Universidade Federal do Rio de Janeiro
Instituto de História
Programa de Pós-Graduação em História Comparada

A "Questão Samaritana" e os Javismos da Judeia e da Samaria entre os séculos II aEC e I EC.

História Comparada – UFRJ
Autor: Vítor Luiz Silva de Almeida
Linha de Pesquisa: Poder e Discurso
Orientador: André Leonardo Chevitarese

Rio de Janeiro
2015

Vítor Luiz Silva de Almeida

A "Questão Samaritana" e os Javismos da Judeia e da Samaria entre os séculos II aEC e I EC.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como requisito para a obtenção do grau de Mestre em História Comparada.

BANCA EXAMINADORA

_____

Professor Doutor André Leonardo Chevitarese
Orientador
Universidade Federal do Rio de Janeiro

_____

Professor Doutor Flávio dos Santos Gomes
Universidade Federal do Rio de Janeiro

_____

Professora Doutora Renata Rozental Sancovsky
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro
2015

Aos meus queridos pais Jorge Reis Almeida e Márcia Santana da Silva, por todo o amor e dedicação que sempre me ofereceram. Não seria possível chegar até aqui sem vocês.

Agradecimentos

À minha toda a minha família por ser alicerce de tudo que sou hoje.

Às minhas irmãs Júlia, Laura e Ana Rita, vocês tem todo o meu amor.

À minha princesinha Analua, por ser o raio de sol que alegra meus dias.

Aos meus amigos Moreno, Raiane, Dudu, Drummond, Thomaz, Igor, Daniel, Thiago Niemeyer, Thiago Sá, Rafael Soares, Hugo Braga e todos os integrantes da "Suissa" os quais sem o apoio incondicional eu não poderia ter chegado tão longe.

À Thuany Silva por todo o carinho e apoio durante o longo caminho de escrita deste trabalho.

Ao Mestre e Professor André Leonardo Chevitarese pela amizade e sabedoria infinita.

Aos grandes amigos José Mauro e Maria Lúcia por todo o apoio e generosidade com que sempre me trataram.

Aos amigos do Laboratório de História das Experiências Religiosas – LHER – pela amizade e trabalho conjunto.

À todos que estiveram presentes na minha vida e de alguma forma contribuíram em minha jornada. Muito Obrigado!

Resumo

O presente trabalho tem por objetivo analisar a relação histórica entre as comunidades judaicas e samaritanas, entre os séculos II aEC e I EC, a partir de três eixos principais: as relações entre Memória e História, o processo de distinção inter-comunitária e a pluralidade religiosa relativa ao culto a Iahweh. Com isso, buscaremos retraçar os caminhos concernentes a História da Samaria e dos samaritanos, inserindo estas instâncias no escopo maior da História Palestina.

Palavras-chave: Samaria – Samaritanos – Judeus – Memória – Pluralidade Religiosa

Abstract

This study aims to analyze the historical relationship between the Jewish and Samaritan communities between centuries II BCE and I CE, from three main axes: the relationship between memory and history, the process of inter-community distinction and the religious plurality on the worship of Yahweh. With this, we will seek to retrace the paths concerning the history of Samaria and the Samaritans, inserting these instances in the larger scope of Palestine History.

Keywords: Samaria – Samaritans – Jews – Memory – Religious Plurality

Sumário

Lista de Mapas e Figuras.....08

Abreviaturas.....09

Introdução.....10

Capítulo I – A Questão Samaritana e o Jogo das Memórias.....17

1.1. A centralidade do culto nas versões masorética e samaritana: Uma divindade, duas moradias.....24

1.2. A problemática da origem nas Antiguidades Judaicas de Flávio Josefo.....29

1.3. Jesus e os samaritanos: A memória "anti-samaritana" nos Evangelhos canônicos.....34

Capítulo II – Judeus e Samaritanos. Uma Arqueologia das Relações.....46

2.1. Antecedentes cismáticos: A disputa Norte-Sul como uma progressão cismogênica.....50

2.2. De Antíoco IV Epífanes à assenção Macabaica/Hasmonaica (II-I aEC).....80

2.3. A desolação da Samaria sob João Hircano (111-108 aEC).....98

2.4. A chegada dos Romanos e a reconfiguração palestina (63 aEC).....110

Capítulo III – Pluralidade Religiosa, Localidades e a "Rede" Javista.....121

3.1. O Templo javista de Heliópolis e o julgamento de Ptolomeu VI Filometor: Uma centralização descentralizada.....126

3.2. A cultura material de Delos e a circulação mediterrânica dos "javismos".....136

3.3 O Monte Gerizim sob o Império Romano: Javistas Samaritanos em meio a Guerra "Judaica".....153

Conclusão.....160

Fontes e Bibliografia.....164

Lista de Mapas e Figuras.

Mapas

Mapa 1. Os Reinos de Israel e Judá após a separação.....56
Mapa 2. Distrito de *Wadi ed-Daliyeh* com as fronteiras de sub-distritos.....75
Mapa 3. Palestina durante o tempo dos Macabeus (167-37 aEC).....96
Mapa. 4. Áreas administradas pelas Tetrarquias após a morte de Herodes Magno (4 aEC).....115
Mapa 5. Quarteirão do Estádio (Delos).....138
Mapa 6. Localização das inscrições referentes aos israelitas de Delos.....148

Figuras

Fig. 1. Forma elementar de amplificação estrutural.....60
Fig. 2. O selo do Governador da Samaria.....76
Fig. 3. . Escadaria bem preservada no topo oriental do Monte Gerizim.....78
Fig. 4. Moeda mostrando Antíoco IV Epífanes.....88
Fig. 5. Moeda cunhada sob a autoridade da Disnatia Hasmonéia de João Hircano I (Yehohanan).....99
Fig. 6. Moeda sob a autoridade da Disnatia Hasmonéia de João Hircano I.....99
Fig. 7. Moeda cunhada sob a autoridade da Disnatia Hasmonéia de João Hircano I (Yehohanan).....100
Fig. 8. Moeda cunhada sob a autoridade da Disnatia Hasmonéia de João Hircano I.....100
Fig. 9. Moeda cunhada sob a autoridade da Disnatia Herodiana de Herodes I, o Grande.....112
Fig. 10. Moeda cunhada sob a autoridade de Herodes I, o Grande.....112
Fig. 11. Moeda cunhada sob a autoridade de Herodes I, o Grande.....113
Fig. 12. Moeda cunhada sob a autoridade de Herodes I, o Grande.....113
Fig. 13. Planta da Sinagoga GD 80 (Delos).....139
Fig. 14. Cátedra de Moisés em visão frontal(GD 80/Delos).....140
Fig. 15. Visão panorâmica da área A(GD 80/Delos).....140
Fig. 16. Visão norte da Sala A e uma de suas passagens (GD 80/Delos).....141
Fig. 17. Arco de entrada para a Cisterna na área B. (GD 80/Delos).....142
Fig. 18. Escada para espaço subterrâneo na área D (GD 80/Delos).....142
Fig. 19. Vista do estilóbato (Área C) para o mar. (GD 80/Delos).....143
Fig. 20. Inscrição na Estela Samaritana Nº 1.....149
Fig. 21. Estela Samaritana Nº 1 em perspectiva completa.....150
Fig. 22. Inscrição na Estela Samaritana Nº2.....151
Fig. 23. Moeda Judeia Capta, Vespasiano 70/71 EC.....153
Fig. 24. Moedas cunhadas em Neápolis sob o governo de Antonino Pio –138-161 EC.....158

Abreviaturas Utilizadas.

PtS. Pentateuco Samaritano

TM. Texto Masorético

LXX. Septuaginta

PtSDt. Deuteronômio Samaritano

Dt. Deuteronômio

1Rs. Primeiro Livro de Reis

2Rs. Segundo Livro de Reis

2Cr. Segundo Livro de Crônicas

Dn. Daniel

Es. Esdras

Ne. Neemias

Sm. Samuel

Mt. Evangelho de Mateus

Lc. Evangelho de Lucas

Jo. Evangelho de João

AJ. Antiguidades Judaicas

GJ. Guerra judaica

Introdução

Quem são os samaritanos? Esta pergunta não é fortuita, ela pressupõe uma resposta concisa e instantânea, causando desconforto em muitos pesquisadores que tratam do tema das grandes religiões monoteístas. Por este motivo, esta indagação permanece não apenas como um primeiro degrau, como poderia se imaginar, mas sim como o *fio de Ariadne*[1] de praticamente todos os trabalhos referentes ao tema da Samaria histórica e seus pormenores. Isso não acontece sem motivo. Existe um conjunto não muito expansivo de trabalhos específicos que trata do assunto, e mesmo nas oportunidades em que recebem alguma atenção por parte do grande ramo de estudos das religiões, os samaritanos, na maior parte das vezes, são relegados a pés de páginas ou alguns poucos parágrafos, em meio a coletâneas e compêndios de populações judaicas obscuras e esquecidas. As informações se desencontram em muitos momentos e rótulos infelizes, como "seita" e "heresia", preenchem espaços vazios, ainda a espera de um aprofundamento histórico mais sólido.

Por outro lado, os samaritanos permanecem, em maior ou menor grau, no imaginário de todos os leitores dos textos bíblicos, e não por acaso, pois sua História invariavelmente se entrelaça de forma inextricável à História dos judeus e das experiências judaicas e cristãs. De forma mais abrangente, a Samaria é parte constitutiva da História de Israel em si, ainda que o silenciamento de seu passado e o ostracismo historiográfico em que esta região e seus habitantes foram lançados tenha alimentado uma perspectiva muitas vezes empobrecedora e deturpada de seu processo histórico. Nesse sentido, os estudos que tratam especificamente da Samaria costumam receber notoriedade ímpar, constituindo um grupo de produções e especialistas relativamente pequeno, quando comparados aos seus vizinhos imediatos da Judeia e da Galiléia. Quando nos deparamos com pesquisas relacionadas a estas duas regiões, a vívida impressão é de que estas estão separadas por um grande vácuo geográfico.

Em linhas gerais, compreende-se a Samaria como um espaço assentado entre a Judeia, ao sul, e a Galiléia, ao norte. Esta região era dotada de forte atividade comercial, e caracterizada por um expansivo pluralismo cultural, recebendo de Israel Finkelstein (1997) a alcunha de "região de muitas culturas". Sua história conecta-se diretamente com a tradição do surgimento do Reino do Norte, ou Reino de Israel, decorrente do cisma perpetuado pelo filho de Salomão, Roboão, e o líder efraimita Jeroboão (1Rs

[1] Instrumento mítico que auxiliou Teseu em sua fuga do labirinto do Minotauro.

12:1-19; 2Cr 10:1-17; Josefo. AJ 8:215). A separação dos reinos – Judá e Israel – significou o início de um processo turbulento entre as autoridades de ambos os lados e suas populações. Dois fatores são decisivos para o fomento de uma relação conflituosa que se arrastaria deste período em diante: o surgimento de um novo centro de poder, a cidade da Samaria[2] e a construção do Templo de Gerizim, considerado pelos israelitas o local, por excelência, de culto a Iahweh[3]. A cidade da Samaria, centro político e administrativo do Reino do Norte e o Templo, edificado no Monte Gerizim, tornaram-se importantes componentes de contraposição à cidade de Jerusalém, núcleo político e religioso absoluto da monarquia davídico/salomônica, símbolo máximo da centralização judeana. Estes são pontos importantes, que devem ser analisados. Contudo, muitas pesquisas servem-se apenas deste amplo panorama para estabelecerem a linha divisória entre as comunidades, desconsiderando um vasto conjunto de dados que elevam a questão a uma perspectiva bem mais complexa.

Neste sentido, a pesquisa, que agora se apresenta, visa retraçar a vereda que direciona a Samaria Histórica e seus componentes, articulando-a aos seus vizinhos sulistas de Judá/Judéia, buscando pistas e rastros acerca do binômio judaico-samaritano, e, dessa maneira, iluminando lacunas, vazios e silêncios, concernentes ao conturbado e duradouro relacionamento entre as comunidades da Judeia e da Samaria. Para que isto seja possível é necessário compreender não apenas suas diferenças, mas como estas se constituem, assim como suas similaridades, através dos desdobramentos históricos da relação entre judeanos/judeus e israelitas/samaritanos.

Como passo propedêutico, aproveito estas linhas introdutórias para estabelecer uma pequena discussão sobre nomenclaturas, terminologias e conceitos. Koselleck (2006: 97-118), em seu genial capítulo sobre as possíveis articulações entre a história dos conceitos e a história social, produz bases muito interessantes para o diálogo entre estas duas dimensões da disciplina histórica. Para Koselleck (2006: 98), os conceitos abarcam em si um grande enredamento de elementos, políticos, históricos, culturais, etc, que os fazem bem mais que apenas nomes utilizados pelo pesquisador. Ao mesmo tempo, sem conceitos comuns é impossível se produzir diálogo acadêmico, pois o

[2] Posteriormente a cidade emprestaria seu nome a grande região montanhosa ao norte da Judeia e ao sul da Galiléia.

[3] Para informações mais aprofundadas acerca destas questões ver: MONTGOMERY, James A., *The Samaritans, the Earliest Jewish Sect; their History, Theology, and Literature*, The John C. Winston CO. , Philadelphia, 1907; ; CROWN, Alan D. *The Samaritans***,** ed. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1989; KARTVEIT, M. The origin of the Samaritans, Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands, 2009; KNOPPERS, G. *Jews and Samaritans: the origin and history of their early relations.* Oxford University Press, New York, 2013.

universo de intelecção coletiva se perde. Koselleck (2006: 117-118) também atenta, que para a utilização de conceitos, sobretudo, em trabalhos que lidem com longa duração, estes devem ser fruto de reflexão prévia, para que não se justaponham significações temporalmente distintas no processo de produção do conhecimento. Desta maneira, a utilização de termos abrangentes, ou que possam ser considerados "anacrônicos", não os tornam inviáveis em sua instrumentalização, desde que passem pelo crivo crítico de seu uso, de forma consciente.

No que diz respeito a este trabalho, duas vertentes terminológicas-conceituais merecem atenção destacada: o termo Palestina e as terminologias utilizadas para designar habitantes da Samaria e Judeia.

De fato, a terminologia *Palestina*[4], utilizada de modo geral, e muitas vezes sem maiores problematizações, por pesquisadores da antiguidade oriental, abrange um conjunto extenso de populações, etnias e culturas das mais diversas. Dentre elas podemos destacar, ao menos: Moabitas (Moab); Amonitas (Amon); Sírios-Arameus (Aram); Sidonitas (Sídon/Sídonia); Filisteus (Philistia/Azot/Filistéia); Galileus (Galiléia); Peréia (Pereus); Israelitas/Samaritanos (Samaria/Shomron); Judaítas/Judeanos/Judeus (Judá/Judéia); entre outros. Todas estas populações e áreas geográficas sofreram mudanças ao longo de séculos, como expansões e diminuições territoriais, delimitações forçadas por dominadores estrangeiros, interações culturais de variados tipos e relações inter-étnicas. De certo, a pluralidade territorial, aliada a pluralidade étnica e cultural, torna difícil uma especificação exata desta *plêiade* de povos e territórios como uma entidade "una".

Em termos filológicos, o termo *Palestina* está diretamente articulado a região da Philistia/Filistéia, que, inclusive, não tem raiz étnica originalmente semítica, tendo sua população indígena advinda dos chamados "povos do mar"[5]. As motivações não são claras para a difusão do termo, mas é factível considerar ao menos três opções terminológicas influentes: de imediato, a tradição legada por Heródoto (ver abaixo o aprofundamento), o primeiro a instrumentalizar a nomenclatura para designar uma região geográfica para além da Filistéia; a seguir, a substituição nominal da província da

[4] Conceito-nomenclatura utilizado para designar a região territorial que vai da Idumeia – antiga Edom – no extremo sul, já na fronteira com o Egito, até o extremo sul nos limites das áreas Síro-Fenícias de Sidonia – Sídon – na costa mediterrânica e Ituréia na porção mais meridional, fronteiriça a Síria.

[5]Respectivamente os grupamentos humanos que chegaram pelo mar, em aproximadamente XIII aEC, e instalaram diversos pontos do mediterrâneo como a Anatólia Oriental, Síria, Palestina, Chipre e Egito. No caso da costa palestina, os filisteus parecem ser seus representantes mais duradouros. Para mais informações ver LIVERANI, M. *Para além da Bíblia: História antiga de Israel*. São Paulo: Loyola/Paulus, 2008.p. 61-65.

Judeia por Palestina, após os confrontos com os romanos de 66-74 EC (ver abaixo o aprofundamento); e, por fim, a nomeação da região conquistada por Roma, indo da Síria até a fronteira com o Egito, como província Sírio-Palestina, uma junção das antigas províncias da Síria e Palestina após a revolta de Bar Kokeba em 132-135 EC (Horsley, 2000: 43), abarcando grande parte dos territórios supracitados.

No caso de Heródoto, a nomenclatura aparece sete vezes em sua obra como um todo. Este historiador representa uma das documentações mais antigas relacionadas ao mundo mediterrânico e Oriente próximo, sendo o primeiro autor a utilizar o termo Palestina/*Palaistinē* – Παλαιστίνη – para designar um espaço amplo compreendido como uma área geográfica entre a Fenícia e o Egito.

> Estes fenícios habitaram em tempos antigos, como eles mesmos dizem, junto ao Mar Vermelho; passando sobre ele, eles agora habitam o litoral da Síria; essa parte da Síria e como a maioria dela até atingir o Egito, é toda chamada Palestina (Heródoto, **Histórias** 7:89)[6].

No caso da nomenclatura em tempos romanos, Josefo alude ao termo grego Παλαιστίνη em dois momentos: em sua exortação aos jerusolimitas (Josefo, GJ 5:384), pedindo-lhes as suas rendições aos romanos que destruiriam a cidade. Sob muitos aspectos, veríamos aqui, aos olhos do referido autor (Josefo, GJ 5:366-369), uma espécie de recapitulação da História hebraica, em sua tentativa de demovê-los da luta contra o possível "aliado de Deus", neste caso específico, os romanos. A tradução para o inglês se dá então como *Philistia*[7], tendo em vista que a rememoração se refere à tomada da arca da aliança pelos filisteus e sua alocação no templo de Dagon[8] (Sm 5:1-5). Porém, o termo Palestina é reutilizado, junto de Judeia, Egito e Síria para demonstrar o estado de calamidade destes locais após a conquista romana, nos tempos de Nero (cf. Josefo, AJ 20:259). Aqui, de fato, o autor utiliza este termo, tal como ele foi cunhado

[6] Passagem traduzida por mim a partir da tradução bilíngüe grego / inglês contida em: HERODOTUS. **Histories**. Trad: A. D. Godley, London: Harvard University Press, 1938. Vol. 3, p. 395. O termo grego utilizado por Heródoto nesta edição é Παλαιστίνη [*Palaistinē*] traduzido pelo autor como "Palestine".

[7] JOSEPHUS, *The Jewish War*. Trad: H. St. J. Thackeray. London: Harvard University Press, 1989, Books IV-VII, 9 vols. p. 321.

[8] Divindade Mesopotâmica relacionada à fertilidade e agricultura. É citado como parte do panteão filisteu no *primeiro livro de Samuel* 5: 1-5. Para mais informações ver HEALEY, J. F. in: VAN DER TOOM, K.; BECKING, B. & VAN DER HORST, P. W. *Dictionary of Deities and Demons in The Bible*.Michigan: Wm B. Eerdmans Publishing Co., 1999. p. 216-219.

nos períodos posteriores à destruição da cidade e do templo de Jerusalém perpetrados pelos romanos[9].

Sem dúvida, é difícil mensurar a abrangência do termo, e levando a conta toda à quantidade de denominações dadas a região e suas subdivisões durante as variadas incursões imperiais – Transeufratênia, Toparquias, Etnarquias, Tetrarquias e etc. – é necessário que se faça um estudo detalhado, tanto do ponto de vista filológico, quanto histórico e arqueológico do uso do termo Palestina. Contudo, metodologicamente, para que não se perca de vista a perspectiva espacial com que estamos lidando, é necessário que haja algum marco limitador. Daí o uso nesta Dissertação do termo Palestina. Ele quer designar uma vasta faixa territorial que engloba os limites da Síria ao Egito, atravessando o Jordão até os territórios de Amon e da Peréia. Certamente esta é uma problemática que precisa ser aprofundada, em vias de sopesar todas as implicações do termo em suas múltiplas dimensões. Porém, a opção pela nomenclatura *Palestina*, nesta pesquisa, se dá, única e exclusivamente, como ferramenta metodológica de delimitação espacial e não como um conceito fechado em si mesmo.

Da mesma forma, alguns pesquisadores, como Zangenberg (2006: 393), tem seguido um modelo de compreensão dos habitantes da Samaria, em uma tentativa de dar conta da variação cultural e étnica na região, dividindo a população em duas grandes camadas: *samaritanos*, efetivamente os javistas nortistas e *samarianos*, habitantes da Samaria ligados em quaisquer laços com a cidade da Samaria, tradicionalmente fundada pelo Rei Omri no século IX aEC (cf. 1Rs 16:23-24).

Entretanto, o mesmo tratamento criterioso não se dá com Judá/Judéia/Jerusalém, o que abre o pressuposto de que esta leitura advenha de uma tradição ainda plena do "anti-samaritanismo" legado pelo historiador Flávio Josefo, como bem o demonstraram Pummer (2009: 4-8) e Nodet (2011: 123). O modelo sugerido por Knoppers (2013: 16-17), utilizando os termos israelitas/judaítas para o período monárquico (entre os séculos X e VI aEC); judeanos/samarianos/israelitas-samarianos para os períodos neo-babilônico (entre os séculos VI e V aEC); persa (entre os séculos V e IV aEC); helenístico (entre os séculos IV e I aEC); e judeus/samaritanos/israelitas-samaritanos para o período romano (a partir do século I aEC em diante), parece mais coeso, porém, ainda assim, não resolve completamente o problema relacionado à miríade de

[9] É necessário salientar que as obras de Josefo são escritas em nas últimas décadas do século I EC, respectivamente *Guerra Judaica* – entre 75-79 EC–, Antiguidades Judaicas – entre 93-94 EC – e Vida/Contra Apion – aproximadamente em 100 EC.

caracterizações temporalmente deslocadas e justapostas advindas das fontes textuais, tais como, por exemplo: hebreus, israelitas, judaítas, judeanos, judeus, samaritanos, samarianos.

Tendo em mente que este trabalho diz respeito às populações javistas de Israel/Samaria e Judá/Judeia, herdeiras tradicionais, respectivamente, dos troncos nortistas e sulistas, do povo hebreu – as chamadas "Doze tribos de Israel" – pós-divisão do reino de Salomão, tais nomenclaturas serão instrumentalizadas somente para fins de acuidade cronológica e geográfica relacionadas diretamente às documentações textuais e materiais, no que concerne a ambas as comunidades.

Por fim, mas não menos importante, não há nenhuma intenção de impingir um caráter divisor entre estes termos, propondo descontinuidades entre os indivíduos e seus respectivos grupos, sendo estes empregos, instrumentos metodológicos de identificação relacionados à documentação. Muito menos, utilizá-los de forma a separar javistas/não javistas para os israelitas-samaritanos, enquanto, como parece supor Zangenberg (2006), os judeus permaneceram incólumes a interações culturais e Jerusalém não abrigou sequer um habitante estrangeiro em todo o seu processo histórico. Deste modo, se referir aos moradores da cidade da Samaria como "samarianos" para destacá-los do grupo javista "samaritano", nos direciona ao questionamento acerca do "samariano" – morador da cidade da Samaria –, ser ou não javista, já que não há meios possíveis de segregar as duas instâncias. Desta maneira, o horizonte deste trabalho parte da concepção de que estas regiões passaram por muitos processos interacionais do ponto de vista inter e intra-cultural e a presença de elementos exógenos e indivíduos não-javistas não são privilégio de nenhuma área em particular, como a perspectiva superficial, baseada nas tradições teológica e na de Josefo incitam a crer.

Compreendendo, nos termos supracitados, o caminho a ser trilhado, uma interpelação se faz presente: É possível estabelecer uma pesquisa histórica sobre a relação entre estas comunidades? A resposta é sim. Não apenas é possível, como é altamente recomendável, pois uma mera fagulha de compreensão sobre quem são os samaritanos poderia gerar uma infinidade de debates sobre a história do antigo Israel/Palestina e das próprias noções de identidade e pluralismo religioso na antiguidade. Acredito que este esforço historiográfico possa ser de utilidade não apenas para historiadores da religião ou do mundo antigo em geral, mas a todos que se interessam pelo debate acerca das Histórias das grandes religiões monoteístas,

sobretudo, o judaísmo e cristianismo, fenômenos ainda muito presentes e influentes no mundo contemporâneo.

Capítulo I – A Questão Samaritana e o Jogo das Memórias

"O empenho em apurar os fatos se constituiu numa tarefa laboriosa, pois as testemunhas oculares de vários eventos nem sempre faziam os mesmos relatos a respeito das mesmas coisas, mas variavam de acordo com suas simpatias por um lado ou pelo outro, ou de acordo com sua memória."
Tucídides

Tucídides (1987: 14), considerado pela tradição historiográfica como um dos "pais" da disciplina, já em fins do século V aEC, aludia, nas primeiras páginas de sua obra magna, *História da Guerra do Peloponeso*, para uma das questões mais desafiadoras enfrentadas pela epistemologia da História: A relação entre memória e História, e as problemáticas proporcionadas por essa conexão na constituição do conhecimento histórico. De fato, vinte e seis séculos depois, suas palavras ainda são pertinentes. A percepção do autor de que a coleta de relatos não necessariamente encaminhava ao conhecimento direto dos acontecimentos, tendo em vista a ambiguidade e variabilidade dos discursos produzidos acerca dos mesmos eventos, é um assunto bastante complexo até os dias atuais.

Ainda há muito que se debater sobre o tema, já que, imprescindivelmente, estas duas instâncias se encontram entrelaçadas em seu fazeres e algumas vezes costuma-se confundir uma coisa e outra, fazendo com que a dimensão da memória seja considerada como concretude sólida, algo que recupera a realidade passada com facilidade, de forma unívoca, quando sua compleição é variável por definição. Suas dimensões multiplicam-se, e detém contornos plurais em variadas perspectivas, tanto na ordem de um conceito que tem como objetivo representar o resquício de um passado vivido através de determinados documentos (Le Goff, 1970), textuais ou materiais, como no que tange a ação humana de estocar informações pretéritas e a possibilidade de retoma-las fora de seu tempo e espaço, ou seja, o que convém delimitar como o ato de lembrar ou recordar (Loftus, 1980). É necessário delinear mais precisamente qual a substância, ou substâncias, do conceito de memória e como este se relaciona com a História, assim como as premissas de sua utilização, enquanto ferramenta teórica. Desta maneira, no contexto de produção discursiva, relacionada à História de Israel, muitas narrativas que tratavam dos samaritanos foram tomadas como históricas, sem uma problematização maior acerca dos lugares de fala dos produtores deste discurso.

Em primeiro plano, a memória costuma ser compreendida como um depósito de informações, um mecanismo que retêm dados e experiências que podem ser acessadas e retomadas em temporalidades ulteriores ao seu armazenamento (Menezes, 1992:10). Essa interpretação, bastante utilizada no senso comum, confere a memória o poder de transportar o passado para o presente, em sua essência original. Contudo, a própria lógica de funcionamento da mesma nos faz revisar esta interpretação, pois o esforço em estabilizar determinadas memórias (Pollak 1989: 8-9) remete à possibilidade de sua mutabilidade, tanto individualmente, quanto coletivamente. Assim a memória não deve ser encarada como um mero repositório de informações intocadas, mas um processo de construção e reconstrução, de continuidade e descontinuidade, uma matéria sem forma definida, em processo perpétuo de mutação.

