a proteção de Roma, algo se alterou. A posição desta a respeito da ação de Antíoco manifestou-se, de forma algo enviesada, através da proclamação de Corinto, no qual se impunha explicitamente a libertação das cidades gregas da Ásia Menor e se proibia qualquer ação em território europeu, e o mesmo se fez saber aos enviados do rei selêucida. Este, assumindo a exigência como um ato provocatório, respondeu instalando-se em Lisimaqueia, uma cidade da Trácia. A atitude de Roma confinou-se nesta fase ao envio de uma delegação a esse soberano asiático, confirmando as exigências do senado, mas estas não alteraram a posição de Antíoco.<sup>240</sup>

---

<sup>238</sup> Ibidem, p. 216-217.

<sup>239</sup> Ibidem, p. 212.

<sup>240</sup> Ibidem, p. 212-213.

Em suma, podemos constatar que o atrito entre Roma e Antíoco III surgiu a partir do momento que este quis ocupar as cidades que estavam sob tutela daquela.

Dando prosseguimento aos fatos, ainda tendo por base o entendimento de Guerra, a situação entre o rei selêucida e os romanos se agravou quando ele se aliou à Liga Etólia contra Roma. Esta tentou lidar com Antíoco III de forma diplomática, dando a ele a possibilidade de escolher, por um lado, abrir mão de sua interferência no continente europeu (algo semelhante seria feito pelos romanos quanto à Ásia), e por outro, se isso não viesse a acontecer, o monarca aceitaria que suas relações com as cidades gregas da Europa fossem mediadas pela república romana. Isso levou Antíoco a interferir na Grécia ficando do lado da Liga Etólia.<sup>241</sup>

Apesar de Roma ter se esforçado em não entrar em conflito contra Antíoco III, este continuou insistindo em sua ânsia de domínio e poder. Conseqüentemente, houve embate entre eles, como podemos ver na narrativa a seguir:

o monarca selêucida, ao enviar uma pequena força militar, parece ter avaliado mal a dimensão das forças antirromanas, que se manifestaram incapazes de sustentar o poderoso exército que representava a Liga Aquéia, a Macedônia e Roma. O primeiro recontro deu-se na famosa passagem das Termópilas e, perante o fracasso da sua resistência em Naupacto, a Liga Etólia acabou por se render.

Estes acontecimentos vieram dar argumentos à facção romana mais dura, associada aos Cipiões, e justificaram, depois dos primeiros recontros vitoriosos, a recusa de um tratado de paz com Antíoco nos termos propostos em 196, exigindo-se, neste momento, a sua retirada para lá do Tauro. Ao recusá-la, o monarca sírio fazia depender a decisão dos confrontos militares, que acabaram por ser favoráveis aos Romanos, comandados por Gneu Domício Aenobarbo e apoiados por Pérgamo, em Magnésia de Sípilo. A paz celebrou-se no ano seguinte, sendo as suas condições bem conhecidas: no essencial o reino selêucida ficava limitado pelos rios Tauro e Halis e punha-se termo, com uma séria de exigências, a qualquer pretensão deste ao controlo do mundo helenizado e do Mediterrâneo oriental.<sup>242</sup>

Assim como Cartago e Macedônia, os selêucidas caíram em desgraça ao tentarem fazer oposição ao poderio romano que estava em ascensão. Como vimos acima, o monarca Antíoco III foi obrigado a entrar em um acordo de paz com Roma, após ser derrotado no campo de batalha. Sendo assim, os reinos que outrora eram bem presentes ao longo do Mar Mediterrâneo foram derrubados um a um para dar lugar a hegemonia romana.

---

<sup>241</sup> Ibidem, p. 214.

<sup>242</sup> Ibidem, p. 214-215.

Há também o fato de existirem contestações dentro dos próprios reinos que foram conquistados por Roma. Rosenberg faz referência a isso quando se propõe a relatar os acontecimentos do século II a.C., em que é possível ver povos orientais dominados pelos reinos gregos se rebelando contra estes. Para dar exemplos, o autor cita alguns casos como o do Irã onde foi vista uma sublevação promovida por uma dinastia, o dos Macabeus na Palestina, e há o Egito, que foi palco de concessões por parte das autoridades a quem de fato pertencia ao país.<sup>243</sup> Partindo desses eventos, talvez possamos falar que o sucesso da república romana em dominar outros territórios não dependeu exclusivamente de seu poderio, mas também das instabilidades sociais pelas quais os reinos gregos estavam passando.

Ao longo desta seção nos concentramos no processo de expansão e dominação de Roma a outros territórios, revelando assim o surgimento de uma nova potência no Mar Mediterrâneo. Foi demonstrada a derrubada de Cartago, Macedônia e do reino selêucida pelas mãos dos romanos, iniciada no século III a.C. Conseqüentemente, os romanos foram se fixando no mundo antigo. Além disso, eles também enriqueceram bastante com as indenizações e impostos cobrados dos povos conquistados. Por fim, seguem novamente as palavras de Rosenberg:

a partir do ano 146, todo o Mediterrâneo, desde Portugal até Grécia, estava sob a dominação romana. Para Itália este poderio universal constituía acima de tudo um magnífico negócio. O ouro fluía para todo o Tibre: indenizações de guerra pagas por África e Oriente, tributos e impostos pagos pelas províncias, produtos dos territórios e minas do Estado em todas as regiões do Império. Estes montantes foram usados pelo Estado romano em primeiro lugar para obras públicas: estradas, aquedutos, portos, monumentos, etc. O dinheiro começou a circular e, em algumas gerações, a Itália se tornou o país mais rico do mundo.<sup>244</sup>

## 2.6 A Judeia nas mãos de Antíoco III

Neste mesmo capítulo, em “Os sucessores de Alexandre Magno”, adiantamos brevemente a passagem da Judeia do domínio dos Lágidas para o dos Selêucidas, a partir de 200 a.C. Com efeito, nosso ato nesta seção se resume em compreender a situação dos judeus

---

<sup>243</sup> ROSENBERG, Arturo. Op. Cit., p. 59.

<sup>244</sup> Idem.

sob o mando de Antíoco III, dando espaço para os benefícios que eles obtiveram desse rei selêucida.<sup>245</sup>

Momigliano nos deixa sua impressão sobre a Judeia e relata a ida desta para as mãos de Antíoco III: “o que vemos é um pequeno Estado-templo, cujas estruturas econômicas e sociais tinham sido despedaçadas pelas guerras recentes entre Antíoco III e Ptolomeu V. A Palestina passara do controle egípcio ao controle sírio”<sup>246</sup>(Figura 3).

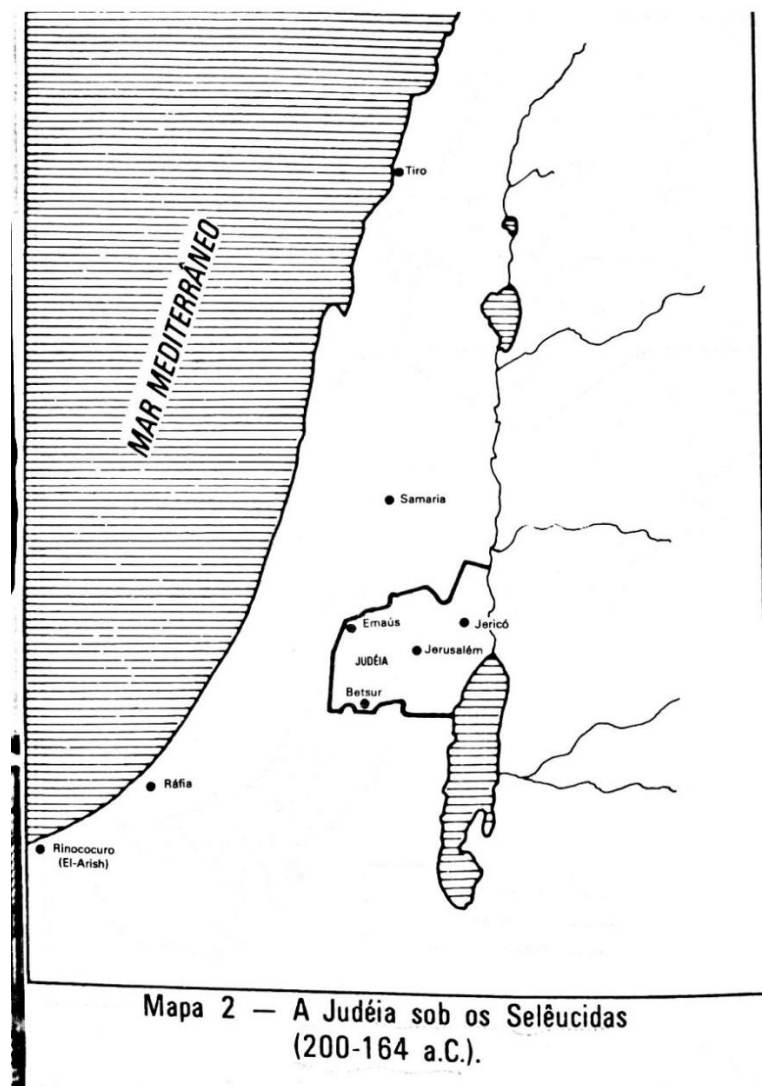


Figura 3: mapa mostrando a Judeia quando esteve sob o domínio selêucida.<sup>247</sup>

<sup>245</sup> Na verdade, já tínhamos visto em outro momento deste capítulo, rapidamente, tais benefícios quando falamos sobre a atuação do sumo sacerdote. No entanto, o que veremos a seguir é algo mais aprofundado e que envolve crítica.

<sup>246</sup> MOMIGLIANO, Arnaldo. Op. Cit., p. 89.

<sup>247</sup> PAUL, André. Op. Cit.

Em continuidade com esses episódios históricos, resgatamos uma passagem de Momigliano, que descreve os benefícios que os judeus ganharam do rei selêucida por terem apoiado este em sua guerra contra os Lágidas:

em reconhecimento ao apoio que a maioria da aristocracia judia lhe dera, Antíoco III tentou ajudar os seus novos súditos. Em uma carta a Ptolomeu, o governante local, que conhecemos por outro texto (*OGIS* 230), Antíoco III concede diversas isenções de impostos e subsídios à população judia da Judeia e em especial ao “Senado, sacerdotes, escribas e cantores sacros”.<sup>248</sup>

Estamos falando, assim, do decreto de Antíoco III. Para Rosana Silva, não devemos nos enganar com o decreto, pois o que o monarca selêucida fez em Jerusalém havia feito também em outras cidades na mesma época. O rei seguiu uma velha política persa.<sup>249</sup>

Além disso, apesar de os judeus da aristocracia terem sido isentos de impostos, o Templo de Jerusalém dependia do rei para se manter:

o rei da Síria vê a Judeia como uma cidade-estado, embora singular, com Senado e outras corporações bem definidas, sacerdotes, escribas, cantores. O fato principal que se apresenta é que o Templo ainda é subvencionado pelo rei da nação, como era sob o domínio persa, segundo um decreto de Dario de 515 a.C. (Esdras 6.9). (...) A economia do Templo, e com ela o culto judaico, dependiam da benevolência do suserano. Antíoco III fixou esse subsídio em 20 mil dracmas de prata mais uma contribuição em espécie em cereais e sal. Não sabemos que proporção do dispêndio total do Templo esse subsídio representava, mas era certamente muito substancial. O preço que se esperava que os judeus pagassem por essa ajuda era a cooperação e a submissão.<sup>250</sup>

O que podemos aprender com o que foi dito acima pelos autores? Primeiro, Antíoco III não beneficiou os judeus por ser imbuído de um espírito de benevolência ou justiça, mas porque isso já era uma prática comum dele para com outras cidades, como bem apontou Silva. Segundo, os benefícios concedidos aos judeus não os isentava de continuarem fiéis ao rei selêucida, pelo contrário, havia um instrumento que os ligava ao monarca: o Templo. Este dependia de Antíoco

<sup>248</sup> MOMIGLIANO, Arnaldo. Op. Cit., p. 89-90.

<sup>249</sup> SILVA, Rosana Marins dos Santos. **Pluralidade e conflito. As revoltas judaicas e a ideologia do poder. Um História Comparada das Guerras Judaicas entre os sec. II a.E.C. e I E.C.** 2006 Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais – Departamento de História, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, p. 20.

<sup>250</sup> MOMIGLIANO, Arnaldo. Op. Cit., p. 90.

III para funcionar plenamente. Ou seja, do mesmo modo que o monarca agradava seus aliados judeus, ele também os mantinha sob seu mando, sem abrir mão disso.

Silva, para compreender o consentimento que Antíoco III obteve dos judeus, trabalhou com o conceito de “Hegemonia” de Antonio Gramsci (1891-1937).<sup>251</sup> Na perspectiva de Mendonça:

temos uma situação de Hegemonia quando, em um dado Bloco Histórico, temos a primazia da sociedade civil sobre a sociedade política. Em um Bloco Histórico Hegemônico a classe fundamental em nível estrutural dirige a sociedade como um todo pelo consenso, sua concepção de mundo e seus ideais são difundidos e aceitos (em parte) pelos outros grupos sociais.<sup>252</sup>

Prosseguindo:

outra característica fundamental que Gramsci atribui a um sistema hegemônico é a cooptação de grupos aliados pela classe dirigente. (...) um sistema hegemônico pode ser qualificado como um sistema baseado em alianças.<sup>253</sup>

Isto é, o rei selêucida obteve sucesso em seu domínio sobre os judeus porque tinha o consenso destes, em especial daqueles que se encontravam na aristocracia. Podemos arriscar ao dizer que para ele obter tal consenso o seu decreto foi essencial. Sendo assim, obtendo o consentimento dos judeus aristocratas, estes também comandariam seu povo com sucesso, facilitando o domínio de Antíoco III sobre a população judaica.

Contudo, a situação de favorecimentos dados aos judeus mudaria, em especial, por causa dos embates entre Antíoco III e Roma.<sup>254</sup> Para Otzen, o rei selêucida, por descuido, acabou contribuindo para que os romanos estivessem presentes na parte ocidental. Eles venceram os selêucidas no ano de 190 a.C, na Magnésia. Com isso, chegou ao fim a isenção de impostos, outrora concedida à população judaica, pois os selêucidas tiveram que recolher dinheiro de suas diversas províncias para pagar altos impostos aos romanos.<sup>255</sup>

Essa busca por recursos por parte de Antíoco III e sua morte são descritas por Paul:

<sup>251</sup> SILVA, Rosana Marins dos Santos. Op. Cit., p. 21.

<sup>252</sup> MENDONÇA, Daniel Mendes. Op. Cit., p. 13.

<sup>253</sup> Idem.

<sup>254</sup> Não vamos detalhar aqui tais embates, pois tratamos disso na seção anterior.

<sup>255</sup> OTZEN, Benedikt. Op. Cit., p. 29.

o rei da Síria tentou então remediar a situação confiscando o dinheiro dos templos, que eram, de certa forma, os estabelecimentos bancários da época (cf p. 184). No curso de uma destas operações, em 187, ele teve morte inglória. Seu filho e sucessor, Seleuco IV Filopator (187-175 a.C.), herdou a enorme dívida.<sup>256</sup>

Os eventos em seguida podem ser resumidos em dois: 1) assassinato de Seleuco IV Filopator por Heliodoro; 2) ocupação do trono por Antíoco IV Epífanes em 175 a.C., contando com a permissão de Roma, já que ele era refém nessa cidade devido ao tratado de Magnésia.<sup>257</sup>

## 2.7 Conclusão

Colocar em um capítulo fatos que ocorreram dentro de aproximadamente dois séculos de história do Período Helenístico não foi uma tarefa fácil para nós, ainda mais de forma panorâmica. Porém, foi necessário para compreendermos o que estava ocorrendo entre o século IV (momento em que Alexandre Magno construiu seu vasto império) e o II a.C. (neste tempo, na década de 170, Antíoco IV Epífanes assumiu seu lugar no trono selêucida).

Constatamos ao longo dos acontecimentos descritos nas seções anteriores algo de grande valor: a nova configuração a qual o Mediterrâneo se submeteu. Do que estamos falando? Houve uma mudança, que consistiu na ascensão de uma nova dominadora: Roma. Até antes do século III a.C., como tivemos a oportunidade de ver, quem eram os donos das áreas em torno do Mar Mediterrâneo (da altura da Macedônia em direção ao Oriente), primeiramente, eram os diádocos, e depois os epígonos.

A expansão dos romanos para além da Península Itálica afetou povos, como os cartagineses e os gregos (entre estes estavam os reinos macedônio e selêucida). Daquele século à primeira metade do século II a.C., nós assistimos Roma derrubar cada um desses povos, demonstrando assim seu poder. Todavia, como já havia sinalizado Rosenberg, populações dominadas pelos reinos gregos passaram a contestá-los. Com isso, o sucesso da república romana em sua jornada de dominação esteve relacionado, também, a atritos em nível local, entre dominadores e dominados. Em suma, Roma se tornou a nova dominadora do Mediterrâneo.