> Os estudos sobre a memória são extensos e diversificados. Devemos de início nos deter nas questões epistemológicas nela imbricadas. (...) A memória enquanto depositório de lembranças-imagens a serem recordadas, é, eventualmente, imprecisa. Ela pode nem mesmo guardar correspondência com a realidade que pretende evocar. (Leite, 2006: 42)

Ao lidarmos com fontes literárias judaico-cristãs, para que seja possível acessar os fragmentos de realidade histórica presentes nas mesmas, é necessário perceber que todas as informações contidas nestes materiais são discursos produzidos por indivíduos, ou grupos de indivíduos, situados em contextos particulares. Nesse sentido, estes discursos se estruturam a partir de um procedimento que busca narrar eventos e processos passados, em uma tentativa de perpetuar uma tradição "oficial", portanto, o local de produção e as mentes que produzem tornam-se tão relevantes quanto o próprio texto, pois estão amparadas por diversos elementos extra-discurso.

Ao considerar esta relação entre indivíduos e suas produções textuais-discursivas, é factível observar que uma determinada perspectiva não contém em si o poder maximal de definir uma dada realidade histórica, pois se trata de um *constructo*, baseado numa experiência individual ou comunitária, tanto do ponto de vista subjetivo, quanto objetivo. Assim sendo, não é possível resgatar uma "memória definitiva" que automaticamente nos permita acessar o passado. Em um contexto como o da Palestina Antiga, oralidade e textualidade são dois elementos que permaneciam em viva interação e ao cristalizar um discurso em formato escrito, um indivíduo, ou grupo, fazia uso tanto de suas próprias experiências empíricas, estocadas na memória, quanto de relatos sobre um passado que se desejava vincular ao presente. Esse discurso produzido não possui o

poder de refletir uma realidade histórica "absoluta", de determinado período ou evento, mas antes o que se deseja que seja narrado e, portanto, conhecido.

Para tanto, a memória não deve ser confundida com a dimensão puramente histórica de eventos e acontecimentos. Revisando Le Goff (1970:1), que imputava na História o papel de ser a "forma científica" da memória coletiva, A História passa a ser encarada como um processo de fabricação de conhecimento científico, que se utiliza da memória como um objeto, que não é inerentemente constitutivo de seu núcleo formativo, mas instrumentalizado pela mesma, como conclui Menezes (1992: 22):

> De todo o exposto até aqui evidencia-se como imprópria qualquer coincidência entre memória e História. A memória, como construção social, é a formação de imagem necessária para os processos de constituição e reforço da identidade individual, coletiva e nacional. Não se confunde com a História, que é a forma intelectual de conhecimento, operação cognitiva. A memória, ao invés, é a operação ideológica, processo psico-social de representação de si próprio, que reorganiza simbolicamente o universo das pessoas, das coisas, imagens e relações, pelas legitimações que produz.

Em relação ao caráter fluído da memória, a psicóloga Elizabeth Loftus (1980), ao realizar experiências empíricas no campo da psicologia forense, considerando o funcionamento tanto da memória individual, como da coletiva, redefiniu os contornos deste fenômeno, originando uma valiosa perspectiva que garante à memória um caráter inexato e flexível, de acordo com a ação de variantes externas e internas. Para Loftus (1980:45):

> Ninguém poderia negar que é possível recuperar memórias que parecem ter sido esquecidas. (...) Mas isso não constitui a evidência de que *todas* as memórias são recuperáveis. É plausível que nós tenhamos algumas memórias que são recuperáveis e outras que não o são. Quando alguma coisa acontece durante a vida, nós geralmente estocamos fragmentos da experiência na memória. É razoável que alguns desses fragmentos possam vir a ser alterados por novas experiências que tenhamos mais tarde.

Esta postulação propõe que a memória não é algo rígido que estocamos em nossas mentes, permanecendo inalteradas e que podem se acessadas facilmente. Enquanto função psico-social, a memória pode sofrer mudanças ao longo de seu processo de constituição, e até mesmo "fazer-se". Esta perspectiva, quando deslocada para espaços de tempo mais antigos, auxilia a iluminação de questões referentes à escrita de narrativas históricas ou de pretensões históricas. Em um contexto como o da Palestina antiga, oralidade e textualidade são dois elementos que permaneciam em intensa interação e ao cristalizar um determinado discurso em formato escrito, um

indivíduo, ou grupo, fazia uso tanto de suas próprias experiências empíricas, estocadas na memória, quanto de relatos sobre um passado que se desejava vincular ao presente. Contudo, esta memória, imortalizada em palavras, não reflete a pura realidade histórica de determinado período ou evento, mas sim o que se deseja que seja narrado e, portanto, conhecido. Loftus (1980:76) afirma que a força construtiva da memória pode criar eventos que nunca aconteceram de fato, pois ao integrar "pedaços de memória", e conectá-los, criando uma interpretação de determinando acontecimento, um evento ou fenômeno histórico passa a ser constituído de fragmentos de realidade, mas não representa o real em si.

Para que seja possível acessar estes fragmentos de realidade através de fontes textuais que versam sobre o contexto Palestino na Antiguidade, é necessária a percepção de que, basicamente, todas as informações contidas tanto no compêndio bíblico, assim como em outros materiais literários, como os escritos de Flávio Josefo e o Pentateuco Samaritano, são discursos produzidos por indivíduos e/ou grupos de indivíduos situados em contextos particulares. Nesse sentido, estes discursos se estruturam a partir de uma frente crucial, a memória, que procura narrar eventos e processos passados, em uma tentativa de delinear uma tradição "oficial". O local de produção e as mentes que produzem tornam-se, nesse caso, muito relevantes, pois são amparadas por diversos elementos extra-discurso, que se introduzem no texto de forma subjetiva.

Desta forma, quando lemos sobre a origem dos samaritanos, presente em Josefo – AJ.*9.277* –, ou sobre o encontro de Jesus com a mulher samaritana – Jo 4:7-30 –, não estamos lendo algo sobre os samaritanos, e sim algo *produzido* acerca dos samaritanos. É necessário ter em mente o perigo de se reproduzir interpretações e pontos de vista particulares como fatos, e, portanto, como realidade histórica.

Não se deve, entretanto, confundir esta posição com um ceticismo universalizante, atendendo a demanda de teóricos como Hayden-White (1995), que crê não haver barreiras perceptíveis entre a realidade sócio-histórica narrada e o texto essencialmente literário. Pelo contrário. Qualquer discurso, produzido no tempo e no espaço, encerra em si indícios de uma dada realidade, pretérita e/ou presente, que inclusive podem modificar "horizontes de expectativas" (Koselleck, 2012: 312). Todavia, esta realidade não é acessível de forma automática através da leitura e apreensão do discurso produzido, mas a partir de uma investigação cuidadosa,

"sherlockiana"[10], envolvida por um método minucioso e por ferramentas epistemológicas bem definidas. Apenas desta forma é possível desvendar os "ecos" e "ruídos" do objeto analisado, que podem, e devem, ser experimentados e interpretados, em vias de constituir um saber histórico.

Dito isto, o acesso ao documento textual passa a ser, não mais uma aquisição de informações automatizada, mas antes, uma via complexa de percepção de "indícios" e "rastros", como propostos por Ginzburg (1989:143-179), através de um "paradigma indiciário", que conecta sinais aparentemente desconexos e distorcidos, porém, possíveis de serem conectados. Estes fragmentos interpretativos aos poucos emolduram quadros inteligíveis de compreensão da realidade que se pretende observar e o nível de densidade da análise é, nesse caso, fator determinante para um resultado mais prolífico, fugindo da superficialidade factual e da fobia intelectual com que se tratam alguns "enigmas" que parecem insolúveis.

> Trata-se de formas de saber temdencialmente mudas – no sentido de que, como já dissemos, suas regras não se prestam a s ser formalizadas nem ditas. Ninguém aprende o ofício de conhecedor ou diagnosticador limitando-se a pôr em prática regras preexistentes. Nesse tipo de conhecimento entram em jogo (diz-se normalmente) elementos imponderáveis: faro, golpe de vista, intuição. (Ginzburg, 1989:179)

Com relação aos samaritanos, para que seja possível tracejar um quadro inteligível, é imperativo instrumentalizar tais noções, pois os "silêncios" e "não-ditos" presentes em determinadas narrativas de viés "oficial", muitas vezes estão ligados tanto aos problemas de inexatidão da memória (Loftus, 1980: 45-46) quanto da seleção do que se deseja narrar, tornando assim o discurso uma construção que apresenta uma visão específica dos acontecimentos, mas não os acontecimentos *per se*.

As memórias, tanto individuais, quanto coletivas, estão em perpétuo movimento. Dessa maneira, a substância de uma memória "oficial" não reside no passado, mas sim nas demandas do presente e este processo gera uma batalha entre memórias que se propõem a ser unívocas e memórias que, por outro lado, tornam-se silenciadas e marginais. De certa forma, toda memória "oficial" detém um poder coercitivo, destruidor e unificador, pois em sua montagem, seleciona o que deve ser exposto e rememorado, enquanto oblitera o que não é útil aos seus propósitos.

Em seu trabalho *Memória, Esquecimento e Silêncio,* Michel Pollak (1989) buscou vias de compreensão para o fenômeno da formação de memórias coletivas,

[10] Referente ao personagem criado pelo romancista inglês Conan Doyle em 1887, um detetive que obtêm resultados extraordinários através de uma análise apurada e lógica de pistas e indícios ínfimos.

sobretudo, na relação entre memória "oficial" e memórias "subterrâneas". Segundo o autor, memórias coletivas constituem-se e necessitam de formalização para atender a um espectro geral que se pretende atingir. Contudo essa formalização está sempre em conflito com memórias marginalizadas, vozes silenciadas, de grupos e/ou indivíduos, que derivadas de opressão ideológica, ou histórica, permanecem no limbo do esquecimento e do silêncio.

Ao considerar a problemática referente a esse conflito entre memórias, Pollak (1989:8-9) define que mesmo a memória coletiva também se conforma como uma contingência do presente, em concordância com Menezes (1992), ao considerar que:

> Distinguir entre conjunturas favoráveis ou desfavoráveis às memórias marginalizadas é de saída reconhecer a que ponto o presente colore o passado. Conforme as circunstâncias, ocorre a emergência de certas lembranças, a ênfase é dada a um ou outro aspecto. Sobretudo a lembrança de guerras ou de grandes convulsões internas remete sempre ao presente, deformando e reinterpretando o passado. Assim também, há uma permanente interação entre o vivido e o aprendido, o vivido e o transmitido. E essas constatações se aplicam a toda forma de memória, individual e coletiva, família, nacional e de pequenos grupos.

Esse jogo de memórias recebe contornos intricados, quando, por exemplo, as fontes judeanas são deparadas com a documentação produzida em âmbito israelita/samaritano como o *Pentateuco Samaritano*[11]. Durante muito tempo, este rico compêndio literário foi considerado uma cópia alterada da *Torah* judaica (Tsekada, 2013: xxvii), todavia, com as descobertas recentes relacionadas aos *Manuscritos do Mar Morto*[12], este conjunto de escritos tem recebido uma renovada notoriedade.

Alguns dos textos encontrados nesta empreitada arqueológica demonstraram uma conexão mais próxima ao texto do Pentateuco Samaritano do que da tradicional Bíblia Hebraica (Davies; Brooke & Callaway, 2002:62). Estes fragmentos – 4QDeut(f) 32-35/ 4QNum(b)/ 4Q158/ 4Q364/ 4QpaleoExod(m) –, nomeados "proto-samaritanos", evidenciam a antiguidade das tradições contidas no PtS que não se encontram na *Torah*

[11] Este compêndio de livros assemelha-se ao Pentateuco judaico, porém com algumas diferenças cruciais como a centralidade de culto no Monte Gerizim e a importância do povo do Norte/Israel como herdeiros da tradição de Jacó. Sua produção ainda permanece em debate nos meios acadêmicos, compreendendo desde o século IV aEC ao I aEC. Entretanto, pesquisadores atuais creem que a grande probabilidade é de que tenha sido formatado entre o século II aEC-I EC, contendo camadas de textos mais antigas.

[12] Para mais informações sobre estes achados arquelógicos ver MARTÍNEZ, F. G. *Textos de Qumran: Edição Fiel e Completa dos Documentos do Mar Morto*. Petrópolis: Vozes, 1995; DAVIES, P., BROOKE, G. and CALLAWAY, P. *The Complete World of the Dead Sea Scrolls*. London, Thames and Hudson, 2002; TSEDAKA, B. & DUFOUR. *The Israelite Samaritan Version of the Torah: First English Translation Compared with the Masoretic Version*, S. S. Michigan: Wm B. Eerdmans Publishing Co., 2012.

judaica(Charlesworth, 2012: xix). Com isso, as formulações atuais de hipóteses acerca da composição do material samaritano (Charlesworth, 2012: xv-xx; Tsekada 2012: xxi-xxxvi) apontam que este teria se servido de antigas tradições hebraicas circulantes na Palestina Antiga, desconstruindo a cristalizada noção de dependência do Pentateuco Samaritano em relação à *Torah* judaica, enquanto variação da mesma.

Além desta importante contribuição, há o valioso trabalho de Raphael Weiss (1981), que definiu, em um estudo pormenorizado sobre a relação entre o Pentateuco Samaritano (PtS) e a Septuaginta (LXX), que em 1.900 diferenças encontradas entre a Tradução Grega do Pentateuco e a *Torah* Masóretica (TM), o texto é idêntico ao encontrado no Pentateuco Samaritano. Segundo Weiss, há 6.000 diferenças entre a TM e o PtS, sendo que 50% deles é ortográfico, enquanto as 1.900 diferenças entre a LXX e a TM são de caráter textual e estilístico. Desta forma, abre-se a hipótese de que o texto da Septuaginta seja mais próximo do PtS que da TM, direcionando à conclusão de que os tradutores da LXX tiveram acesso, entre outros manuscritos disponíveis no período – III-I aEC –, a escritos que possuíam conteúdo análogo ao encontrado no material samaritano. Além disso, o PtS assemelha-se estruturalmente aos escritos encontrados na caverna 4 de Qumram, produzidos sob o mesmo modelo de escrita, conhecido como "Hebraico Samaritano". Implica dizer, o texto do Pentateuco Samaritano, também presente na LXX, revela-se, deste modo, um dos mais antigos documentos existentes relacionados à tradição do Pentateuco (Tsekada 2013: xxx).

Isso nos impele a observação de três pontos importantes. O primeiro é que as hipóteses de "sectarização" samaritana (Montgomery, 1907) não funcionam mais como uma verdade monolítica. Estes resultados jogam por terra a ideia de adulteração dos textos judaicos por parte da comunidade israelita/samaritana. Ao se levantarem as hipóteses de independência do texto, a comunidade nortenha torna-se protagonista de seus próprios afazeres religiosos e teológicos, quebrando a verticalidade teológico-religiosa jerusolimita/judeana.

O segundo ponto, e talvez o mais revelador, é que a busca por uma "originalidade difusora" dá lugar a uma perspectiva que observa o contexto religioso palestino como uma rede pluralizada de tradições e ramificações simbólicas que encontram múltiplos caminhos em seu processo de funcionamento. Por meio de variadas interações, ao longo de séculos, muitos veios das antigas tradições hebraicas fluíram e se transformaram internamente, ou em contato com outros contextos culturais. Dessa maneira, as diferentes versões de eventos, passagens, calendários, personagens e

padrões retém uma miríade de perspectivas, inseridas em uma *horizontalidade relacional*, ou seja, desenrolam-se de múltiplas formas, de acordo com o ângulo da observação. Isto demonstra que pensar em termos verticais, partindo de Jerusalém, constitui-se mais em uma posição pró-Judeia, algumas vezes inconsciente, do que uma análise apurada das multíplices experiências religiosas da Palestina Antiga.

O último ponto ressalta a discussão sobre a constituição de memórias "oficiais" vista anteriormente. De fato, no jogo das memórias, ao menos no mundo ocidental, os homens de letras judeanos saíram vencedores. Esta memória "oficial", e seu legado, advêm dos "lugares de fala" e dos desígnios de indivíduos que defendiam a centralidade político-religiosa de Jerusalém. Com isso, o aparente ostracismo a que foram empurrados os israelitas/samaritanos, no desenrolar dos processos ocorridos ao longo de séculos, não tem a ver com uma atuação histórica irrisória. As fontes que constituíram a maior parte do nosso conhecimento sobre este tema são produtos de mãos e mentes que tinham por expectativa construir uma memória unívoca e definitiva pró-Jerusalém. Ao se buscar um retrato verossímil da Samaria e da comunidade israelita/samaritana deve-se ter o máximo de cuidado no tratamento desta documentação, pois existem um sem-número de "não-ditos" e "silêncios" a serem desbravados.

1.1 *A centralidade do culto nas versões masorética e samaritana: Uma divindade, duas moradias.*

Ao que tudo indica o grande núcleo dos conflitos entre israelitas/samaritanos e judeanos/judeus, afora todas as outras diferenciações e rivalidades, reside na escolha do local sagrado de culto a Iahweh. Ao longo de séculos de relações entre estas comunidades, o ponto nevrálgico da maioria das disputas e debates perpassa, insistentemente, pela contenda entre duas tradições teológicas que clamam para si a centralidade do culto javístico. Se por um lado todos os textos presentes no compêndio bíblico e materiais judaico-cristãos extracanônicos apontam Jerusalém como o centro por excelência de adoração ao deus israelita, o material samaritano nos oferece uma visão distinta, em que o monte Gerizim aparece como o ponto geográfico de maior sacralidade para o culto javista. Ao compararmos paralelamente os dois textos – Samaritano e Masóretico – a divergência de perspectivas torna-se manifesta.

A ideia de centralização do culto aparece pela primeira vez na *Torah* judaica em Dt 12:5:

> Mas até o lugar ao qual *Adonai* seu *Elohim* **irá escolher** dentre todas as suas tribos para colocar seu nome, até a sua habitação haveis de procurar, e lá vocês devem ir;[13]

A essa passagem, a tradição exegética anexou o fragmento presente no Primeiro Livro dos Reis – 8: 14-19 – salientando que o local cultual havia sido prometido, no entanto, sua indicação só seria atestada no reinado de Davi, e executada no reinado de Salomão. O local escolhido seria então o monte Sião, onde o filho de Davi, Salomão, iniciaria a construção da cidade/templo de Jerusalém, local que permaneceria ao longo de séculos, a partir da tradição teológica judaico/cristã, como o núcleo sagrado definitivo relacionado à divindade Iahweh:

> Depois o rei se voltou e abençoou toda a assembleia de Israel e toda ela mantinha-se de pé. Ele disse: "Bendito seja Iahweh, Deus de Israel, que realizou por sua mão o que, com sua boca prometera ao meu pai Davi, dizendo: 'Desde o dia em que fiz sair meu povo Israel do Egito, não escolhi uma cidade, dentre todas as tribos de Israel, para nela se construir uma casa onde estaria meu Nome, mas escolhi Davi para comandar Israel, meu povo.' Meu pai Davi teve a intenção de construir uma casa para o Nome de Iahweh, Deus de Israel, mas Iahweh disse a meu pai Davi: 'Planejaste edificar uma casa para meu nome e fizeste bem. Contudo não serás tu quem edificará esta casa mas teu filho, saído de tuas entranhas, é que construirá esta casa para meu Nome.'

Contudo alguns problemas apresentam-se quando tomamos esta relação entre duas passagens distintas temporalmente como a conclusão do ciclo deuteronômico de centralização, pois o expediente de centralização de Jerusalém parece reutilizar a tradição deuteronômica como modo de salientar ações posteriores relacionadas à questão do centralismo jerusolimita.

Deve ser levado em conta, que a redação do livro de Reis tem seu início no momento exílico (VI aEC) [14], após a conquista Assíria da Samaria (VIII aEC), representando uma tentativa de autenticar a sacralidade de Jerusalém, destroçada pelas

---

[13] "But unto the place which Adonai your Elohim will choose out of all your tribes to put His name there, even unto his habitation shall ye seek, and there you shall come;" Este trecho foi traduzido por mim a partir do texto Masorético Judaico presente em *The Israelite Samaritan Version of the Torah: First English Translation Compared with the Masoretic Version*. TSEDAKA, B. & DUFOUR, S. S. Michigan: Wm B. Eerdmans Publishing Co., 2013. É interessante notar que a tradução da *Bíblia de Jerusalém* exibe a passagem com a flexão verbal "houver escolhido", ao invés de "irá escolher", o que causa certo constrangimento em relação aos materiais seguintes, como 1Rs 8: 16.

[14] Existe uma ampla discussão acerca da datação deste material, mas a maioria dos pesquisadores concorda que a versão final do texto surge apenas no período pós-exílico, tendo sido constituído por ao menos três redações temporalmente distintas, tanto no período do exílio (587 - 539 aEC), quanto nos anos pós-exílicos. NIEHR, H. em: ZENGER, Erich. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo, Loyola 2003, p. 205-208.

forças babilônicas, e corroborar uma memória que tem na cidade judeana, e seu templo, o valor por excelência de local escolhido por Iahweh como habitação. Com efeito, a promessa deuteronomistica é reutilizada com um novo objetivo pela tradição teológica judaico-cristã, harmonizando as duas passagens – Dt 12:5/1Rs 8:14-19 – e formulando a ideia de que Jerusalém é, de fato, o núcleo estrutural do culto ao Deus de Israel. Temos aqui uma dupla reatualização de memórias pró-Jerusalém, que devem ser consideradas cuidadosamente, mas a problemática não se encerra apenas nesse ponto.

A flexão verbal no caso do texto israelita/samaritano – PtSDt 12:5 –, diferentemente do masorético, está no passado – "tenha escolhido" –, denotando o sentido de que o local sagrado havia sido pré-determinado por Iahweh, ainda no tempo de Moisés, segundo a tradição deuteronomistica. Desse modo, a primazia do lugar de culto não se daria no futuro, mas recebe tons de imediatismo. A versão samaritana segue assim:

> Mas até o lugar ao qual *Shehmaa* seu *Eloowwem* [Elohim] **tenha escolhido** dentre todas as suas tribos, para colocar seu nome lá como sua morada, vocês devem procurar, e lá todos vocês devem ir.[15]

A controvérsia entre "irá escolher" e "tenha escolhido" remete a duas questões cruciais. A primeira confirma a multiplicidade da tradição do centralismo cultual, desmontando o ponto de vista cristalizado de que esta localidade, univocamente, só pode ser determinada como sendo Jerusalém. Como vimos anteriormente, a tradição israelita possui raízes próprias, o que leva a conclusão de que não estamos versando sobre tradições ortodoxas e heterodoxas, mas de um contexto religioso plural, em que entendimentos e desdobramentos teológicos relacionam-se a processos históricos particulares.

A segunda questão é que, diferentemente da harmonização exegética que conforma Jerusalém como o núcleo cultual javístico por excelência, a partir de uma conexão entre Dt 12:5 e 1Rs 8: 14-19, os indícios no caso israelita/samaritano são bem menos frágeis. Scorch (2011: 28), argumenta que o passo deuteronomico acerca da centralização do culto pode ter recebido na versão masóretica uma "correção" por parte

[15] "But unto the place which Shehmaa your Elowwem has chosen from all your tribes, to put his name there for his dwelling, you shall seek, and there you shall come." Este trecho foi traduzido por mim a partir do texto Israelita Samaritano presente em *The Israelite Samaritan Version of the Torah: First English Translation Compared with the Masoretic Version*. TSEDAKA, B. & DUFOUR, S. S. Michigan: Wm B. Eerdmans Publishing Co., 2013. É interessante notar que a tradução da *Bíblia de Jerusalém* exibe a passagem com a flexão verbal "houver escolhido", ao invés de "irá escolher", o que causa certo constrangimento em relação aos materiais seguintes, como 1Rs 8: 16.

dos escribas, e não o contrário, divergindo da versão mais antiga do texto, preservada no PtS e na *Vetus Latina*[16]. Segundo Scorch, a camada mais precoce do texto preconiza que o local escolhido não pode ser outro senão o Monte Gerizim, tendo sido indicado e nomeado tempos antes da monarquia davídica. A hipótese de Scorch, que remete as ideias de Albrecht Alt (1978) publicadas, pela primeira vez, no ano de 1953 em um ensaio[17], aponta que o material do Deuteronômio advém, em seu núcleo formativo, da tradição teológica nortenha, sendo absorvida pelo contexto judeano após a conquista Assíria, através da interação entre elites sacerdotais israelitas, que escaparam do conflito e fugiram em direção ao sul, e elites sulistas judaítas. Esse argumento é fortalecido pelas recentes pesquisas acerca do material samaritano, que indicam seu paralelismo com versões encontradas na Caverna 4 de Qumram, como a descoberta recente de um fragmento de Dt 27: 4-6, publicada por Charlesworth em 2008[18], declarada autêntica (Tsekada, 2013: xxv). Isto demonstraria que estes textos foram copiados, e possivelmente utilizados, nos últimos séculos antes da era comum e que a indução de que se tratam apenas de versões israelitas do texto "original" remete a um equívoco histórico. Este fragmento como atenta Tsekada (2013: xxv) também aparece de maneira bastante próxima na *Vetus Latina*, atestando que esta tradição parece ter circulado não apenas em contextos nortenhos coligados ao culto no Gerizim, mas em diversos locais inseridos no ambiente palestino. É imprescindível pontuar que todos os textos encontrados nas escavações de Qumram foram copiados ou escritos por judeus. Implica dizer, as estruturas desses textos, em suas "versões" samaritanas, estiveram sob a égide de indivíduos que não possuiam, a princípio, uma articulação direta com a tradição de Gerizim, e ainda assim fizeram uso dos mesmos.

O debate acerca da antiguidade dos textos continua sendo travado em diversos centros de pesquisa, entretanto, parece que mais importante do que chegar a uma conclusão definitiva sobre qual texto é anterior, é a assunção de que não estamos tratando de uma tradição "original" que recebe versões diferentes, mas de duas tradições relacionadas ao tema do centralismo, que possivelmente estiveram em uso em tempos correlatos.

---

[16] Para mais informações ver TOV, E. *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Minneapolis/Assen /Maastricht 1992.

[17] O ensaio completo está presente em ALT, Albrecht, *Die Heimat des Deuteronomiums*, in: IDEM, Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel, 2. Band, München 1978, 250–275.

[18] James H. Charlesworth "An Unknown Fragment of Deuteronomy", http://shomron0.tripod.com/2008/julyaugust.html.

A contenda judeana/samaritana acerca do centralismo do culto potencializa-se na passagem de PtSDt 27: 4-6, que conectada a passagem de PtSDt 12:5, parece confirmar, no caso samaritano, a escolha do Monte Gerizim como local sagrado e morada de Iahweh. Por conta, de seu conteúdo, é plausível crer que em seu formato mais antigo, copiado, posteriormente, por sulistas e nortenhos, a substância do texto tenha sua base formativa coligada ao contexto israelita/samaritano.