---

<sup>256</sup> PAUL, André. Op. Cit., p. 25.

<sup>257</sup> Idem.



No segundo capítulo, também tivemos contato com os favorecimentos (por exemplo, isenção de impostos) dados aos judeus pelo rei selêucida Antíoco III, por eles terem ajudado este no conflito contra os Lágidas. Mas isso logo chegou ao fim, pois o monarca entrou em conflito contra os romanos. Além disso, em 175 a.C. o filho do monarca selêucida, Antíoco IV Epífanes, se tornou rei.

Por fim, quando formos privilegiar nosso objeto de estudo no capítulo a seguir, já estaremos dentro de um contexto histórico em que a república romana exerce seu poder de dominação, e a nível mais local, estaremos sob a governança de Antíoco IV Epífanes.

### CAPÍTULO III: VIVENDO À GREGA (175 A 172 A.C.)

#### 3.1 Introdução

Nos capítulos precedentes, nos empenhamos em contextualizar a temática de nosso trabalho. Por um lado, voltamos nossos olhos para aspectos que dizem respeito a uma dimensão teórico-metodológica. Por outro, também nos esforçamos em conceder o contexto histórico no qual nosso objeto de pesquisa está inserido.

Nossa preocupação a partir de agora se volta para o que nos propomos a investigar. O cotidiano dos judeus aristocratas formatado pelo helenismo é o que ganhará espaço neste capítulo. Com isso, nossos esforços nas páginas seguintes se darão em dois momentos: um de análise das fontes e outro de discussão de seus resultados.

No primeiro momento, iremos expor as duas passagens previamente selecionadas dos livros de 1º e 2º Macabeus. Todavia, cada passagem estará acompanhada do método de análise que adotamos e de seus passos, como exposto no primeiro capítulo. Parafraseando Ciro Flamarion Cardoso, esse método nos revelará em que medida nossa hipótese de trabalho foi corroborada.<sup>258</sup>

O momento posterior, no caso, o de discussão dos resultados, será desmembrado em quatro partes, sendo a primeira destinada a entender por que os judeus aristocratas assimilaram o helenismo. Depois, falaremos sobre duas instituições que, segundo os relatos, se fizeram presentes entre aqueles judeus: a efebria e o ginásio. Na terceira parte, estaremos visando mais o âmbito religioso, que diz respeito especificamente ao sacrifício a outros deuses (politeísmo). Por último e não menos relevante, outra questão que buscaremos responder é que *pólis* Jerusalém se tornou.

Assim nosso último capítulo estará estruturado. Se repararmos, especialmente no momento dele que envolve discussão, cada ponto citado (com exceção da efebria) está integrado em nossa hipótese previamente elucidada: ginásio, sacrifício aos deuses e Jerusalém como *pólis*. Chegaremos dessa maneira ao final do trabalho.

---

<sup>258</sup> CARDOSO, Ciro Flamarion. Op. Cit., p. 5.

### 3.2 O helenismo em Jerusalém segundo relatos judaicos

Os fragmentos de nossa documentação que serão vistos e analisados a seguir dão uma continuidade, no que concerne à Judeia, a narrativa que fizemos desse território no capítulo anterior, pois aqueles iniciam sua exposição a partir do momento em que Antíoco IV Epífanes vira rei no lugar de seu pai. Com isso, e já adiantando brevemente o que está em 1Mc 1, 10-15 e 2Mc 4, 7-20, veremos que ambas as passagens buscam dar conta de deixar nítido o que estava acontecendo em Jerusalém a partir de 175 a.C., especialmente sob o pontificado de Jasão: a cidade sendo ocupada por práticas gregas. Iremos explorar melhor nossos documentos.

Passemos ao trecho em questão do Primeiro Livro dos Macabeus:

deles saiu aquele rebento ímpio, Antíoco Epífanes, filho do rei Antíoco. Ele tinha estado em Roma como refém e se tornara rei no ano cento e trinta e sete da dominação dos gregos. Por esses dias apareceu em Israel uma geração de perversos, que seduziram a muitos com estas palavras: ‘Vamos, façamos aliança com as nações circunvizinhas, pois muitos males caíram sobre nós desde que delas nos separamos.’ Agradou-lhes tal modo de falar. E alguns dentre o povo apressaram-se em ir ter com o rei, o qual lhes deu autorização para observarem os costumes pagãos. Construíram, então, em Jerusalém, uma praça de esportes, segundo os costumes das nações, restabeleceram seus prepúcios e renegaram a Aliança sagrada. Assim associaram-se aos pagãos e se venderam para fazer o mal.<sup>259</sup>

---

<sup>259</sup> SOCIEDADE BÍBLICA CATÓLICA INTERNACIONAL e PAULUS: A Bíblia de Jerusalém. Op. Cit., 1Mc 1, 10-15.

**GRADE DE LEITURA E ANÁLISE I**

Categorias temáticas e subcategorias temáticas			Unidades de registro	Unidades de numeração	
<b>PODER E POLÍTICA</b>	<b>Ascensão de Antíoco Epífanês ao trono</b>		“rebento ímpio”(1), “Antíoco Epífanês”(1), “filho do rei Antíoco”(1), “se tornara rei”(1).	4	
	<b>Identidade</b>		<b>Povo judeu</b>	“Israel”(1)	1
	<b>Território</b>		<b>Judeia</b>	“Jerusalém”(1)	1
	<b>Cultura</b>	<b>Helenismo</b>	<b>Assimilação cultural de costumes gregos por parte dos judeus aristocratas em seu cotidiano/costumes contrários ao judaísmo</b>	“geração de perversos”(1), “façamos aliança com as nações circunvizinhas”(1), “alguns dentre o povo apressaram-se em ir ter com o rei”(1), “lhes deu autorização para observarem os costumes pagãos”(1), “construíram (...) uma praça de esportes”(1), “segundo os costumes das nações”(1), “restabeleceram seus prepúcios”(1), “renegaram a Aliança Sagrada”(1), “associaram-se aos pagãos”(1), “se venderam para fazer o mal”(1).	10

Essa grade de leitura e análise tem o propósito de organizar as informações coletadas em 1Mc 1, 10-15, antes de passarmos à etapa da interpretação. Ela está estruturada em três partes verticalmente alocadas. Da esquerda para a direita temos as *Categorias temáticas e*

*subcategorias temáticas*, as *Unidades de registro* e as *Unidades de numeração*. Passemos a explorar mais a Grade de Leitura e Análise.

As *Categorias temáticas e subcategorias temáticas* refletem os assuntos (ou temas) presentes na fonte. Contudo, eles são permeados por elementos que têm a ver tanto com a cultura judaica quanto com a grega. Tais elementos são representados por nossos conceitos expostos e definidos no primeiro capítulo desta dissertação (na seção 1.3. - “Entre História e Antropologia: teoria”): “poder e política”, “judeu”, “identidade”, “Judeia”, “território”, “assimilação cultural”, “aristocracia”, “cotidiano”, “judaísmo”, “helenismo” e “cultura” (observando a grade, veremos que todos esses conceitos estão lá). As *Unidades de registro* comportam pequenos fragmentos (palavras) da fonte, as *Unidades de numeração* são o resultado da somatória de todos esses pequenos fragmentos. Vamos agora ao entendimento da dinâmica entre essas três partes importantes da grade. Começemos pelas Unidades de registro<sup>260</sup>.

A primeira delas (de cima para baixo na grade) tem relação com a subcategoria temática “Ascensão de Antíoco Epífanes ao trono”, pois seus termos (quatro Unidades de numeração) fazem referência ao fato da sucessão do trono de Antíoco III, pai de Antíoco Epífanes, ocorrido em 175 a.C. Por sua vez, tal subcategoria se alinha com a categoria temática “Poder e Política” por esta razão: Antíoco Epífanes ter se tornado rei fez dele alguém capaz de exercer poder sobre os outros, por exemplo, veremos em 2Mc 4, 7-20 o monarca concedendo o cargo de sumo sacerdote a Jasão.

Quanto à segunda Unidade de registro, seu único termo, “Israel” (uma Unidade de numeração), está ligado à subcategoria temática “Povo judeu” no sentido de percebemos que 1Mc usa “Israel” não para se referir a um lugar ou território, mas sim a um grupo de pessoas (os judeus). Como resultado, essa subcategoria temática faz parte de outra denominada “Identidade”, que está ligada à Categoria temática “Poder e Política” porque 1Mc ao se referir aos judeus como “Israel” está dotando-os de uma identidade. Existe aí o estabelecimento de um contraste entre quem fazia parte dos judeus e quem não fazia (neste caso estavam os gregos, principalmente Antíoco IV Epífanes).

---

<sup>260</sup> Essas unidades, em sua maioria, foram organizadas na grade seguindo a ordem que seus pequenos fragmentos aparecem em 1M 1, 10-15. A exceção está na Unidade de registro que tem por termo “Jerusalém” (este se encontra na mesma passagem da fonte que compõe a quarta Unidade de registro).

Prosseguindo, na terceira Unidade de registro há um raciocínio diferente. O termo “Jerusalém” (uma Unidade de numeração) se alinha com a subcategoria temática “Judeia”, pois 1Mc não está se referindo a pessoas como foi visto acima, mas sim a território (daí outra subcategoria com o nome de “Território”). Nesse caso, enxergamos mais uma vez exercício de poder (Categoria temática “Poder e Política”) por parte de 1Mc ao olhar Jerusalém como território.

Na quarta e última Unidade de registro, seus pequenos fragmentos (dez Unidades de numeração) vão ao encontro da subcategoria temática “Assimilação cultural de costumes gregos por parte dos judeus aristocratas em seu cotidiano/costumes contrários ao judaísmo” no sentido de mostrar uma parcela de judeus, pertencentes à aristocracia<sup>261</sup>(isso foi atestado por Simon e Benoit com base em 1Mc<sup>262</sup>), acolhendo em Jerusalém a praça de esportes. Isto é, eles se apropriaram de uma instituição grega, o ginásio. Esse ato mostra que os judeus aristocratas contrariaram o que Ezequiel defendeu alguns séculos antes: o isolamento de Israel dos outros povos e a obediência à Lei.<sup>263</sup> Por causa de tal apropriação, aquela subcategoria está acoplada a outra, “Helenismo”, que dá a mão à subcategoria temática “Cultura” (estamos lidando com um “fenômeno cultural”<sup>264</sup>). A capacidade dos judeus em assimilar costumes gregos coloca as subcategorias temáticas antes mencionadas em correspondência com a grande Categoria temática “Poder e Política”.

Enfim chegamos à interpretação da Grade de Leitura e Análise. Nosso ponto de partida para isso são as Unidades de numeração, que refletem o que o narrador quer apresentar. Constatamos que tais unidades que chamam menos nossa atenção, respectivamente, são as que estão vinculadas às subcategorias temáticas “Povo judeu” (que faz parte de “identidade”) e “Judeia” (dentro de “território”), cada uma com numeração “1”. Diferente disso, a Unidade de numeração que tem 10 unidades de registro se destaca na grade, que por sua vez tem ligação com a subcategoria temática “Assimilação cultural de costumes gregos por parte dos judeus aristocratas em seu cotidiano/costumes contrários ao judaísmo”.

---

<sup>261</sup> Em 1Mc 1, 10-15, não há detalhes sobre a aristocracia como em 2Mc 4, 7-20. Por enquanto, temos apenas um grupo que se dirigiu a Antíoco para assimilar o helenismo (em 2Mc teremos mais detalhes dessa aristocracia, como o nome de quem foi até o monarca).

<sup>262</sup> SIMON, Marcel; BENOIT, André. Op. Cit., p. 52.

<sup>263</sup> BOTTÉRO, Jean. Op. Cit., pp. 116-117.

<sup>264</sup> Essa denominação é utilizada por Otzen para se referir ao helenismo, em sua obra *O judaísmo na Antiguidade*.

O que isso representa? Considerando também o conhecimento do contexto de produção do livro de 1º Macabeus e nosso aparato teórico-conceitual (ambos vistos no primeiro capítulo), podemos formular a interpretação de que quem redigiu tal livro (concentrando-se na passagem analisada na grade acima) se ocupou quase que exclusivamente de expor os judeus aristocratas que aderiram às práticas culturais (no caso as gregas) que não condiziam com o que era seguido no judaísmo. Em síntese, o que há é um investimento de esforços do autor em deixar explícito um ato de abandono dos costumes judaicos.

Com essa interpretação, podemos considerar parte de nossa hipótese de pesquisa corroborada, pois o autor de 1º Macabeus em seu relato reconhece a presença da praça de esportes em Jerusalém (que para nós é o ginásio). Porém, quando se trata de saber sobre o politeísmo nessa cidade e “a transformação dela em *pólis*”, nós não encontramos indícios disso.

Nos termos que estão entre os versículos 7 e 20 do capítulo 4 do Segundo Livro dos Macabeus vemos o seguinte:

entrementes, tendo Seleuco deixado esta vida e assumido o rei Antíoco, cognominado Epífanes, Jasão, irmão de Onias, começou a manobrar para obter o cargo de sumo sacerdote. Durante uma audiência, prometeu ao rei trezentos e sessenta talentos de prata e ainda, a serem deduzidos de uma renda não discriminada, mais oitenta talentos. Além disso empenhava-se em subscrever-lhe outros cento e cinquenta talentos, se lhe fosse dada a permissão, pela autoridade real, de construir um ginásio e uma efebéia, bem como de fazer o levantamento dos antioquenos de Jerusalém. Obtido, assim, o consentimento do rei, ele, tão logo assumiu o poder, começou a fazer passar os seus irmãos de raça para o estilo de vida dos gregos. Suprimiu os privilégios reais benignamente concedidos aos judeus por intermédio de João, pai de Eupólemo, o mesmo que depois chefiou a embaixada com o objetivo de estabelecer amizade e aliança com os romanos. E, abolindo as instituições legítimas, introduziu costumes contrários à Lei. Foi, pois, com satisfação que construiu a praça de esportes justamente abaixo da Acrópole e, obrigando os mais nobres de entre os moços, conduziu-os ao uso do pétaso. Verificou-se, desse modo, tal ardor de helenismo e tão ampla difusão de costumes estrangeiros, por causa da exorbitante perversidade de Jasão, esse ímpio e de modo algum sumo sacerdote, que os próprios sacerdotes já não se mostravam interessados nas liturgias do altar! Antes, desprezando o Santuário e descuidando-se dos sacrifícios, corriam a tomar parte na iníqua distribuição de óleo no estádio, após o sinal do disco. Assim, não davam mais valor algum às honras pátrias, enquanto consideravam sumas as glórias helênicas. Bem por isso uma situação penosa os envolveu, quando tiveram por inimigos e algozes aqueles mesmos cujos costumes eles tanto haviam promovido e a quem tinham querido assemelhar-se em tudo. De fato, não é coisa de pouca monta agir impiamente contra as leis divinas. Mas isso o demonstrará o episódio seguinte.