> E deve ocorrer que quando vocês cruzarem o Yaardan [Jordão], vocês devem colocar no Aargaarezem [Monte Gerizim] estas pedras, como eu vos ordeno hoje. E devem revesti-las com cal. E vocês devem lá construir um altar para Shehmaa seu Elooweem [Elohim], um altar de pedras. Vocês não devem utilizar instrumento de ferro sobre elas. Vocês devem construir um altar para Shehmaa seu Elooweem de pedras brutas. E devem oferecer sobre ele holocaustos para Shehmaa seu Elooweem.[19]

Na versão masorética, a mesma passagem aparece de forma bastante similar, com uma única mudança fundamental: o Monte Gerizim é substituído pelo Monte Ebal. Entretanto, a *Vetus Latina*, assim como o fragmento publicado por Charlesworth – Dt 27: 4-6 –, concordam com a versão presente no Pentateuco Samaritano, levantando a hipótese de que o passo Dt 12:5, como este aparece no material samaritano, constitui a leitura mais antiga desta tradição. Assim sendo os fragmentos alinhados em uma perspectiva pró-Gerizim não deixariam margem para a dúvida: de fato, o local havia sido escolhido bem antes de Salomão iniciar a construção do Templo por volta de X-IX aEC. Dessa maneira, a alusão ao monte Ebal, referida no texto Masorético, denotaria a possibilidade uma memória reconstruída, uma versão reatualizada da tradição mais antiga, com o intuito de deslocar o Monte Gerizim de sua proeminência enquanto local de culto mais sagrado. Isto abriria espaço para a elevação de Jerusalém em momento posterior, seguindo à prescrição deuteronomista do texto masorético "irá escolher", em sobreposição a versão israelita/samaritana "tenha escolhido".

Em suma, a busca pela originalidade tradicional que gera uma "ortodoxia" e por consequência "seitas" e "heresias" parece incongruente quando relacionada ao ambiente em que estes materiais são produzidos. Ao relativizarmos os "lugares de produção" (De

[19] "And it shall be when you cross the Yaardaan, you shall set up these Stones, which I am commanding you today. And you shall coat them with lime. And you shall build there an altar to Shehmaa your Eloowwem, an altar of stones. You shall not wield an iron tool on them. You shall build the altar of Shehmaa your Eloowwem of uncut stones. And you shall offer on it burnt offerings to Shehmaa your Eloowwem." Este trecho foi traduzido por mim a partir do texto Israelita Samaritano presente em *The Israelite Samaritan Version of the Torah: First English Translation Compared with the Masoretic Version*. TSEDAKA, B. & DUFOUR, S. S. Michigan: Wm B. Eerdmans Publishing Co., 2013.

Certeau, 2011: 95), temos duas tradições, uma pró-Jerusalém e outra pró-Gerizim, e, consequentemente, duas memórias, que clamam para si a centralidade do culto, colocando a sua contraparte na posição de cismático ou degenenerador. Ao descentralizarmos Jerusalém, na analise do material documental, outras vias interpretativas se colocam, o que nos impele a abandonar a ideia binária de verdadeiro/falso relacionado a um determinado discurso religioso. O que temos são duas comunidades e duas tradições que compreendem suas experiências de maneira distinta e disputam entre si a primazia do culto, cada qual possuindo seu local sagrado devido.

É importante salientar que essas tradições entram em embate em momentos diversos e este conflito gera uma disputa de memórias, quando estes ramos tradicionais são acionados. Seguindo os apontamentos de Pollak (1989), é factível observar que a tradição teológica ocidental solidificou historicamente a centralidade religiosa de Jerusalém e isto se deriva em uma verticalidade no tratamento de cultos relativos à divindade Iahweh, naturalizando a proeminência de Sião, e obliterando outros locais de culto, como o Monte Gerizim. No entanto, tangenciando a discussão acerca de qual seria o culto "original" ou de qual local detém a precedência como o núcleo javistico nevrálgico, podemos deduzir que estas tradições coexistiram, e se chocaram periodicamente, encaminhando a relação entre a divindade e o culto a uma multiplicidade, em contraposição a uma univocidade, como, no geral, as grandes religiões monoteístas são tratadas. Nesse sentido, dificilmente podemos afirmar que o judaísmo gerou o samaritanismo, ou javismo israelita/ samaritano, assim como não podemos afirmar o contrário. Muito mais admissível, é a compreensão de que a relação entre estes contextos religiosos assemelha-se a dois córregos de um mesmo grande rio, o culto a Iahweh. Esses córregos por vezes se encontram e se desencontram, mas um não depende do outro para existir.

1.2. *A problemática da origem nas Antiguidades Judaicas de Flávio Josefo.*

Como definiu Ulpiano Bezerra de Menezes (1992), a memória não é um conjunto intacto de experiências e saberes, um *Hard Drive* de informações passadas. Muito mais plausível é pensa-la como um elemento em constante reformulação e reestruturação. Mesmo que se mantenham seus fios condutores, ela comporta reelaborações ao longo de seu processo constitutivo. Desta maneira, é possível inferir

que o processo de construção e estabilização de uma memória se dá no presente, e não no passado. É no presente que uma memória ganha expressão e se compõe de múltiplas formas. Uma determinada memória pode sofrer uma reinterpretação no presente que desloca completamente seu caráter original, e isso pode ocorrer diversas vezes. Uma determinada experiência passada, compreendida em um primeiro momento de uma forma, ganha outros contornos quando compreendida a *posteriori* e se refaz. Segundo Menezes (1992: 11)

> [...] a memória enquanto processo subordinado à dinâmica social desautoriza, seja a ideia de construção no passado, seja a de uma função de almoxarifado desse passado. A elaboração da memória se dá no presente e para responder a solicitações do presente. É do presente, sim, que a rememoração recebe incentivo, tanto quanto as condições para se efetivar.

Essas proposições são importantes para a compreensão de que certas retomadas de narrativas e eventos não são constituídas pelas mesmas diretrizes, quando considerados seus contextos de utilização. Determinados acontecimentos podem ser reutilizados e reinterpretados com funções distintas das originais, pois as demandas a serem cotejadas são outras. Quando relacionamos estas reflexões à pesquisa, os resultados tornam-se mais prolíferos do que a simples "sacralização" de uma memória acerca de um dado objeto, como algo inquebrantável. Uma narrativa pretérita, ainda que utilizada sem grandes modificações em seu núcleo formativo, abarcam forças distintas em seus usos e contextos. Podemos citar, como exemplo, o famoso fragmento sobre a queda do Reino do Norte presente em Flávio Josefo – AJ. 9.277 – e base de muitos estudos acerca da origem dos samaritanos:

> Quando Salmanasar, Rei da Assíria, foi informado que Oséias, o Rei de Israel enviou [mensagens] secretamente a Sô, o Rei do Egito, desejando fazer aliança contra o rei da Assíria, ele [Salmanasar] encolerizou-se, e marchou contra a Samaria, no sétimo ano do reinado de Oséias. Mas o rei israelita não o admitiria [dentro da cidade], e por isso ele sitiou a Samaria por três anos, e a tomou de assalto no nono ano do reinado de Oséias, e no sétimo ano de Ezequias, rei de Jerusalém[20], e destruiu completamente o governo de Israel, transplantando todo o seu o povo para a Media e Pérsia, e levando junto deles o rei Oséias vivo. E, após remover outras nações de uma região chamada Cuta – há um rio com esse nome na Pérsia –, ele as estabeleceu na Samaria e no país dos Israelitas.

[20] Ainda que o tradutor tenha utilizado o termo "king of Israel" para a versão em inglês, o original grego apresenta o termo *Ierosolimites Basileos* indicando que Ezequias governava Jerusalém/Judá nesse momento, enquanto Oséias governava Israel.

Esta passagem segue de perto a narrativa da queda do reino de Israel presente em 2Rs. Não é surpresa que Josefo tenha se utilizado desse material para a constituição de sua própria História judaica, mas o que é interessante é como ele instrumentaliza essa narrativa e por que motivos. Vejamos a passagem como ela aparece em 2Rs 17:3-6:

> Salmanasar, rei da Assíria, marchou contra Oséias e este submeteu-se a ele, pagando-lhe tributo. Mas o rei da Assíria descobriu que Oséias o traia: é que havia mandando mensageiros a Sô, rei do Egito, e não tinha pago o tributo ao rei da Assíria, como fazia todo ano. Então o rei da Assíria mandou encarcerá-lo e prendê-lo com grilhões. Depois, o Rei da Assíria invadiu toda a terra e pôs cerco a Samaria durante três anos. no nono ano de Oséias, o rei da Assíria tomou Samaria e deportou Israel para a assíria, estabelecendo-o em Hala e às margens do Habor, rio de Gozâ, e nas cidades dos medos.

E prossegue em 2Rs 17: 24:

> O rei da Assíria mandou vir gente de Babilônia, de Cuta, de Ava, de Emat e de Sefarvaim, e estabeleceu-os nas cidades da Samaria, em lugar dos israelitas; tomaram posse da Samaria e fixaram-se em suas cidades.

As duas narrativas são próximas. Contam a história da derrota do rei Oséias, pelas mãos de Salmanasar, a deportação da população israelita, e a transplantação de povos exógenos para habitar tanto a cidade da Samaria quanto as áreas em seu entorno. A moral das duas passagens é similar, tanto em Reis quanto em Josefo: no fim das contas, os israelitas sofreram o castigo divino de Iaweh por conta de seus inúmeros pecados, impiedades e malignitude. O resultado final dessa equação é a destruição de seu lar, invasão de sua terra natal e o exílio.

Duas questões são cruciais na análise conjunta deste material. A primeira diz respeito ao contexto de produção dos livros dos Reis. Seus autores, provavelmente oficiais da corte de Jerusalém e integrantes de círculos sacerdotais, conhecidos como deuteronomistas[21] (Niehr, 2003: 207), produzem este material entre o período exílico e o pós-exílico, e a obra constitui-se em uma tentativa de justificar e compreender os males recaídos tanto sobre o Reino do Norte quanto o do Sul, ainda sob uma perspectiva *pan-israelita*, como é possível perceber na passagem sobre as reformas do rei Josias de Judá – que envolvem a Samaria –. Josefo retoma a narrativa da queda de Israel vários séculos adiante, em finais do século I EC, quando as relações entre as duas comunidades

[21] A denominação "deuteronomista" advém da tradição a que os autores do texto estão coligados, ou seja, inseridos nas exigências teológicas prescritas pelo Deuterônomio. Para mais informações acerca da constituição textual dos livros dos Reis ver NIEHR, H. em: ZENGER, Erich. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo, Loyola 2003.

conheceu seu período mais conflituoso (Knoppers, 2013:3) e quase dois séculos após o processo cismático entre nortenhos e sulistas ter chegado ao seu ápice, com a destruição do Templo de Gerizim pelo líder hasmoneu João Hircano – 111-110 aEC (Montgomery, 1907:79; Mor, 1989:17; Charlesworth, 2013:xx; Knoppers, 2013:1).

A segunda questão, é que para Josefo a diferença crucial entre judeus e samaritanos perpassa pelo processo histórico pós-exílico de ambos, em que no caso nortenho, o exílio israelita absoluto, a inserção de indivíduos estrangeiros e a pluralidade de cultos e divindades tornam as duas comunidades irremediavelmente distintas e irreconciliáveis. Todavia, é necessário argumentar que o programa de Josefo não é o mesmo que o dos autores dos livros dos Reis, as preocupações e objetivos são diferentes. Josefo tende a conceber a história de Israel como a história do povo judeu, e o "povo judeu" deste autor é bastante específico e excludente, pois sua concepção dos acontecimentos é estritamente judeana, e poucas vezes esta concepção é flexibilizada em suas linhas. Josefo conecta a processo de origem a situação dos samaritanos de seu tempo, descrevendo-os da seguinte maneira:

> Para aqueles *Chüthaioi* [Habitantes de Cuta] que foram transportados para a Samaria – este é o nome pelo qual são chamados até os dias de hoje porque foram trazidos da região chamada *Chüta* [Cuta]; que fica na Pérsia, assim como um rio com o mesmo nome –, cada uma das nações – havia cinco delas – trouxe junto seu próprio deus, e, como eles os reverenciavam de acordo com o costume de seu país, eles provocaram a cólera e a ira do Altíssimo. Por conta disso ele os infringiu uma praga, pela qual foram destruídos, e como eles não conseguiam vislumbrar remédio para seus sofrimentos, eles aprenderam por meio de um oráculo que deveriam adorar o Altíssimo, pois isso os traria segurança. Então eles despacharam mensageiros ao rei da Assíria e pedindo que este os enviasse alguns sacerdotes dentre os cativos tomados em sua guerra contra os Israelitas. Dessa forma, ele enviou alguns sacerdotes, e eles [habitantes da Samaria], após serem instruídos nas determinações e religião desse Deus, o adoraram zelosamente, e imediatamente foram livrados da praga. Estes mesmos ritos continuam em uso até hoje entre aqueles que são chamados de *Chüthaioi* (*Cuthim*), na língua hebraica, e *Samareitai* [Samaritanos] pelos gregos; Todavia eles alternam sua atitude de acordo com as circunstâncias e, quando eles veem as os Judeus [Judeanos] prosperando, eles os chamam de parentes, no sentido de serem descendentes de Joseph [José] e mantém laços em virtude dessa origem, entretanto, quando veem os Judeus [Judeanos] em apuros, [os Samaritanos] clamam não terem nada em comum com eles [Judeanos] e que [os Judeanos] não têm reivindicação sobre sua amizade ou raça, declarando a si mesmos como migrantes de outra nação. Mas no que concerne a esse povo nós deveremos ter algo a dizer em um lugar mais apropriado. AJ. 9.288-291

Como aponta Kartveit (2009:17) não existe em qualquer narrativa relacionada aos israelitas, uma prova substancial de que toda a terra foi esvaziada e de que todos os habitantes, sem exceção, foram deportados. Além disso, o fragmento supracitado de Josefo, não possui nenhuma indicação clara de sincretismo religioso – ainda que seja descrito o culto a divindades estrangeiras –, e muito menos aspectos de miscigenação étnica. Estas cristalizadas hipóteses – exílio massivo, miscigenação étnica e religião sincrética –, tomadas por muito tempo como conclusões, são frágeis em suas bases, e apenas tratam de fórmulas especulativas de análise. Atualmente, existem posições que apontam para outras direções, como a defendida por Knoppers (2013: 3) que chama a atenção para continuidades culturais e permanências, ao longo do período pós-Assírio, e indícios que atestam a presença atuante de israelitas/samaritanos em tempos posteriores. Segundo Knoppers (2013:20), a partir de evidências não apenas textuais, mas também arqueológicas (Broshi & Finkelstein 1992; Na'aman 1993), é possível reavaliar também a hipótese de uma deportação israelita de proporções tão extensas como a defendida por autores como De Vaux (1965: 66), que gira em torno de 800,000 deportados. Além destas importantes questões, sem julgar os méritos de tamanho empreendimento bélico, seria incoerente, do ponto de vista metodológico, crer que a maior porção demográfica palestina do período – o Reino do Norte – tenha participado de forma total do exílio perpetuado pelas ações Assírias.

Utilizar os argumentos de Josefo como a "resolução definitiva" para descrever a origem e o papel histórico dos habitantes da Samaria parece um tanto arriscado – e este foi o caminho trilhado por inúmeras obras ao longo do século XIX e início do XX[22]. É perceptível, quando entramos em contato com as diversas fontes que tratam da Judeia, como Crônicas e os livros dos Macabeus, que a pluralidade religiosa e as interações culturais com povos estrangeiros também se fazem presentes. Os artifícios discursivos utilizados por Josefo tem um objetivo claro, que não deve ser esquecido: erigir os judeus ao plano central da narrativa "oficial", em confronto com outros agentes

[22] Muitos estudos que abarcam a Samaria e os samaritanos, ao longo do século XIX e boa parte do XX, partiram deste fragmento para esboçar uma origem que estivesse de acordo com a suposição comum de que os samaritanos são o resultado de uma imigração massiva e miscigenação forçada pelas invasões e colonizações Assírias, não compartilhando a herança genealógica de Jacó, ou tendo-a diluída ao longo do tempo, além de possuir uma religião degenerada pelas interações com outros povos, estando, portanto, em simétrica oposição aos judeus. Por uma questão de economia espacial, não convêm citar todos estes trabalhos, pois seu detalhamento seria enorme. Para informações sobre o assunto ver KARTVEIT, M. *The origin of the Samaritans*, Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands, 2009; KNOPPERS, G. *Jews and Samaritans: the origin and history of their early relations.* Oxford University Press, New York, 2013.

históricos. Josefo apropria-se de uma narrativa tradicional, uma memória acerca do processo histórico do Reino de Israel, como compreendido e narrado pelos autores judeanos, e a atualiza de modo que esta ganhe sentido em seu tempo e espaço. Esta atualização promove outros modos de empregos que atendem demandas particulares do período em que o autor produz seu material, pois seus propósitos tem lugar em seu próprio contexto e não no passado.

Não precisamos nos estender sobre qual dessas memórias se tornou vitoriosa e "oficial" e qual se tornou "subterrânea" (Pollak 1989: 8). No entanto, é de suma importância ressaltar que este embate produziu "silenciamentos" e "não ditos" ainda pouco explorados, que devem ser investigados com o objetivo de clarificar não apenas a delineação histórica da população israelita/samaritana, mas o próprio quadro das relações existentes na Palestina da Antiguidade, reiterando a pluralidade do fazer religioso neste contexto e os desdobrados esforços pela construção de uma tradição jerusolimita oficial. O exemplo de Josefo nos informa, mais uma vez, da necessidade de rigor metodológico na utilização da documentação textual judaico-cristã e nos impele para a emergência de compreender, de forma mais profícua, os funcionamentos da memória, individual e coletiva, sobretudo, no que se refere à produção de discursos de legitimação, sejam em suas dimensões históricas, políticas, tradicionais, religiosas ou ideológicas, pois estas dificilmente encontram-se separadas.

1.3. *Jesus e os samaritanos: A memória "anti-samaritana" nos Evangelhos canônicos.*

De um modo geral, o anti-samaritanismo é latente na maioria dos textos neotestamentários. Ainda que as variadas menções a comunidade samaritana demonstrem que o relacionamento entre os grupos sulistas e nortistas ainda permanecia, os tempos romanos trouxeram consigo uma potencialização dos conflitos anteriores, aliados, em grande parte, aos desdobramentos da destruição do Templo de Gerizim no século II aEC e proibição de sua reconstrução, tanto pelos hasmoneus, quanto pelos seus sucessores, fossem judeus ou romanos (Knoppers, 2013:219). Em certa medida, as articulações entre elites romanas e judaicas compeliram a rivalidade existente a um sentimento de má vontade mais profundo, e o material canônico, possuidor de uma irrevogável posição pró-Jerusalém, detém indícios que tornam a questão mais complexa, assim que estes são colocados em evidência.

Devemos recordar que os contextos de constituição dos evangelhos se dão em ambientes judaicos, e ainda que as pretensões de tais escritos detivessem fins particulares, esses ambientes influenciavam sobremaneira seus autores (Chevitarese & Cornelli, 2007:44). Em um quadro endêmico de problemas relacionados à administração romana (Horsley, 2010: 12), as elites judaicas e outras camadas da população tendiam a incorporar determinadas atitudes de localismo e valorização étnica, e em meio a este turbilhão de processos o relacionamento já desgastado com seus vizinhos nortistas encaminhava-se para uma contenda ainda mais inflada de aversão manifesta. Como foi demonstrado anteriormente na analise das origens dos samaritanos em Josefo, os processos de constituição e reatualização de memórias faziam-se presentes nos discursos produzidos por sujeitos ligados ao culto em Jerusalém, e ao considerarmos essa atuação, é possível perceber como a instrumentalização destas memórias (Pollak, 1989; Menezes, 1992) são recorrentes na justificação de determinados discursos, ainda que originalmente os usos e motivações fossem distintos. Neste conjunto de relações, potencialmente degradado por múltiplos eventos que abalaram as interações entre as duas comunidades, é possível perceber a existência de elementos que remetem a ratificação de uma memória unívoca que delineia os israelitas/samaritanos como um povo malicioso, em oposição aos judeus. Entretanto, não devemos tomar esta imagem como a realidade histórica totalizante desta comunidade no primeiro século, nem mesmo no que concerne as articulações entre os dois grupos, mas antes, a instituição de um ponto de vista, ativado pelos usos e reconstruções de memórias acerca da História judaita/israelita, sob o prisma específico de indivíduos ligados a Jerusalém. Desta forma, são as demandas do presente a força atuante que colore os samaritanos nos evangelhos canônicos, e estas forças partem de uma objetivação clara, em nenhum momento imparcial. É neste ponto que o anti-samaritanismo é potencialmente infundido nos escritos. Ao invés destes relatos nos fornecerem um testemunho fidedigno sobre a essência da comunidade samaritana, estes convertem-se no fortalecimento da hipótese de como o relacionamento entre as comunidades havia se tornado hostil sob o jugo romano. Além disso, a imagem da Samaria produzida por esses autores, novamente, remete às memórias existentes no seio da tradição judaita/judeana, reativadas nos textos de modo a fazerem sentido em sua própria temporalidade.

> [...] a memória enquanto processo subordinado à dinâmica social desautoriza, seja a ideia de construção no passado, seja a de uma função

> de almoxarifado desse passado. A elaboração da memória se dá no presente e para responder a solicitações do presente. É do presente, sim, que a rememoração recebe incentivo, tanto quanto as condições para se efetivar. (Menezes 1992: 11)

Deste modo, mais uma vez, as demandas do presente incidem sobre memórias e constituem memórias, edificando um quadro negativo em que se inserem os israelitas do norte. No livro de Mateus[23] – 10: 5-6 – as palavras de Jesus direcionadas aos seus seguidores não deixam dúvidas sobre a perspectiva dos autores acerca da Samaria e dos samaritanos:

> Jesus enviou esses Doze com estas recomendações: "Não tomeis o caminho dos gentios, nem entreis em cidade de samaritanos. Dirigi-vos, antes, às ovelhas perdidas da casa de Israel".

A despeito da clareza da mensagem, dois pontos são decisivos para a percepção de que há mais coisas por trás do fragmento do que o olhar superficial parece demonstrar. O primeiro é que ao comandar que não se sigam os caminhos dos gentios e não entrem em cidades de samaritanos, os autores não colocam estas duas instâncias em pé de igualdade, estabelecendo, de forma incontestável, uma divisão clara entre gentios e samaritanos. O segundo é que a prescrição "Dirigi-vos, antes, às ovelhas perdidas da casa de Israel" exclui os samaritanos desta busca. Curiosamente, na hierarquização anteposta, gentios e samaritanos não representam os mesmos valores, ainda que os samaritanos não estejam em pé de igualdade com os judeus em importância, no entanto, estes também não fazem parte das "ovelhas perdidas da casa de Israel", o que gera uma compleição de não-lugar no binômio gentios/judeus. Isto nos encaminha para a suposição de que mesmo considerando a memória difundida a partir da leitura enviesada de 2Rs 17: 3-6, sendo os samaritanos fruto de uma miscigenação étnica e ecletismo religioso, não é possível definir seu lugar de forma categórica neste fragmento. Os samaritanos, sob o olhar dos autores de Mateus, não são gentios e, portanto, conhecem o culto a Iahweh, no entanto, não são judeus e sua relação de parentesco com esses é diluída ao ponto de não serem partícipes da "casa de Israel".

> Neste mandato, os samaritanos são inambiguamente excluídos da participação em Israel. Jesus veio para proclamar boas novas aos seus companheiros judeus. De fato, Jesus proíbe os discípulos de viajar a qualquer assentamento Samaritano. Não obstante, ao abordar a

[23] Material produzido por volta de 80-90 do século I EC. Para mais informações acerca de sua composição ver KOESTER, Helmut. *Introdução ao Novo Testamento: história e literatura do cristianismo primitivo* (vol.2). Trad.: Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2005.

> diversidade étnica de sua época, Jesus francamente não equipara os Samaritanos com os Gentios. Na categorização Mateana do outro, os Samaritanos são um *Tertium quid* – nem Judeus e nem Gentios, mas sim algo entre eles. (Knoppers, 2013: 220-221)

A passagem supracitada deixa clara a intenção dos autores de denegrir a imagem dos samaritanos frente ao planejamento maior do Ministério de Jesus e isto nos deixa algumas pistas acerca de quem está inserido nos planos salvacionistas e quais obrigações a comunidade mateana pretende perpetuar. Como é possível perceber em Mt 10: 5-6, os personagens, e por trás destes os autores, estão comprometidos com um projeto que diz respeito aos judeus, sejam da Judeia ou Galiléia, mas que não tem espaço para outra comunidade javista como os samaritanos.

A mesma motivação negativa, coligada ao quadro amplamente judaico dos textos do Novo Testamento, pode ser percebida na "parábola do bom samaritano", presente em Lucas[24] 10: 30-36, a despeito dos artifícios retóricos que colocam o personagem em uma posição de destaque. A historieta contada por Jesus aos seguidores, em resposta ao questionamento "Quem é o meu próximo?" advindo de um legista que se encontrava entre eles, versa sobre um viajante atacado por assaltantes no caminho entre Jerusalém e Jericó. Neste ínterim, o viajante é deixado na estrada em estado semimorto e passam por ele um sacerdote, presumivelmente judeu, e um levita. Nenhum dos dois personagens se desvia de seu caminho para socorrer o viajante violentado e um terceiro indivíduo, denominado como "certo samaritano", ao passar pelo local apieda-se do viajante espancado e o ajuda, cuidando de suas feridas e conduzindo-o a hospedaria em seu próprio animal, além de pagar pelos serviços com moeda romana – denários – e assumir os gastos do hóspede. Segue a passagem como esta aparece em Lc 10: 30-36:

> Jesus retomou: "Um homem descia de Jerusalém a Jericó, e caiu no meio de assaltantes que, após havê-lo despojado e espancado, foram-se, deixando-o semimorto. Casualmente descia por esse caminho um sacerdote; viu-o e passou adiante. Igualmente um levita, atravessando esse lugar, viu-o e prosseguiu. Certo samaritano em viagem, porém, chegou junto dele, viu-o e moveu-se de compaixão. Aproximou-se, cuidou de suas chagas, derramando óleo e vinho, depois colocou-o em seu próprio animal, conduziu-o a hospedaria e dispensou-lhe cuidados. No dia seguinte, tirou dois denários e deu-o ao hospedeiro, dizendo: ' Cuida dele, e o que gastares a mais, em meu regresso te pagarei'.

[24] Material produzido por volta de 80-90 do século I EC. Para mais informações acerca de sua composição ver KOESTER, Helmut. *Introdução ao Novo Testamento: história e literatura do cristianismo primitivo* (vol.2). Trad.: Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2005.

Este famoso fragmento, que tornou-se um dos maiores expoentes da caridade e altruísmo, até os dias atuais, parece esconder em suas linhas significados ocultos e pouco explorados. É necessário, em primeiro plano, observar que dentro da narrativa, deixando de lado a leitura tradicional, o samaritano não é a peça central, e sim a comunidade judaica. Quando Jesus exacerba a caridade dispensada pelo "certo samaritano", antes de tudo ele está direcionando o olhar para a falta de amor ao próximo, tanto do sacerdote, quanto do levita, ambos judeus e compromissados com os ensinamentos da Lei. Ao salientar a presença de misericórdia por parte do samaritano, na verdade, Jesus está julgando a falta de altruísmo dos judeus que passaram pelo viajante sem nada fazer para ajudar.

E porque um samaritano? A escolha do "certo samaritano" pelos autores parece remeter ao prisma geral da comunidade nortenha sob a perspectiva judeana. *A priori*, o samaritano é quem deveria agir de forma insidiosa e indiferente para com o viajante violentado, pois esta seria uma atitude "natural" de um dos integrantes desta comunidade. Ao nos desligarmos da mensagem de caridade pura e tentarmos conectar as ideias dos autores com o contexto em que o documento é produzido, revela-se uma nova faceta do ensinamento, pois, ao contrário de uma mensagem de amor ao próximo, é possível ler esta passagem como uma reprimenda às ações das elites sacerdotais, que falharam em demonstrar compaixão para com um necessitado, o que certamente exprime a opinião dos autores sobre este estrato social, e de forma vexatória tiveram seus atos remediados por que menos se esperaria: um viajante samaritano. Afora esta crítica a elite judaica, a memória negativa outra vez incide sobre o texto, e os samaritanos, novamente, são compreendidos como um elemento odioso, a contraparte do povo judeu, de quem a princípio esperam-se somente coisas ruins.

Curiosamente, o cerne da utilização dos israelitas/samaritanos como figuras misericordiosas nos remete a uma narrativa da tradição judeana mais antiga, presente no texto de Crônicas[25]. Em 2Cr 28: 9-15 é narrada a vitória do exército de Israel sobre os vizinhos de Judá, e estes, carregados de prisioneiros e despojos de guerra encaminham-se a Samaria. Neste ínterim, são interceptados pelo profeta de Iahweh, Oded, que os recrimina por dispensar tal tratamento cruel aos seus "irmãos". Os soldados israelitas

[25] O texto de 1-2 Crônicas tem sua produção alocada temporalmente, aproximadamente, entre IV-II aEC. Para mais informações ver STEINS G. em: ZENGER, Erich. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo, Loyola 2003, p. 219.

passam, então, a tratar os cativos com cortesia, vestindo-os, alimentando-os e dando-lhes abrigo. Após este ato caritativo colocam os feridos sobre animais e os levam para Jericó, retornando assim a Samaria.

> Então o exército abandonou os prisioneiros e os despojos na presença dos oficiais e de toda a assembleia. Em seguida, certos homens, designados nominalmente para este fim, puseram-se a reconfortar os prisioneiros. Utilizando o material dos despojos, vestiram todos os que estavam nus; deram-lhe roupa, calçado, alimento, bebida e abrigo. Depois conduziram-nos, colocando sobre animais os estropiados a seus irmãos em Jericó, a cidade das palmeiras. Em seguida regressaram a Samaria.

Esta passagem encontrada no segundo livro das Crônicas narra eventos de um contexto completamente diferente do ambiente em que é produzida a "parábola do bom samaritano". Entretanto, a similaridade no tratamento dispensado aos judeus, ainda que o material de 1-2Cr exiba um conteúdo muitas vezes hostil ao Reino do Norte e centralize todos os acontecimentos em Judá, aponta para a possibilidade de que esta tradição fosse conhecida pelos autores de Lucas, o que denotaria mais um exemplo de reapropriação de uma memória, transmutada para atender as demandas do período em que o material lucano é produzido.

Não obstante, a "parábola do bom samaritano" traduz-se em um caso extraordinário, singular, como o próprio adjetivo "bom" chama atenção. A sua utilização envolve um sentimento agudo de desconfiança e descrença acerca dos indivíduos advindos da Samaria, pois, no fim, caracteristicamente, o personagem envolto por todas as piores expectativas é instrumentalizado, pedagogicamente, para dar aos judeus, os verdadeiros receptores da mensagem, uma lição.

Esta leitura também se aplica ao conto dos dez leprosos, presente no material lucano. Em Lc 17: 11-18, mais uma vez um samaritano é utilizado na narrativa como forma de salientar uma mensagem direta aos judeus. Neste caso a "compaixão" dá lugar ao "agradecimento". A narrativa se desenrola com Jesus viajando em direção a Jerusalém. Ao entrar em um povoado – não é dito em que território – o líder nazareno é abordado por dez indivíduos portadores de lepra, que ao verem Jesus imploram para que este os livre da terrível doença. Ao receber o pedido, Jesus os incita a irem encontrar os sacerdotes e no caminho estes se encontram curados. Todavia, dentre os dez apenas um deles retornou para agradecer pela purificação e tratava-se, exatamente, de um samaritano. Ao perceber que apenas o samaritano retornou, o líder galileu o questiona sobre seus companheiros e promulga uma reprimenda aos outros nove, salientando que

dentre os que foram curados apenas o "estrangeiro" retornou para agradecer. O fragmento aparece da seguinte maneira:

> Como ele se encaminhasse para Jerusalém, passava através da Samaria e da Galiléia. Ao entrar num povoado, dez leprosos vieram-lhe ao encontro. Pararam a distância e clamaram: "Jesus, Mestre, tem compaixão de nós!" Vendo-os, ele lhes disse: "Ide mostrar-vos aos sacerdotes". E aconteceu que, enquanto iam, ficaram purificados. Um dentre eles, vendo-se curado, voltou atrás, glorificando a Deus em alta voz, e lançou-se aos pés de Jesus com o rosto por terra, agradecendo-lhe. Pois bem, era samaritano. Tomando a palavra, Jesus lhe disse: "Os dez não ficaram purificados? Onde estão os outros nove? Não houve, acaso, quem voltasse para dar glória a Deus senão este estrangeiro?"

O âmago da mensagem narrada não encontra eco apenas no agradecimento daquele de quem não se espera nada de bom ou justo – o samaritano –, mas direciona-se, de novo, aos judeus, que ao receberem a cura não retornam para prestar sua gratidão. O tom é perceptivelmente de censura a esta atitude, quando Jesus clama "Não houve quem voltasse para dar glória a Deus senão este estrangeiro?". E é neste ponto que um elemento ínfimo nos direciona para a presença de uma memória anti-samaritana atuante no texto, pois qual seria o sentido de utilizar o termo "estrangeiro" para se referir ao samaritano? É possível inferir que o adjetivo relaciona-se a mesma memória judeana de que os habitantes da Samaria não são reconhecidos como etnicamente aparentados aos judeus ou população autóctone. Em primeira instância, a saída mais comum para este caso seria considerar que os autores possuíam, já neste momento, contornos de um nacionalismo judaico que excluía a Samaria, todavia isso parece um tanto forçoso, ao consideramos o contexto histórico da dominação romana (Horsley & Hanson, 1995: 55-56). É factível ponderar que o termo "estrangeiro", neste caso, aproxima-se mais da leitura presente em Josefo (Kartveit, 2009), como vimos anteriormente, onde a Samaria é constituída por indivíduos que não comungam da mesma ancestralidade dos judeanos e galileus, mas tem sua origem étnica ligada a uma região exógena, equiparando-os as pessoas de outras nações que habitavam a Palestina romana.

Por fim, o último exemplo, certamente, é o que possui uma memória anti-samaritana mais manifesta: A narrativa do encontro entre Jesus e a mulher samaritana – Jo 4: 1-42 -. Em um espectro geral, este fragmento de texto tem muito a nos dizer sobre como as relações entre judeus e samaritanos haviam se desenvolvido, entretanto, é importante ressaltar que, ainda assim, o evangelho de João não deve ser tomado como termômetro para atestar uma total ruptura entre as duas comunidades. Os autores de

João[26], por certo, constituem uma forma particular de observação de seu contexto social e histórico (Knoppers, 2013: 228), o que seguramente nos fornece pistas sobre uma deterioração exponencial nas relações entre judeanos e israelitas em fins do século I, no entanto, essa é uma face do processo, mas não um retrato do processo em si.

O fragmento se desdobra da seguinte maneira: Jesus e seus discípulos adentram a região da Samaria e estabelecem-se em Sicar[27], e por volta do meio dia o nazareno direciona-se ao poço, posteriormente reconhecido como o "poço de Jacó". Lá, este entra em contato com uma mulher que havia ido retirar água, sendo reconhecida no texto como uma "samaritana". Jesus lhe pede água e esta prontamente mostra-se surpreendida com a proposição, pois se tratava de um judeu. Ao ser questionado sobre esta situação incomum, o galileu replica com uma alocução acerca da "água viva" e anuncia adivinhações acerca da vida conjugal da mulher. A conversa segue, não mais em tom de debate, mas de admoestação, e a mulher gradativamente é convencida pelas palavras de Jesus, voltando ao povoado samaritano e espalhando a notícia. Outros samaritanos vão ao seu encontro e este permanece entre eles divulgando seu Ministério. É interessante notar que a presença de Jesus em uma região de samaritanos, onde este provavelmente comeu, bebeu e foi hospedado (Montgomery, 1907: 158), contradiz diretamente o passo mateano – Mt 10: 5-6 –, o que significa que as perspectivas de seus autores divergem no que concerne a visão de Jesus acerca dos samaritanos, ou, dito de outra maneira, a visão dos próprios autores em relação a esta comunidade. Com efeito, a narrativa joanina encontra-se impregnada de anti-samaritanismo. O primeiro exemplo apresenta-se em Jo 4: 7-9:

> Uma mulher da Samaria chegou para tirar água. Jesus lhe disse: "dá-me de beber!" Seus discípulos haviam ido a cidade comprar alimento. Diz-lhe, então, a samaritana: "Como, sendo judeu, tu me pedes de beber, a mim que sou samaritana?" (Os judeus com efeito, não se dão com os samaritanos.)

[26] Material produzido por volta de 90-100 do século I EC. Para mais informações acerca de sua composição ver KOESTER, Helmut. *Introdução ao Novo Testamento: história e literatura do cristianismo primitivo* (vol.2). Trad.: Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2005.

[27] Região próxima à antiga cidade de Siquém, primeira capital do Reino do Norte, localizada entre os montes Gerizim e Ebal. Para mais informações sobre esta localidade ver MONTGOMERY, James A., *The Samaritans, the Earliest Jewish Sect; their History, Theology, and Literature*, The John C. Winston CO. , Philadelphia, 1907; CROWN, Alan D. *The Samaritans*, ed. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1989; KARTVEIT, M. The origin of the Samaritans, Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands, 2009; KNOPPERS, G. *Jews and Samaritans: the origin and history of their early relations.* Oxford University Press, New York, 2013.

A afirmação explicativa de que os judeus não se dão com os samaritanos corresponde mais a uma circunstância do presente, fortalecida pela memória judeana de inimizade, do que a uma "essência fundamental" presente em todos os aspectos da longa duração destas relações. O extenso processo da história judeana/samariana esteve envolto por altos e baixos diversos, mas, pontualmente, a rivalidade girava em torno de assuntos específicos e não de um ódio mútuo fundamentado e permanente. Apenas após a destruição do Templo de Gerizim é que este processo ganha tons de inimizade progressivos (Mor, 1989:16; Charlesworth, 2013:xx; Knoppers, 2013:1). Esta colocação parece testemunhar a suposta existência de um sentimento bilateral de má vontade entre judeus e samaritanos – que de fato havia crescido ao longo do século I. Todavia, a afirmação de que "os judeus com efeito, não se dão com os samaritanos" não pode ser tomada como fato derradeiro destas relações, pois é fruto de uma articulação entre um conjunto de elementos que diz respeito aos produtores do discurso, aliado as leituras tradicionais que atestam esse conflito. Para que fique claro, um israelita/samaritano poderia expressar contrariedade em relação ao culto de Jerusalém, assim como um judeu poderia mostrar hostilidade em relação às premissas teológicas israelitas em relação ao Monte Gerizim, no entanto, os dois poderiam manter negócios e travar alianças periódicas por motivos diversos (Knoppers, 2013: 227).

A conversação continua e a mulher questiona Jesus acerca da "água viva", interrogando-o, diretamente, se este acredita que é "porventura, maior que nosso pai Jacó?" – Jo 4: 12. Jesus esquiva-se da pergunta, e continua sua anunciação da "água viva", ao que parece, convencendo sua interlocutora das benesses de tal item. O debate toma então outras proporções e torna-se mais denso, e segue-se a adivinhação de Jesus acerca da situação marital da mulher. Ao perceber que o galileu adivinhou corretamente os fatos ocorridos em sua vida pessoal, esta responde:

> "Senhor, vejo que és profeta... Nossos pais adoraram nesta montanha, mas vós dizeis: é em Jerusalém que está o lugar onde é preciso adorar". (Jo 4:19-20)

A indicação "nossos pais adoraram nesta montanha" é uma viva referência ao Monte Gerizim, e, mais que isso, é a confirmação de que a mulher insere-se na tradição javista nortenha. Ao conectarmos esse dado ao questionamento presente em Jo 4:12: "És, porventura maior que nosso pai Jacó, que nos deu este poço, do qual ele mesmo bebeu, assim como seus filhos e seus animais?", as duas informações corroboram a conjectura de que não se trata de uma "estrangeira", como são descritos por Jesus os

samaritanos no texto de Lc 17: 11-18, mas alguém que compartilha da mesma ancestralidade dos judeus, genealogicamente coligados a Jacó. Isto nos permite fortalecer a hipótese de anti-samaritanismo do termo "estrangeiro" presente no material lucano, concluindo que os autores de ambos os evangelhos, escritos em momentos e locações distintas, discordam quanto à origem dos samaritanos. Enquanto em Lucas 17: 11-18, o "samaritano agradecido" não compartilha elementos culturais com os judeus, *a priori*, no texto joanino vários signos da tradição hebraica são expostos, como Jacó e sua descendência, o Monte Gerizim e Jerusalém no Monte Sião. Com isso, é possível determinar que não haja no interior da comunidade judaica do primeiro século, um formato concreto, uma forma última e coesiva que possa ser utilizada como substância final de delineação dos samaritanos. Como atenta Faria (2011: 91), com relação aos feitos de Jesus de Nazaré:

> Com efeito, é imperioso atentar que as lembranças "daqueles dias" tinham diversos caracteres. Não é de todo impossível nega que, individualmente, vários homens e mulheres, crianças, jovens adultos e idosos, enfermos e sãos, aliados e advesários, retiveram uma palava, um gesto, uma ação, o que quer que seja, a espeito de Jesus de Nazaré.

Retornando ao texto joanino, é na continuidade do debate supracitado que a memória anti-samaritana aparece de maneira cabal.

> Jesus lhe disse:
> Acredita-me, mulher, vem a hora
> Em que nem nesta montanha nem em Jerusalém
> Adorareis o Pai.
> Vós adorais o que não conheceis;
> Nós adoramos o que conhecemos,
> Porque a salvação vem dos judeus. (Jo 4: 21-22)

Muito embora as palavras de Jesus acentuem que seu Ministério não possui enlaçamentos com o Templo de Jerusalém ou qualquer outro local cúltico, suas palavras não deixam dúvidas sobre a posição social que assume e onde se insere coletivamente. A assertiva "Vós adorais o que não conheceis" traz à superfície o desconhecimento nortenho em relação aos desígnios divinos e sua ignorância em relação à Iahweh. Enquanto, da mesma forma, "Nós adoramos o que conhecemos", e, note-se, Jesus considera-se incluso, os judeus detém um lugar privilegiado na economia divina, e

compreendem de forma plena as intenções e vicissitudes de sua divindade. É interessante destacar que esse diálogo diz muito sobre as mãos por trás do texto, assim como sobre os tipos de gatilhos menmônicos que estão sendo ativados para hierarquizar judeus e samaritanos. Mais uma vez a relação entre as comunidades se coloca de forma vertical na documentação, judeus em primeiro plano, estes detentores da graça do Deus de Israel, e abaixo os samaritanos, indivíduos ignorantes no que diz respeito ao culto javístico.

Finalmente, os ecos da memória anti-samaritana chegam ao seu ápice com a colocação "Porque a salvação vem dos judeus". Está claro que quando Jesus refere-se aos judeus, o termo não contempla os israelitas/samaritanos. Esta referência expressa a influência manifesta da contenda Jerusalém/Gerizim e é como se uma fagulha da antiga rivalidade teológica transpassasse, por um momento, a intenção evangelista do texto joanino, um ruído praticamente imperceptível, que, no entanto, atesta a forma como estes autores compreendiam seus vizinhos, e ao mesmo tempo compreendiam a si próprios. Mesmo que os seguidores posteriores de Jesus colocassem-se em contraposição a outros grupos judaicos do período, estes se encontravam completamente inseridos no universo cultural judeano, e, com isso, acabam por reatualizar memórias favoráveis a Judá/Judeia em confronto com as experiências vividas pelos seus parentes do norte. Os dispositivos da memória "oficial" pró-Jerusalém apresentam-se nas entrelinhas para deixar uma mensagem clara: Os favores de Iahweh direcionam-se ao sul e não ao norte, independentemente dos laços étnicos ancestrais, do percurso histórico, do processo constitutivo da religião israelita ou do local de culto.

Desta maneira, em todos os exemplos evidenciados é possível observar que a memória judaíta/judeana trabalha em prol de objetivos convenientes aos seus propósitos, ainda que estes caminhem em direções distintas, reorganizando o passado em formatos que atestem sua posição hierarquicamente superior e a centralidade de sua conexão com a divindade Iahweh. Isso não significa que estes documentos percam importância em uma análise amplificada das articulações entre as comunidades sulistas e nortistas, contudo, como dito anteriormente, o cuidado no tratamento das fontes de origem judaico-cristã na reconstituição da história das relações entre os dois grupos devem ser recorrentes, pois nada do que é narrado nesta documentação advém de uma posição imparcial e descompromissada. O pesquisador deve estar atento aos silêncios, aos "não-ditos", às contradições e as pontas soltas, pois, muitas vezes, as respostas encontram-se mais nas entrelinhas do que nas linhas.

Além disso, é necessário, propedeuticamente, desconstruir uma gama de filtros de leitura que nos empurram para as mais inadequadas conclusões relacionadas aos israelitas/samaritanos, antes mesmo de iniciar de fato uma reconstrução histórica de sua atuação. Ater-se aos problemas da conexão entre memórias e narrativas é um fator que pode influenciar positivamente os resultados, pois, ao quebrarem-se conclusões de caráter monolítico, a janela aberta na muralha da "verdade histórica" revela elementos encobertos que acionam outros tipos de interpretações. Compreender que a tendência anti-samaritana, perpetuada pelos autores ligados à tradição sulista, possuem características particulares de percepção, tanto de sua própria história, como daquilo que eles consideram "o outro", ainda que este não detenha valores que o coloquem em uma posição de total distinção, é reabrir uma vereda fechada pela tradição teológica ocidental. É preciso ter em mente que a face judeana do contexto religioso javista representa apenas um ponto na grande rede simbólica formada em torno do culto a Iahweh. Descentralizar a memória judeana nos leva a flexibilizar a própria tradição do Deus de Israel, tornando possível não pensar apenas em "judaísmos", que certamente desenvolveram-se ao longo dos séculos, mas em "javismos", como o praticado na Samaria.

Capítulo II – Judeus e Samaritanos: Uma Arqueologia das Relações

"Que parte temos com Davi?
Não temos herança com o filho de Jessé.
Às tuas tendas ó Israel!
E agora cuida da tua casa, Davi!"
1Rs 12:16

Quando versamos acerca do binômio judaico-samaritano, em seus termos gerais, é praticamente infrutífero empregarmos o mesmo tratamento posicional que poderíamos estabelecer na relação entre persas e gregos, franceses e ingleses, americanos e soviéticos e etc. Dificilmente pode-se, como passo inicial, moldar metodologicamente duas esferas contrapostas, sendo tangível traçar de forma imperiosa o que é similar e distinto, e cotejar os resultados obtidos, através de uma comparação de "ida e volta" a partir de critérios pré-concebidos.

É necessário, de antemão, compreender que o ato de comparar é, antes de tudo, uma ação cognitiva (Veyne, 1983: 9-10), ou seja, reconhece-se alguma coisa quando é possível coloca-la frente a frente com outra que não ela mesma. Podemos, por exemplo, estabelecer uma cadeia de entendimento de pormenores acerca do cristianismo por reconhecer que este não é igual ao budismo, e vice e versa. A observação destas duas esferas em uma conjuntura abrangente permite assinalar que se tratam de elementos heteróclitos, que, no entanto guardam analogias, a despeito da "incomparabilidade" supostamente anteposta, portanto, passam a ser potencialmente comparáveis. Sendo assim, é plausível crer que o estabelecimento de comparáveis pode advir da análise e não da pré-análise. Deste modo, o modelo de um "comparativismo construtivo", instrumentalizado nesta pesquisa, pode gerar resultados que não apareceriam em uma simples formatação de um quadro de diferenças e similaridades formuladas como ponto de partida. Acerca deste modelo, Detienne (2004: 47) observou:

> O comparativismo construtivo de que pretendo defender o projeto e os procedimentos deve de início se dar, como campo de exercício e de experimentação, o conjunto das representações culturais entre as sociedades do passado, tanto as mais distantes como as mais próximas, e os grupos humanos vivos observados sobre o planeta, ontem ou hoje.

Ao analisar judeus e samaritanos ao longo de suas relações, é possível perceber meandros complexos no processo de diferenciação entre as comunidades sulistas e

nortistas, que aliado à solidificação de uma memória vigente pró-Jerusalém, faz com que os samaritanos pareçam alocados em um "hiato" espaço-temporal, um recinto de "quase-ser", que os torna uma incógnita histórica. Se tentarmos enfrentar este problema apenas pela via da alteridade bruta, ou seja, o velho modelo de observar dois conjuntos de coisas em separado a partir de anteparos analógicos pré-estabelecidos (Bloch, 1998: 120-123), a equação não chega a um final adequado. A construção de "comparáveis" (Detienne, 2004: 58-59) necessita ser feita sinoticamente a analise do processo como um todo, sem amarrações dadas *a priori*. A relação dialética formada a partir da investigação do panorama geral pode originar um sem número de similaridades e diferenças, porém, a produção das mesmas deve se dar ao longo da observação e não como passo propedêutico.

Montgomery (1907), um dos pioneiros nos estudos sobre os samaritanos, nos apresenta esta comunidade como a mais antiga "seita" ou "dissidência" judaica existente. Sua obra consiste em uma compilação de dados sobre a Samaria e sua população e propõe-se a apresentar um trajeto de longa duração acerca do que, e quem, são os samaritanos, apresentando tópicos relevantes sobre a história, teologia e literaturas relacionadas. Contudo, a tendência da alteridade pré-disposta, em grande parte advinda da disposição pró-judeana de seu trabalho, considerando os materiais canônicos e Josefo como fontes praticamente incontestes da História de Israel/Palestina, faz com que suas tentativas de explicar o fluxo da História samaritana, convencionando-a usualmente a história considerada como central, qual seja, a trajetória judaíta, torne seu objeto de estudos mais secundário que primário.

Em sua percepção os samaritanos devem, enquanto povo que divide parentesco com judeus, ser compreendidos como uma comunidade religiosa periférica ou em suas palavras (Montgomery,1907: 27) como uma "seita judaica".

> Aqui a tese deve ser avançada na qual todo o trabalho a seguir dá provas, e para a qual todos os investigadores modernos carregam testemunho. Assim como os Samaritanos são mostrados pela antropologia como Hebreus de Hebreus, então o estudo de sua religião e práticas os demonstra como sendo nada mais que uma seita judaica.

Utilizando-se dessa definição, passa então a narrar às origens do povo samaritano e do "samaritanismo", retornando temporalmente ao "cisma" judaico, ocorrido no tempo da morte de Salomão (século IX aEC). A unificação de Israel teria sofrido então uma divisão que se tornaria permanente entre o Reino do Sul, abrangendo as áreas geograficamente assentadas de Judá e Benjamim (com seu centro em

Sião/Jerusalém) e o Reino do Norte, abarcada pelas dez tribos dissidentes (Rúben, Simeão, Levi, Zebulom, Issacar, Dã, Gade, Aser, Naftali, Manassés e Efraim), com o poder político centralizado em Siquém. Roboão, filho de Salomão continuaria então a linhagem de Davi no sul, enquanto no norte um líder, eleito pelo povo das doze tribos "insurgentes", se erguia, o efraimita[28] Jeroboão.

Após este evento, segue-se de perto a tradição dos *livros de Reis* (1-2 Rs), passando pela institucionalização da cidade de Samaria como centro político do Reino de Israel. Este novo núcleo administrativo passou então a confrontar a ordem jerusolimita, instituindo novos centros de culto – Betel e Dan – e posteriormente, participando ativamente da construção do Templo de Gerizim, localizado no monte de mesmo nome. Os dois núcleos religiosos conduziriam então a rivalidade sobre qual seria o local de culto primevo a divindade Iahweh, constituindo a base das disputas religiosas entre o povo do norte e do sul, que se desdobraria indefinidamente.

Pode parecer curioso que um trabalho tão antigo permaneça por tanto tempo como proposição fundante acerca de um assunto. Todavia, como atesta Crown (1989: xii-xiii):

> É claro que tem havido um punhado de livros gerais desde então. Alguns deles foram excelentes, como o de Moses Gasters's *Schwich Lectures, reprinted as The Samaritans, Their History, Doctrines and Literatures* (London, 1925) e alguns incompetentes, como o de J. E. H. *Thomson's, The Samaritans, Their Testimony to the Religion Of Israel*,(Edinburgh, 1919)[...] Entretanto, o texto de Montgomery tem permanecido até hoje como a pedra fundante dos estudos samaritanos. [...] Seria difícil encontrar qualquer outro campo de estudos em que um texto tenha durado tanto, como um marco, sendo reeditado mais de metade de um século depois sem nenhuma mudança a não ser por um novo prolegomenon.

Não há que se questionar o valor dos dados contidos na obra de Montgomery (1907), preciosos para qualquer pesquisa acerca da Samaria/Judeia, e mesmo de algumas interpretações históricas, como a relação entre os templos de Jerusalém e Gerizim, a percepção de que a História dos samaritanos é escrita por Judá/Judeia, uma determinada progressão distintiva entre as comunidades estudadas e as semelhanças perceptíveis entre os grupos acerca do culto a Iahweh, assuntos que serão retomados mais a frente. Contudo, no fim, Montgomery (1907: 46) observou que a distinção recai exclusivamente na questão religiosa:

[28] Referente à tribo de Efraim. Para mais informações ver LIVERANI, M. *Para além da Bíblia: História antiga de Israel*. São Paulo: Loyola/Paulus, 2008. p.141-145.

> [...] existem diferenças menores, mas quase todas podem ser utilizadas para representar estágios antigos do Judaísmo e muitas vezes correspondem aos princípios que distinguiam os conservadores saduceus dos progressistas e finalmente triunfantes fariseus.

Estas definições são imperativas, sobretudo, quando uma comparação é estipulada acerca dos saduceus e fariseus[29]: Os samaritanos são fruto de uma querela interna da esfera religiosa judaica. Este ainda é um problema atual para o enigma judaico-samaritano e faz coro a tradição milenar de se amalgamar Flávio Josefo aos textos presentes na LXX e Novo Testamento, em uma tentativa de dar conta da questão sem criticar devidamente a literatura produzida de forma crítica ou ponderar sobre problemáticas mais densas, como os processos históricos de formação de grupos identitários (Thompson, 1987: 9) e variações culturais (Sahlins, 1990: 9).

Obviamente, Montgomery não teve acesso a documentos descobertos posteriormente, ao longo do século XX, ou aos resultados de pesquisas arqueológicas atuais, sobretudo a partir dos anos 2000. Apesar disso, sua tradição de separar as comunidades como ortodoxia/heterodoxia perdurou por praticamente um século e mesmo estudiosos importantes como Menahem Mor (1989: 18), que atualmente possui interpretações mais profundas acerca do tema, ainda no fim dos anos 80 afirmava que os samaritanos, constituíam uma variação do judaísmo de Jerusalém, sendo rejeitados pelos judeus exclusivamente por questões religiosas, tendo por evento-chave a destruição de seu Templo no século II aEC. Sem desconsiderar os avanços acerca do assunto até este período – e atentando para o lastro de oitenta e dois anos! – estas pesquisas ainda se encontravam fixadas em uma reminiscência historiográfica que possuía dois problemas estruturais, a crença de que os samaritanos eram, ou desejavam ser, parte do judaísmo, concentrando toda a carga de suas relações na questão religiosa, e em qual momento histórico os samaritanos se tornaram uma facção judaica.