Celebrando-se em Tiro os jogos quadrienais e estando presente o rei, o abominável Jasão enviou alguns mensageiros, como se fossem antioquenos de Jerusalém, os quais deviam apresentar trezentas dracmas de prata para o sacrifício a Hércules. Os portadores, porém, decidiram não empregá-las para o sacrifício, por não ser conveniente, mas destinaram-nas a outra despesa. Assim, esta soma que, por aquele que a enviara, fora destinada ao sacrifício a Hércules, acabou, por iniciativa dos portadores, servindo para a construção de trirremes.<sup>265</sup>

## GRADE DE LEITURA E ANÁLISE II

Categorias temáticas e subcategorias temáticas		Unidades de registro	Unidades de numeração
<b>PODER E POLÍTICA</b>	<b>Sucessão do trono selêucida por Antíoco Epífanês</b>	“tendo Seleuco deixado esta vida”(1), “assumindo o rei Antíoco”(1) e “cognominado Epífanês”(1).	3
	<b>Promessas de Jasão a Antíoco Epífanês para este torná-lo sumo sacerdote</b>	“Jasão, irmão de Onias”(1), “começou a manobrar para obter o cargo de sumo sacerdote”(1), “Durante uma audiência, prometeu ao rei trezentos e sessenta talentos de prata”(1), “a serem deduzidos de uma renda não discriminada, mais oitenta talentos”(1), “empenhava-se em subscrever-lhe outros cento e cinquenta talentos”(1), “se lhe fosse dada a permissão, pela autoridade real”(1), “de	8

<sup>265</sup> SOCIEDADE BÍBLICA CATÓLICA INTERNACIONAL e PAULUS: A Bíblia de Jerusalém. Op. Cit., 2Mc 4, 7-20.



				construir um ginásio e uma efebía”(1) e “fazer o levantamento dos antioquenos de Jerusalém”(1).	
	<b>Cultura</b>	<b>Helenismo</b>	<b>Assimilação e execução de costumes culturais gregos pela aristocracia judaica (via Jasão) no cotidiano/costumes contrários ao judaísmo</b>	<p>“Obtido, assim, o consentimento do rei”(1), “ele, tão logo assumiu o poder”(1), “começou a fazer passar os seus irmãos de raça para o estilo de vida dos gregos”(1), “Suprimiu os privilégios reais benignamente concedidos aos judeus por intermédio de João”(1), “abolindo as instituições legítimas”(1), “introduziu costumes contrários à Lei”(1), “construiu a praça de esportes justamente abaixo da Acrópole”(1), “obrigando os mais nobres de entre os moços”(1), “conduziu-os ao uso do pétaso”(1), “Verificou-se (...) tal ardor de helenismo”(1), “tão ampla difusão de costumes estrangeiros”(1), “por causa da exorbitante perversidade de</p>	21

				<p>Jasão”(1), “esse ímpio e de modo algum sumo sacerdote”(1), “os próprios sacerdotes já não se demonstravam interessados nas liturgias do altar!”(1), “desprezando o Santuário e descuidando-se dos sacrifícios”(1), “corriam a tomar parte na iníqua distribuição de óleo no estádio, após o sinal do disco”(1), “não davam mais valor algum às honras pátrias”(1), “consideravam sumas as glórias helênicas”(1), “celebrando-se em Tiro os jogos quadrienais e estando presente o rei”(1), “o abominável Jasão enviou alguns mensageiros, como se fossem antioquenos de Jerusalém”(1) e “deviam apresentar trezentas dracmas de prata para o sacrifício a Hércules”(1).</p>	
			<p><b>Desacordo quanto ao ato assumido por Jasão de querer prestar sacrifício a Hércules</b></p>	<p>“Uma situação penosa os envolveu”(1), “tiveram por inimigos e algozes aqueles mesmos cujos costumes eles tanto haviam</p>	10

		<p>promovido”(1),  “a quem tinham querido assemelhar-se em tudo”(1),  “não é coisa de pouca monta agir impiamente contra as leis divinas”(1),  “Mas isso o demonstrará o episódio seguinte”(1), “Os portadores (...) decidiram não empregá-las para o sacrifício”(1),  “por não ser conveniente”(1),  “mas destinaram-nas a outra despesa”(1),  “esta soma que, por aquele que a enviara, fora destinada ao sacrifício a Hércules”(1) e  “acabou, por iniciativa dos portadores, servindo para a construção de trirremes”(1).</p>	
--	--	---	--

Assim como fizemos para analisar e interpretar 1Mc 1, 10-15, também para 2Mc 4, 7-20 montamos uma Grade de Leitura e Análise afim de contemplarmos as informações concedidas pelo narrador do livro. Nesse processo, a sintonia existente entre *Categorias temáticas e subcategorias temáticas* (temas da fonte), *Unidades de registro* (pequenos trechos da fonte) e *Unidades de numeração* (total dos pequenos trechos) têm função essencial. Agora vamos à explicação<sup>266</sup>.

<sup>266</sup> Seguiremos um raciocínio parecido com a explicação que demos da outra Grade de Leitura e Análise. O aparato conceitual apresentado no primeiro capítulo (e lembrado nessa explicação) também nos servirá a seguir.

Na grade, em sua primeira Unidade de registro<sup>267</sup>(com três Unidades de numeração) há termos fazendo referência ao momento histórico em que Antíoco IV Epífanes se torna o novo monarca selêucida, em 175 a.C. após a morte de seu pai, Antíoco III, daí a convergência com a subcategoria temática “Sucessão do trono selêucida por Antíoco Epífanes”. Esse evento imbuíu o novo monarca de autoridade sobre os outros (lê-se exercício de poder), no nosso caso os judeus. Isso é razão suficiente para conectar a subcategoria temática à Categoria temática “Poder e Política”.

Na segunda Unidade de registro, há fragmentos (oito Unidades de numeração) relacionados ao ato de Jasão em procurar Antíoco IV Epífanes para comprar o cargo de sumo sacerdote (fato esse enquadrado na subcategoria temática “Promessas de Jasão a Antíoco Epífanes para este torná-lo sumo sacerdote”). Tal ato fez parte de uma mudança que, segundo Silva, vinha desde quando a Judeia pertencia à dinastia ptolomaica: o cargo de sacerdote/sumo sacerdote antes dos ptolomeus era hereditário, com eles se tornou pago.<sup>268</sup>“Comprar o cargo de sumo sacerdote” significava poder, levando aquela subcategoria a fazer parte da Categoria “Poder e Política”.

A próxima Unidade de registro conta com trechos (vinte e uma Unidades de numeração) que referenciam o processo no qual os judeus aristocratas, por intermédio do sumo sacerdote Jasão (pertencente à família dos Oníadas<sup>269</sup>, que era a elite governante na época), se envolveram com hábitos culturais gregos (em especial com o ginásio, onde se praticava esportes) em seu cotidiano em Jerusalém. Dessa forma, temos um fato que se encaixa na subcategoria temática “Assimilação e execução de costumes culturais gregos pela aristocracia judaica (via Jasão) no cotidiano/costumes contrários ao judaísmo”. Esta, por levar em consideração elementos culturais gregos/helenísticos, vai ao encontro, respectivamente, das subcategorias temáticas “Helenismo” e “Cultura”. Jasão, por ocupar um cargo de importância na Judeia como era o de sumo sacerdote, exerceu seu poder para levar os judeus aristocratas a assimilarem costumes não condizentes com o judaísmo. Isso direciona as subcategorias temáticas citadas à Categoria temática “Poder e Política”.

Por fim, na última Unidade de registro, seus trechos (dez Unidades de numeração) nos mostram Jasão não obtendo sucesso em prestar culto a Hércules, pois os mensageiros enviados

---

<sup>267</sup> As Unidades de registro dispostas na grade seguiram a ordem que seus pequenos fragmentos se encontram em 2Mc 4, 7-20.

<sup>268</sup> SILVA, Rosana Marins dos Santos. Op. Cit., p. 26.

<sup>269</sup> PAUL, André. Op. Cit., pp. 185-186.

por ele a Antíoco IV Epífanes se opuseram a isso (subcategoria temática “Desacordo quanto ao ato assumido por Jasão de querer prestar sacrifício a Hércules”). Os mensageiros não cumprirem a ordem do sumo sacerdote significou um movimento de oposição ao politeísmo (caminhando assim ao encontro da Categoria temática “Poder e Política”).

Seguindo um caminho parecido com aquele que fizemos para formular a interpretação de 1Mc 1, 10-15 e analisando a grade acima, podemos ter ideia de qual subcategoria temática se destaca devido a sua unidade de numeração: “Assimilação e execução de costumes culturais gregos pela aristocracia judaica (via Jasão) no cotidiano/costumes contrários ao judaísmo”, que contém numeração “21”. Por outro lado, a Unidade de numeração que contém “3”, ligada à subcategoria temática “Sucessão do trono selêucida por Antíoco Epífanes”, é a que deixa evidente a inexpressividade desta na Grade de Leitura e Análise.

Com base nesses dados, podemos retirar de 2Mc 4, 7-20 uma interpretação parecida com a que formulamos de 1Mc 1, 10-15. Podemos perceber que o autor daquela passagem demonstra o desapego (ou a negação) das práticas judaicas pelos habitantes de Jerusalém (em especial por aqueles judeus pertencentes à camada aristocrática da sociedade), para dar lugar em seu cotidiano a costumes gregos. Entretanto, o autor também revela a pessoa que motivou a promoção desses costumes entre os judeus: Jasão. Sendo assim, em 2Mc 4, 7-20 temos mais detalhes do helenismo em Jerusalém.

Essa interpretação é muito bem-vinda para embasar nossa hipótese, primeiramente porque ela também ampara em si a presença do ginásio (acompanhado da efebria) na cidade de Jerusalém. Além disso, no trecho analisado, temos uma riqueza de detalhes, pois não só vemos assimilação de costumes gregos, mas também a execução deles. Sobre o episódio em que há uma tentativa de culto por parte de Jasão a Hércules, ele poderia sustentar o aspecto politeísta presente na hipótese, se de fato o culto tivesse sido realizado, mas isso não nos impede de efetuarmos uma discussão posterior neste capítulo. Por último, no que diz respeito à “transformação de Jerusalém em *pólis*”, a interpretação acima nos concede a acrópole, que era um espaço presente na *pólis* grega, e há uma nota de rodapé na Bíblia de Jerusalém onde diz que aquela virou uma cidade grega. Mas isso também será objeto de debate mais à frente.

Levando em consideração os resultados das análises tanto de 1Mc 1, 10-15 quanto de 2Mc 4, 7-20, temos até o momento que os únicos aspectos de nossa hipótese que se sustentam são a presença do ginásio em Jerusalém e “a transformação desta em *pólis*”. Realizaremos uma

discussão acerca desses aspectos. Porém, antes precisamos entender o que motivou os judeus da aristocracia a assimilarem o helenismo.

### 3.3 Por que assimilar um modo de vida diferente do judaísmo?

A questão que dá nome a atual seção em parte tem um vínculo com um problema mencionado por Burke em seu livro *Hibridismo Cultural*. Esse assunto também esteve presente no primeiro capítulo, quando nos dirigimos à abordagem sobre a ideia de “assimilação cultural”. Esclarecidos esses detalhes, podemos dar início ao segundo momento deste capítulo, que envolve a discussão dos resultados das análises realizadas anteriormente.

À primeira vista, quando entramos em contato com as fontes, podemos formular respostas rápidas para a questão que se coloca para nós. Por um lado, quando lemos 1Mc 1, 10-15, deduzimos que os judeus aristocratas simplesmente se juntaram ao modo de vida dos gregos para fazer “(...) aliança com as nações circunvizinhas, pois muitos males caíram sobre nós desde que delas nos separamos”.<sup>270</sup> Ou seja, teriam se juntado a esse modo de vida por motivo de segurança, para se proteger de ameaças que poderiam afetar a comunidade judaica. Por outro lado, ao analisarmos a narrativa de 2Mc 4, 7-20, chegamos à conclusão de que a adoção de costumes diferentes do judaísmo se deu por causa do propósito de Jasão em querer ser sumo sacerdote.<sup>271</sup>

Tanto uma resposta quanto a outra, no nosso entendimento, não dão conta de resolver satisfatoriamente nosso problema, pois julgamos que há algo mais profundo nisso. Se dialogarmos com autores que se voltaram para a história judaica e para o Período Helenístico, poderemos saber o que motivou os judeus de determinado grupo social a assimilarem costumes gregos.

Regressando um pouco no tempo, para uma época anterior a ascensão de Jasão ao cargo de sumo sacerdote em 175 a.C., podemos constatar algo que para nós é de grande valor. Isso nos é concedido por Paul, autor mencionado diversas vezes ao longo desta dissertação. Ele narra as divergências que existiram dentro das famílias aristocratas dos Tobíadas e dos Oníadas, por causa dos indivíduos de ambas se posicionarem a favor de realidades distintas:

---

<sup>270</sup> SOCIEDADE BÍBLICA CATÓLICA INTERNACIONAL e PAULUS: A Bíblia de Jerusalém. Op. Cit., 1Mc 1, 12.

<sup>271</sup> Ibidem, 2Mc 4, 7-10.

o rompimento do tobíada Hircano com seu pai e seus irmãos: estes apoiavam a Síria dos Selêucidas; aquele, o Egito dos Ptolomeus. Também entre os Oníadas, isto é, na linhagem legítima dos sumos sacerdotes, havia luta: enquanto Simão II colaborava com os Selêucidas, seu filho, Onias III, se inclinava para os Lágidas. (...) **Paralelamente aprofundava-se a distância entre, de um lado, as famílias cidadinas de aristocratas inimigos, todas favoráveis ao helenismo**, e, do outro lado, o resto do povo judeu, que permaneceu por muito tempo estranho a este mundo de arranjos e compromissos.<sup>272</sup>

Interessa-nos nesse relato o fato de as famílias, independente do atrito que ocorreu dentro delas, estarem a favor do helenismo. Além disso, Jasão era irmão de Onias III.<sup>273</sup> Com isso, podemos supor que Jasão já compartilhava a aceitação de sua família, os Oníadas, quanto ao helenismo, na época em que instalou instituições gregas em Jerusalém.

Porto parece ter um ponto em comum com a concepção de Paul quanto ao posicionamento favorável dos judeus aristocratas ao helenismo antes de 175 a.C., apesar de aquele ser mais ousado em sua exposição, ao assumir que eles passaram pela helenização:

**em Jerusalém o processo de helenização avançara bastante desde o século anterior, especialmente entre a aristocracia sacerdotal e leiga. Formou-se um forte partido pró-helênico, que pretendeu incrementar o avanço civilizatório grego** e, por isso, esteve em luta com os judeus tradicionais e fieis à lei judaica. Estes helenizantes defendiam a urgente revogação do decreto de Antíoco III, que os impedia de se integrarem totalmente no modo de vida grego.<sup>274</sup>

Paul e Porto apontam a aproximação entre os judeus aristocratas e o helenismo antes de Jerusalém passar pelo processo de helenização. Esse é um primeiro dado que nos faz enxergar Jasão não como alguém que acolheu o helenismo na cidade por impulso (ou só por mero interesse de ocupar um cargo de grande importância), mas como alguém que estava alinhado com a vontade de sua família.

Na citação acima, vemos Porto falar em “avanço civilizatório grego” incentivado pelo que ele denomina de “partido pró-helênico”. Quem vai ao encontro dessa interpretação é Otzen:

o problema foi, como observado em 1Mc 1,11, que os helenistas de Jerusalém consideravam a tendência dos judeus de se isolarem, cultural e religiosamente, um obstáculo para o progresso e o desenvolvimento. O desejo de romper esse

<sup>272</sup> PAUL, André. Op. Cit., p. 185.(grifo nosso)

<sup>273</sup> Ibidem, p. 186.

<sup>274</sup> PORTO, Vagner Carneiro. Op. Cit., p. 30.(grifo nosso)

isolamento e ser aceito na sociedade das nações, ou seja, distanciar-se da forma de vida que os gregos consideravam bárbara, era o que estava por trás dos esforços dos judeus helenistas.<sup>275</sup>

Desse pequeno debate entre Porto e Otzen, podemos constatar o esforço dos judeus aristocratas em quererem estar de comunhão com o que eles percebem por “civilização”, buscando, assim, manter distância da “barbárie”. Esse movimento pode ser mais bem compreendido tendo como referência um elemento que esteve bem presente no Período Helenístico: a educação.

O assunto será discorrido aqui tendo por base o pensamento do historiador Henri-Irénée Marrou (1904-1977) que, em sua obra *História da Educação na Antiguidade*, coloca a educação como elemento essencial da civilização helenística: “(...) sua importância na história do período helenístico é tão grande que devemos considerá-la como o verdadeiro centro de todo quadro sincero dessa civilização”.<sup>276</sup> O historiador efetua uma observação acompanhada de uma comparação quanto ao homem grego da civilização em questão:

para o Helenístico, a existência humana não tem outro fim se não atingir a forma mais rica e a mais perfeita de personalidade; como o coroplasto modela e decora as figuras de argila, cada homem deve propor-se, como tarefa fundamental, modelar sua própria estátua (...).<sup>277</sup>

Uma questão de grande importância surge em nossa mente agora: a educação mais acima começou a ser abordada, mas qual é o entendimento de Marrou sobre ela? Como ele define “educação”? Marrou afirma:

não é mais apenas a técnica própria para a criança (...) que a equipa e a prepara desde cedo para tornar-se um homem; por uma ampliação notável (...) a mesma palavra, em grego helenístico, serve para designar o resultado desse esforço educativo, continuado para além dos anos escolares durante toda a vida a fim de realizar mais perfeitamente o ideal humano: “paidéia”<sup>278</sup> (...) vem a significar a cultura, entendida não no sentido ativo, preparatório, de educação, mas no sentido perfectivo que a palavra tem hoje entre nós: o estado de um espírito plenamente desenvolvido, tendo desabrochado tôdas as suas virtualidades, o do homem tornado verdadeiramente homem (...).<sup>279</sup>

<sup>275</sup> OTZEN, Benedikt. Op. Cit., p. 37.

<sup>276</sup> MARROU, H-I. **História da Educação na Antiguidade**. Trad. Mário Leônidas Casa Nova. São Paulo: EPU, 1973, p. 156.

<sup>277</sup> MARROU, H-I. Op. Cit., p. 158.

<sup>278</sup> Esse termo na obra está escrito em grego.

<sup>279</sup> Ibidem, p. 158-159.