Trabalhos mais recentes como o de Charlesworth (2013: xvii) apontam que a saída seria considerar os israelitas/samaritanos como um dos "povos do livro" que escolheram adorar a divindade de seus pais no Monte Gerizim. No entanto, o que seria um "povo do livro" e de qual versão desse livro estaríamos falando? Implica dizer, ao que tudo indica, a trilha para compreender as causas que fazem com que estes grupos

[29] Grupos judaicos antigos que detinham leituras distintas acerca da Lei. Para mais informações ver LIVERANI, M. *Para além da Bíblia: História antiga de Israel*. São Paulo: Loyola/Paulus, 2008; HENGEL, Martin. *Judaism and Hellenism*. SCM Press Ltd, London. 1974; HORSLEY, R. & HANSON, J.S. *Bandidos, profetas e messias*. *Movimentos populares no tempo de Jesus*. São Paulo: Paulus, 1995.

ajam desta ou de determinada maneira necessita ser tomada como base, antes de deliberar conjecturas.

Se dissermos que samaritanos e judeus fazem parte do mesmo *ethnos*, somente pelo fato de dividirem características culturais e práticas análogas, por vezes idênticas, estaríamos desconsiderando muitos outros fatores, como o não reconhecimento mútuo de parentesco ou o embate relativo à patrilinearidade de Jacó (Knoppers 2011: 60), pontos de discordância importantes para a formação da identidade de ambos. É indispensável, antes de tudo, analisar como cada comunidade via a si mesma – assim compreendendo como observavam um ao outro – e como estes conceitos foram construídos posteriormente. Se o caminho extremamente oposto for tomado como degrau inicial, também teremos de lidar com a pergunta que tanto assombra os pesquisadores: "Porque se parecem tanto?".

Existe uma dificuldade concreta para responder a essas questões que precisa ser enfrentada: a maior parte do material antigo que trata da Samaria não advém desta localidade, mas da comunidade vizinha. As entrelinhas precisam ser esmiuçadas (Ginzburg, 1989: 143-179) em um panorama horizontal, caso contrário o resultado será sempre o mesmo, judeus no centro, samaritanos na periferia. A trilha aberta por Montgomery (1907), ao observar os samaritanos como um grupo detentor de importância histórica, precisa ser seguida por um novo prisma, que observa os textos na qualidade de literatura *produzida* em âmbitos que não são imparciais, retirando delas a autoridade histórica maximal para tratar do tema, colocando-as em seu lugar de instrumentos da produção historiográfica. Caso estes constructos textuais não sejam encarados dessa maneira, criticando-os em seus mínimos detalhes, os samaritanos permanecerão em seus "pés-de-páginas" no que se refere à História de Israel/Palestina, como uma comunidade de judeus dissidentes que abandonou a crença ortodoxa para seguir sua heterodoxia, pequena e não-influente. O problema de tal analise, é que se, com efeito, cada comunidade considerava-se centro de um plano religioso que se consubstanciava com outras dimensões da existência, como os aspectos sócio-culturais e práticas cotidianas, cada grupo delegava ao outro o papel secundário de ser uma degeneração de si.

2.1. Antecedentes cismáticos: A disputa Norte-Sul como uma progressão *cismogênica*

Josefo (AJ 12:7-10) registra um acontecimento curioso: após a morte de Alexandre (323 aEC), Ptolomeu I Soter, filho de Lagus, responsável pela porção egípcia do território conquistado, transportou cativos da Judeia e da Samaria para o Egito. Estas comunidades passaram então viver sob o domínio Ptolomaico. Segundo o referido historiador da antiguidade, os jerusolimitas logo foram reconhecidos como "mais constantes com seus juramentos e promessas" e passaram a ser recrutados para as guarnições e receberam direitos cívicos equalizados aos dos cidadãos macedônios.

Logo, outros judeus dirigiram-se para o Egito, por vontade própria, atraídos pela "excelência do território e liberalidade de Ptolomeu". Nenhuma citação do mesmo tipo é feita acerca dos samaritanos que para lá também foram enviados. Todavia, esta lacuna pode ser iluminada pela informação seguinte dada por Josefo (AJ 12:10), quando ele discorre sobre os descendentes judeanos que permaneceram no Egito e, sem aviso, os samaritanos entram em cena:

> Seus descendentes, no entanto, tiveram querelas com os samaritanos porque estes estavam determinados a manter o modo de vida e costumes de seus pais, e então eles brigaram uns com os outros, aqueles de Jerusalém dizendo que seu templo era o mais sagrado, e requerendo que os sacrifícios fossem enviados para lá, enquanto os Siquemitas queriam que estes fossem enviados para o Monte Gerizim.

Analisando a conjuntura, os grupos haviam sido dominados por uma força estrangeira e encontravam-se em situação análoga, já que a querela argumentativa gira em torno do envio de sacrifícios aos Templos localizados no território Palestino, denotando a liberdade para tal ato. Ainda assim, ambos iniciam um confronto acerca de qual templo seria o mais sagrado. Enquanto os judeanos defendiam ferrenhamente a sacralidade de seu templo, os samarianos, por sua vez, respondiam que sua construção seria a mais abençoada. As adjetivações anteriores aos judeus e o silêncio relativo aos nortenhos nos diz algo. É curioso inferir que o olhar estrangeiro provavelmente não julgava estar lidando com povos culturalmente estranhos um ao outro, no entanto, internamente a rivalidade manifesta em um assunto considerado endógeno faz com que a concorrência acerca do destino sacrificial gere uma disputa que necessita ser registrada como algo significativo. Este pequeno fragmento nos apresenta dois pontos importantes, que serão debatidos ao longo deste capítulo: a propensão destas comunidades ao confronto e a rivalidade e o tratamento dispensado por forças externas ao contexto *pan-israelita* e seus desdobramentos, compreendendo como ações em

escala microcósmica atuam sobre eventos macrocósmicos, e vice e versa, de forma a interferirem no desenrolar progressivo destas relações.

Não há aqui a intenção de impingir um caráter "natural" às disputas inter (e intra) comunitárias, mas sim um processo longo e duradouro de aproximações e afastamentos, de disputas e contemporizações, nunca encontrando uma separação total, que os definisse como pontos heteróclitos produzidos em sistemas dessemelhantes. Nesse sentido, esta relação exibe uma forte tendência à separação, todavia, a "impossibilidade de conciliação" não é uma lei geral, algo inerente às articulações entre judeus e samaritanos. Quando Flávio Josefo se propõe a discursar sobre os samaritanos, é perceptível que muitas vezes ele utiliza um acontecimento alocado em uma escala menor para seguir-se a uma explanação maior sobre a natureza da hostilidade entre as comunidades.

Em variados momentos, certo "controle" é evocado, seja por agências externas ou internas, equilibrando as atividades. O relacionamento entre as duas comunidades é extremamente conturbado – isso é inquestionável –, porém, assemelha-se a uma bomba relógio prestes a explodir, sem encontrar o momento da explosão derradeira que o destruísse em todos os seus aspectos. As rivalidades não necessariamente exibem um caráter de aversão crua em seus fazeres pragmáticos e habitantes da Samaria e Judeia parecem estar sempre duelando mais por suas similaridades do que por suas distinções.

Em um primeiro momento, tendemos a enxergar na diferença a causa da oposição, contudo os embates dão-se mais nos pormenores de suas idealizações e ações em contextos menores que ganham proporções desmesuradas, do que nas essências nucleares de suas atividades. Em outras palavras, o motivo da belicosidade entre os grupos parece ser exatamente o que os aproxima, mais do que os afasta. Dessa maneira, há de se atentar não apenas para as causas/consequências, como também para os aspectos mais pragmáticos das relações. As minúcias microscópicas que parecem saltar a cada vez que analisamos algum exemplo de rivalidade e competição é um fator que não deve ser obliterado.

É neste ponto que a repulsão entre nortistas e sulistas parece compreender não uma divisão sólida, irreversível, ocorrida neste ou naquele ponto do histórico de suas relações, mas antes um processo *cismogênico* (Bateson, 2006: 215-235), uma progressão de ações e reações, que cria uma linha contínua de diferenciações que geram diferenciações, no que parece um destino inefavelmente destrutivo, porém passível de conhecer "controles" e "reversões", influenciados por fatores exógenos e endógenos.

Em uma das mais famosas obras da literatura antropológica, publicada pela primeira vez em 1936[30], Bateson (2006: 219) define o conceito de *cismogênese* como "um processo de diferenciação nas normas de comportamento individual resultante da interação cumulativa dos indivíduos". A partir de seus estudos acerca dos *Iatmul* da Nova Guiné, este autor percebeu que em grande parte dos "contrastes etológicos" e rivalidades intra e extra-comunitária, seria possível observar uma tendência à mudança no comportamento de indivíduos ou grupamentos humanos. Essas transformações não seriam perpassadas apenas por grandes acontecimentos como guerras, conflitos generalizados, revoltas e etc, mas variações a que pessoas estão sujeitas ao relacionarem-se umas com as outras na prática.

> Quando nossa disciplina é definida em termos das reações de um indivíduo às reações de outros indivíduos, torna-se imediatamente aparente que precisamos considerar a relação entre dois indivíduos como passível de alterar-se no tempo, mesmo na ausência de perturbações externas. Temos não apenas de considerar as reações de **A** ao comportamento de **B**, mas ir adiante e considerar como estas afetam o comportamento posterior de **B** e o efeito disso sobre **A**.

A composição do processo de *cismogênese* é dividida por Bateson entre dois tipos cruciais: *complementar* e *simétrica*. Para o autor (Bateson, 2006: 219), no caso da *cismogênese complementar* um indivíduo ou grupo geram a diferenciação baseados na oposição complementar.

> Muitos sistemas de relacionamento, seja entre indivíduos, seja entre grupos de indivíduos, contêm uma tendência para a mudança progressiva. Se, por exemplo, um dos padrões de comportamento cultural, considerado apropriado no individuo **A**, é culturalmente rotulado de padrão assertivo, enquanto de **B** se espera que responda a isso com o que é culturalmente visto como submissão, é provável que esta submissão encoraje uma nova asserção, e que essa asserção vá requerer ainda mais submissão. Temos então um estado de coisas potencialmente progressivo, e, a não ser que outros fatores estejam presentes para controlar os excessos de comportamento assertivo ou submisso, **A** precisará necessariamente tornar-se mais e mais assertivo, e **B** se tornará mais e mais submisso; e essa mudança progressiva ocorrerá, sejam **A** e **B** indivíduos separados ou membros de grupos complementares.

Este tipo de progressão comportamental teria como condição contínua o encaminhamento a uma relação desigual de condutas que tende a expandir-se ao longo

[30] Refiro-me aqui a *Naven: um esboço dos problemas sugeridos por um retrato compósito, realizado a partir de três perspectivas, da cultura de uma tribo da Nova Guiné*. Em 1958 esta obra recebeu sua segunda edição, contendo uma revisão do próprio autor. A edição brasileira foi publicada em 2006.

do tempo através do contraste. Desse modo uma esfera social **A** age, gerando uma reação no grupo **B**, provocando uma nova asserção por parte de **A** e uma nova reação por parte de **B** e assim por diante. Esta consideração pode ser criteriosamente expandida, a partir do exemplo fornecido por Bateson, pois, embora a conjuntura proposta como exemplo relacional seja aceitável, as reações não necessariamente serão de aquiescência pelo grupo **B** em resposta as asserções estabelecidas pelo grupo **A**. A cada caso observado, as múltiplas variantes inseridas em contextos culturais diversos devem ser cotejadas, o que requer uma observação clínica da produção do processo de diferenciação cumulativa no caso *complementar*.

Na *cismogênese simétrica*, o contraste/oposição dá lugar a uma relação de competição/rivalidade em termos relativamente equitativos. Sendo assim um determinado conjunto de ações e reações de indivíduos ou grupos se dão em um mesmo plano, gerando distinções que, de modo cumulativo, estendem-se progressivamente ao horizonte cismático. Conforme Bateson observou (2006: 219-220):

> Mas há um outro padrão de relacionamento entre indivíduos ou grupos de indivíduos que contém igualmente os germes da mudança progressiva. Se, por exemplo, encontramos a bazófia como padrão cultural de comportamento em um grupo, e o outro grupo responde a isso com mais bazófia, uma situação competitiva pode se desenvolver na qual a bazófia leva a mais bazófia, e assim por diante. Esse tipo de mudança progressiva pode ser chamado cismogênese *simétrica.*

A simetria aparece aqui como ponto-chave para uma metamorfose comportamental progressiva, e este processo detém variantes contíguas à mudança como a geração de sentimentos de inveja e hostilidade mútua, que para Bateson (2006: 228) seria um dos estágios mais avançados da cismogênese.

Se tomarmos como modelo a divisão Norte/Sul, considerada durante muito tempo o "ponto zero" das hostilidades que resultariam no agravamento das relações entre judaítas/judeanos/judeus e israelitas/samarianos/samaritanos (Montgomery, 1907: 46), é possível perceber como a progressão de fatores pluralizados em camadas justapostas de sociabilidade, de variações culturais e religiosas constrói um processo de diferenciações acumuladas. Segundo Horsley (2010: 25-26):

> Quando a monarquia davídica fora firmemente estabelecida sobre os clãs e tribos israelitas, Salomão aumentou drasticamente a exploração do povo. Além dos pesados tributos em mercadorias, destinados ao sustento do *establishment* religioso e militar, Salomão impôs sobre os israelitas a odiada corveia, da qual seus ancestrais tinham fugido, para construir seu templo real, palácios luxuosos e fortificações militares (1 Rs 5-7;9). Embora o regime mantivesse um cuidadoso sistema de

> segurança interna (por exemplo, por meio daquelas fortificações), deve ter havido alguma forma de resistência ou protesto, simbolizada pelas figuras de Jeroboão e Aías de Silo [...] O sistema salomônico de segurança interna já era suficientemente repressivo. Mas quando os anciãos de Israel protestaram contra seu "jugo pesado" e "trabalho duro" ao filho de Salomão e suposto sucessor, Roboão e seus jovens conselheiros responderam com planos de intensificar a repressão (1Rs 12:1-14). Os israelitas reagiram declarando sua independência e apedrejaram o emissário real, por sinal o chefe dos trabalhos forçados, Aduram.

Seguindo Horsley, o "cisma" entre os reinos, de acordo com o relato presente (1Rs 12:20-33), pode ser resumido como uma cisão advinda da reação das camadas populares/aristocráticas em oposição a uma elite opressiva e despótica, fomentada pelo aumento dos impostos e da repressão durante o reinado de Salomão. A pauperização do povo e a exploração econômica descontrolada alimentando a manutenção de um governo baseado na extração de riquezas a partir do trabalho incessante de seus habitantes, aliada a memória tradicional da escravidão no Egito, compeliram a situação a uma mudança estrutural que detinha um conjunto de permanências tradicionais dos períodos pré-monárquicos. A ascensão de um novo líder, Jeroboão, apoiado pela parcela insatisfeita da população israelita, formatou por completo esta nova conjuntura das relações, e a própria descrição dos autores dos livros de 1-2Rs observa que o contexto *pan-israelita* ainda permanecia como o paradigma vigente

> Quando todo o Israel soube que Jeroboão tinha voltado convidaram-no para a assembleia e proclamaram-no rei sobre todo o Israel; só a tribo de Judá ficou fiel à casa de Davi. Quando Roboão voltou a Jerusalém, convocou toda a casa de Judá e a tribo de Benjamin, num todo de cento e oitenta mil guerreiros de escol, para dar combate à casa de Israel e restituir o reino a Roboão, filho de Salomão. Mas a palavra de Deus foi dirigida a Semeías, homem de Deus, nestes termos: "Fala a Roboão, filho de Salomão rei de Judá, a toda a casa de Judá, a Benjamin e ao resto do povo: Assim fala Iahweh: Não subais para guerrear contra vossos irmãos, os israelitas; volte cada um para sua casa, pois o que aconteceu foi por minha vontade." Eles obedeceram à ordem de Iahweh e regressaram, como Iahweh lhes ordenara (1Rs 12:20-24).

Até a conclusão brusca da separação entre Judá e Israel (mapa 1, logo abaixo), é possível perceber os contornos de uma progressão cismogênica *complementar*. A circunstância opressiva do governo salomônico gera uma resistência, que produz mais opressão e mais oposição, até que seja assentado definitivamente o rompimento da unificação. Os elementos inerentes a esta progressão contemplam desde os fatores mais ínfimos aos mais agravantes. O *status* econômico díspar entre as camadas populares e

elitistas, a repressão militar, desigualdade de direitos, despotismo, disputas ideológicas e a arrefecimento do dialogo entre líderes de diversas coletividades indentitárias, reunidas sob a univocidade de uma monarquia centralista, são catalisadores de um quadro binário de contraposição entre elite/massa que progride na esfera da experiência (Thompson, 1987: 9) a um estado de ação e reação que culmina em um ponto irreversível. Entretanto, é válido rememorar que uma determinada descontinuidade fabrica novas continuidades (Sahlins, 1990: 174), e transformações estruturais desvelam-se em novas direções que contém elementos de processos anteriores, conduzindo a novas modalidades de interação.



Mapa 1. Os Reinos de Israel e Judá após a separação (Cohn-Sherbok, 2003:51).

Para Liverani (2008: 141-142) a circunstância da morte de Salomão fez com que um constrangimento mais antigo, semeado desde o período da reunião das Doze tribos sob o governo monárquico, viesse à tona, a partir do embate, particularizado em formatos locais, de concepções genealógicas e históricas, fomentado pelo aumento dos impostos e da imposição centralista de Judá/Benjamin.

> O que provavelmente terá acontecido é que a tribo de Benjamin confirmou suas ligações com Jerusalém, que estava mesmo às margens de seu território, e com Judá, ao passo que Efraim se uniu a Manassés, dando vida a uma relação privilegiada que foi expressa e consolidada nas genealogias com a comum filiação de José por parte de Efraim e Manassés. A nova realidade política assumiu o nome de Israel (ou seja Jeroboão definir-se-a como "rei de Israel"), utilizando um nome que estava ligado aos altiplanos centrais [...] e fazendo próprias as sagas "patriarcais" do ciclo de Jacó (figura legendária cujo segundo nome era precisamente Israel, Gn 32,29), centradas na zona de Siquém e Bet-El e vinculadas à tradição da entrada das tribos vindas do leste.

Imaginar o reinado de Davi e Salomão como uma entidade monolítica que elimina posicionamentos locais e padrões de identidade particulares seria perder de vista toda a rede de sociabilidade fundamentada na unificação política de diferentes agrupamentos, formatados tempos antes da monarquia ser estabelecida entre os herdeiros de Jacó. É possível inferir que a separação entre os Reinos de Judá e Israel não se resumem apenas as questões relacionadas à herança do reino e a circunstância opressiva imposta pela elite davídico-salomônica, ainda que estes elementos estivessem presentes e fossem fortemente influentes. Deve-se considerar a existência de uma progressiva mobilização de indivíduos e multidões que agem e reagem a uma conjuntura contrastante, levado ao auge limítrofe em um evento de proporções drásticas.

Ainda assim, separados os reinos, as articulações entre os indivíduos não é cessada e as problemáticas são convertidas em outros parâmetros que dão prosseguimento a conexão, como a memória compartilhada, o culto a mesma divindade, a genealogia e os símbolos culturais comuns. De um modo geral, é importante perceber a formação de grupos que se contrapõem, em uma oposição entre estratos sociais que repelem-se mutuamente, inseridos em um *status quo* socialmente e economicamente desigual. Não obstante, sem perder de vista esta importante dimensão, a miríade de articulações internas ao processo, que levam ao embate, inseridos em uma longa duração, dão pistas importantes sobre como as comunidades nortistas e sulistas se relacionariam a *posteriori*.

Sahlins (2005: 5-30) utiliza as conceituações de Bateson para compreender os estágios que levaram a três conflitos: uma contenda internacional entre EUA e Cuba no fim dos anos 90; a explosão nacionalista entre franceses e espanhóis na Cerdania no século XVII; e a *stasis* que dividiu a Córcira[31] durante a guerra do Peloponeso[32].

No caso dos conflitos civis intra-estatais que dividiam facções na Córcira, que depois se veriam embaralhadas ao grande confronto militar capitaneado por Esparta e Atenas, Sahlins (2005: 15-24) demonstra, a partir de Tucídides, como um conjunto de variados fatores – indo da contraposição entre os modelos oligárquico/democrático, embates territoriais, promessas de matrimônio descumpridas e etc – possui agência na exponencial universalização da colisão entre as facções, tendo como desfecho o enlaçamento ao confronto bélico massivo, reconduzidos em parâmetros mais expressivos. A agência de indivíduos, ou grupos de indivíduos, pode provocar justaposições entre pequenas eventualidades e causas coletivas pelas quais, por exemplo, um povo inteiro é levado assumir um determinado papel em um novelo de problemáticas principiado a partir de acontecimentos diminutos que se tornam simbólicos (Sahlins 2005: 9, 16).

> Este caráter definitivo da contenda entre facções foi provocada pela retransmissão do conflito da esfera privada para a esfera pública [...] Os "pequenos assuntos" a partir do qual a *staseis* cresceu foram desavenças sobre pederastas e herdeiras casáveis, contestação de herança reclamadas e acordos conjugais abortados. À medida que diziam respeito aos notáveis da cidade, no entanto, tais questões pessoais foram vinculadas e processadas por classes opostas de cidadãos, de modo que suas ocorrências tiveram resultados politicamente fatídicos. Obviamente, não foi a querela dos amantes ou a quebra de promessa que fez o incidente sedicioso, mas o fato de que envolvia pessoas que estavam em posição de alistar outras em seus interesses.

Quando divisamos determinados temas tendemos a abordar o panorama geral, sem considerar os pormenores, abafando os "ecos e ruídos", e tornando irrelevantes acontecimentos pontuais que engendram grandes eventos, e como a escala em seu aspecto macro influencia, da mesma forma, factualidades menores. Um determinado "fato histórico", pode entrelaçar tanto o espectro geral das relações quanto "acasos"

[31] Ilha Grega, em que, de acordo com Tucídides, vários embates entre diferentes facções ocorreram durante e fora do contexto da guerra do Peloponeso. Para mais informações ver: TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso*, Tradução: Mário da Gama Kury, Editora UnB, 1987.

[32] Conflito bélico de grandes proporções ocorrido, segundo o historiador antigo Tucídides em sua clássica obra *História da guerra do Peloponeso*, durante o século V aEC, entre as Ligas de Delos e Peloponeso, lideradas respectivamente por Atenas e Esparta. Segundo o este autor ocorrências na Córcira teriam sido cruciais para alguns desdobramentos da guerra. Para mais informações ver: TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso*, Tradução: Mário da Gama Kury, Editora UnB, 1987.

históricos, como o episódio da chegada do Capitão Cook ao Havaí em 17 de janeiro de 1779 (Sahlins, 2008:44; 1990: 132), em que este é recepcionado como a divindade local (denominada de Lono) e, após uma série de incidentes, é morto pela adaga de um chefe havaiano, encerrando ciclo ritual (Makahiki) em 14 de fevereiro do mesmo ano. Quando desconsideramos os detalhes, perdem-se a dimensão dos "porquês" em prol do encadeamento causal em níveis universalizantes, porém, as generalizações, quase sempre, empurram o que resta de inexplicado para "baixo do tapete".

Esta inserção de escalas – microcósmica e macrocósmica – correndo em paralelo a comportamentos cismogênicos, tanto *complementares* quanto *simétricos*, auxilia a observação de como judeus e samaritanos, a partir da experiência cotidiana, da vivência, metamorfoseiam questões pontuais em conflitos exponenciais e vice e versa, no que Sahlins (2005: 25) compreende como uma forma "amplificação estrutural". Isto é possível de ser percebido em diversos estágios do relacionamento entre as comunidades. É imperativo não perder de vista como essas pequenas minúcias interligadas, a principio desconexas e desimportantes, explicam muito do porque os autores de Jo (4:9), datado na sua forma final entre o final do século I e início do século II, afirmarem que "os judeus com efeito não se dão com os samaritanos". Esta assertiva não é desprovida de significação, mas reflete em que termos a relação entre judeus e samaritanos havia chegado.

Desta maneira, segundo Sahlins (2005: 25) as disputas locais entre (a) e (b) promovem uma oposição (←→), em grande escala, entre (A) e (B), através das identificações entre (a) = (A) e (b) = (B). (B) torna-se engajado na disputa contra (a), assim como (A) opõe-se a (b). As disputas originais em níveis micro entre (a) e (b) engendram-se em contendas de níveis macro, amplificadas por forças maiores, relações causais e diferenças envolvidas na oposição entre (A) e (B).

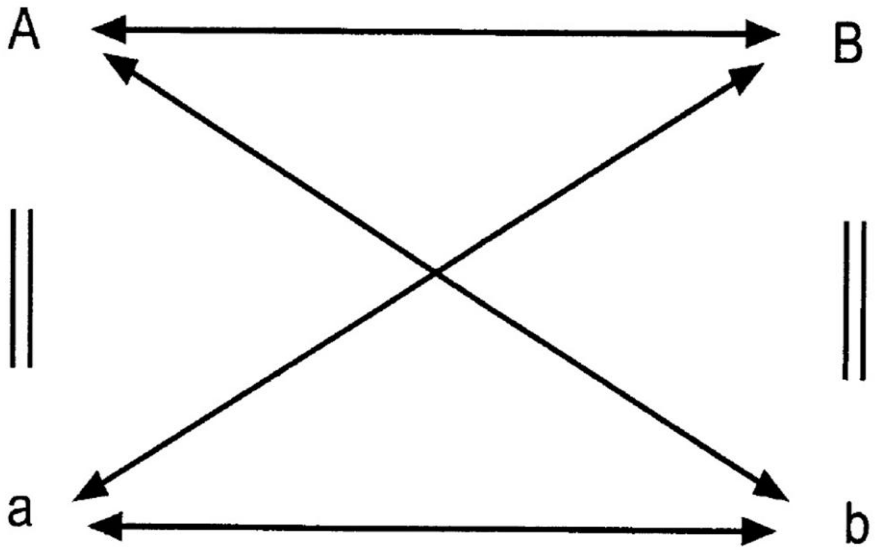


Fig. 1. Reprodução do esquema proposto por Sahlins (2005: 25) da *forma elementar de amplificação estrutural*.

Passemos ao momento descrito nas fontes judeanas como uma das principais rupturas entre as comunidades: a reconstrução de Jerusalém, que, segundo Mor (2011: 96), consequentemente resulta na posterior fundação do Templo no Monte Gerizim (Mor 2011: 103) presente no material de Esdras/Neemias[33] (cf. Esd 4:1-5):

> Mas quando os inimigos de Judá e Benjamin souberam que os repatriados estavam construindo um santuário a Iahweh, o Deus de Israel, vieram ao encontro de Zorobabel, de Josué e dos chefes de família e disseram-lhes: "Queremos colaborar convosco na construção, pois, como vós, buscamos vosso Deus e lhe oferecemos sacrifícios, desde o tempo de Asaradon, rei da Assíria, que nos trouxe para cá. Zorobabel, Josué e outros chefes de famílias de Israel lhes responderam: "Não é conveniente que nós e vós construamos juntos um templo a nosso Deus: cabe unicamente a nós construí-lo para Iahweh, o Deus de Israel, como no-lo prescreveu Ciro, rei da Pérsia". Então o povo da terra, pôs-se a desencorajar o povo de Judá, e a atemorizá-lo para que não construísse mais, subornaram contra eles conselheiros para frustrar seu projeto, durante todo o tempo de Ciro, rei da Pérsia, até o reinado de Dario, rei da Pérsia.

O trecho descreve os esforços de reconstrução do Templo de Jerusalém, destruído pelas forças de Nabucodonosor em meados do século VI aEC, já sob a

[33] Segundo as hipóteses atuais Esdras/Neemias formam um esforço textual uno, divididos em dois livros *a posteriori*, seus autores teriam feito parte do mesmo círculo que constituiu os livros de Crônicas 1-2, e sua datação, apesar de gerar debate entre os pesquisadores, pode ser alocada em sua forma final no início do período helenista – IV aEC. Para mais informações acerca deste material ver STEINS G. em: ZENGER, Erich. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo, Loyola, 2003, p. 222-233.

governança imperial dos Aquemenidas[34], após o retorno do exílio babilônico. A passagem se inicia com a referência aos partidários do Reino de Israel como "inimigos de Benjamin e Judá" explicitando que a velha disputa inter-reinos permanecia subjacente às mãos por trás do texto. Ainda assim, tanto os sulistas quanto os "inimigos" mantiveram suas tradições religiosas javísticas.

Os líderes sulistas ao se verem interpelados pela solicitação de suporte para a reconstrução do Templo, tendo em vista a crença e prática sacrifical comum, ofereceram uma resposta peremptória: O templo deveria ser construído apenas por aqueles que comungam da causa de Judá e Benjamin, de acordo com a deliberação do poder político vigente, invocado sob a figura de Ciro. A negativa explicita toda a carga histórica do período pré-exílico, denotando a continuidade do processo iniciado séculos antes, durante os reinados separados de Judá e Israel (1-2Rs). Entretanto, o que representaria uma pequena incidência, um conflito em menor escala, torna-se então um embate em um quadro majoritário, em que se manifesta a influência do contexto imperial persa. Simetricamente, o ato da não aceitação de um esforço de compartilhamento do culto a Iahweh fortalece a cizânia e gera um novo cenário de ação/reação entre os indivíduos sulistas e nortenhos. Desta forma, o "povo da terra" – subentende-se aqui a parcela israelita que não participa do grupo sulista repatriado –, passa a tentar embargar a reconstrução do Templo, como resposta à petulância dos líderes Zorobabel, Josué e seus demais compartes e o texto prossegue revelando a atitude revanchista dos javistas israelitas, recorrendo à mesma instância imperial – descrita no texto como Xerxes – escrevendo "uma carta de acusação contra os habitantes de Judá e de Jerusalém" (Esd 4: 6).

É importante atentar para o chancelamento da construção pela força hierárquica dominante. A posição equalizada das camadas dominadas – repatriados judaitas e samarianos – denota o delineamento de um comportamento cismogênico *simétrico*, que seria um dos combustíveis para a disputa templária Gerizim/Jerusalém posteriormente. O escrito então dá um passo temporal até o reinado de Artaxerxes, e apresenta uma nova carta, produzida pelo grupo denominado como o povo que Assurbanipal, da Assíria, deportou e estabeleceu na Samaria. A reprodução aparece em Esd (4:11-16):

> "Ao rei Artaxerxes, teus servos, o povo da Transeufratênia: Agora pois, saiba o rei que os judeus, que saíram de ti pra cá, e vieram para

[34] Dinastia Persa que dominou a Palestina entre os séculos VI e IV aEC. Para mais informações ver KUHRT, Amélie. *The Persian Empire: A Corpus of Sources from the Achaemenid Period*. London: Routledge, 2007.

> Jerusalém estão reconstruindo a cidade rebelde e perversa; começam a restaurar as muralhas e já cavam seus alicerces. Saiba o rei agora que, se esta cidade for reconstruída e restaurada suas muralhas, eles não pagarão mais impostos, nem tributos, nem direitos de passagem, e meu rei sairá prejudicado. Ora, já que comemos o sal do palácio, não nos parece conveniente ver fazer-se esta afronta ao rei; por isso enviamos ao rei estas informações, para que façam pesquisas nas Memórias de teus pais: Nestas Memórias encontrarás e verificarás que esta cidade é uma cidade rebelde, que causa prejuízo aos reis e as províncias, e que nela se tem fomentado revoltas desde os tempos antigos. Foi por isso que esta cidade foi destruída. Fazemos saber ao rei que se esta cidade for reconstruída e suas muralhas reedificadas, em breve não terás mais possessão alguma na Transeufratênia!"

Segundo o relato contido em Esdras, o rei (Artaxerxes), ao receber a carta, enviou a resposta aos que residem "na Samaria" (Esd 4:17) abordando militarmente Jerusalém e cessando as obras. Estes fenômenos diminutos, em termos macro-históricos, como pequenas peças perdidas de quebra-cabeças, quando trazidos à superfície constituem mapas que tornam alguns processos históricos obscuros inteligíveis. Desse modo, fatores e forças que atravessam as relações em seus círculos mais profundos de atuação são relevantes para a compreensão de como as articulações entre sulistas e nortistas se desenvolvem.

O livro de Ne (3:33-34) também narra a reação nortenha a reconstrução, dessa vez citando o nome de Sanabalat[35], governador da Samaria a época:

> Logo que Sanabalat soube que estávamos reconstruindo a muralha, encolerizou-se e mostrou-se muito irritado. Escarneceu dos judeus, e exclamou diante de seus irmãos e diante da aristocracia da Samaria: "Que estão fazendo estes pobres judeus?" Vão desistir? Ou sacrificar? Ou terminar num dia? Farão reviver estas pedras, tiradas de montões de escombros e já calcinadas?

Em Ne (4:1-2), Samballat e seus aliados juram uns aos outros passar a ação direta, ou seja, atacar a cidade de Jerusalém e importunar e atrapalhar as obras de reconstrução, sobretudo no que se referia a muralha. Ao se verem frustrados com a continuidade e sucesso na construção da mesma, estes tentam a resolução diplomática, enviando mensageiros com o intuito de promover um encontro entre os líderes rivais – segundo Neemias (eu-narrador) como uma tentativa de fazer-lhe mal –, até que em uma

[35] Respectivamente Sanballat. Não há como confirmar sobre qual dos governadores samaritanos nomeados como Sanballat o documento se refere. Segundo Mor, há pelo menos três Sanballats que atuaram como administradores da cidade da Samaria. Para mais informações ver MOR, Menachen *The Building of the Samaritan Temple and the Samaritan Governors – Again* in: ZENGELLÉR, J. *Samaria, Samarians, Samaritans: Studies on Bible, History and Linguistics*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter & Co, 2011. p. 89-108.

última investida – de acordo com o texto a quinta – é enviado um servo com uma carta "aberta" de Samballat acusando Neemias de auto-proclamar-se "rei de Judá" ao qual este responde que: "Não aconteceu nada semelhante ao que afirmas e tudo não passa de uma invenção do seu coração (Ne 6:8)!"

O interessante aqui é atentar para dois aspectos: O embargo da reconstrução tem participação da aristocracia samaritana, com as relações locais desdobrando-se em questões amplificadas estruturalmente, relativas ao poder imperial persa sobre a região e o fomento cumulativo da disputa entre as comunidades. Problemas que poderiam ser resolvidos de forma diplomática tornam-se grandes questões, que acentuam a hostilidade inter-grupos, inflando a dualidade identitária ainda em um recorte *pan-israelita*.

No que se refere à cronologia e temporalidade os livros de *Esdras/Neemias* contém ordenamentos dificultosos e emaranhados para a constituição histórica da linhagem dos reis Aquemênidas, sacerdotes, governadores e líderes locais, no que concerne aos eventos ocorridos na região da Judeia e Samaria no período pós-exílico (Mor, 2011: 97; Steins 2003: 225; Nodet, 2011: 128). Apenas estes fragmentos literários específicos poderiam ser lidos como parte isolada do escrito como um todo, e abandonados como trechos inválidos para a análise.

Todavia, possuímos o relato de Josefo sobre o mesmo episódio, contendo alguns contrastes, adições e omissões relevantes, que nos conduzem a hipótese de que o autor não conhecia os livros canônicos de Esd/Ne, e, muito provavelmente, fez uso de fontes comuns utilizadas pelos cronistas em sua narrativa (Nodet, 2011: 129). O referido relato (Josefo, AJ 11:84-87) é iniciado da seguinte maneira:

> Ao ouvir o som das trombetas, os Samaritanos, "que eram, como ocorreu, hostis as tribos de Judá e Benjamin, vieram correndo para lá, pois eles desejavam conhecer a razão da perturbação. E quando eles descobriram que os Judeus que foram levados como cativos para a Babilônia estavam reconstruindo o santuário, eles abordaram Zorobabelos e Jesus e os chefes das famílias, e pediram permissão para juntar-se a construção do templo e possuir uma parte na construção. "Pois nós adoramos Deus não menos que eles" eles afirmaram, " e oramos fervorosamente a Ele e temos sido zelosos em Seu serviço desde o tempo em que Salmanasses, o rei da Assíria, nos trouxe para cá da Cuthia [Cuta] e Media". Esse foi o discurso que fizeram, mas Zorobabelos e o alto sacerdote Jesus e os chefes das famílias israelitas disseram a eles que era impossível que detivessem uma parte na construção uma vez que a ninguém além deles mesmos foi comandado construir o templo, primeiro por Cyrus [Ciro] e agora por Darius [Dario]. Eles iriam, entretanto, permitir que eles adorassem lá, eles disseram [os Judeus], mas a única coisa que poderiam [os Samaritanos],

> se desejassem, ter em comum com eles assim como todos os outros homens, seria vir ao santuário e reverenciar Deus.

Há pistas interessantíssimas na versão de Josefo. Em primeiro lugar, a referência "os Samaritanos" [οἱ Σαμαρεῖται], enquanto o texto de Esdras refere-se apenas aos "inimigos de Judá e Benjamin", segue de perto a divisão fulgente entre judeus/samaritanos.

Afora as partes em que os materiais de Esd/Ne e Josefo se encontram, novamente este autor utiliza a referência a Cuta e Media como origem destes indivíduos, como vimos no capítulo anterior. No entanto, o que estes "estrangeiros" teriam contra Judá e Benjamin em específico? Parece claro que a diretriz anti-samaritana se entrelaça a exposição de Josefo diferindo da perspectiva contida em Esd/Ne que remete as disputas Norte/Sul do período dos reis (Pummer, 2009: 83-84). A probabilidade mais aceitável é a de que estes "Samaritanos" fossem tanto repatriados do cativeiro Assírio, assim como habitantes do território que não tomaram parte no exílio, em sua maioria descendentes da porção nortenha do antigo reino unificado, devotos a Iahweh, e que mantiveram suas atividades cúlticas, antes da chegada dos deportados da Babilônia. A incisiva réplica disposta no fragmento, que alude a possibilidade de adorar no mesmo local, com a ressalva de não participar de nenhuma das decisões, não possuir um espaço específico no Templo e estar hierarquicamente rebaixados diante dos repatriados de Judá, no que diz respeito à administração, demonstra isto. Dentro da possibilidade de construção de um núcleo sacrificial e de adoração, com a permissão do rei persa, é perceptível o esforço da população judaita repatriada, assim como seus autores judeanos posteriores (Finkelstein, 2007: 50), de estabelecer uma renovada centralização, perdida após o exílio, em que estes detivessem a primazia.

A análise de ambos os textos demonstra que a situação pós-exílica havia abalado sobremaneira as estruturas prévias, e que o contato inter e intra-comunitário havia se recomposto em novas formas de desenvolvimento no período persa, porém, mantendo vivas continuidades de processos interacionais anteriores. Segundo Nodet (2011: 131) é possível identificar ao menos três grupos no episódio da reconstrução do Templo:

1° Grupo. "Povo da Terra". Muito provavelmente esse grupo seria composto pelos primeiros retornados, no tempo de Ciro.

2° Grupo. “Profético”. Situado no reinado de Dario II, ele seria responsável pelos primeiros movimentos de reconstrução do Templo, assim como pela constituição deste como o local escolhido por Iahweh.

3° Grupo. “Reformadores”. Eles seriam posteriores aos proféticos, sob o governo de Artaxerxes II, tendo como principais representantes Esdras e Neemias.

Knoppers (2013:137) atenta para o fato de que *Esdras-Neemias* se refere à Judá e Benjamin, mas nunca às outras dez tribos. O núcleo deste material está sempre alocado nos esforços de reconstrução dos exilados retornados da Babilônia e seus descendentes, enquanto outros indivíduos, que não fazem parte da sua comunidade repatriada e sua prole, são referidos genericamente como o “povo da terra” e incluem samarianos, ammonitas, árabes, entre outros. Deste modo, há de fato uma elite, a “linhagem santa” (Esd 9:2), que toma para si a missão de dar prosseguimento ao projeto judaíta, incluindo-se o projeto de construir uma “morada” unívoca a Iahweh sob sua supervisão.

Deve-se ponderar aqui, que tanto para os autores judeanos do período helenístico, quanto para Josefo, a constituição de uma memória pró-Jerusalém é um elemento crucial e conecta-se diretamente com os esforços de centralização da cidade-templo em vários âmbitos no período pós-exílico. Os “resíduos” das relações cismogênicas dos períodos monárquicos, estão presentes em todo o material. E, como foi debatido no capítulo anterior, a reatualização de memórias é recorrente. Este movimento já estava presente no momento da reconstrução do Templo de Jerusalém, e diversos meandros relacionais que progrediam para a diferenciação contínua estavam em curso. A ideia de centralização, assim como da superioridade do povo de Judá sobre os outros, pode ser considerada como algo concreto nas mentes da “comunidade repatriada”. A problemática, no entanto, refere-se a como este projeto seria composto em um panorama totalmente reconfigurado estruturalmente, e a recomposição do contexto abre precedentes para interações que geram novas ações/reações entre as comunidades do Norte e do Sul.

No que diz respeito à temporalidade, Josefo indica que a construção teria sido requerida no tempo do rei “Ciro”, e a partir de um édito do mesmo, o processo de reconstrução teria se estendido até o tempo do rei “Dario”. Apesar de apresentar mais linearidade que a encontrada em Esd/Ne, sua cronologia é refutada pela historiografia atual (Nodet, 2011; Hjelm; 2011; Knoppers, 2013). Josefo aloca a edificação do templo,

presumivelmente, durante o reinado de Dario I, seguido de "Xerxes" – possivelmente Xerxes I – e "Artaxerxes" – que por seu paralelismo com a história narrada no livro de *Ester*[36], referida pelo autor, não poderia ser outro senão Artaxerxes I. Nesta linha, o texto salta temporalmente do fim do reinado de "Artaxerxes", para a citação, sem apresentação, de um "segundo Artaxerxes" (AJ 11:296-297), seguido de outro salto, que exibe "Dario, o último rei" (AJ 11:302), iniciando a ascensão macedônia com a morte de "Filipe, rei da Macedônia" e, finalmente, "Alexandre" (AJ 11:304-305). Pelo menos três reis são obliterados nesta cronologia, contudo se considerarmos que, historicamente, Artaxerxes IV teria reinado apenas por dois anos (338-336 aEC), a grande possibilidade é de que Josefo referia-se a Artaxerxes III, como o "segundo Artaxerxes", e a Dario III, "o último rei"[37].

De acordo com as reconstruções genealógicas/cronológicas produzidas por Nodet (2011: 141), este processo teria se dado, respectivamente, entre Ciro II, o Grande ($559 - 530$ aEC) e Dario II (423-405 aEC), estabelecendo o final da construção do Segundo Templo em torno do fim do século V, e suas reformas continuadas no reinado de Artaxerxes II (404-358 aEC), e não sob Dario I como descreve Liverani (2008: 401) seguindo a tradição de Josefo. Ingrid Hjelm (2011: 178-179) considera, apesar de elogiar bastante o trabalho de Liverani por sua análise crítica dos textos, que este desconsidera os dados arqueológicos recentes (Finkelstein, 2008: 510), que demonstram um desenvolvimento muito lento da cidade Jerusalém antes do fim do período persa e início do helenístico. Segundo a autora, não há nenhuma comprovação arqueológica de projetos de construção em termos magnificentes como exposto pela literatura judaica na palestina central sob o domínio Aquemênida.

Desta maneira, não há como sustentar, com o auxílio da cultura material, uma base histórica aceitável para a construção de um grande Templo e um cidade fortificada com uma muralha como descrita em Esd/Ne antes do fim do século V AEC, concordando com Nodet (2011: 141). Knoppers (2013: 165) também configura o momento da reconstrução do meio para o final do século V, considerando todo o novo

[36] Não há intenção nesta pesquisa em estabelecer um debate acerca deste material, todavia, é válido pontuar que a narrativa do casamento de Ester com o rei Persa Assuero – Est 2:16-17 –, é compreendida pelos estudiosos em geral, como parte do ciclo de Xerxes I – a despeito da validade histórica do relato ou não – e não Artaxerxes I, como afirma Josefo. Para mais informações ver MOORE, A. Carey *Archaeology and the Book of Esther* in: The Biblical Archaeologist. American Schools of Oriental Research, Peterborough N. H. 1975, Vol. 38, 3-4. p. 62- 79.

[37] Para informações mais detalhadas sobre a linhagem dos reis Aquemênidas a partir de fontes históricas ver KUHRT, Amélie. *The Persian Empire: A Corpus of Sources from the Achaemenid Period*. London: Routledge, 2007.

corpo de dados arqueológicos e resultados que foram coletados nos últimos dez anos, fortalecendo a hipótese de Hjelm (2011: 178-179), de que apenas a literatura não fornece dados suficientes para alocá-lo em um período anterior como trabalhos mais antigos costumavam atestar. Esta informação será muito útil para nossa discussão, ao observar as bases para a construção do Templo no Monte Gerizim e as ocorrências posteriores.

Retornando a Josefo (AJ 11:88), a descrição da resposta advinda dos samaritanos, da mesma forma como narrado em Ne (3:33-34), é de indignação e retaliação:

> Ao ouvir isso, os Cuteanos – é por este nome que os Samaritanos são chamados – ficaram indignados e persuadiram as nações da Síria a recorrer aos sátrapas[38], da mesma forma que fizeram anteriormente sob Cyrus [Ciro] e novamente, após seu reinado, sob Cambyses [Cambises], para interromper a construção do templo e colocar obstáculos e atrasos no caminho dos Judeus que ocuparam-se disso.

Mais uma vez é utilizado o jogo de nomenclaturas Cuteanos/Samaritanos e é confirmado o sentimento de vilipendio sentido pelos vizinhos que são excluídos do projeto do templo. Como é possível apreender, de fato, a ação dos judaítas – recusa – gera a reação dos samarianos – indignação/raiva –. No entanto, o que poderia ter se tornado um evento isolado, ou diplomaticamente resolvido, já que até então o "povo da terra" não havia tido preocupação alguma com a construção de um templo, começa a desenrolar-se em uma gradação bem mais expansiva de personagens – líderes, administradores reais e o próprio rei – resultando na interdição das obras – provavelmente a partir do uso da força militar –, e todo o tipo de retaliação por conta da proposta rejeitada. A inserção das escalas micro/macro, demonstram como aspectos mínimos, pinçados na relação entre norte e sul, parecem encaminhar historicamente este grupos a uma multiplicação de distinções do ponto de vista da "vida prática", até essa tendência ao amontoamento de querelas tornar-se disputas de mensuração grandiosa.

Isto se torna ainda mais grave quando, a partir de correspondências entre os líderes de Jerusalém e as autoridades persas, atesta-se que os judaítas realmente possuíam um documento comprobatório pós-exílico (Josefo, AJ 11:98-101; Esd 6:1-5), datando do tempo de Ciro II, que os garantia a reconstrução do templo e a recuperação das relíquias usurpadas por Nabucodonosor. Ao se verem politicamente, e legitimamente, possuidores de poder para continuar as obras, o "povo de Jerusalém"

[38] Nomenclatura utilizada para os administradores de províncias no tempo dos Persas.

(Josefo, AJ 11:116) envia uma carta ao rei Persa Dario II acusando os samaritanos de se negarem a lhes prestar os tributos necessários, baseados em sentimentos de "hostilidade e inveja" (Josefo AJ 11:114), como havia sido ordenado pelo domínio Aquemênida.

A réplica de Dario, reproduzida em Josefo (Josefo AJ 11:118-119), dirige-se diretamente as autoridades samaritanas, entre elas, Sanballat [Sambabas], também citado em Ne (3:33-34), governador da Samaria:

> "(...) Zorobabelos, Ananias e Mardochaios, os enviados dos Judeus, acusaram-lhe de prejudica-los na construção do templo e falhar em lhes fornecer as quantias que eu lhe ordenei que pagasse para as despesas dos sacrifícios. É a minha vontade, portanto, que, quando tiver lido esta carta, você deva fornecer-lhes afora do tesouro real, a partir do tributo de Samaria, tudo o que eles possam precisar para os sacrifícios como os sacerdotes demandam, a fim de que eles não abandonem os seus sacrifícios diários ou as suas orações a Deus em favor de mim e dos Persas".

Isto nos compele a crer que os dominadores persas não se preocupavam, *a priori*, com hierarquizações das localidades, como os livros vetero-testamentários nos levam a crer, preferindo Jerusalém a outros espaços geográficos, mas antes em garantir que seu investimento imperialista mantivesse-se em ordem. Desta maneira, a disputa intercomunitária entre judaítas e samarianos, desprende-se do círculo local, e torna-se um confronto político envolvendo os interesses do Império persa e fazendo-os atuar como mediadores da situação, como uma válvula de "controle". O que temos aqui é exatamente a inserção de um processo cismogênico *simétrico*, que envolve a reconstrução do templo – ações e reações em cadeia –, fomentado por contendas anteriores advindas do período monárquico, em um encadeamento sucessivo de acontecimentos que necessitam da intervenção do próprio rei, ou seja, da força maximal do contexto histórico apresentado. Esta querela passa então de seu estágio pontual de rivalidade entre comunidades a um problema universalizado, protagonizado pelos estratos mais poderosos da sociedade.

A partir de agora trataremos da consequência principal de tudo que foi analisado até então: A construção do Templo no Monte Gerizim em AJ., a única fonte textual que registra este fato.

O evento-chave em se dá em decorrência de mais um fato que poderia ser visto como avulso, o casamento entre o irmão do sacerdote Jaddus, chamado de Manasses e a filha de Sanballat, Nikaso, uma samaritana. Contudo, uma ordem expressa havia sido dada aos habitantes de Jerusalém, que estavam proibidos de casar-se com mulheres que

não fizessem parte de sua comunidade, e os que já haviam se casado, e abre-se aqui, para além do texto, o pressuposto de casamentos intra-comunitários, deveriam repelir suas mulheres e filhos. Não entraremos por ora, nos detalhes relacionados a este legislatura vertical expedida pelo alto-sacerdócio. No entanto, este pequeno dado denota como o relacionamento entre as comunidades era complexo, e, além disso, intenso, ainda que todo um mosaico de dados os colocasse em posições opostas, conforme salienta Josefo (AJ 11:302-303):

> Quando Joannes partiu desta vida, ele foi sucedido em seu alto sacerdócio por seu filho Jaddus. Ele também possuía um irmão, chamado Manasses, a quem Sanaballetes [Sanballat] – ele havia sido enviado a Samaria como sátrapa por Dario o último rei, e era da raça Cuteana pela qual os Samaritanos também descendiam –, tendo conhecimento de que Jerusalém era uma cidade famosa e que seus reis proveram muitos problemas aos Assírios e habitantes da Coele-Síria, alegremente deu a ele sua filha, chamada Nikaso, em casamento, pois ele acreditava que essa aliança por casamento poderia ser uma garantia de sua segurança e boa vontade de toda a nação Judaica.

Note-se, novamente, tanto a possibilidade de aproximação entre os dois centros, a partir de um matrimônio entre membros das duas elites, como a necessidade de Josefo de afirmar a ancestralidade "estrangeira" dos habitantes da Samaria, sempre reservando um espaço em sua fala para relembrar isto. Contudo, desta vez ele deixa escapar um detalhe "(...) e era da raça Cuteana pela qual os Samaritanos também descendiam", a palavra "também" exalta a ambiguidade do autor, como já explicitado. Desta vez, os samaritanos não descendem "apenas e tão somente" dos Cuteanos. Um detalhe, é verdade, mas que tem muito a dizer.

Manasses, que também era sacerdote, não aceita a imposição dos anciãos (Josefo AJ 11:306-308) que exortavam que este tipo de união poderia ser a pedra fundante para a proliferação da prática (casar-se com forasteiros), e que todos os infortúnios sofridos e o cativeiro na Babilônia haviam sido causados por aqueles que tomaram esposas que não eram de "seu próprio país"[39]. Seu irmão Jaddus, apoia a decisão dos anciãos, mas seu irmão não faz a opção pelo divórcio. Ao invés disso vai em direção ao seu "sogro", Sanballat e é acolhido por este como seu "genro" (Josefo AJ 11:309-312).

> Manasses foi até seu sogro Sanaballetes e disse que enquanto ele amava sua filha Nikaso, ainda assim seu cargo sacerdotal era o mais alto da nação e que sempre pertenceu a sua família, e que, portanto, ele não desejava ser privado disso por conta dela. Mas Sanaballetes prometeu

[39] É valido lembrar que toda em toda a tradição monárquica este tipo de casamento ocorreu, vide, como exemplo, Salomão (1Rs 11:1-8).

> não somente preservar seu sacerdócio como também adquirir para ele o poder e o ofício de alto sacerdote e apontá-lo como governador de todos os lugares sobre os quais reinava, se ele estivesse disposto a viver com sua filha; e ele disse que construiria um templo similar ao de Jerusalém no Monte Gerizim – essa é a mais alta das montanhas próximas a Samaria –, e comprometeu-se a realizar estas coisas com o consentimento do rei Dario. Exultante por essas promessas, Manasses permaneceu com Sanaballetes, acreditando que ele obteria o alto sacerdócio como um presente de Dario, pois Sanaballetes, como ocorreu, era agora um homem velho. Mas como muitos sacerdotes e Israelitas estavam envolvidos em casamentos como este, grande foi a confusão que se apossou do povo de Jerusalém. Pois todos estes [sacerdotes e israelitas] desertaram para o lado de Manasses, e Sanaballetes os guarneceu com dinheiro e com terras para cultivo e atribui-lhes lugares onde habitar, de todas as maneiras que buscando ganhar o favor de seu genro.

Obviamente, o episódio de Manasses e Nikaso não era o único, e o fato deste casamento ocorrer em um período turbulento, demonstra como os processos de diferenciação poderiam sofrer "controles" também sem a participação de forças externas. Implica dizer, casamentos entre as comunidades foram muito mais comuns do que a documentação judaica propõe, e esta conexão marital, desdobra-se em outros tipos de ligações, como a criação de quadros de sociabilidade e parentesco. Como descrito acima, muitos "sacerdotes e israelitas" também possuíam esposas extra-comunitarias, e, com uma grande dose de probabilidade, a maioria delas era de origem samaritana.

Novamente, ocorrências em escala mínima misturam-se a eventos que produzem grandes mudanças (Sahlins, 2005: 6), e certamente, uma parcela significativa da população não estava contente por ter de separar-se de suas esposas, e tendo a chance de adorar em outro local e manter sua situação conjugal, debandou-se para a região vizinha. Há outros "ruídos" nesta passagem de Josefo. Além de atestar a incidência de casamentos entre as comunidades, e, fatalmente, a convivência comum para que isto pudesse ocorrer, o autor deixa claro que estes feitos dar-se-iam a partir do consentimento de Dario, denotando a não hierarquização entre as províncias. Outro ponto importante é a escolha do Monte Gerizim. Josefo a menciona como uma montanha alta próxima a Samaria, porém, não se refere a sua sacralidade, descrita na tradição israelita – PtsDt 27:4-6 – e conhecida pelos tradutores da LXX e Qumranitas. É importante lembrar, sua obra é concluída em fins do século I EC, já sob o domínio romano e esta omissão não é obra do acaso. Um último pormenor, não menos importante, é a vinculação do Templo de Gerizim com a linhagem sacerdotal jerusolimita. Isto ligaria de forma indubitável o culto de Gerizim ao de Jerusalém, como

uma variação do mesmo, ou seja, uma heterodoxia. Desta maneira, o "samaritanismo" de Gerizim, para o autor, nada mais seria que uma versão alterada do "judaísmo" judeano, apenas continuado por conta de uma cizânia interna do alto sacerdócio de Jerusalém.