Sendo assim, temos uma definição do que Marrou compreende por “educação” (ou “*paidéia*”) dentro da civilização helenística. Definição essa, que segundo o autor, nos alcança atualmente. Com isso, podemos ver a educação como fator de união entre os gregos:

(...) o que une todos os gregos sem exceção, gregos da própria Grécia, emigrantes aglomerados desde o deserto da Líbia até às estepes da Ásia Central, bárbaros, enfim, recentemente helenizados, é o fato de buscarem êles adaptar-se a um mesmo tipo ideal de humanidade, o fato de terem recebido a mesma formação orientada para êsse fim comum, – a mesma educação.<sup>280</sup>

Além de deixar evidente a união provocada por uma mesma educação, Marrou também nos concede uma visão do grego não só como indivíduo pertencente a uma determinada região, por exemplo, a que hoje é conhecida como “Grécia”. Nesse quesito, estamos lidando com a identidade. Ao falar em seu livro da expansão da língua grega pelo Mar Mediterrâneo e da disseminação de hábitos gregos pela parte oriental desse mesmo mar, Norberto Luiz Guarinello enxerga o ser grego como uma identidade cultural relacionada às elites, e não mais como identidade étnica.<sup>281</sup>

Aproximando esse diálogo sobre identidade grega do nosso objeto de estudo, levantamos uma questão, os membros da aristocracia judaica, por intermédio de Jasão, ao assimilarem costumes culturais gregos e executá-los em seu cotidiano viraram “gregos”? Deixamos esse debate para trabalhos futuros.

Essa abordagem rápida da identidade grega pode ser deixada de lado para que possamos prosseguir com a questão da educação no Período Helenístico. Com efeito, Marrou revela em uma bela descrição o grau de importância que a educação tinha para os gregos:

por tôda parte onde aparecem e se instalam gregos, quer nos povoados do Fayum, para onde os Ptolomeus levam uma colonização militar, quer na Babilônia, quer na longínqua Susiana, vemo-los logo implantar suas instituições, seus estabelecimentos de ensino, escolas primárias e ginásios. É que a educação tem para êles uma importância primordial: isolados nessa terra estrangeira, querem, antes de tudo, apesar da influência do meio, conservar para seus filhos o caráter de helenos ao qual se apegam acima de tudo; a educação clássica é essencialmente uma iniciação à vida grega que modela a criança e o adolescente em função dos costumes nacionais e submete-os ao

<sup>280</sup> Ibidem, p. 159.

<sup>281</sup> GUARINELLO, Norberto Luiz. **História Antiga**. São Paulo: Contexto, 2018, p. 122.

estilo de vida característico que distingue o homem do bruto, o heleno do bárbaro.<sup>282</sup>

Nessa descrição, é possível identificar pelo menos um ponto em comum com nosso objeto de pesquisa: o ginásio. Este, como nos leva a compreender Marrou, é um difusor da educação entre os gregos. Além disso, o historiador realiza um contraste: há de um lado o homem ou o heleno, e de outro, o bruto ou o bárbaro. Esse contraste caminha ao encontro do que já tínhamos falado sobre “civilização” e “barbárie”, que envolveu um diálogo entre Porto e Otzen acerca dos judeus helenistas.

Os autores mencionados anteriormente nos concederam alguns elementos que nos ajudam a responder a nossa questão primordial no momento. Retomando de modo sucinto esses elementos, Paul nos mostra que a família dos Oníadas, da qual pertencia Jasão, já se posicionava a favor do helenismo antes mesmo de aquele se tornar sumo sacerdote e assimilar os costumes gregos, nos levando assim a não perceber Jasão acolhendo tais costumes apenas pelo interesse de assumir um cargo de grande relevância. Para Porto e Otzen, os judeus helenistas ou o partido pró-helênico (termos utilizados pelos autores) desejavam marchar rumo à “civilização”, renegando assim a “barbárie”. Isso se relaciona a algo mais amplo, que se fez presente em peso no Período Helenístico: a educação. Na concepção de Marrou, ela indica “(...) o estado de um espírito plenamente desenvolvido(...)”.<sup>283</sup>

Para concluir esta seção, é necessário retomarmos nossa questão com a finalidade de respondê-la, levando em consideração o que foi abordado anteriormente. Por que assimilar um modo de vida diferente do judaísmo?

Em primeiro lugar, não podemos ignorar o mundo que estava à volta dos judeus, em especial, aqueles pertencentes à aristocracia da cidade de Jerusalém (pois eram estes, por intermédio do sumo sacerdote, que tinham contato diretamente com a realeza selêucida). Mundo esse dominado por reinos helenísticos que tinham uma forma de viver bem distinta dos seguidores do judaísmo (com seu monoteísmo e seus hábitos alimentares, por exemplo). Isso pode ser visto como um elemento que exerceu pressão na comunidade judaica, pois como falou

---

<sup>282</sup> MARROU, H-I. Op. Cit., p. 160.

<sup>283</sup> Ibidem, p. 158.

Porto baseando-se em F.-M. Abel<sup>284</sup>, “(...) a Judeia estava cada vez mais cercada por cidades helenizadas e era impossível ao judeu não tomar contato com o seu modo de vida”.<sup>285</sup>

Em vista desse contexto, tentar escapar de uma realidade contrastante com a do judaísmo seria algo sem sucesso. Além disso, o helenismo já estava sendo “acolhido timidamente” pelas famílias aristocratas antes mesmo de se instalar em Jerusalém a partir de 175 a.C., com suas instituições: a efebria e o ginásio. Conseqüentemente, os judeus aristocratas (é sempre importante lembrar, via Jasão) assimilaram um modo de vida diferente do judaísmo porque era algo que já estava de alguma forma presente entre eles (só esperando o momento oportuno para se revelar dentro de um meio social bem conservador no sentido de negar contato com costumes estrangeiros), mostrando, assim, um caminho distinto de práticas que na época eram consideradas como pertencentes aos chamados “bárbaros”, ou seja, aqueles que estavam à margem da forma de vida dos gregos, da “civilização”. Por fim, os judeus em questão queriam se tornar “civilizados”, e para isso era necessário ter contato com as instituições que a seguir terão seu espaço neste estudo.

### 3.4 Os jovens judeus na efebria e no ginásio

Inicialmente, em nossa hipótese, não tínhamos mencionado uma instituição grega chamada efebria. Entretanto, em contato com a historiografia, principalmente com o livro de Marrou já citado, percebemos que a instituição está em estreito laço com o ginásio.

Além disso, e não é novidade para nós, tanto a efebria quanto o ginásio são mencionados em 2Mc 4, 7-20. Porém, em 1Mc 1, 10-15, só vemos o ginásio, que, na descrição do autor, está denominado como “praça de esportes”. A efebria não ser mencionada nessa última passagem não nos traz problema, já que a própria historiografia que se dedicou a trabalhar sobre o helenismo em Jerusalém a partir de 175 a.C. incorpora a instituição em sua narrativa, como veremos a seguir.

Tendo isso como ponto de partida, as perguntas que surgem são: qual era a função da efebria em Jerusalém? Que papel desempenhava o ginásio na cidade? Em que essas instituições gregas contribuíram para levar o helenismo aos judeus aristocratas? Para respondê-las, teremos por referência, novamente, a obra *História da Educação na Antiguidade*, de Marrou. Porém,

<sup>284</sup> ABEL, F.-M. *Histoire de la Palestine I*. Paris: J. Gabalda, 1952.

<sup>285</sup> PORTO, Vagner Carneiro. Op. Cit., p. 30-31.

para começarmos nossa busca às respostas, veremos primeiro o que Saulnier tem a nos dizer, sucintamente, das instituições em questão:

poderíamos crer que se tratasse apenas de adotar alguns usos gregos, sem contudo modificar em nada o estatuto da Judeia. Convém salientar, porém, que o *ginásio* e a *efebia* são instituições bem precisas, que são partes integrantes da cidade grega. Com efeito, **para gozar de seus direitos cívicos, um cidadão deve passar pela efebia usando o pétaso; depois disso presta juramento de fidelidade à sua cidade; somente a inscrição nos registros da efebia permite que o jovem entre no pleno gozo dos seus direitos no corpo de cidadãos. Trata-se, pois, de instituição que toca diretamente a comunidade cívica e sua renovação. Aliás, o ginásio, que acompanha esta prática, constitui a base da educação dos jovens, no plano intelectual como no físico e supõe a prática do esporte, da nudez e a realização de ritos religiosos. Assim, a instalação de um ginásio em Jerusalém implicava que os judeus aí seriam formados à moda grega.**<sup>286</sup>

Saulnier nesse trecho, em especial nas partes grifadas, indica qual era a função desempenhada na cidade de Jerusalém pela efebia, por um lado, pelo ginásio, por outro. Em síntese, a primeira tem seu papel voltado para a inserção de novos cidadãos na comunidade, enquanto o ginásio se atém às atividades físicas e intelectuais que dizem respeito a um modo de vida grego. A autora também deixa em evidência o que chamamos antes de “estreito laço” entre essas instituições, ao reconhecer o ginásio como complemento da efebia.

Por motivo de organização, em um primeiro momento vamos discutir sobre a efebia, para depois nos voltarmos para o ginásio. Mas é sempre bom frisar: uma instituição está ligada a outra, para assim não cairmos no equívoco de causar uma separação que na realidade não existia.

Ainda com base na citação de Saulnier, ela nos transmite uma informação de bastante relevância, o público ao qual a efebia era destinada: os jovens. Marrou também explora o assunto, quando trata, com base em Hipócrates e Aristóteles, dos três períodos da vida humana nos quais a educação clássica (ou helenística) se tornava presente.<sup>287</sup> Tal público se encontrava no final do último período (para o autor, compreendia a vida da pessoa dos catorze aos vinte e um anos):

culmina de certo modo com um estágio de formação cívica e militar, a efebia.(...) êsse estágio situa-se somente no fim do terceiro período: o mais

<sup>286</sup> SAULNIER, Christiane. Op. Cit., p. 20.(grifo nosso)

<sup>287</sup> MARROU, H-I. Op. Cit., p. 164.

das vezes, exige apenas um ano, muito mais raramente dois, e mesmo três; mas sempre entre o décimo oitavo e o vigésimo ano.<sup>288</sup>

Saulnier e Marrou convergem ao reconhecer que a efebia era um lugar voltado para os jovens. Isso para nós é de grande relevância, pois nos leva a perceber, no contexto de Jerusalém, que não era qualquer indivíduo que fazia parte da instituição, mas sim um público bem seletivo e mais novo, em meio à aristocracia da cidade.

Para compreendermos melhor a efebia que se instalou na cidade, devemos compreendê-la dentro do próprio Período Helenístico, para identificarmos quais eram suas características. Nesse sentido:

**podemos dizer que a efebia helenística por toda parte se tornou, como em Atenas, mais aristocrática que cívica, mais esportiva que militar.** A despeito das aparências, com efeito, seus caracteres são bem semelhantes nas velhas cidades helenísticas, da própria Grécia ou da Ásia Menor e nos países novos, onde o helenismo aparece como potência colonizadora.<sup>289</sup>

A efebia ser voltada para a aristocracia não é novidade para nós, pois apontamos anteriormente que os jovens dessa camada social tinham acesso à instituição. Tratando-se de ela ter se tornado mais esportiva, isso sim nos chama atenção, mas é algo que será discutido posteriormente quando formos abordar sobre o ginásio. Contudo, não podemos ignorar aqui a ênfase dada por Marrou ao aspecto aristocrático e esportivo daquela instituição:

mas o que esses gregos, perdidos em país bárbaro, reclamam antes de tudo da efebia, é menos preparar seus filhos para uma carreira determinada, a carreira militar por exemplo, que iniciá-los na vida grega, e desde logo no gosto pelos exercícios atléticos que é o seu caráter mais aparente. Fator de helenismo, a efebia é, por isso mesmo, nesses países ‘coloniais’, um fator de aristocracia.<sup>290</sup>

Apesar de o autor estar se referindo aos gregos e a sua vontade de introduzir seus filhos em um padrão de vida que não seja aquele do “país bárbaro”, isso não deixa de fora os jovens judeus aristocratas, já que estes também tiveram acesso à efebia, que Marrou vê como “fator de helenismo”. Isso é sustentado pelo próprio historiador, quando o mesmo se refere diretamente a nosso objeto de estudo, chegando a mencionar Jasão:

---

<sup>288</sup> Ibidem, p. 164-165.

<sup>289</sup> Ibidem, p. 174-175.(grifo nosso)

<sup>290</sup> Ibidem, p. 175.

fator de helenismo, a efebria é por isso mesmo um poderoso instrumento de helenização: é grego quem recebeu a cultura grega; quando o grande pontífice Jasão quer introduzir o helenismo em Jerusalém, seu primeiro ato consiste em organizar um corpo de efebos, recrutados entre os jovens nobres, que, com a cabeça coberta pelo pétaso, praticariam num ginásio exercícios atléticos.<sup>291</sup>

Recapitulando as características da efebria do Período Helenístico, temos: 1) Não há dúvidas de que ela tinha por alvo um público determinado, a aristocracia, principalmente, seus jovens; 2) A efebria, como fica subentendido, perdeu bastante seu caráter militar, destinando-se quase que exclusivamente para a prática de esportes (isto, muito possivelmente, acontecendo no ginásio). A efebria de Jerusalém se enquadra, assim, nessas características.

Marrou não nos dá apenas tais características, mas também demonstra os cargos (ou “magistraturas”, assim chamadas por ele) que estão presentes na instituição. Quem são os agentes envolvidos e suas responsabilidades com os jovens. Segundo o historiador, há uma magistratura que se destaca:

a mais geralmente representada é a que leva o nome característico de “chefe do ginásio” (...): é sempre confiada a um personagem muito considerado, às vezes, “o primeiro da cidade”, escolhido (...) entre os mais influentes cidadãos e sobretudo os mais ricos.<sup>292</sup>

O “chefe do ginásio”, de imediato, nos chama atenção: possivelmente, essa função estava atrelada a outra instituição, o próprio ginásio, reforçando dessa maneira o vínculo que desde o início da seção vínhamos enfatizando, o estreito laço entre efebria e ginásio. Além disso, outro aspecto visível nas palavras de Marrou é quanto ao cargo ser ocupado por pessoas de destaque. No nosso caso, podemos imaginar que o chefe do ginásio, muito provavelmente, era alguém da aristocracia judaica, mas não podemos afirmar exatamente quem, já que as fontes, em especial o livro de 2º Macabeus, não revelam. Todavia, o autor supracitado se refere a “um personagem muito considerado” e “o primeiro da cidade”, nos levando a cogitar que poderia se tratar do próprio sumo sacerdote Jasão ou de algum judeu mais velho que os demais.

Possivelmente, o cargo de chefe do ginásio existiu na efebria de Jerusalém. Uma passagem de Marrou se torna fundamental para nós, por generalizar tal existência: “atestada em mais de duas centenas de cidades, essa magistratura é tão difundida que pode ser considerada geral”.<sup>293</sup> Esse chefe contava também com um auxiliar: “esta alta personagem é ajudada em sua

---

<sup>291</sup> Ibidem, p. 176.

<sup>292</sup> Idem.

<sup>293</sup> Idem.

tarefa por um adjunto, o hipo (ou, mais raramente, o anti) ginasiarca”.<sup>294</sup>Qual judeu prestava auxílio ao chefe do ginásio? Esta é outra questão que as fontes não revelam.

Além dessas funções, existia outra que estava a um nível inferior delas, revelando assim a existência de uma hierarquia na instituição:

o ginasiarca domina do alto: não é ele quem se ocupa da instrução dos efebos, da qual é encarregado um prático, o pedótriba em Atenas, o *cosmeta* nos ginásios do Egito. Muitas vezes um oficial, que lhe é normalmente subordinado, assume o comando direto da tropa dos jovens conscritos: é o “chefe dos efebos” (...), escolhido às vezes entre os próprios efebos. O ginasiarca é, pois, uma espécie de diretor geral, ou melhor, de controlador, de inspetor da efebia.<sup>295</sup>

O “prático”, ou “chefe dos efebos”, era o agente responsável por lidar diretamente com os jovens. E há um detalhe que não pode ser perdido de vista: a função poderia ser ocupada por algum efebo, mas não esquecendo que este estava subordinado ao chefe do ginásio (ou “ginasiarca”, outra forma de Marrou designar a magistratura). Sendo assim, um jovem, em meio a seus semelhantes da aristocracia judaica, tinha a possibilidade de ser um chefe dos efebos, coordenar seus próprios colegas.

Em suma, a instituição analisada, além de ser um espaço que se destinava aos jovens de uma camada social mais elevada e que tinha um “teor esportivo”, contava em seu interior com agentes que zelavam por seu funcionamento: chefe do ginásio e seu auxiliar, o hipo ginasiarca, e o chefe dos efebos. A efebia dos jovens judeus (como vimos por meio de uma costura realizada entre a produção de Marrou e nosso objeto de estudo) muito possivelmente não fugia a essa regra, pois, quando Marrou se propôs a falar sobre a instituição, parece que relatou de maneira geral, sem se fixar em uma região ou lugar específico do mundo que estava em contato com o helenismo existente desde os tempos de Alexandre Magno.

Vamos direcionar agora nossa atenção para o ginásio. A função dele já foi revelada por Saulnier. Mas, com finalidade de sabermos a que exatamente aquela instituição se referia, continuamos seguindo com o pensamento de Marrou que foi tão citado por nós: “(...) o ginásio seria o conjunto formado pela reunião da palestra, campo de exercício cercado de edificações diversas, e do estádio, pista para corrida a pé (...)”.<sup>296</sup>Somos capazes de identificar aí de início que o ginásio, talvez, possa ser visto como um espaço que integrava em si outros “pequenos

---

<sup>294</sup> Ibidem, p. 177.

<sup>295</sup> Idem.

<sup>296</sup> Ibidem, p. 203.

espaços”. Entretanto, o que realmente devemos considerar disso, levando em conta o que é dito por 2º Macabeus, é o estádio que faz parte da instituição, pois ele é mencionado nesse livro. Quanto à palestra, não há qualquer referência a ela. Para nós, o ginásio é o espaço que traz em seu interior o estádio.

Com esses esclarecimentos, olhemos este trecho que dialoga com nosso estudo:

o gosto pelos esportes atléticos e sua prática permanece, como na época arcaica, um dos traços dominantes da vida grega, definindo-a com relação aos bárbaros: transportemo-nos à Jerusalém de 175 antes de Cristo; adotar ‘os costumes do goyim’ é essencialmente, para os judeus dêsse tempo, exercitar-se, nus, no campo de esporte. Onde quer que se implante o helenismo aparecem ginásios, estádios, edificações esportivas (...).<sup>297</sup>

Essas palavras podem ser usadas por nós como ponto de partida para um discurso que vai buscar transmitir o que era feito no ginásio de Jerusalém, principalmente porque o autor delas utiliza como fontes os livros de 1º e 2º Macabeus.<sup>298</sup> Apenas para lembrarmos, nesse último livro, no qual temos mais detalhes da presença do helenismo na cidade, especificamente no versículo 12, seu autor nos direciona ao entendimento da ida dos jovens mais nobres para a praça de esportes que foi construída para a prática de exercícios<sup>299, 300</sup>.

Antes de esmiuçarmos a realidade dos jovens judeus aristocratas em meio às atividades físicas, cabe aqui enxergarmos o significado delas para os próprios gregos, para termos, possivelmente, um entendimento mais claro do que era esperado por parte dos judeus ao se envolverem com tais atividades. “O esporte não é para os gregos apenas um divertimento apreciado; é algo de muito sério, que se relaciona com todo um conjunto de preocupações, higiênicas e médicas, estéticas e éticas a um só tempo”.<sup>301</sup> Em um sentido que aponta o esporte como instrumento de desenvolvimento físico, Fabio Lessa expõe:

de acordo com Vanoyeke<sup>302</sup>, o atleta passa o seu tempo a treinar, para alcançar uma preparação física, um nível técnico e uma experiência que os distingue

<sup>297</sup> Ibidem, p. 185.

<sup>298</sup> Marrou sinaliza isso em suas notas de rodapé encontradas na página 185 de sua obra.

<sup>299</sup> O trecho “para a prática de exercícios” não possui um equivalente diretamente na fonte. Formulamos esse trecho com base em uma nota de rodapé da página 771 da Bíblia de Jerusalém, que esclarece o sentido de “uso do pétaso”, que se encontra no final do versículo 12 de 2º Macabeus.

<sup>300</sup> SOCIEDADE BÍBLICA CATÓLICA INTERNACIONAL e PAULUS: A Bíblia de Jerusalém. Op. Cit., 2Mc 4, 12.

<sup>301</sup> MARROU, H-I. Op. Cit., p. 185.

<sup>302</sup> VANOYEKE, V. *La Naissance des Jeux Olympiques e le Sport dans l’Antiquité*. Paris: Les Belles Lettres, 1992.



dos outros, sendo entre os gregos, a educação corporal e a prática intensiva dos exercícios físicos primordiais (...).<sup>303</sup>

Resumindo esse pequeno, mas revelador, diálogo entre autores, o esporte compreende os cuidados com o corpo e com a maneira de agir do indivíduo.

A educação física também permanece como um dos aspectos essenciais da iniciação a vida civilizada – da educação. Donde o lugar naturalmente preponderante que lhe é reservado no programa da efebia, escalão superior da educação aristocrática.<sup>304</sup>

Novamente, assistimos a ideia de “civilização” retornando a nosso trabalho como pano de fundo, mas dessa vez acompanhada da educação física, que, como pode ser vista nessa citação, é um importante meio para termos acesso ao que Marrou vê como “vida civilizada”. Não é por acaso que o autor também elucida o destaque dessa educação no programa da efebia.

Ao se envolverem com as atividades físicas (que também têm relação com o que foi descrito antes como “educação física” ou “esporte”), o que os jovens judeus deveriam agregar a si mesmos? No momento que eles adentrassem no ginásio (e até mesmo estivessem no estádio), não era esperado que cumprissem uma mera finalidade de divertimento, passar o tempo fazendo atividades que não agregassem valor. Quando estivessem nessa instituição, eles passariam por um processo de aprendizagem que tinha um nobre objetivo: desenvolver habilidades que contribuíssem para zelar por seus corpos (e desenvolvimento destes) e suas condutas. Consequentemente, isso seria um grande passo para os jovens judeus entrarem na “vida civilizada”.

O atletismo, que para Marrou tinha um lugar de importância na educação física grega (mais especificamente o que ele vê como “atletismo puro”)<sup>305</sup>, também esteve entre os jovens judeus, segundo comentário de uma nota de rodapé de 2º Macabeus.<sup>306</sup> O historiador lista os jogos de bola que faziam parte desse esporte, e que também, possivelmente, foram praticados no ginásio de Jerusalém por seus frequentadores: “conhece muitos jogos de bola, de diversos

---

<sup>303</sup> LESSA, Fabio. Esporte na Grécia antiga: um balanço conceitual e historiográfico. **Recorde: Revista de História do Esporte**, v. 1, p. 1-18, 2008, p. 5.

<sup>304</sup> MARROU, H-I. Op. Cit., p. 185.

<sup>305</sup> Ibidem, p. 189.

<sup>306</sup> SOCIEDADE BÍBLICA CATÓLICA INTERNACIONAL e PAULUS: A Bíblia de Jerusalém. Op. Cit., p. 771.

tipos: bola ao muro (...), bola ao ladrão (...) eram normalmente praticados pelos jovens atletas, concomitantemente com outros esportes, mas eram considerados apenas como distrações”.<sup>307</sup>

Há também espaço neste trabalho para pensarmos na possível presença da ginástica naquela instituição. A educação física helenística tinha por dever inserir na ginástica as crianças e os adolescentes<sup>308</sup> para fazê-la.<sup>309</sup> A ginástica para ser passada ao seu público contava com a atuação do pedótriba:

era êste muito mais que um monitor de ginástica: um verdadeiro educador, à sua competência esportiva, devia reunir profundo conhecimento das leis da higiene e de tudo o que a ciência médica grega elaborara quanto a observações e prescrições relativas ao desenvolvimento do corpo, os efeitos dos diversos exercícios, os regimes convenientes aos diversos temperamentos.<sup>310</sup>

De acordo com esse trecho, o pedótriba era alguém de grande referência para o ensino da ginástica, seus conhecimentos lhe davam a percepção do desenvolvimento físico dos praticantes. Porém, ele não estava sozinho. Segundo Marrou, o pedótriba contava com a cooperação de outro sujeito:

o simples pedótriba não levava as coisas tão longe quanto seu confrade treinador dos atletas profissionais, chamado normalmente ginasta (...), mas seu ensino não podia ignorar os progressos realizados neste domínio vizinho e lograva aproveitá-los.<sup>311</sup>

O ginasta era quem estava junto com os atletas profissionais, treinando-os mesmo. Talvez não seja equivocado dizermos que a função do ginasta era muito mais densa que a do pedótriba, pois, além de levar em consideração os resultados obtidos por meio da atuação deste, também exercia a tarefa de treinador. Nota-se aí uma grande responsabilidade.

No que concerne a forma como a ginástica atuava junto a seus participantes, seu ensino não se desenrolava apenas por meio de prática e exemplo, mas também exigia consciência, atenção para os movimentos distintos através dos exercícios atléticos.<sup>312</sup> Nesse sentido, a

<sup>307</sup> MARROU, H-I. Op. Cit., p. 189.

<sup>308</sup> Não é algo novo para nós que os jovens judeus se enquadravam entre os adolescentes, pois estes faziam parte do que Marrou se referiu como sendo o terceiro período da vida na qual estava a educação clássica ou helenística.

<sup>309</sup> Ibidem, p. 196.

<sup>310</sup> Idem.

<sup>311</sup> Idem.

<sup>312</sup> Ibidem, p. 197.

ginástica envolvia tanto o aspecto físico do praticante, no caso o seu corpo, quanto o psicológico, sua mente.

Os jovens judeus ao terem contato com a ginástica, além de estarem a sua disposição sujeitos responsáveis por ensiná-la (o pedótriba e o ginasta<sup>313</sup>, cada um desenvolvendo o que cabia a seu cargo), estariam se direcionando para um ramo da educação física que não se contentava só com o aperfeiçoamento físico, como por exemplo, os jogos de bola já mencionados, mas seria cobrado deles que envolvessem sua mente também, para fazê-la enxergar os movimentos do corpo de forma prudente.

Os exercícios físicos ganharam um espaço considerável nesta seção. Todavia, quem praticava esses exercícios não tinha apenas eles em seu horizonte, também lançava mão de meios necessários a fim de cuidar do próprio corpo. Isso é um assunto explorado com maestria por Marrou em poucas páginas de sua obra. Por outro lado, o livro de 2º Macabeus não fica atrás, pois em algumas de suas passagens é possível identificar aqueles meios.

Antes de descrever as formas usadas pelo atleta para cuidar de seu corpo, Marrou discorre sobre a nudez: “em qualquer idade o atleta grego exercita-se completamente nu: aí está um dos hábitos que mais nitidamente continuam definindo a originalidade do helenismo em face dos bárbaros”.<sup>314</sup> Em contrapartida, nossa documentação não revela os jovens judeus se exercitando nus no ginásio, mas não descartamos a possibilidade de isso ter acontecido, já que, a esta altura de nossa pesquisa, a presença do helenismo entre eles e seu grupo social é algo bastante consolidado. Portanto, quando aqueles praticaram o atletismo, por exemplo, muito provavelmente expuseram sua nudez.

Marrou se refere à existência de um acessório (uma espécie de chapéu) utilizado por alguns atletas: “cabeça descoberta, mesmo sob o ardente sol de verão; alguns, delicados, entretanto, protegiam-se das intempéries com um curioso bonèzinho, de pele de cachorro, parece, prêso por um atacador atado sob o queixo (...)”.<sup>315</sup> Esse “bonezinho” parece ser o mesmo que em 2º Macabeus recebe o nome de “pétaso”, que, na descrição de uma nota de rodapé,

---

<sup>313</sup> Não sabemos quem teria ocupado esses cargos no contexto de Jerusalém, pois 2º Macabeus não apresenta essa informação, muito menos 1º Macabeus, que tem um relato bem mais sucinto. Especulamos que o pedótriba e o ginasta seriam pessoas da própria aristocracia judaica, assim como teria acontecido no quadro de magistraturas da efebia. Porém, nos faltam informações das fontes para contribuir no debate.

<sup>314</sup> Ibidem, p. 200.

<sup>315</sup> Idem.

também é chamado de “chapéu de abas largas”.<sup>316</sup> Com isso, além de se exercitarem nus, os jovens judeus, pelo menos os mais sensíveis, tinham sobre suas cabeças um chapéu que os protegiam do sol durante as atividades físicas ao ar livre.

Naquele livro, no versículo 14, é citado um óleo distribuído no estádio por sacerdotes<sup>317</sup>, explicado em outra nota de rodapé como “o óleo com o qual os atletas se massageavam e que lhes era oferecido pelos ginasiarcas”.<sup>318</sup> Marrou indica do que era composto esse líquido e como ele era usado:

mas a prática talvez mais característica da ginástica grega é a das **fricções com unção de azeite**. (...) **friccionava o corpo inteiro antes de todo exercício, em um compartimento têpidamente aquecido. Após uma primeira fricção moderada a seco, aplicava-se azeite, que fazia o papel de nossa embrocção, e friccionava-se com a mão nua, docemente de início, depois de maneira mais energética** (...). À fricção preparatória opunha-se a fricção ‘apoterapêutica’, que encerrava todo exercício e era destinada a descansar os músculos e afastar a fadiga, como a primeira havia servido para adestrá-los.<sup>319</sup>

O “óleo de azeite”, que servia para massagear o corpo, na verdade tinha uma importância higiênica que se articulava com uma poeira, o polvilho<sup>320</sup>, que além de deixar o corpo pegajoso, seu uso se dava também por questão de higiene, segundo as palavras dispostas a seguir:

êsse uso geral da fricção de azeite tinha um fim antes de tudo higiênico; só muito secundariamente se poderia reconhecer-lhe alguma outra vantagem, como a de tornar a pele escorregadia e, por conseguinte, mais difícil de ser agarrada no pancrácio. Na realidade, êsse uso combinava-se com outro, cujo efeito, neste sentido, era contraditório: devidamente massageado, o atleta cobria-se com uma fina camada de poeira que êle deixava cair sôbre a pele em tênue chuva através dos dedos da mão afastados. Diz-se-nos por vêzes que êsse revestimento, ao contrário, tinha por objetivo tornar, na luta, a pega do corpo mais segura, tornando a pele menos escorregadia. Todavia, no mais das vêzes, é ainda pela higiene que se justifica o uso do polvilho: êle regula a transpiração e protege a pele contra as intempéries (pensava-se na insolação ou, ao contrário, no vento frio?).<sup>321</sup>

<sup>316</sup> SOCIEDADE BÍBLICA CATÓLICA INTERNACIONAL e PAULUS: A Bíblia de Jerusalém. Op. Cit., p. 771.

<sup>317</sup> Ibidem, 2Mc 4, 14.

<sup>318</sup> Ibidem, p. 771.

<sup>319</sup> MARROU, H-I. Op. Cit., p. 200-201. (grifo nosso)

<sup>320</sup> O polvilho, diferente do azeite, não é mencionado em 2º Macabeus, e muito menos em 1º Macabeus. Mas isso não nos impede de pensar na possibilidade de seu uso por parte dos jovens judeus.

<sup>321</sup> Ibidem, p. 201.

Na discussão desenvolvida anteriormente direcionada às instituições gregas que estiveram no espaço citadino de Jerusalém e que contou com o apoio da historiografia produzida por Marrou, um dado que se destaca é aquele que corresponde ao protagonismo dos jovens judeus da aristocracia, os principais agentes beneficiados pela efebria e pelo ginásio.

Jasão ter sido o grande responsável pela instalação das instituições, aos olhos do autor de 2º Macabeus, é um fato que faz parte de nosso conhecimento, não sendo mais visto neste estudo como novidade. O que precisamos indicar como novo, a partir daqui, tendo por fundamento tudo que foi falado nesta seção, é o fato de que o helenismo não dependeu exclusivamente do sumo sacerdote para se fixar em Jerusalém. Os jovens foram cruciais nisso, a engrenagem mais importante até o momento para a acomodação de costumes gregos na cidade.

Frequentando a efebria para se tornarem cidadãos e seguindo para o ginásio a fim de praticarem exercícios físicos, os jovens estavam abraçando o helenismo e deixando isso bem evidente. Eles demonstravam no cotidiano a possibilidade de fazerem parte do mesmo padrão de vida dos gregos, se distanciando do judaísmo, que, na época, era colocado em um espectro cultural que correspondia à “barbárie”. A juventude judaica serviu de exemplo para seus pares.

Isso nos ajuda a montar a resposta da terceira questão levantada no início da seção: as instituições gregas de Jerusalém contribuíram levando o helenismo aos judeus aristocratas, sobretudo aos jovens, agindo como pólos irradiadores (ou como porta de entrada) para eles abandonarem sua antiga maneira de ver e lidar com mundo, concedendo espaço a uma postura que soava estranha ao judaísmo.

### **3.5 Uma tentativa de culto por parte de Jasão**

A análise que realizamos de 2Mc 4, 7-20 nos revelou uma tentativa frustrada de Jasão em querer prestar culto a Hércules<sup>322</sup>. Isso, como sabemos, desmontou parte de nossa hipótese. Entretanto, não enxergamos esse desmonte como um obstáculo que nos impeça de efetuar uma discussão atrelada ao que Jasão teria que seguir dos gregos antes mesmo do culto, com objetivo de executá-lo, mesmo que não tenha ocorrido. Nesse sentido, nossa preocupação nesta seção é

---

<sup>322</sup> SOCIEDADE BÍBLICA CATÓLICA INTERNACIONAL e PAULUS: A Bíblia de Jerusalém. Op. Cit., 2Mc 4, 19-20.

evidenciar os conhecimentos sobre o universo religioso grego que o sumo sacerdote teria em conta antes de assumir uma prática que estava fora do judaísmo.