O escrito passa a discorrer a respeito das ações de Alexandre, a queda de Dario, a filiação de Sanballat ao rei macedônio – fornecendo-lhe 8.000 de seus homens para o cerco a Tiro – após abandonar Dario (Josefo AJ 11:321), e a recusa de Jaddus a aliar-se a Alexandre, em primeiro momento, apesar das contestações de seus companheiros (Josefo AJ 11:317). A sanção macedônia para a construção do Templo ocorre a partir desta aliança, quando o assunto é levado a ao rei por Sanballat. Após convencê-lo de que seria uma vantagem "dividir o poder dos judeus em dois" (Josefo AJ 11:323-324), Alexandre consente e permite a construção do Templo.

> Quando, portanto, Alexandre deu o seu consentimento, Sanaballetes evocou toda a energia que poderia suportar e construiu o templo e apontou Manasses, alto sacerdote, considerando isto como uma das maiores distinções aos quais os descendentes de sua filha poderiam ter.

Por fim, Josefo (AJ 11:346-347), ao descrever a morte de Alexandre, apresenta, talvez, a informação mais importante:

> Quando Alexandre morreu seu império foi repartido entre seus sucessores (os Diadochi); quanto ao templo no Monte Gerizim, este permaneceu. E, sempre que alguém era acusado pelo povo de Jerusalém de comer alimentos impuros ou violar o Sabbath ou cometer qualquer outro tipo de pecado, este fugiria para os Siquemitas, dizendo que haviam sido expulsos injustamente.

Dois Templos, duas opções. O plano centralista judeano havia sido, de fato, maculado. A construção do Templo de Gerizim representou, não apenas o início da rivalidade templária, mas um marco do processo cismogênico entre as comunidades. Na prática, as populações mantinham contato, deste modo, a opressão da elite sacerdotal jerusolimita, assim como o inverso certamente também ocorreria em Gerizim, faria com que javistas de ambos os lados buscassem um templo ou outro, de acordo com suas necessidades.

Sendo esta a única fonte textual que trata do assunto da construção do Templo de Gerizim, existem alguns problemas subjacentes a sua utilização para compreender a edificação no monte. É necessário que se faça aqui um exercício analítico, entre a conexão de Alexandre com os afazeres de Jerusalém na obra de Josefo e a existência de um Templo no Gerizim. Para isso, é imperativo compreender porque essa é uma

problemática a ser enfrentada para a instrumentalização do texto como recurso interpretativo do período. Vejamos a descrição da chegada de Alexandre a Jerusalém, já tendo passado pela Samaria – ao qual voltarei posteriormente – como esta aparece em Josefo (AJ 11:326-330):

> (...) e Alexandre após a tomada de Gaza, apressou-se subir até a cidade de Jerusalém. Quando o alto sacerdote Jaddus ouviu isso, foi tomado por uma agonia de medo, não sabendo como ele poderia encontrar os Macedônios, dos quais o rei estava enfurecido por sua desobediência anterior. Ele portanto ordenou ao povo que fizessem suplicas, e, oferecendo sacrifício a Deus junto deles, rogou a Ele que protegesse a nação e os livra-se dos perigos que pairavam sobre eles. Mas, quando foi dormir após o sacrifício, Deus falou oracularmente com ele durante seu sono, dizendo para tomasse coragem e adornasse a cidade com grinaldas e abrisse os portões e saísse ao encontro deles [Macedônios], e que o povo deveria estar em vestimentas brancas, e ele mesmo com os sacerdotes em robes prescritos por lei, e que não deveria esperar sofrer nenhum dano, pois Deus os estava observando. A seguir ele acordou de seu sono rejubilando-se grandemente a si mesmo, e anunciou a todos a revelação que tinha sido feita a ele, e, depois de fazer todas as coisas que lhe foram ditas para fazer, aguardou pela chegada do rei.

O padrão de escrita é um fator-chave para categorizar a discrepância com outras partes de sua obra, pois as hiperbolizações ganham dimensões muito amplas, contrastando com a maneira como o autor relata outros fatos, o que revela uma provável falta de fontes sobre o tema. O que vem a seguir, no texto de Josefo (AJ 11:331-333), reforça ainda mais esta percepção:

> Pois quando Alexandre ainda estava longe e viu a multidão em vestimentas brancas tendo a frente os sacerdotes vestidos em linho, e o alto sacerdote em um robe de azul-jacinto e dourado, portando em sua cabeça a mitra com a placa dourada sob o qual estava escrito o nome de Deus, ele aproximou-se sozinho e prostou-se diante do Nome e cumprimentou o alto sacerdote primeiro. Então todos os Judeus juntos cumprimentaram Alexandre em uníssono e o cercaram, mas os reis da Síria e os outros foram tomados de espanto por essa ação e supuseram que a mente do rei estava desordenada. E Parmenion sozinho foi até ele e perguntou por que de fato, quando todos os homens prostravam-se diante dele, ele havia se prostrado diante do alto sacerdote dos Judeus, ao que ele respondeu, "Não foi diante dele que eu prostrei-me, mas do Deus que ele tem a honra de ser alto sacerdote, pois ocorreu que eu o vi em meu sono vestido como está agora, quando eu estava em Dium na Macedônia, e, como e eu estava ponderando comigo mesmo como eu poderia tornar-me mestre da Asia, ele me impeliu a não hesitar, mas atravessar com confiança, pois ele mesmo lideraria meu exército e entregaria a mim o Império dos Persas (...).

A maneira como este encontro entre judeus e Alexandre foi narrado dificultou sobremaneira a utilização do texto como um relato fidedigno, e até as pesquisas atuais,

ainda não se tem nenhuma comprovação dos elementos narrativos presentes no texto com relação a sua passagem por Jerusalém. Mesmo na tradução que Marcus faz de Josefo (especificamente em AJ 11:313 e 317), observa-se o referido tradutor despendendo uma nota sobre o assunto, afirmando que os passos literários que tratam de Alexandre são fruto da imaginação de Josefo ou, como ele próprio denomina de lendários[40]. As fontes extra-judaicas que mencionam a visita de Alexandre Magno a Jerusalém simplesmente inexistem, e mesmo no universo judaico, a única exceção é um relato similar presente na tradição rabínica (Bab. Talmud, *Yoma* 69ª e *Scholion, Megillat Ta'anith ix*), com o nome incrivelmente sugestivo de "o dia do Monte Garizim [Gerizim].

Entretanto, temos outros dados – não textuais – que não apenas comprovam que a montanha já era utilizada enquanto local de adoração javista, mas expandem o prisma acerca do edifício. Sem estes dados – Cross (1974), Magen (2000; 2004) – seria difícil contestar as hipóteses de preenchimento do texto por Josefo, tornando-o uma fonte não confiável acerca desse tema, sobretudo, no que diz respeito às conexões entre Alexandre e o sacerdote vigente no período de sua passagem pelo território – Jaddua, irmão de Manasses –. Os exageros são tão gigantescos, que mesmo um leitor desavisado duvidaria da narrativa, ainda que inconscientemente. A mesma envolve oráculos, sonhos premonitórios, encontros magnânimos, indumentária incomum e fatos nunca atestados em nenhuma outra fonte, enquanto a campanha de Alexandre pela Assíria, Egito, Pérsia, Babilônia e até mesmo a longínqua Bactria, já nos limites asiáticos, possuem material suficiente para que se produzam pesquisas acerca da expansão macedônica.

No que diz respeito à passagem de Alexandre pela Samaria, as coisas são um pouco diferentes. Apenas o material de Josefo, de fato, inserido nesta narrativa miraculosa sobre as ações do rei macedônio na Palestina, poderia ser tomado um como pedaço de uma historieta fantástica. Porém, no caso samaritano existem outros dados para além de Josefo. O primeiro deles é a descoberta dos chamados "papiros samaritanos"[41] em 1962 em uma das grutas do deserto de Judá, denominada como *Wadi ed-Daliyeh.* Este conjunto de escritos datando do século IV aEC constitui o grupo de

[40] Nota [f] presente em JOSEPHUS, *Jewish Antiquities*. Trad: Ralph Marcus. London: Harvard University Press, 1987, Books IX – XI, p. 467.

[41] Um conjunto de documentos encontrados em uma gruta no deserto de Judá em 1962. Para mais informações ver CROSS, Frank M. *Papyri and their Historical Implications* in: LAPP, Paul / LAPP, Nancy (eds.), Discoveries in the Wadi ed-Daliyeh, Cambridge MA 1974. p. 17-29.

materiais arqueológicos mais antigos relacionados aos Manuscritos do Mar Morto (Martínez, 1995: 15-16). A segunda é o fragmento textual do historiador romano Quintos Curtius Rufus[42] em sua *Historiae Alexandri Magni*, que cita os samaritanos em uma de suas passagens.

A primeira aparição dos "papiros samaritanos" ocorreu em 1974. A sua publicação modificou o panorama das pesquisas relacionadas à Samaria de maneira cabal. As datações da maioria dos achados foram configuradas entre 375-335 aEC, contendo 200 esqueletos, de variadas idades, uma grande quantidade de moedas, joias, restos alimentares, além da coleção de papiros mais importante, jamais encontrada na região Palestina. A hipótese arqueológica mais avançada até o momento é de que as pessoas encontradas na gruta eram parte da aristocracia samaritana, fugindo, exatamente, da investida de Alexandre sobre a região e que, surpreendidos na caverna, foram sufocados pelo fogo atirado à sua entrada (Martinez, 1995: 16).

Esta hipótese é fortalecida pelo relato de *Quintus Curtius Rufus* (*Historiae Alexandri Magni.* 4.8:34; 9-10 in Stern, 1980: 448), no qual Alexandre, durante sua campanha no Egito, havia recebido a noticia da morte de Andrômaco, prefeito macedônio da Síria, assassinado pelos habitantes da Samaria, e tomado de dor, às pressas, retorna e toma providências contra a região.

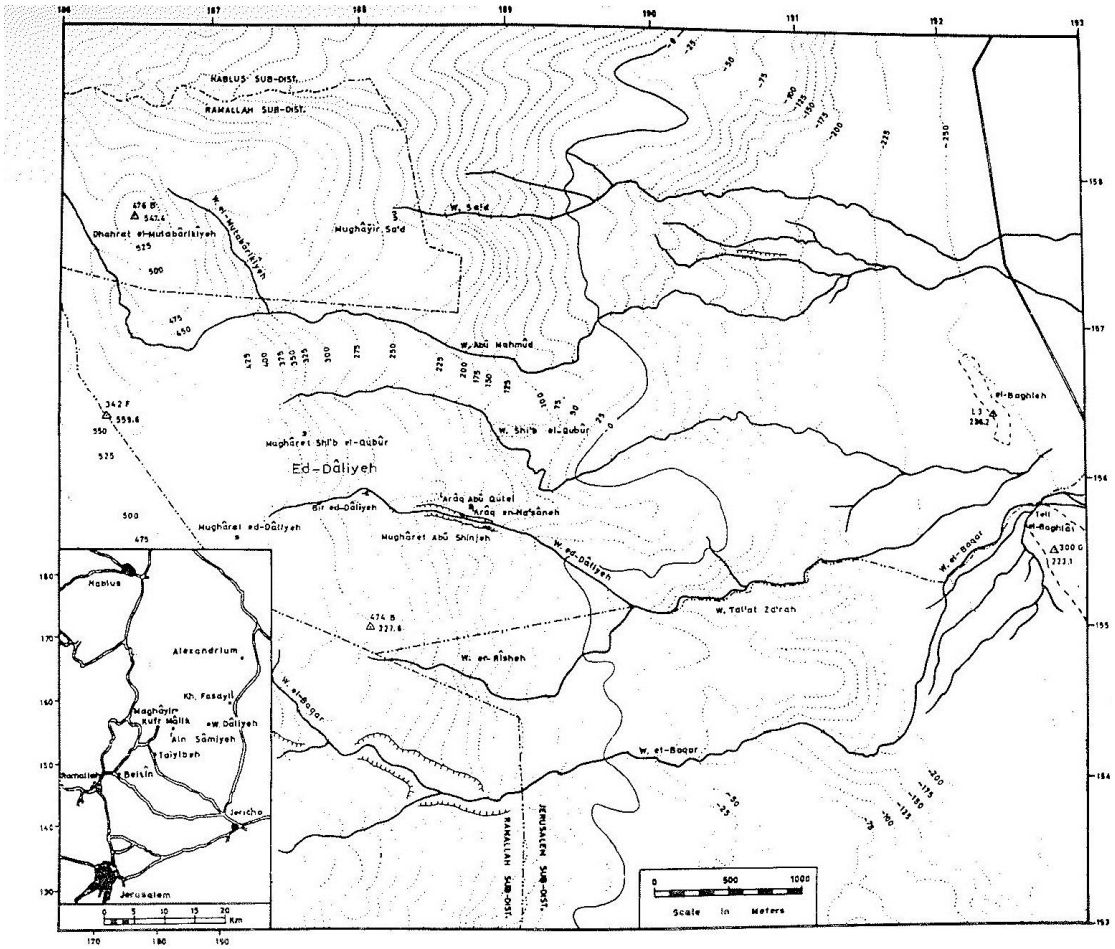
> A angústia foi imensa pelas notícias da morte de Andromachus [Andrômaco] a quem ele havia dado o comando da Síria; os Samaritanos queimaram-no vivo. Para vingar seu assassinato, ele apressou-se ao local com toda a velocidade possível, e em sua chegada aqueles que foram culpados por tão grande crime foram entregues a ele. Então ele colocou Menon no lugar de Andromachus [Andrômaco] e executou aqueles que havia matado seu general.

Mesclando estas três documentações – Josefo, Rufus e os achados de *Wady Ed-Dalyeh* –, podemos afirmar, com um determinado grau de certeza, que a presença das forças de Alexandre na região não é um mito como estudiosos anteriores acreditavam. A despeito de não haver nenhuma dessas evidências históricas no caso jerusolimita, para além da fantástica narrativa de Flávio Josefo (AJ 11:331-333) –, a Samaria esteve sob jurisdição direta do poder macedônico após a derrota de Dario III, e a recepção de Alexandre e seu exército não foi calorosa ou facilitada pela população como um todo. O

[42] Historiador romano que viveu em meados do século I EC e produziu uma grande obra em 10 livros sobre a vida de Alexandre o Grande. Os dois primeiros volumes da obra foram perdidos, no entanto, os outros foram recuperados em 1840 por Edmund Hedicke e publicados em 1908. Para mais informações ver STERN, M. *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism: From Herodotus to Plutarch*. Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1980, Vol. II, pp. 447-449.

fato dos fugitivos estarem a caminho da Judeia também potencializa a ideia de articulações entre suas elites aristocráticas e sacerdotais.

A gruta de *Wadi ed-Daliyeh* encontra-se a aproximadamente 15km de Jericó (Lapp, 1974: 1), cerca de 40km até Jerusalém, no caminho entre a cidade da Samaria e Judeia. A proximidade geográfica é um fator relevante, pois se as duas populações fossem de fato "inimigas", por que razão estes indivíduos buscariam abrigo em seu território? Estas complexificações urgem por uma análise menos segmentária. Como descreveu Van der Horst (2006: 135) é difícil traçar uma "História da Samaria", pois as fontes judaico-cristãs estão impregnadas de "anti-samaritanismo". Todavia, como demonstramos anteriormente, as "pistas" e "rastros" coadunam a noção de que esta é uma construção histórica, que parte de memórias específicas. Segue abaixo o mapa 2. Ele oferece a noção de distância entre a gruta e Jerusalém:



Mapa 2. Distrito de *Wadi ed-Daliyeh* com as fronteiras de sub-distritos (Lapp & Lapp, 1974, plate 41).

Os papiros, cujos conteúdos foram reconhecidos como documentos oficiais, de origem legal, contratual ou administrativa, datavam do final do período Persa, isto é, da segunda metade do IV século aEC (Cross, 1974: 20). Cross concluiu que todos os

escritos haviam tido sua origem na província ou na cidade da Samaria, e muito provavelmente sob a supervisão de chefes aristocráticos.

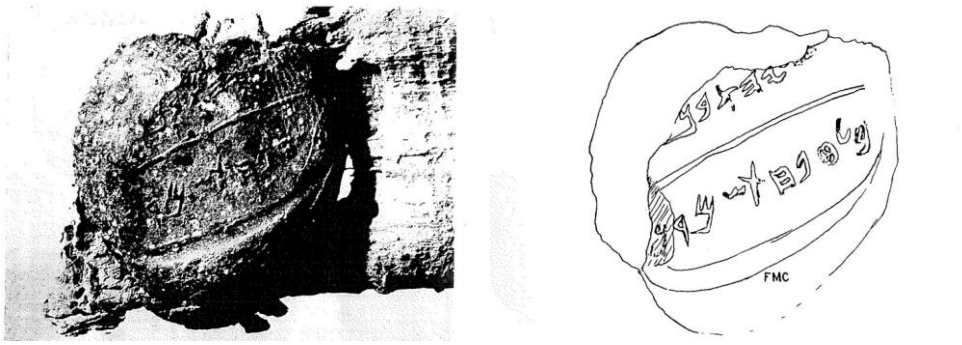


Fig.2. O selo do Governador da Samaria. Ele foi afixado no Papiro 5, referente a um contrato relatando a venda de um vinhedo datando, provavelmente, do início do governo de Artaxerxes III. (Lapp & Lapp, 1974: plate 61).

De todas as questões que podem ser debatidas acerca destas descobertas, que, momentaneamente, fogem do objetivo proposto por esta pesquisa, um dado encontrado no Papiro 1 é essencial: a citação, em Paleo-hebraico, a Sanballat, governador da Samaria. A reconstrução do fragmento, de acordo com Cross (1974: 18) bastante claro, revela em uma de suas linhas a referência a "Yahu, filho de [San]ballat, governador da Samaria". Para Cross, é evidente que o governador da Samaria fixou seu selo a esse papiro e que o mesmo possuía o nome do Governador da Samaria (Sin'uballit), como descrito nos livros de Esd/Ne e Josefo. Outro fragmento encontrado na observação dos documentos de *Wadi ed-Daliyeh* tem em sua última linha a seguinte frase "este documento foi escrito na Samaria", acima desta última linha, quebrado em partes, aparece o nome dos oficiais diante dos quais o documento foi chancelado "[diante Yes]hua filho de Sanballat (e) Hanan o prefeito." (Cross, 1974: 19). Para este pesquisador, tendo a datação estipulada para meados do século IV aEC, não havia dúvidas de que se tratava do mesmo Sanballat descrito por Josefo.

De acordo com Esd/Ne e Josefo, este parece ser o personagem-chave para os fatos ocorridos durante todo o esforço de reconstrução do Templo de Jerusalém e permaneceu como principal rival das lideranças judeanas até o período de Alexandre Magno. Entretanto, como este personagem pode ter durado tanto tempo, enquanto um único indivíduo, após uma geração de reis persas, administradores reais, sacerdotes e toda a infinidade de acontencimentos?

A reconstrução histórica de Sanballat se tornou uma das questões mais difíceis de serem abordadas dentro dos estudos samaritanos (Mor, 2011: 89-90), especialmente,

no que diz respeito às relações entre Jerusalém e Samaria no período pós-exílico. Ao menos duas ou mais pessoas deveriam responder por esse nome para que uma reta cronológica pudesse ser estabelecida. Até os anos 70, não havia para além destas fontes, nenhum outro tipo de documentação acerca de uma linhagem aristocrática de Sanballats na Samaria. Todavia, a partir dos dados arqueológicos, não há o que se negar quanto a existência histórica de um personagem com este nome, governando a Samaria em meados do século IV aEC, no entreposto entre o fim do Império Persa e o inicio da era helenística.

No que se refere à construção do Templo de Gerizim, é atualmente um consenso que a edificação já existia antes da chegada de Alexandre, a partir dos resultados de pesquisas arqueológicas realizadas no Monte do templo por Yitzhak Magen. Este pesquisador vem publicando, desde 1982, uma série de relatórios e interpretações sobre as referidas escavações. Em 2000, Magen publicou um sumário de dezoito anos de prospecções arqueológicas no sítio do Mnte Gerezin. Este trabalho descortinava a problemática em torno da construção ser ou não pré-alexandrina, a partir de moedas (setenta e duas delas datando do período persa), cerâmicas (quase todas datando do período persa) e testes de Carbono 14. Segundo os resultados apresentados (Magen, 2000; 2004), bem como as ponderações de outros estudiosos (Pummers, 2009: 111; Mor 2011: 90-94; Nodet, 2011: 135; Hjelm 2011:179; Dusek, 2012: 3-4; Knoppers, 2013:171), essas evidências demonstram que um precinto sagrado já existia no Monte Gerizim, em torno do qual foi construído um templo, durante o período persa, que continuou a ser expandido no período helenístico. Na figura 3 (abaixo) é possível observar a escadaria que dirigia ao núcleo sagrado. Sua datação foi situada no reinado de Antíoco III Magno (III aEC).



Fig. 3. Escadaria bem preservada no topo oriental do Monte Gerizim que sobe em direção a "área sagrada", datada, aproximadamente, do século III aEC durante o governo de Antíoco III Magno (Rasmussen, 2010:196).

A datação exata do prédio não é acurada, e ainda é fruto de debate entre os pesquisadores, variando entre fins do século V e a segunda metade do século IV aEC, antes da chegada dos macedônios. Entretanto, Menahem Mor (2011) após uma análise minuciosa dos dados providenciados por Magen, em conjunção a documentação textual, concebe, de forma convincente, que o Templo de Gerizim deve ser alocado no período persa, em meados do século IV aEC, e não antes disso. Tendo em vista que a reconstrução do Templo de Jerusalém tenha se dado do meio para o fim do século V aEC (Finkelstein, 2008: 510; 2011: 178-179; Nodet 2011: 141; Knoppers, 2013: 165), esta datação parece ser a mais consistente.

No que tange ao culto, não há dúvidas de que a divindade adorada no Templo era Iahweh, como demonstraram as escavações no sítio. Uma das inscrições encontradas contém, em paleo-hebraico, o nome de Deus "IHWH", e dois outros achados indicam a adoração à divindade, uma em grego, inscrita em um relógio de sol, "ao Deus Altíssimo" e outra hebraica, em um anel de prata, contendo a frase "ao Iahweh único" em letras aramaicas (Dusek, 2012: 3). O precinto sagrado teve um segundo estágio de crescimento no período helenístico e conheceu um alargamento de suas dimensões, indicando um funcionamento intenso. Com a efígie de Antíoco III, mil setecentas e trinta e três moedas foram encontradas no local, sendo que setenta e nove delas foram

datadas entre 223-178 aEC, enquanto as outras ainda permanecem sob análise (Dusek, 2012: 4). Os dados analisados por Dusek demonstram que inscrições em paleo-hebraico, hebraico, samaritano, aramaico e grego são abundantes no sítio, sobretudo no período helenístico, atestando o seu funcionamento até o momento de sua destruição em 111-110 aEC.

Em todo caso, quando a região da Samaria concebe seu próprio Templo, em finais do período persa (Mor, 2011: 103; Nodet, 2011: 135), antes das conquistas de Alexandre Magno, a disputa ganha dimensões maiores. Todavia, esta contenda é, basicamente, modulada pelas deliberações e interesses de forças externas, que, em suas tentativas de manter o relativo equilíbrio administrativo e político na região, agem como juízes de questões locais e dispensam permissões ou delegam ordens de acordo com seus projetos de dominação. O fato de que os dois templos – Jerusalém e Gerizim – possuem uma diferença aproximada de um século entre seus períodos de construção (Pummers, 2009: 111), e a existência de um local cúltico no Monte Gerizim, antes da construção do próprio templo, nos impelem para questões prementes acerca da multiplicidade do culto a Iahweh e a míriade de tradições compartilhadas pelas comunidades de ambas as regiões.

Considerando que o advento do "judaísmo" se dá no tempo de Esdras, aproximadamente século IV aEC (Liverani, 2008: 437), é necessário constatar, em primeiro plano, que até o momento da reconstrução do Templo de Jerusalém (entre meados e o fim do século V aEC), as práticas cultuais javistas não possuíam núcleos definidos e os esforços centralistas acerca da "habitação de Iahweh" são produzidos no período pós-exílico. Após a edificação no Gerizim, a possibilidade de adorar e sacrificar em um ou outro templo pela comunidade javista, em nível *pan-israelita*, certamente consolidou a rivalidade acerca da centralidade do culto, ratificada nos escritos produzidos pelas comunidades. Por fim, é necessário atentar para a importância religiosa da montanha, inserida na tradição hebraica dos patriarcas, e que sua escolha como local de construção não é fortuita.

Desse modo, em todo o curso destes eventos, a retroalimentação de rivalidades e diferenças em uma progressão cismogênica (Bateson, 2006: 215-235) e a inserção de escalas microcósmicas e macrocósmicas (Sahlins, 2005: 15-24), são incontestáveis para a deterioração da relação, que, porém, nunca conheceu um "cisma" concreto, nem durante a separação dos reinos e nem com a construção e confrontação entre os dois

templos. É importante destacar que esta situação permaneceu nos séculos seguintes (Dusek 2012: 3; Pummers, 2009: 38-39).

2.2– De Antíoco IV Epífanes à Assenção Macabaica/Hasmonaica (séculos II-I aEC)

O domínio helenístico (entre o fim dos séculos IV e I aEC) provocou mudanças significativas em todo o território palestino, e estas transformações, que abrangiam uma grande gama de dimensões interligadas – social, política, geográfica, religiosa e étnica – destacavam a variedade de ações, discursos e movimentações no seio das comunidades que ali se encontravam. A experiência de dominação estrangeira não constituía uma novidade para os povos da terra, que experimentaram, ao longo de séculos, diversos modelos de opressão imperialista e colonização, como a egípcia, a medo-babilônica e a persa, e cada uma destas trouxe consigo reestruturações consideráveis do modo de vida e da relação entre os diversos grupos que habitavam o território. Todavia, é importante não generalizar estas dominações, pois cada uma delas possui um amplo espectro de perspectivas e pormenores. No que concerne ao período helenístico, principalmente após a morte de Alexandre, algumas transformações produziram efeitos sócio-históricos de grande efeito como a revolta do Macabeus e a ascensão da linhagem hasmonaica ao poder, a primeira de origem judeana sem intervenção direta de um dominador estrangeiro desde o exílio.

A partir de Alexandre da Macedônia, são impostas novas formas de proceder no que concerne ao funcionamento interno destes povos, a partir do que os historiadores compreenderam como helenização. Este conceito, formatado por Droysen ainda no decorrer do século XIX, advém da compreensão histórica da existência de transformações intensas causadas pelo contato entre os helênicos e outros povos. Estas modificações geraram um quadro de hibridizações, flexibilizações e invenções ao qual foi dado o nome de *helenismo*, abarcando desde a língua, religião e instituições políticas até as ações mais cotidianas, como a culinária e a indumentária.

> Mas 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 Ácio (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 […] (Paul, 1983: 17-18)

Quanto à Palestina, ainda que exista a crença de que ao menos a Judeia tenha permanecido incólume à investida de costumes estrangeiros, isto não ocorreu. A Judeia e a Samaria, assim como outras partes do território, foram atingidas pela ação imperial helenística da mesma forma que outros locais do domínio alexandrino o foram. No caso da Samaria, a partir dos dados arqueológicos (Cross, 1974; Martinez, 1995; Magen: 2000) e textuais extra-judaicos (Quintus Curtius Rufus, *Hist. Alex*. 4.8, 9-10, in: Stern, 1980), a chegada de Alexandre não parece ter sido recebida com a parcimônia descrita por Josefo.