A princípio, amplamente falando, algumas considerações a respeito desse universo precisam ser realizadas. Mario Vegetti (1937-2018), em *O homem e os deuses*, descreve os elementos que não integram a religião grega: revelação dada pelos deuses aos homens, um livro sagrado contendo verdades reveladas, igreja unificada e dogmas de fé.<sup>323</sup> E nas próprias palavras do autor:

no conjunto das crenças e das narrativas em torno da divindade, não têm nenhum papel central (...) os que se referem à criação do mundo e dos homens; portanto, a crença generalizada é de que, no mundo, sempre houve uma convivência entre a estirpe dos deuses e a dos homens. Também não há (...) nenhuma ideia de um <<pecado original>> de que os homens tenham de ser purificados e salvos: se não se macular com uma culpa e uma contaminação específica, o homem grego é normalmente <<puro>> e como tal pode livremente desempenhar as funções sagradas. Igualmente marginal é, pelo menos a nível da religião pública, a questão da sobrevivência da alma e da sua salvação extraterrena (...).<sup>324</sup>

Assim, não é possível enxergar a religião grega como entidade estruturada, delimitada, “fechada”, diferindo, por exemplo, do judaísmo, que na Antiguidade portava elementos que o posicionavam em um campo separado das demais sociedades antigas.

O próprio termo “religião” grega é colocado em dúvida por Vegetti, no sentido de constatar que “religião” não tem um equivalente na língua grega.<sup>325</sup> Ele conclui com isso:

a religiosidade consiste na observância pontual dos ritos cultuais que exprimem o respeito, a veneração e a deferência dos homens pela divindade, e que consistem sobretudo em oferendas sacrificiais e votivas.<sup>326</sup>

Na mesma situação de “religião” se encontra a “fé”, segundo o argumento nos dado pelo autor:

o equivalente grego do termo <<fé>> também não é muito expressivo. Na língua corrente, a expressão <<crer nos deuses>> (...) significa mais

<sup>323</sup> VEGETTI, Mario. *O homem e os deuses*. In: BORGEAUD, F. **O homem grego**. Lisboa: Presença, 1993, p. 232.

<sup>324</sup> VEGETTI, Mario. *Op. Cit.*, p. 232.

<sup>325</sup> *Ibidem*, p. 232.

<sup>326</sup> *Ibidem*, p. 232-233.

<<respeitar>>, honrar a divindade através das práticas de culto, do que estar racionalmente convencido da sua existência (...).

Assim, o elemento central da relação entre homens e divindades, da <<religião>> e da <<fé>> dos Gregos parece consistir na observância dos cultos e dos ritos prescritos pela tradição. Isso não deve porém levar-nos a pensar numa ritualização obsessiva onnipresente.<sup>327</sup>

Resumindo, os termos “religião” e “fé” estão mais próximos de um entendimento de respeito aos deuses por meio de cultos a eles (não vamos entrar nesse mérito agora, será um assunto abordado mais à frente).

Do senso crítico de Vegetti, não escapa o “sagrado” (que em grego é *hierós*), provavelmente de origem indo-européia, significa “forte”.<sup>328</sup> O estudioso também expõe duas acepções do termo em questão: uma que comporta a dimensão territorial onde há manifestação sobrenatural e outra que “(...) é tudo o que provém dos poderes sobrenaturais e, especificamente, dos desejos divinos”.<sup>329</sup> Isso conduz Vegetti a esta compreensão:

em ambas as acepções, a experiência do sagrado é portanto, e acima de tudo, a de um poder, ou de um sistema de poderes, que intervém nos processos da natureza e da vida – e cuja intervenção pode ser tão impenetravelmente benéfica, como princípio de ordem e de harmonia natural e social, como perturbadora, violenta, destrutiva, na tempestade, na doença e na morte (a língua grega continuará a denominar <<sagrada>> a mais incompreensível e perturbante doença, a epilepsia).<sup>330</sup>

A religião e a fé encontram acolhimento na relação dos homens com as divindades tendo como instrumento os cultos, enquanto o sagrado (a partir do que nos transmite a citação anterior) pertence ao meio sobrenatural que está para além dos seres humanos, mas não dispensa um laço com eles, seja no sentido de beneficiá-los, ou ao contrário, de prejudicar gravemente.

O politeísmo grego é outra consideração a ser feita. A diversidade de deuses é grande. Vegetti se refere aos doze principais deuses do Olimpo: Zeus, Hera, Poseídon, Atena, Apolo, Dioniso, Ártemis, Afrodite, Deméter, Hermes, Hefesto e Ares.<sup>331</sup> Funari nos concede as atribuições de alguns deles:

---

<sup>327</sup> Idem.

<sup>328</sup> Ibidem, p. 234.

<sup>329</sup> Idem.

<sup>330</sup> Ibidem, p. 235.

<sup>331</sup> Ibidem, p. 239-241.

os três grandes deuses eram então Zeus (no Olimpo), Poseidon (nos Mares) e Hades (no mundo inferior, ‘inferno’), que passariam a governar o céu e a terra, o mar e o reino dos mortos, respectivamente. As divindades descendentes de Zeus são aquelas que governarão diversos aspectos da vida: Afrodite (Vênus), deusa da beleza e da fertilidade; Apolo (Febo), deus das artes; Ártemis (Diana), deusa da caça e da castidade; Hefesto (Vulcano), deus do fogo; Ares (Marte), deus da guerra; Hermes (Mercúrio), deus da fertilidade e do comércio; Dioniso (Baco), deus do vinho.<sup>332</sup>

Não se revela nessas palavras apenas ao que cada deus estava direcionado, mas também uma provável gradação entre eles. Zeus, Poseidon e Hades são “os três grandes deuses”, os principais. Os demais deuses são vistos como “as divindades descendentes de Zeus”. Assim, contemplamos a presença de uma hierarquia na qual estavam as divindades gregas.

Em um momento anterior a abordagem das atribuições divinas, Funari relata a visão dos próprios gregos quanto aos deuses, acreditavam na presença destes em suas vidas:

as fontes e a riqueza dessa religião, cujos deuses eram bastante próximos aos homens e à terra, estava na vida concreta e cotidiana dos gregos que acreditavam que Zeus estava presente nas chuvas, Hermes acompanhava as viagens, Deméter determinava a sorte dos campos e Poseidon comandava os humores dos mares. Para os gregos, os deuses interferiam, de forma direta, na vida dos homens, humildes mortais, comandando a natureza, participando na vida de cada ser humano, zangando-se, premiando, retribuindo, manifestando-se sempre, por meio de trovões, sonhos, sortes e azares.<sup>333</sup>

Onde Hércules se encontra em meio a esses deuses? Afinal, não seria para ele o culto que Jasão tentou promover? Na perspectiva do historiador supracitado, que usa a denominação “Héracles” para se referir a Hércules, este se encontrava entre os heróis, semideuses, personagens humanos que se tornaram imortais em determinado momento.<sup>334</sup> Com efeito, o herói, o semideus, o imortalizado, estava em um nível que não correspondia ao das divindades gregas. Entretanto, Porto concebe Héracles como divindade que protege junto com Hermes o ginásio.<sup>335</sup> Dessa forma, o autor coloca Hércules no mesmo nível de Hermes, adotando uma perspectiva distinta de Funari: o herói imortalizado concebido como divindade.

As considerações em torno do universo religioso grego estão postas. A importância delas se encontra, sobretudo, na relação dos homens com os deuses, dada por um meio que

<sup>332</sup> FUNARI, Pedro Paulo. Op. Cit., p. 59.

<sup>333</sup> Ibidem, p. 57.

<sup>334</sup> Ibidem, p. 60-61.

<sup>335</sup> PORTO, Vagner Carneiro. Op. Cit., p. 31.



ligava ambos os lados: o culto. Evitamos aprofundar antes neste assunto.<sup>336</sup> Faremos isso em comunhão com o episódio da tentativa de culto narrado por 2Mc 4, 7-20. É possível que Jasão soubesse os passos necessários a serem seguidos para executar um culto de natureza grega. O sumo sacerdote não faria isso nos moldes judaicos, ainda mais com a entrada do helenismo em Jerusalém.

Jean-Pierre Vernant (1914-2007), em *Mito e Religião na Grécia Antiga*, nos favorece com informações precisas sobre os cultos gregos, a começar se referindo ao altar onde eles ocorriam, fora do templo do deus:

o templo, morada reservada ao deus como seu domicílio, não serve de local de culto onde os fiéis se reuniam para celebrar os ritos. É o altar exterior, o *bomós*, bloco de alvenaria quadrangular, que preenche essa função: em torno dele e sobre ele cumpre-se o rito central da religião grega cuja análise se impõe em primeiro lugar, a saber, o sacrifício, a *thysia*.<sup>337</sup>

No altar exterior, há o que o autor reconhece como “o rito central da religião grega”, que, no caso, é o sacrifício. Para além desse reconhecimento, também são descritos os procedimentos do sacrifício que contava com um animal doméstico:

normalmente, trata-se de um sacrifício cruento de tipo alimentar: um animal doméstico, enfeitado, coroado, ornado de fitas, é levado em cortejo ao som das flautas até o altar, aspergido com água lustral e com um punhado de grãos de cevada que também são lançados sobre o solo, o altar e os participantes, também eles portadores de coroas. A cabeça da vítima é então levantada; cortam-lhe a garganta com um golpe de *máchaira*, uma espada curta dissimulada sob os grãos no *kaneoyrn*, o cesto ritual. O sangue que jorra sobre o altar é recolhido num recipiente. O animal é aberto; extraem-se suas vísceras, especialmente o fígado, que são examinadas para que se saiba se os deuses aprovam o sacrifício. Nesse caso, a vítima é logo retalhada. Os ossos longos, inteiramente descarnados, são postos sobre o altar. Envoltos em gordura, são consumidos pelas chamas com aromatizantes e, sob a forma de fumaça perfumada, elevam-se para o céu, em direção aos deuses.<sup>338</sup>

<sup>336</sup> Assumimos essa postura, pois julgamos que o mais prudente no momento seria apresentar temas relacionados à religião grega, com objetivo de conhecer um pouco do campo oposto ao judaísmo.

<sup>337</sup> VERNANT, Jean- Pierre. **Mito e Religião na Grécia Antiga**. Trad. Joana Angélica D’Ávila Melo. São Paulo: wmfmartinsfontes, 2009, p. 54.

<sup>338</sup> Idem.

Vernant expõe o significado do sacrifício tanto para os homens quanto para a divindade, quando transmite a ideia na qual essa prática representava o contato entre seus executores, os homens, e seu destinatário, o deus:

alguns pedaços internos, os *splágchna*, enfiados em espetos, são grelhados sobre o altar, no mesmo fogo que envia à divindade a parte que lhe cabe, estabelecendo assim o contato entre a Potência sagrada destinatária do sacrifício e os executores do rito, aos quais essas carnes grelhadas estão reservadas.<sup>339</sup>

Se o culto/sacrifício a Hércules tivesse ocorrido, talvez os judeus aristocratas em volta de Jasão iam acompanhá-lo em uma prática que se daria fora do Templo de Jerusalém, sobre um altar onde ocorreria o sacrifício ao deus seguindo os procedimentos descritos por Vernant, acreditando aqueles que poderiam estabelecer contato com Hércules. Porém, não pararia por aí.

Há ainda os desdobramentos do sacrifício. Em seu desenrolar o fogo tinha uma função primordial:

se a *thysia* se revela tão indispensável para assegurar às práticas sociais sua validade, é que o fogo sacrificial, ao fazer subir para o céu a fumaça dos perfumes, da gordura e dos ossos, cozinhando ao mesmo tempo a parte dos homens, abre entre os deuses e os participantes do rito uma via de comunicação.<sup>340</sup>

Apesar de haver essa comunicação, é importante deixar claro que não eram apenas os deuses que se beneficiavam do sacrifício, os homens também tinham sua parte nele:

ao imolar uma vítima, ao queimar-lhe os ossos, ao comer a carne dele segundo as regras rituais, o homem grego institui e mantém com a divindade um contato sem o qual sua existência, abandonada a si mesma, desmoronaria, vazia de sentido. (...) O vínculo que o sacrifício grego estabelece sublinha e confirma, na própria comunicação, a extrema distância que separa mortais e imortais.<sup>341</sup>

Além de tentarem estabelecer um contato com Hércules por meio do sacrifício, os judeus teriam um momento onde consumiriam determinadas partes do animal sacrificado à divindade.

---

<sup>339</sup> VERNANT, Jean- Pierre. Op. Cit., p. 54-55.

<sup>340</sup> Ibidem, p. 60.

<sup>341</sup> Ibidem, p. 60-61.

Identifica-se aí o que Vernant descreve em seu livro como “(...) repasto de festa para os homens”.<sup>342</sup>

Redigir uma seção a discutir um aspecto da hipótese que na análise da documentação não foi corroborado pode parecer à primeira vista desnecessário, sem importância para a pesquisa. Contudo, apesar de 2º Macabeus nos relatar a tentativa fracassada de culto/sacrifício a Hércules, isso não nos impediu de irmos além, de tentarmos imaginar como ele se realizaria caso tivesse obtido sucesso, tendo como ponto de partida historiografia e fonte.

### 3.6 Que *pólis* Jerusalém se tornou?

Jerusalém foi se revelando (principalmente neste capítulo) como um espaço crucial dentro de um território maior, a Judeia: antes de tudo, foi palco da presença de instituições gregas, a efebria e o ginásio, que serviram para moldar os jovens da aristocracia a partir de costumes sem sintonia com o judaísmo. Agora, dedicaremos algumas páginas à cidade em si, “sua transformação em *pólis*”. Essa mudança é relatada tanto pela Bíblia de Jerusalém quanto pela historiografia. Todavia, falta nelas uma tentativa de compreender o tipo de *pólis* que Jerusalém se tornou a partir de 175 a.C.

Paul afirma que Jerusalém de “povo” virou “cidade”, *pólis*, ao se tornar Antioquia.<sup>343</sup> Na Bíblia de Jerusalém, há um comentário feito a partir de 2Mc 4, 9: “a fórmula ‘antioquenos de Jerusalém’, lit. ‘que estavam em Jerusalém’ (...) atesta a transformação da cidade santa em cidade grega, cujos cidadãos eram recenseados”.<sup>344</sup> Para Otzen, “há indícios de que [Jasão] tentou obter o *status* de *pólis* para Jerusalém”.<sup>345</sup> Existem assim posicionamentos que se encontram no sentido de constatar um fato da história judaica: Jerusalém como *pólis* sob o pontificado de Jasão. Contudo, não há informações complementares que possam dar resposta para nossa questão. E há outro detalhe que nos intriga: não vemos nos pontos de vista mencionados uma definição de “*pólis*”, com exceção de Otzen que tenta descrevê-la no Período Helenístico:

durante os séculos posteriores a Alexandre Magno foram erguidas cidades em todos os reinos helênicos, cada qual tendo o *status* de *pólis*, nos moldes da

<sup>342</sup> Ibidem, p. 57.

<sup>343</sup> PAUL, André. Op. Cit., p. 186.

<sup>344</sup> SOCIEDADE BÍBLICA CATÓLICA INTERNACIONAL e PAULUS: A Bíblia de Jerusalém. Op. Cit., p. 770.

<sup>345</sup> OTZEN, Benedikt. Op. Cit., p. 34.

clássica cidade-Estado livre da Grécia. (...) O caráter especial de tais cidades tem origem em sua forma democrática de governo absolutamente inovadora no Oriente. Elas também se tornaram disseminadoras da nova cultura helenística e das religiões sincretistas de cunho helênico.<sup>346</sup>

Há um problema nessa descrição: o autor olha para a *pólis* depois do século IV a.C. como “cidade-Estado livre” com “forma democrática de governo”. Cardoso e Guarinello demonstram que, devido às circunstâncias históricas, não era bem assim.

Na busca por compreender as “pólis” na Antiguidade Clássica, Cardoso trabalha com o conceito de “cidade-Estado” de W. Warde Fowler<sup>347</sup>:

Atenas, Esparta, Mileto, Siracusa, Roma, eram cidades, com uma quantidade maior ou menor de território do qual tiravam seus meios de subsistência. Este território era sem dúvida um elemento essencial, mas não constituía o coração e a vida do Estado. Era na cidade que o coração e a vida se centravam, e o território era somente um apêndice. O Estado ateniense compreendia todas as pessoas livres que viviam no território da Ática; mas estas últimas tinham sua existência política, não na qualidade de habitantes da Ática, e sim como atenienses, como cidadãos da pólis de Atenas. Do mesmo modo, o Estado romano, mesmo quando estendera seu território à totalidade da Península Italiana, era ainda concebido como tendo seu coração e sua vida na cidade de Roma, com uma tenacidade que levou a muitos problemas e desastres, e por fim à destruição desta forma peculiar de Estado.<sup>348</sup>

Há uma ressalva feita por Cardoso nessa perspectiva de cidade-Estado: nem todos que eram livres e viviam em Atenas e na Ática eram cidadãos atenienses, neste caso estão os *metecos*<sup>349</sup>.<sup>350</sup> Segundo Funari, os cidadãos atenienses eram formados por homens adultos com idade superior a 18 anos e “nascidos de pai e mãe atenienses”.<sup>351</sup> Com efeito, além dos *metecos*, fica subentendido que pessoas como as mulheres, as crianças e os escravos não possuíam cidadania, estavam à margem dela.

---

<sup>346</sup> Ibidem, p. 23-24.

<sup>347</sup> FOWLER, W. Warde. **The city-State of the Greeks and Romans**. 9. reimpressão. Londres: Macmillan, 1916.

<sup>348</sup> CARDOSO, Ciro. **A Cidade-Estado Antiga**. São Paulo: Ática, 1993, p. 6.

<sup>349</sup> Os *metecos*, partindo da perspectiva de Fábio Augusto Morales, eram os “estrangeiros residentes (...) na polis ateniense clássica”. MORALES, Fábio Augusto. *A polis e seus outros: os metecos atenienses e a historiografia sobre polis*. In: **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, São Paulo, v. 18, p. 183-197, 2008, p. 183. Essa definição de *metecos* nos dada pelo autor nos leva à conclusão de que eles eram pessoas que não tinham sua origem na pólis de Atenas, eram de outros lugares.

<sup>350</sup> CARDOSO, Ciro. Op. Cit., pp. 6-7.

<sup>351</sup> FUNARI, Pedro Paulo. Op. Cit., p. 36.

Guarinello cita o que havia em comum entre as “*pólis*” (sinônimo dado pelo autor as “Cidades-Estados”), considerando as que ele descreve em sua obra, como Atenas, Roma, Siracusa e Sicília, Cartago e Esparta:

a existência de um espaço público e, sobretudo, sua articulação em algumas instituições principais: um conselho (em geral dos anciões); uma assembleia, que reunia a população capaz de se armar, ou por vezes toda ela; um tribunal e agentes públicos, eleitos ou nomeados (que chamamos de magistrados), para tocar a ordem do dia a dia – fosse o preço dos produtos no mercado, fosse a condução de uma guerra. Esse modelo é geral.<sup>352</sup>

Em outras palavras, o espaço público se destacava como “o coração” da *pólis*, que para manter seu funcionamento contava com conselho, assembleia, tribunal e a atuação de agentes públicos.

As *pólis*, no caso as gregas, tiveram seu tempo de duração na história da Antiguidade. Cardoso demarca cronologicamente o período de existência das cidades-Estado clássicas:

o regime da cidade-Estado em sua pureza (e em múltiplas variantes) existiu na Grécia somente entre o VIII ou VII século a.C. e o final do século IV a.C., devendo descontar-se o período das tiranias em cada cidade (mesmo se os tiranos costumavam manter as instituições da *pólis*, sem tentar entretanto institucionalizar sua própria função) (...).<sup>353</sup>

Essa duração contribui para desmontar a percepção de Otzen sobre as *pólis* no Período Helenístico, pois elas, na verdade, não eram livres e nem democráticas como ele entendeu. Por enquanto, ficamos com essa informação, posteriormente traremos mais dados para reforçá-la.

O interessante não é apenas compreender as *pólis* gregas do ponto de vista da cidadania, de suas características em comuns e de seu tempo de vida. Não podemos deixar de lado seus aspectos físicos, sua topografia:

do ponto de vista topográfico, uma *pólis*, no seu núcleo urbano, dividia-se com frequência em duas partes, que podiam ter surgido primeiro independentemente: a *acrópole*<sup>354</sup>, colina fortificada e centro religioso, e a *ásty* ou cidade baixa, cujo ponto focal era o lugar de reunião (posteriormente também um mercado com lojas), a *ágora*. Um terceiro elemento muitas vezes presente era o porto, mas este podia também formar uma aglomeração

<sup>352</sup> GUARINELLO, Norberto Luiz. Op. Cit., p. 87.

<sup>353</sup> CARDOSO, Ciro. Op. Cit., p. 10.

<sup>354</sup> Sabemos que 2º Macabeus faz referência à acrópole em Jerusalém. Possivelmente era onde estava o Templo. Assim, a cidade integrou um espaço da velha e tão conhecida *pólis* grega.

separada, embora próxima (é o caso do Pireu, principal porto de Atenas). Por fim, o território rural semeado por aldeias (*khóra*) completava o quadro da cidade-Estado.<sup>355</sup>

Na argumentação de Cardoso, essa forma de conceber a *pólis* é nossa, pois, para os gregos, a cidade-Estado se constituía de um conjunto de cidadãos, demonstrando assim, por exemplo, “os atenienses”, “os lacedemônios”, “os coríntios”, não se referindo ao nome da *pólis*, Atenas, Esparta, Corinto.<sup>356</sup> 2º Macabeus parece ter compartilhado dessa visão. No livro, há a denominação “os antioquenos de Jerusalém”.<sup>357</sup> Isso faz sentido quando Ruppenthal Neto evidencia que o autor desse livro destinou sua obra a um público grego.<sup>358</sup>

O apogeu da cidade-Estado grega chegou no século IV a.C. O início de sua derrocada é situado por Cardoso, especificamente, no ano 380 dessa era, devido a fatores de natureza política e militar:

não há muitas dúvidas, no entanto, de que a partir de 380 a.C. alguns dos parâmetros básicos da sociedade grega tenham sofrido rápida mudança, que em meio século conduziria à ruína do sistema de cidades-Estados independentes. Novos centros e elementos de poder político e militar surgiram e influenciaram fortemente a situação. Se a hegemonia espartana após 404 a.C. significara até certo ponto a continuidade de padrões relativamente tradicionais de guerra e de política, após a segunda década do século IV a.C. o uso crescente da cavalaria, as mudanças no sistema hoplítico e o número cada vez maior de mercenários, minando a equação tradicional do exército com o “povo em armas”, a ascensão da hegemonia de Tebas e em seguida o grande peso de uma monarquia macedônica muito fortalecida nos negócios gregos, revelaram ser fatores radicalmente novos.<sup>359</sup>

Em especial atenção ao efeito da ofensiva do rei macedônio Filipe sobre a Grécia, Cardoso demonstra que Demóstenes tinha previsto no que as pólis gregas se tornariam caso o monarca vencesse: “uma caricatura da democracia ateniense e da independência”. Em Queroneia, os gregos, de fato, perderam para os macedônios depois de 338 a.C., levando a óbito a civilização da pólis.<sup>360</sup> Consequentemente, não se veria mais as *pólis* gregas como eram antes,

<sup>355</sup> CARDOSO, Ciro. Op. Cit., p. 21-22.

<sup>356</sup> Ibidem, p. 22.

<sup>357</sup> SOCIEDADE BÍBLICA CATÓLICA INTERNACIONAL e PAULUS: A Bíblia de Jerusalém. Op. Cit., 2Mc 4, 9.

<sup>358</sup> RUPPENTHAL NETO, W. Op. Cit., p. 65.

<sup>359</sup> CARDOSO, Ciro. Op. Cit., p. 39.

<sup>360</sup> Ibidem, p. 40.

portando suas características essenciais e tendo um elemento bem valioso frente às outras cidades-Estado: sua independência.

No momento posterior ao de Filipe, na época helenística inaugurada por seu filho Alexandre Magno<sup>361</sup>, Guarinello mostra a perda da liberdade/autonomia das *pólis*, propiciando em seu interior a ascensão das oligarquias em detrimento do restante da população:

essa época corresponde, igualmente, a uma mudança profunda nas estruturas internas das *pólis*. Submetidas a um poder mais extenso, as disputas internas de cada cidade perdiam sua força – as oligarquias tendiam a ser o regime dominante e disputavam a preferência e a benesse dos reis mais poderosos e mais próximos. Internamente, as elites assumiram um papel de proeminência, como mediadoras das relações com os reis. Os cidadãos pobres perderam, no âmbito político ampliado pelas redes, sua capacidade de reivindicação direta. Podiam apenas esperar, ou cobrar, favores dos mais ricos. As liturgias, tão presentes na Atenas democrática, tenderam a desaparecer.<sup>362</sup>

Além de terem perdido sua liberdade e de terem estado sob um regime oligárquico, as cidades-Estado tinham as elites que favoreciam sua comunicação com o poder real, no caso, com os reinos helenísticos.<sup>363</sup>

A gama de informações trazidas por Cardoso e Guarinello sobre as *pólis* gregas nos fez viajar, a princípio, para um espaço e tempo distintos do nosso recorte de pesquisa, parecendo que estávamos deixando de lado nosso propósito nesta seção, mas não estávamos. As abordagens dos autores: 1) Serviram para colocar em dúvida a concepção de Otzen sobre as *pólis* no Período Helenístico; 2) Nos mostraram a trajetória delas do século VIII a.C. até o período em questão, para sabermos o que se perdeu ao longo do tempo; 3) Foram cruciais nos concedendo elementos que nos ajudam a lançar luz sobre a condição de Jerusalém como *pólis* grega a partir de 175 a.C.

Voltamos a nossa questão: que *pólis* Jerusalém se tornou? Primeiramente, não podemos esquecer que a cidade estava submissa ao monarca selêucida Antíoco IV Epífanes, mostrando assim que ela não era livre, independente. Nessa qualidade, e junto com o que Guarinello tinha nos dito, a população da cidade dependia de alguém para estabelecer contato com o rei, se

---

<sup>361</sup> Mais detalhes do período helenístico e da atuação de Alexandre podem ser encontrados no capítulo anterior.

<sup>362</sup> GUARINELLO, Norberto Luiz. Op. Cit., p. 121-122.

<sup>363</sup> No caso dos judeus, Jasão se comunicou com Antíoco IV Epífanes mesmo antes de Jerusalém se tornar *pólis*.

enquadrando aí perfeitamente Jasão (sabemos disso desde o capítulo anterior, quando dedicamos uma parte sua a falar do papel do sumo sacerdote entre o povo e o rei). Além disso, Jerusalém não escapou do que o autor disse sobre o regime das oligarquias, pois na recente *pólis* era a aristocracia judaica, a mesma que se abriu ao helenismo, que estava no comando abaixo do poder real. Assim, a versão de *pólis* assumida por Jerusalém estava longe do que era a Atenas democrática e independente no século V a.C.

### 3.7 Conclusão

Os relatos judaicos (1Mc 1, 10-15 e 2Mc 4, 7-20) por meio da Análise de Conteúdo nos concederam os vestígios que possibilitaram a sustentação de parte de nossa hipótese de pesquisa: a presença do ginásio (junto a ele a efebria) no cotidiano dos judeus aristocratas e “a transformação de Jerusalém em *pólis*”. Já o culto politeísta integrado inicialmente à hipótese caiu por terra, pois a documentação nos revelou que ele não aconteceu devido ao ato dos mensageiros de Jasão enviados a Antíoco IV Epífanes.

Os debates posteriores à análise dos livros dos Macabeus foram bem frutíferos para nosso estudo. Eles nos ajudaram a explorar mais o cotidiano dos judeus aristocratas permeado pelo helenismo. Por exemplo, graças a historiadores como Christiane Saulnier e Henri Irénée-Marrou sabemos quem, em meio à aristocracia, teve acesso à efebria e ao ginásio: os jovens. Estes praticaram no ginásio, sobretudo, a educação física grega, que consistia no desenvolvimento do corpo e cuidado do mesmo. Além disso, a tentativa de culto a Hércules, mesmo que não tenha se concretizado, não escapou dos debates, abrindo espaço para pensarmos na possibilidade de Jasão ter adquirido conhecimentos da religião grega para o seu empreendimento. Jean-Pierre Vernant foi de suma importância aí. Por último, não nos contentamos apenas com o fato de Jerusalém ter se tornado *pólis*, mas buscamos ir além: saber que tipo de *pólis* se tornou. Norberto Guarinello e Ciro Flamarion Cardoso, com suas abordagens sobre cidade-Estado, contribuíram em peso para a solução do problema: a partir de 175 a.C., Jerusalém se tornou uma *pólis* sem autonomia e oligárquica.

Nosso compromisso neste capítulo, portanto, foi no sentido de dar uma atenção especial para nosso objeto de estudo, comprovando nossa hipótese (mesmo em parte) e discutindo-a com a historiografia convergente, dando fim a nossa empreitada nesta dissertação.



## CONCLUSÃO

No primeiro capítulo, nos ocupamos de deixar o leitor a par de nossas escolhas teórico-metodológicas que estiveram em sintonia com nosso tema de pesquisa. As fontes eram os livros de 1º e 2º Macabeus, ambos redigidos entre os séculos II e I a.C., sendo 1Mc escrito em aramaico; já 2Mc foi produzido diretamente na língua grega. Cada livro tinha seu propósito: 1Mc enaltecia aqueles que foram à luta em defesa do judaísmo na Revolta dos Macabeus, enquanto 2Mc valorizava os judeus que não estiveram no conflito e se sacrificaram (os mártires) com o objetivo de ter o perdão de Javé pelos pecados de Israel.

No que toca a teoria, devido à natureza de nosso objeto de estudo e seus elementos envolvidos (só para citar os mais destacados: assimilação cultural, helenismo e cotidiano), realizamos um diálogo entre nossa área, a História, e a Antropologia. Tivemos como pano de fundo para isso as concepções de “poder” e “política”, que posteriormente deram espaço a discussões próprias da Antropologia em torno de Cultura, Identidade e Etnicidade.

Lançamos mão do método *Análise de Conteúdo* (de tipo quantitativo), que foi explicado com base em Laurence Bardin e Ciro Flamarion Cardoso, e deixamos claro que, devido a nosso recorte temporal e espacial, esse método se aplicaria a algumas passagens dos livros supracitados (que temos em português na Bíblia de Jerusalém). Dentro dessa explicação buscamos amarrar nosso referencial-teórico conceitual com o método (por meio de uma das etapas deste, a categorização).

Os acontecimentos do Período Helenístico entraram em cena no segundo capítulo. Alexandre Magno, a partir de 336 a.C., conquistou extensas regiões que iam da Europa à Ásia, mesmo tendo que enfrentar os persas e sua autoridade maior, o rei Dario. Como consequência desse processo, Alexandre submeteu vários povos a seu mando, inclusive os próprios judeus que estavam na Judeia. Desde o momento que foram submetidos, os judeus tinham o sumo sacerdote para estabelecer diálogo com a realeza estrangeira, servindo-lhes, dessa forma, de intermediário.

No quesito cultural, destacamos o helenismo. É suficiente dizer nesta conclusão que ele, da época de Alexandre em diante, levou seus costumes gregos a outras sociedades antigas, que tinham práticas culturais próprias de seu meio.

O rei morreu em 323 a.C., deixando seus territórios outrora conquistados para os diádocos, e depois destes, em 281 dessa mesma era, vieram os epígonos, que compreendiam os reinos lágida, selêucida e macedônio. Todavia, eles seriam ameaçados pela expansão da república romana, que desde o século III a.C. já demonstrava seu poder bélico e sua capacidade em ter aliados. Uma das grandes vítimas de Roma foi a colônia fenícia de Cartago, derrubada em duas guerras púnicas.

Em especial atenção à Judeia, ela fazia parte dos domínios dos Lágidas, mas eles perderam o território para Antíoco III, rei selêucida, em 200 a.C. A Judeia sob o novo monarca obteve vantagens dele, como recursos para o Templo de Jerusalém e isenção de impostos à aristocracia. Porém, isso, na verdade, era uma estratégia do rei para manter os judeus submissos a ele. Antíoco III faleceu e seu filho, Antíoco IV Epífanes, ocupou seu lugar no trono, com o assassinato de seu irmão, Seleuco IV Filopator.

Os eventos na cidade de Jerusalém, sob o pontificado de Jasão (175 a 172 a.C), têm seu espaço privilegiado no terceiro e último capítulo. Baseando-nos em passagens como 1Mc 1, 10-15 e 2Mc 4, 7-20 e colocando em prática a *Análise de Conteúdo*, nos tornou possível sustentar parcialmente a hipótese inicial: o cotidiano dos judeus aristocratas foi marcado apenas pela presença do ginásio e pela “transformação de Jerusalém em *pólis*” (não encontrando resquícios nas fontes para sustentar o culto politeísta).

O estudo não parou por aí. Colocamos em discussão o que se sustentou da hipótese. Primeiro, nos voltamos para o ginásio na cidade junto com a efebria, já que esta instituição complementava aquela. No campo historiográfico, contamos essencialmente com Christiane Saulnier e Henri Irénée-Marrou para nos informar como as instituições em questão atuavam, e não somente isso, mas também para enxergarmos melhor nosso objeto de estudo. Graças a esses autores, pudemos esmiuçar mais o cotidiano dos judeus aristocratas: em meio a estes foram os jovens que se destacaram, pois tiveram acesso à efebria para se tornarem cidadãos de Jerusalém e ao ginásio para executarem atividades físicas dentro de padrões gregos, que também consideravam os cuidados com o corpo, como por exemplo, a aplicação do óleo de azeite. Os jovens foram a grande engrenagem para a acomodação do helenismo na cidade, dando continuidade à assimilação cultural iniciada por Jasão.

Não houve culto politeísta em Jerusalém, segundo as passagens supracitadas. Aconteceu uma tentativa de sacrifício/culto por parte de Jasão a Hércules. Aproveitando disso, levantamos a possibilidade de o sumo sacerdote ter conhecido os procedimentos para um culto grego, apesar

deste não ter se concretizado. Jean-Pierre Vernant foi nosso grande aliado nessa missão. Seu trabalho nos mostrou onde ocorria o sacrifício (um altar fora do templo do deus a quem era direcionado o ato), o tipo de animal utilizado (doméstico), o significado do sacrifício (via de comunicação entre os homens e o deus) e o repasto de festa (os sacrificantes consumiam determinadas partes do sacrificado, enquanto outras cabiam à divindade).

A discussão migrou para outro sentido. Colocamos em dúvida o tipo de *pólis* que Jerusalém se tornou. À procura por solução a esse problema nos fez lançar mão de abordagens como as de Ciro Flamarion Cardoso e Norberto Guarinello acerca de cidade-Estado na Antiguidade, especificamente no Período Helenístico. Com isso, constatamos que a cidade dos judeus aristocratas se tornou uma *pólis* oligárquica e sem autonomia (estava submetida ao poder selêucida), contrapondo-se ao exemplo do que foi Atenas na época clássica da história grega.

O estudo desenvolvido teve por um de seus propósitos contribuir com a historiografia que retratou o helenismo em Jerusalém a partir de 175 a.C., revelando com mais nitidez os efeitos dele no cotidiano de judeus que estavam em uma camada social mais elevada. Não era interesse nosso só constatar as instituições gregas, ginásio e efebria, e a cidade virando *pólis*, algo que outros autores mencionados ao longo desta dissertação fizeram em suas obras, mas também vê-las, em especial as instituições supracitadas, atuando de fato entre os judeus aristocratas (mais especificamente entre os jovens), colocando-os dentro de um modo de vida grego. Esse aprofundamento não dado pela historiografia antes é nosso maior legado para ela agora.

Reconhecemos, no entanto, que nossa pesquisa, assim como tantas outras, tem seus limites. Não demos conta de contemplar todos os aspectos do cotidiano dos judeus aristocratas entre 175 e 172 a.C. em Jerusalém, mas somente aqueles que a documentação escassa nos permitiu ver e que descrevemos acima. Os autores com quem dialogamos também nos ajudaram na medida do possível. Com efeito, a dissertação presente se desenrolou tendo por base o que havia disponível. Ela não dá um ponto final à discussão sobre o helenismo em Jerusalém. Dá continuidade ao debate, podendo servir aos objetivos de outros pesquisadores futuramente.

## REFERÊNCIA

### Fontes:

MARCOS, Natalio Fernández (coord.); DÍAZ-CARO, María Victoria Spottorno (coord.). **La Biblia Griega Septuaginta II: Libros históricos**. Trad. de Natalio Fernández Marcos, M.<sup>a</sup> Victoria Spottorno Díaz-Caro, José Manuel Cañas Reíllo, Mercedes López Salvá e Inmaculada Delgado Jara. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2011.

SOCIEDADE BÍBLICA CATÓLICA INTERNACIONAL e PAULUS: **A Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2002.

### Bibliografia:

ABEL, F.-M. **Les Livres des Maccabées**. Paris: J. Gabalda, 1949.

\_\_\_\_\_. **Histoire de la Palestine I**. Paris: J. Gabalda, 1952.

ALCOCK, Susan E. “Breaking up the Hellenistic World: Survey and Society”, in: MORRIS, I. (ed.) **Classical Greece. Ancient Histories and Modern Archaeologies**. New York: Cambridge University Press, 1994.

BARDIN, Laurence. **Análise de conteúdo**. Trad. de Luís Antero Reto e Augusto Pinheiro. São Paulo: Edições 70, 2016.

BARROS, José D’ Assunção. Sobre o uso de conceitos nas ciências humanas e sociais. Uma contribuição ao ensino de Metodologia. In: **Iniciação: Revista Eletrônica de Iniciação Científica Tecnológica e Artística**. Volume 1, Número 2 – Agosto de 2011. Disponível em: <http://www1.sp.senac.br/hotsites/blogs/revistainiciacao/wp-content/uploads/2013/07/6-art.pdf>. Acesso em: 14 de julho de 2017.

BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de política**. Brasília: Ed. UnB, 11<sup>a</sup> ed., 1998.

BOTTÉRO, Jean. **Nascimento de Deus: A Bíblia e o historiador**. Trad. de Rosa Freire D’ Aguiar. São Paulo: Paz e Terra, 1993.

BOURDIEU, P. **O poder simbólico**. Trad. de Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

BRÍGIDO, Edmar I. Michel Foucault: uma análise do poder. In: **Revista de Direito Econômico e Socioambiental**, v. 4, n. 1, p. 56-75, jan./jun. 2013. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/index.php/direitoeconomico/article/view/6098>.

BURKE, Peter. **Hibridismo cultural**. Trad. de Leila Souza Mendes. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003.

\_\_\_\_\_. **O que é história cultural?** Trad. Sérgio Goes de Paula. 2.ed. rev. ampl. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

CARDOSO, Ciro Flamarion. **Análise de Conteúdo: Método Básico. (Notas de aula)**. Texto do curso *Métodos e Técnicas I*, ministrado pelo Professor Doutor Ciro Cardoso no 1º semestre de 2000, no PPGH-UFF (Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense).

\_\_\_\_\_. **A Cidade-Estado Antiga**. São Paulo: Ática, 1993.

CHEVITARESE, André Leonardo. Fronteiras culturais no Mediterrâneo antigo: gregos e judeus nos períodos arcaico, clássico e helenístico. In: **POLITEIA**. Hist. e Soc., Vitória da Conquista, v. 4, n. 1, p. 69-82, 2004.

CHEVITARESE, André Leonardo; CORNELLI, Gabrielle. **Judaísmo, Cristianismo, Helenismo. Ensaio sobre interações culturais no Mediterrâneo antigo**. Ensaio sobre Interações Culturais no Mediterrâneo Antigo. São Paulo: Annablume, 2007.

COLLINS, John J.; STERLING, Gregory E. (eds.). **Hellenism in the Land of Israel**. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2001.

DEL PRIORE, Mary. História do Cotidiano e da Vida Privada. In: CARDOSO, C. F. S. e VAINFAS, R. **Domínios da História. Ensaio de Teoria e Metodologia**. Rio de Janeiro: ed. Campus, 1997.

DORAN, R. **Temple Propaganda: The Purpose and Character of 2 Maccabees**. Washington: Catholic Biblical Association of America, 1981.

FILOXÊNOS. **A Batalha de Isso**. Museu Arqueológico de Nápoles, Itália. Disponível em: <https://www.museoarcheologicoNapoli.it/en/>.

FINLEY, Moses I. **A Política no Mundo Antigo**. Trad. A. Cabral. Rio de Janeiro, 1985.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder.** Disponível em: [https://www.nodo50.org/insurgentes/biblioteca/A\\_Microfisica\\_do\\_Poder\\_-\\_Michel\\_Foulcault.pdf](https://www.nodo50.org/insurgentes/biblioteca/A_Microfisica_do_Poder_-_Michel_Foulcault.pdf) Rio. Acesso em: 15 de janeiro de 2019.

FOWLER, W. Warde. **The city-State of the Greeks and Romans.** 9. reimpressão. Londres: Macmillan, 1916.

FUINI, Lucas Labigalini. O território em Rogério Haesbaert: concepção e conotações. In: **Geografia, Ensino & Pesquisa**, Vol. 21 (2017), n.1, p. 19-29. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/geografia/article/view/22589>.

FUNARI, Pedro Paulo Abreu. **Grécia e Roma.** 5. ed. São Paulo: Contexto, 2015.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas.** Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GOLDSTEIN, J. A. **II Maccabees.** New York: Anchor Bible, 1983.

GOODMAN, Martin. **The Ruling Class of Judaea:** the origins of the Jewish revolt against Rome A.D. 66-70. New York: Cambridge University Press, 1987.

GUARINELLO, Norberto Luiz. **História Antiga.** São Paulo: Contexto, 2018.

GUERRA, Amilcar. O Oriente mediterrânico e a Hispânia. In: BRANDÃO, José Luís; OLIVEIRA, Francisco de (coord.). **História de Roma Antiga (volume 1):** das origens à morte de César. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2015. Disponível em: <https://estudogeral.uc.pt/bitstream/10316/35212/1/Histo%CC%81ria%20de%20Roma%20Vol.%20I.pdf>. Acesso em: 23 de fevereiro de 2019.

HAESBAERT, R. Território e multiterritorialidade: um debate. In: **GEOgraphia**, Revista do Programa de Pós-Graduação em Geografia da UFF, Niterói, UFF, Ano 9, n. 17, 19-46, 2007. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/geographia/article/view/13531/0>.

HAESBAERT, R.; LIMONAD, Ester. O território em tempos de globalização. In: **etc..., espaço, tempo, crítica.** Vol. 1 (2007), n. 2. p. 39-52. Disponível em: <https://www.unifal-mg.edu.br/geres/files/territorio%20globaliza%C3%A7ao.pdf>.

HARL, M.; DORIVAL, G.; MUNNICH, O. **La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien.** Paris: Cerf, 1988, 1994.

HENGEL, Martin. **Judaism and Hellenism.** Philadelphia: Fortress Press, 1981. Disponível em: <http://files.eshkolot.ru/tuval1.pdf>. Acesso em: 2 de maio 2019.

HOLSTI, O. R. **Content analysis for the social sciences and humanities**. Boston: Addison-Wesley, 1969.

JONES, Siân. **The Archaeology of Ethnicity: constructing identities in the past and present**. London & New York: Routledge, 1997.

KAUFMANN, Tânia Neumann. **Etnia, Credo ou Nação**: Explicações de Uma Identidade. Um estudo de caso sobre a comunidade judaica do Recife. 1991. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco. Disponível em: <https://repositorio.ufpe.br/bitstream/123456789/17004/1/39K21e%20Disserta%C3%A7%C3%A3o.pdf>.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.

LE GOFF, Jacques. “A História do Cotidiano”. In: DUBY, Georges et alii. **História e nova história**. Lisboa: Editora Teorema, 1986.

LESSA, Fabio. Esporte na Grécia antiga: um balanço conceitual e historiográfico. **Recorde: Revista de História do Esporte**, v. 1, p. 1-18, 2008. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/Recorde/article/view/774>.

MARROU, H-I. **História da Educação na Antiguidade**. Trad. Mário Leônidas Casa Nova. São Paulo: EPU, 1973.

MENDONÇA, Daniel Mendes. **A primavera judaica**: revolta e apocalipsismo na Judéia no século II a.C. 2017. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Sociais. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Disponível em: <https://tede.ufrj.br/jspui/handle/jspui/2370>.

MOMIGLIANO, Arnaldo. **Os Limites da Helenização**: A Interação Cultural das Civilizações Grega, Romana, Céltica, Judaica e Persa. Trad. de Claudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.

MORALES, Fábio Augusto. *A polis* e seus outros: os metecos atenienses e a historiografia sobre *polis*. In: **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, São Paulo, v. 18, p. 183-197, 2008.

OTZEN, Benedikt. **O Judaísmo na Antiguidade**. A história política e as correntes religiosas de Alexandre até o imperador Adriano. Trad. de Rosângela Molento Ferreira. São Paulo: Edições Paulinas, 2003.

PAUL, André. **O Judaísmo Tardio – História Política**. Trad. de Benôni Lemos. São Paulo: Edições Paulinas, 1983.

PORTO, Vagner Carvalheiro. **Imagens monetárias na Judéia/Palestina sob dominação romana**. 2007. Tese (Doutorado em Arqueologia) – Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/71/71131/tde-02072008-102459/pt-br.php>.

POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade seguido de Grupos Étnicos e suas Fronteiras de Fredrik Barth**. Trad. Elcio Fernandes. 2. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

PROST, Antoine. **Doze lições sobre a história**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.

ROSENBERG, Arturo. **História de la República Romana**. Madrid: Revista de Occidente, 1926. Disponível em: [https://www.google.com.mx/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=10&cad=rja&uact=8&ved=0ahUKEwiS14O1-MHWAhVJRSYKHd-iBxMQFghZMAk&url=http%3A%2F%2Fwww.omegalfa.es%2Fdownloadfile.php%3Ffile%3Dlibros%2Fhistoria.de.la.republica.romana.pdf&usg=AFQjCNFwKR\\_-KdHIWryCa11MZsbI5tRa\\_Q](https://www.google.com.mx/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=10&cad=rja&uact=8&ved=0ahUKEwiS14O1-MHWAhVJRSYKHd-iBxMQFghZMAk&url=http%3A%2F%2Fwww.omegalfa.es%2Fdownloadfile.php%3Ffile%3Dlibros%2Fhistoria.de.la.republica.romana.pdf&usg=AFQjCNFwKR_-KdHIWryCa11MZsbI5tRa_Q). Acesso em: 21 de fevereiro de 2019.

RUPPENTHAL NETO, Willibaldo. Introdução à teologia de 1 Macabeus. In: **Teologia e Espiritualidade**, vol. 4, nº 07, Curitiba, Junho/ 2017. Disponível em: [https://www.academia.edu/33505628/Introdu%C3%A7%C3%A3o\\_%C3%A0\\_teologia\\_de\\_1\\_Macabeus\\_Introduction\\_to\\_1\\_Maccabees\\_Theology\\_TEOLOGIA\\_E\\_ESPIRITUALIDADE](https://www.academia.edu/33505628/Introdu%C3%A7%C3%A3o_%C3%A0_teologia_de_1_Macabeus_Introduction_to_1_Maccabees_Theology_TEOLOGIA_E_ESPIRITUALIDADE)

\_\_\_\_\_. O prefácio de 2 Macabeus. In: **Phaine: Revista de Estudos Sobre a Antiguidade**, n.3, v. 2, Janeiro- Julho de 2017. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/phaine/article/view/7155>.



\_\_\_\_\_. **Judaísmo, uma invenção helenística: helenismo e judaísmo em 2 Macabeus**. 2018. Dissertação (Mestrado em História) – Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, Curitiba. Disponível em: <https://acervodigital.ufpr.br/handle/1884/55123>.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Zahar, 1991.

SAULNIER, Christiane. **A revolta dos Macabeus**. Trad. de I.F.L Ferreira. São Paulo: Paulinas, 1987.

SELVATICI, Monica. **Os Judeus Helenistas e a Primeira Expansão Cristã**: Questões de Narrativa, Visibilidade Histórica e Etnicidade no livro dos Atos dos Apóstolos. 2006. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, São Paulo. Disponível em: [http://repositorio.unicamp.br/jspui/bitstream/REPOSIP/280068/1/Selvatici\\_Monica\\_D.pdf](http://repositorio.unicamp.br/jspui/bitstream/REPOSIP/280068/1/Selvatici_Monica_D.pdf).

SILVA, Benedicto (coord.). **Dicionário de Ciências Sociais**. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1986, p. 83.

SILVA, Kalina V.; SILVA, Maciel H. **Dicionário de conceitos históricos**. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2009.

SILVA, Rodrigo Pereira da. **A interação cultural entre judaísmo e helenismo a partir da organização do espaço em Dura-Europos**. 2015. Tese (Doutorado em Arqueologia) – Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/71/71131/tde-08062015-151534/pt-br.php>.

SILVA, Rosana Marins dos Santos. **Pluralidade e conflito**. As revoltas judaicas e a ideologia do poder. Um História Comparada das Guerras Judaicas entre os sec. II a.E.C. e I E.C. 2006 Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais – Departamento de História, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. Disponível em: <http://objdig.ufrj.br/34/teses/RosanaMarinsDosSantosSilva.pdf>. Acesso em: 6 de março de 2019.

SIMON, Marcel; BENOIT, André. **Judaísmo e cristianismo antigo**: de Antíoco Epifânio a Constantino. Trad. de Sonia Maria Siqueira Lacerda. São Paulo: EDUSP, 1987.

TEDESCHE, S.; ZEITLIN, S. **The First Book of Maccabees**. Nova York: Harper & Brothers, 1950.

VANOYEKE, V. **La Naissance des Jeux Olympiques e le Sport dans l'Antiquité**. Paris: Les Belles Lettres, 1992.

VEGETTI, Mario. O homem e os deuses. In: BORGEAUD, F. **O homem grego**. Lisboa: Presença, 1993.

VERNANT, Jean- Pierre. **Mito e Religião na Grécia Antiga**. Trad. Joana Angélica D'Ávila Melo. São Paulo: wmfmartinsfontes, 2009.

VICENTE, Marcos Felipe. História e Antropologia: Possíveis Diálogos. In: **AEDOS**: Revista do Corpo Discente do Programa de Pós-Graduação em História da UFRGS, v. 2, p. 26-43, 2009. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/aedos/article/view/10885>.

ZABATIERO, J.P.T. **Uma história cultural de Israel**. 1. Ed. São Paulo: Paulus, 2013.