Como demonstrado, os habitantes da Samaria se rebelaram contra as forças macedônicas em 331 aEC, assassinando o prefeito da Síria, responsável pela província, Andrômaco, enquanto Alexandre se dirigia ao Egito. Isto teria levado a represálias comandadas pelas forças alexandrinas contra os responsáveis fazendo com que parte da comunidade (em sua maioria membros da elite samaritana) fugisse para o Sul, muito provavelmente, em direção a Jerusalém (Martinez 1995: 16; Lapp, 1974: 1; Knoppers, 2013: 169). O resultado deste evento foi a destruição da cidade da Samaria e assentamento de macedônios em sua administração (Knoppers 2013: 169-170), que tornou-se um entreposto militar estratégico para os Selêucidas. Em relação à Judá, o projeto helenístico também trouxe mudanças bruscas, com a deportação de parte de sua população para o Egito por Ptolomeu I, como vimos anteriormente, e as ações posteriores de Antíoco IV Epífanes. É possível dizer que ambos os territórios sofreram os males da disputa entre as dinastias Ptolomaidas e Selêucidas, após a morte de Alexandre. Não se trata de uma disputa entre quem foi mais helenizado, mas antes, de que o contexto cultural helênico permeou os fazeres destas comunidades durante séculos, e suas permanências podem ser atestadas mesmo após a chegada definitiva dos romanos[43].

Dito isto, podemos tentar delinear um quadro amplificado de como o tempo dos Selêucidas, sobretudo a partir das Reformas de Antíoco, inaugurou um período que transformaria de muitas maneiras as relações entre a Judeia e Samaria, atentando para o fato de que para os novos dominadores, ambas as regiões representavam pontos estratégicos importantes e possíveis grandes centros. Esta perspectiva maior encontra eco nas fontes literárias, em que, mesmo em sua maioria, sejam produtos de mentes

[43] Tradicionalmente alocada temporalmente em 63 AEC para mais informações ver HORSLEY, R. & HANSON, J. S. *Bandidos, profetas e messias*. *Movimentos populares no tempo de Jesus*. São Paulo: Paulus, 1995. p. 43.

comprometidas com o Templo de Jerusalém, demonstram que para os helênicos a hierarquização comunitária era desimportante, sendo necessário um esforço para a manutenção equilibrada das províncias.

A documentação judaico-cristã apresenta Antíoco IV Epífanes, de uma maneira geral, como um de seus maiores *nemesis*, um tirano maligno e pérfido, sem precedentes, que, basicamente, atenta contra a religião javista de modo como nenhum dominador havia feito antes. O ódio a Antíoco é pavimentado em diversas camadas das fontes, como demonstraram Chevitarese & Cornelli (2007: 29-39) em um artigo acerca do livro de *Daniel*[44]. Em Dn, o monarca selêucida é tido como a representação maximal do anti-judaísmo, do mal, propriamente dito, recebendo as alcunhas de "injusto" (Dn 3:32), "o mais malvado" (Dn 3:32), "Aquele que profere insultos contra o altíssimo" (Dn 7:25, 8:25, 11:36), "Tramador de coisas inauditas" (Dn 8:24) "Arruinador dos poderosos e do povo santo" (Dn 8:24), "Aquele que age com perfídia" (Dn 8:25, 11:23), "Miserável" (Dn 11:21), "Sorrateiro" (Dn 11:21, 11:24), "Tem o coração voltado pro mal" (Dn 11:27), "Mentiroso (Dn 11:31), "Profanador" (Dn 11:31), Coloca-se acima dos deuses (Dn 11:36-37), "Não tem consideração" (Dn 11:37) (cf. Chevitarese & Cornelli, 2007: 34).

Todas estas adjetivações devem-se a uma reação da parcela judeana, incluindo-se os autores do livro de *Daniel*, não conivente com as reformas implementadas por Antíoco, no entanto, havia outra parcela que se mostrava receptiva e agia de forma indulgente em relação à helenização proposta pelo líder Selêucida. Esta é uma informação importante para compreender como judeanos e samarianos comportavam as mudanças geradas por estes eventos, e como suas disputas, em níveis locais, mais uma vez eram amalgamadas ao contexto macro, se desenrolando de forma a fomentar a cizânia.

Desmontar o antigo esquema da imposição cultural e religiosa – o velho binômio da aculturação entre dominador-dominado – não absolve a violência dos investimentos militares sobre a área, a desapropriação de terras, a pauperização decorrente da exploração do trabalho agrícola e a criação de novos impostos, mas garante uma

[44] No que se refere à datação Chevitarese & Cornelli sugerem que o livro de Daniel, apesar de possuir um contexto histórico de produção "bastante instável" teria pelo menos um intervalo de duas gerações, entre 250 aEC e 167-64 aEC. Deste modo os capítulos 1-6 estariam localizados no período de 250-230, enquanto os capítulos 7-12 poderiam ser datados entre 167 e 164. Para mais informações ver: CHEVITARESE, A. L. & CORNELLI, G. *Judaísmo, Cristianismo, Helenismo. Ensaios Acerca das Interações Culturais no Mediterrâneo Antigo*. São Paulo: Annablume/FAPESP, 2007, pp. 29-39.

complexificação necessária acerca das forças culturais atuantes, no que podemos considerar um panorama em contínuo movimento de transformação, como entendido por autores como Sahlins (1990; 2008) e Wagner (2012), que desdobram-se em intercâmbios de símbolos, signos e significados, redirecionamentos no *modus vivendus* da população local e interações culturais de vários tipos.

No primeiro livro de Macabeus (3:10), logo após a morte de Matatias e ascensão de Judas, sob a promessa de abrir guerra contra os "pagãos", a dita passagem alerta que "Apolônio tinha recrutado, além dos pagãos, um forte contingente da Samaria, para a empreender a guerra contra Israel." A informação é clara, um contingente samariano estaria sendo utilizado como máquina de guerra para atacar seus vizinhos judeanos. Contudo, quem é Apolônio? E quem formava o tal "contingente da Samaria"? Em Josefo (AJ 12.248) nos é dito que na ocasião da chegada de Antíoco a Judeia, em que é narrada sua entrada na cidade, primeiro com falsas intenções pacíficas e posteriormente saqueando-a, chacinando seus moradores e profanando o templo, o encarregado pela conquista é, na realidade, Apolônio, o Misarca, utilizando-se da informação presente também em Políbio[45]:

> Além disso, a profanação e massacre em 168 AEC não foram dirigidos por Antíoco pessoalmente, mas por seu "chefe coletor-de-tributos" [...] Este oficial deve ser identificado como Apolônio, o Misarca (comandante da guarda Mísiana) [...][46]

Desta forma, o Apolônio que recruta soldados advindos da Samaria parece ser o mesmo personagem citado em 1Mc 1:29:

> Dois anos depois, o rei enviou para as cidades de Judá o Misarca, que veio a Jerusalém com um grande exército. Dirigindo-se aos habitantes com palavras enganosas de paz, ganhou-lhes a confiança e, de repente caiu sobre a cidade golpeou-a duramente e chacinou muitos de Israel.

Além disso, uma informação presente em Josefo (AJ 12:287) – "Ouvindo isso, Apolônio, o governador da Samaria, tomou sua força de homens e partiu contra Judas"– auxilia a constituição do contexto em que tal ataque acontece. Ao que tudo indica, Apolônio, que tinha sob seu comando uma guarda de misianos[47], e fazia parte da elite

[45]Como nos informa a nota [d] presente em JOSEPHUS, *Jewish Antiquities*. Trad: Ralph Marcus. London: Harvard University Press, 1987, Books XII – XIV, 10 vols. p. 127

[46] Moreover the desecration and massacre in 168 B.C. were not directed by Antiochus personally, but by his "chief tribute-collector"[…] This official is to be identified with Apollonius the Mysarch (commander of the Mysian guard, cf. Polyb.xxx. 25.3)[…] Este trecho foi traduzido por mim a partir da versão em inglês presente em JOSEPHUS, *Jewish Antiquities*. Trad: Ralph Marcus. London: Harvard University Press, 1987, Books XII – XIV, 10 vols. p. 127

[47] Advindos da Região de Mísia, na Ásia Menor.

administrativa selêucida, sendo ele mesmo um estrangeiro sem laços com a terra, dirige-se a Jerusalém em reação ao levante de Judas Macabeu, partindo da Samaria. O termo grego utilizado por Josefo, traduzido para o inglês como "governador" é *estrategos*[48], um termo utilizado na antiga Grécia para denominar chefes militares ou líderes de exércitos.

Apolônio é outra vez citado (2Mc 5:24-26), desta vez sem nenhuma menção a qualquer contingente da Samaria:

> (...) o rei enviou o misarca Apolônio à frente de um exército de vinte e dois mil homens, com a ordem de trucidar todos os que estavam na força da idade e de vender as mulheres e as crianças. Chegando, pois, este a Jerusalém, e simulando uma atitude pacífica, esperou até o santo dia do sábado. Depois, surpreendendo os judeus em repouso, ordenou aos seus comandantes que procedessem a uma parada militar. Então, aos que haviam saído para apreciarem o espetáculo, ele os fez massacrar a todos. A seguir, irrompendo na cidade à força das armas, abateu ingente multidão.

Vejamos agora o que Josefo (AJ 12:257) tem a nos dizer sobre o papel desempenhado pelos israelita/samaritanos no momento da conquista Selêucida sobre Jerusalém:

> Mas quando os Samaritanos viram os Judeus sofrendo estes infortúnios, eles não mais admitiram que eram seus parentes ou que o templo sobre Gariezein [Gerizim] era aquele do Deus Supremo, agindo, assim, de acordo com a sua natureza, como mostramos ; Eles também disseram que eram colonos dentre Medos e Persas, e eles são, de fato, colonos desses povos.

A recepção da notícia na Samaria deixa clara sua insatisfação com o comportamento dos vizinhos. No entanto, o tom não apenas demonstra a crítica, mas também ressentimento. Esse sentimento parece ser gerado tanto pela problemática do enlaçamento étnico quanto pela questão religiosa, elementos vigentes no discurso de Josefo sempre que se refere aos nortenhos. Por que o autor insiste neste mote, se o próprio afirma que os habitantes da Samaria não possuem graus de parentesco com os judeus?

Ao que parece esta não é uma questão bem resolvida, pois a reclamação "anti-samaritana" é recorrente. A implicação de uma "natureza" samaritana não parece determinar, de fato, uma natureza de ser, do ponto de vista ontológico, mas antes uma adjetivação negativa de um autor que pertence ao círculo rival e que compreende, em

[48] Titulo dado a dado ao administrador da província da Samaria, ou o responsável militar pela sua manutenção.

tom de cobrança, que os samaritanos deveriam posicionar-se de forma diferente em um momento de crise. O fato da não "admissão" do laço parental perturba Josefo, ao ponto deste achar necessário realizar a crítica, e esta inquietação está estritamente ligada à possibilidade da existência deste laço. Por outro lado, novamente percebemos a conexão entre um evento de proporções menores – a não assunção do grau parental – assumindo um caráter maior – o fato de Josefo ratificar que os samaritanos fazem parte de uma população estrangeira. Resta a pergunta: Porque a não confissão do parentesco é questionada, em tom de crítica, se o autor afirma a todo o tempo que estes não são parentes?

Igualmente, é imprescindível destacar neste fragmento a alusão ao templo de Gerizim como sendo a morada do "Deus Supremo". Isto demonstra que nunca foi negado que o edíficio no Gerizim possuísse tal atributo, ainda que a rivalidade sobre sua "qual seria sua moradia" fosse simetricamente alimentada por judeanos e samarianos. Josefo questiona a razão pela qual os habitantes da Samaria contradizem-se sob a ação opressiva das forças selêucidas, mas ao fazê-lo denota que estes adoravam no Monte Gerizim compreendendo-o como morada de Iahweh. Ao utilizar tal artifício, o autor não apenas nos incita a crer que este era o discurso israelita padrão, como confirma a tese de que o Templo nortenho realmente assumia este caráter para seus frequentadores.

A partir daqui, é possível apreender o mesmo padrão anteriormente visto no período persa. Iniciam-se inclusões das escalas micro e macro, mais uma vez tendo como contexto geral a participação de ambos os grupos no panorama imperial. Uma carta, enviada pelas lideranças samaritanas à Antíoco, é "reproduzida" em Josefo (AJ 12:258-261):

> "Ao rei Antiochus Theos Epiphanes [Antíoco IV Epífanes], uma memorial dos Sidonianos de Siquém. Nossos antepassados por conta de certas secas no seu país, e seguindo uma certa superstição antiga, constituiram como costume observar o dia pelo qual é chamado o Sabbath pelos Judeus, e eles erigiram um templo sem nome na montanha chamada Gerizim, e lá eles ofereceram os sacrifícios apropriados. Agora vocês em lidado com os Judeus como sua malignitude merece, mas os oficiais do rei, crendo que nós seguimos as mesmas práticas deles através de nosso parentesco com eles, estão nos envolvendo em acusações similares, enquanto nos somos Sidonianos de origem, como é evidente por nossos documentos estatais. Nós portanto peticionamos a você como nosso benfeitor e salvador a comandar Apollonius, o governador do distrito, e Nicanor, o agente real, a não nos molestar conectando a nós as acusações pelas quais os Judeus são culpados, pois nós somos distintos deles tanto em raça quanto em costumes, e nós pedimos que o templo sem nome seja conhecido como

> o de Zeus Hellenios[49]. Para que isso seja feito, nós devemos deixar de ser molestados, e aplicando-nos ao trabalho em segurança, nós faremos suas receitas maiores".

Esta carta contém uma ambiguidade gritante: a autonomeação dos autores como "Sidonitas". Pois bem, mesmo a recorrência em acusar os habitantes da Samaria de serem estrangeiros, ou descendentes de estrangeiros, mais precisamente advindos da Media e de Cuta, regiões localizadas geograficamente nas imediações do Eufrates e Tigre, como o verso anterior explicita, ou seja, mesopotâmicas, não há menção de que estes sejam descendentes de sidonitas, população da Sidônia, situada na costa mediterrânica, próxima da famosa cidade mercantil de Tiro, constrangendo as próprias denúncias do autor. Esta imediação, que tem sua origem coligada aos Fenícios[50], ainda não havia sido citada por nenhum autor como parcela integrante da comunidade samaritana. Ainda que consideremos a validade factual da carta, seria deveras improvável que esta representasse a população javista que sacrificava no Templo de Gerizim e guardava o Sabbath. Trata-se aqui de reforçar novamente o deslocamento da população javista da Samaria do foco, colocando-a no papel de impostora, que ora assume seu parentesco como os judaitas, e ora os nega, dependendo da posição em que são colocados. Todavia, Josefo (AJ 12:257,261) deixa escapar em sua explicação da resposta a esta correspondência, que esta havia sido enviada pelos *Samareon*[51] [Samarianos / Σαμαρέων], ao invés de seu costumeiro *Samareitai* [Samaritanos / Σαμαρεῖται]. Por que a diferenciação de terminologias? Se o mesmo inicia sua admoestação contra os nortistas chamando-os por sua alcunha recursiva de "Samaritanos"?

A confirmação de Apolônio (1Mc 3:10; 2Mc 5:24-26) como governador do distrito, e Nicanor como agente real, demonstra que tanto a cidade quanto o templo estão funcionando, neste contexto, sob a égide governamental de um poder exógeno. Ao considerarmos os dados arqueológicos citados anteriormente, aos quais no levam a crer que boa parte da aristocracia nortenha tenha fugido ou sido subjugada ainda no período alexandrino, fica evidente que a população local não tem participação ativa nas decisões

[49] Segundo os estudiosos trata-se aqui de Zeus *Xenios* – Zeus Hospitaleiro – como descrito em 2Mc 6:2.
[50] Região localizada no norte litorâneo da Palestina próxima a Tiro.
[51] Traduzido pelos autores como "Samarians", embora Josefo não se refira assim aos habitantes da Samaria, mas como *Samareitai* traduzido como "Samaritans". JOSEPHUS, *Jewish Antiquities*. Trad: Ralph Marcus. London: Harvard University Press, 1987, Books XII – XIV, 10 vols.

do agora distrito selêucida de *Samaritis*, mas antes, uma aristocracia formada basicamente por colonos, tanto helênicos, como de outras partes do Império.

É perceptível, deste modo, que uma informação supostamente clara de que israelitas tomaram parte no ataque a Jerusalém (1Mc 3:10) pode ser reconsiderada, avaliando o quadro mais amplo do massacre em Jerusalém pelas forças de Antíoco IV Epífanes. Não há, posteriormente, no texto de 1Mc, nenhuma informação de ataque advindo da população samaritana a Jerusalém, assim como esse dado não existe em Josefo. De certa maneira, ainda estamos sob a égide de uma documentação que coloca a população vizinha no lugar do "rival natural", contudo isto não necessariamente reflete a realidade histórica.

Estas informações nos permitem reconstituir o lugar do distrito da Samaria [*Samaritis*] (1Mc 3:10) e da cidade da Samaria [*Samareia*] (1Mc 3:10) durante o governo de Antíoco IV Epífanes em paralelo aos acontecimentos narrados em âmbito judeano. Para Dusek (2011: 76) a presença de um forte contingente militar na Samaria pode ser atestada já em finais do IV século aEC, sendo presente não apenas na cidade da Samaria como em outras áreas da província. Para isso, este autor recorre a dados arqueológicos, que demonstram ter havido fazendas militares fortificadas no período helenístico, a partir dos trabalhos de Shimon Dar (1986: 223-224 apud Dusek, 2011:77-78) que atestava que "quando toda a expansão estava operando sob um único comando, a Samaria ocidental tornou-se uma zona bem-fortificada, igualmente capaz de resistir ataques locais e inimigos externos".

Implica dizer, no tempo de Antíoco IV Epífanes, a população local havia perdido sua capital e seus maiores centros populacionais para dominadores estrangeiros e os costumes helenísticos foram introduzidos, mesclando-se a cultura local, diga-se de passagem, bastante multifacetada. Neste sentido as atitudes tomadas pelo rei selêucida em Judá, não constituíam uma novidade, ou algo fora do comum. Da mesma maneira, a partir da rebelião de Jasão (2Mc 5:5-7), a cidade foi arrasada, o templo pilhado e profanado, e um governo direto foi estabelecido, a partir dos superintendentes Filipe, o frígio e Andrônico, colocado segundo a narrativa "ao pé do Garizim [Gerizim]" (2Mc 5:22-23). A despeito da historicidade destes personagens, medidas violentas foram instauradas em ambas as regiões, por motivações que claramente aludem há algum tipo de resistência/rebelião, ou a possibilidade destas ocorrerem. Deste modo, para o governo imperialista Selêucida, não haveria distinções em sua maneira de proceder no que concerne a estas duas localidades.

Isto é confirmado, sobretudo, nas mudanças impostas sobre o fazer religioso local, com a reconfiguração cultual, quando ambos os Templos são rededicados a divindades gregas, mais precisamente Zeus Olímpico [*Olympios*], no caso judeano (2Mc 6:2; AJ 12:253-256[52]; Dn 11:31), e Zeus Hospitaleiro [*Xenios*], no caso samaritano (2Mc 6:2; AJ 12:258-261). Não há referência direta a Zeus Olímpico em Josefo, entretanto, ao passo que os autores de 2Mc nomeiam a divindade colocada no santuário como Zeus Olímpico, os autores de Daniel recorrem ao título "A abominação da desolação". Considerando a dedicação no Templo de Gerizim ao Zeus *Xenios*, atestados tanto em 2Mc quanto em AJ 12:258-261, parece realmente tratar-se do Zeus Olímpico, no caso judeano. Some-se a isso o fato de que Antíoco IV Epífanes costumava cunhar moedas, que celebravam esta divindade em seu anverso, ao que tudo indica muito cara ao monarca.



Fig. 4. Descrição: Anverso: Antíoco IV Epífanes portando o diadema; Reverso: Zeus Olímpico, sentado em seu trono, segurando Nike cunhada durante seu reinado (175 -164 aEC) (Carradice, 1995: 83).

De qualquer maneira, tanto 2Mc quanto AJ aparentam conceber que os samaritanos aceitaram de bom grado transformação de seu Templo e o abandono de seus costumes – o que não parece ter sido o caso – porém, esta é uma acusação da qual os judeus também seriam culpados, caso se tomasse a parte pelo todo, como uma metonímia pouco acurada. Ao que tudo indica o programa de Antíoco Epífanes, de fato, propunha mudanças mais radicais que as instauradas anteriormente por seus antecessores, todavia, estas seriam atribuições de uma parcela significativa da população local, através da negociação e não da imposição direta, no decorrer do processo iniciado ainda em fins do século IV aEC. O processo de helenização, no qual a Samaria via-se mergulhada, encontra eco na região vizinha, levada a cabo pela

[52] "os compeliu a deixar de lado a adoração a seu próprio Deus, e reverenciar os deuses aos quais ele acreditava;" [And he compelled them to give up their own god, and to do reverence to the gods he believed"]. O fato de ter utilizado o verbo compelir e não proibir, como no caso da circuncisão denota que inexiste vontade de obliterar Iahweh, e sim de articulá-lo ou dividir seu espaço com outra divindade.

aristocracia sacerdotal, judeus helenizados e possivelmente por indivíduos advindos das áreas periféricas a cidade de Jerusalém.

A documentação não deixa margem para dúvidas quanto a isto, tanto 1-2 Mc, quanto AJ e Dn, afirmam insistentemente que uma boa parte da comunidade judaica absorveu padrões culturais helênicos. Concordando com Scurlock (2000: 127) e Chevitarese & Cornelli (2007: 36-38), não necessariamente podemos fazer emergir dos escritos uma conotação puramente opressiva do ponto de vista cultural e religioso, no que tange a toda a população. Em primeiro lugar, isto seria desconexo com as ações dos líderes helenísticos em outras áreas conquistadas como a Mesopotâmia e o Egito, onde o culto a divindades locais permaneceram em funcionamento e até mesmo geraram hibridismos como o caso de Serápis[53]. Parece estranho imaginar uma comunidade politeísta impondo o fim de um culto a qualquer divindade que seja. O segundo argumento, sustentando por esses autores de forma bastante persuasiva, é de que as reformas seriam produzidas de dentro pra fora, ou seja, pela própria comunidade judeana. No episódio específico de Antíoco IV Epífanes em Judá, é pelas mãos de Jasão que as principais transformações ocorrem: o ginásio (1Mc 1:13; 2Mc 4:12-15), um dos principais símbolos citadinos de uma *polis* grega, o *ephebeîon*, destinado a educação de jovens nos princípios filosóficos helênicos, a cessamento da circuncisão e a transmutação de jerusolimitas em cidadãos, de acordo com o modelo helenístico.

É bem mais plausível que a tentativa de Antíoco IV Epífanes não estivesse ligada a extirpação de Iahweh do Templo ou o fim de seu culto – ou da população javista – e sim a uma conformação entre a divindade do conquistador – Zeus Olímpico – e a divindade local. Suas ações, obviamente, foram recebidas de forma distinta pelos estratos sociais e indivíduos, o que não modificou, ao menos no primeiro momento, a elevação de Jerusalém aos *status* de *polis* – Antioquia de Jerusalém – da mesma forma que a cidade da Samaria e outros locais, contando, inclusive, com a aceitação popular tanto de citadinos jerusolimitas, como Menelau – Onias –, Jasão e outros judeus

[53] Divindade nascida da interação cultural entre Egípcios e Gregos por volta de IV aEC em Alexandria. Seu culto foi bastante difundido em todo o território mediterrânico e este deus tinha como principal característica a posse de poderes curativos e da prosperidade. Para mais informações ver CROSSAN, J. D. & REED J. L. *Em busca de Paulo: como o apóstolo de Jesus opôs o Reino de Deus ao Império Romano*. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 65-71.

helenizados, como de habitantes das áreas rurais, com o retorno dos costumes pré-Rei Josias[54], como o culto dos "lugares altos" (cf. Scurlock, 2000: 128-129).

> A idéia de que Antíoco estava em uma campanha para erradicar os Judeus enquanto povo (opondo-se ao Javismo) não é amparada nem pelos próprios textos de decretos estatais nem pelo relato Macabaico da perseguição. (...) A imposição da religião em qualquer senso de exclusividade (você tem de adorar meu deus e *não* o seu deus ou deuses) não seria esperada de um politeísta, muito menos de um que imaginava-se um filósofo.

Em suma, todo o território palestino via-se banhado pela onda helenística, antes de Antíoco iniciar suas atividades como governante, a partir de intensas trocas culturais, modificações em âmbito pragmático da vida cotidiana, cambiamento e hibridizações de símbolos culturais. Ambas as áreas e suas comunidades, levando em conta seus processos históricos, não fugiram a esse padrão, contudo as consequências foram diferentes para cada uma delas. Enquanto a Samaria parece ter tido um crescimento econômico e religioso considerável durante a época anterior – sob os reinados de Antíoco III Magno e Selêuco IV Filopáter –, com a expansão do precinto sagrado no Templo de Gerizim, a construção de uma cidade em seu entorno (Knoppers, 2013:173), e os mesmos privilégios acordados com o templo de Jerusalém (AJ 12:138-144), no sul as disputas intra-comunitárias no seio da classe sacerdotal desdobraram-se em uma reação agressiva por parte do monarca selêucida. A elevação macabaica (entre 167 e 37 aEC) seria o *turning point* das transformações que afetariam de modo indelével as relações judaico-samaritanas, reascendendo a velha disputa cismogênica, que havia conhecido um determinado "controle" durante o início da era helenística.

Inicialmente, as obras de Matatias e seus descendentes, tiveram como objetivo fazer retroceder as "novas" políticas adotadas pelas lideranças jerusolimitas e responder aos atos violentos das tropas de Antíoco IV Epífanes contra a cidade e o Templo, através de ações militarizadas esporádicas. Sua primeira ação foi deixar Jerusalém e esconder-se, levando consigo seus filhos, João, cognominado Gadi, Simão Tasi, Judas Macabeu, Eleazar e Jônatas (1Mc 2:1-6[55]; AJ 12:265-267). Após sua morte, a liderança é tomada por Judas Macabeu que inicia o recrutamento do grupo da resistência e confronta as forças de Antíoco IV Epífanes em Judá. Com a morte deste monarca (1Mc

[54] Monarca Judaíta que, de acordo com o livro de 2Rs 23: 4-20, realizou uma série de reformas religiosas tanto na região da Judeia quanto nas regiões vizinhas, sendo conhecido por extinguir o culto a Baal/Baal-Zebub e outras divindades e a proibição do culto nos "lugares altos".

[55] A narrativa de 2Mc 5:27 não apresenta Matatias, e sim Judas Macabeu como o líder e responsável pela retirada de Jerusalém após o ataque de Apolônio, o Misarca. Este livro concentra seus esforços nas ações de Judas, sendo este seu principal personagem.

5:16-17; 2Mc 9:28), seu filho Antíoco V Eupator, ainda uma criança, sob a regência de Lísias, buscou continuar as obras do pai, mas tendo Judas sido vitorioso em suas batalhas e recebido prestígio local, além de causar muitos problemas a administração Selêucida, as tratativas de paz são iniciadas em seu reinado, com o reestabelecimento da propriedade do culto pelos judeanos em Jerusalém (1Mc 6:58-60, 13:23).

Curiosamente, as ações de paz de Lísias e Eupator, em ambos os documentos, assim como em Josefo (AJ 12:379-381), apesar de toda a apologia a resistência de Judas, aparentam estar mais conectadas com a disfunção da política interna do reino Selêucida após a morte de Antíoco Epífanes. Nas três documentações é dito que Filipe, um administrador local, havia se rebelado e tomado Antioquia para si, o que parece catalisar as contemporizações com os judaítas, permitindo que estes partissem as pressas para reverter às ações de Filipe. Novamente, é preciso sopesar que os acontecimentos estão inseridos em uma espiral de escalas, e a paz com os judeus é, evidentemente, sem desconsiderar as ações de resistência dos Macabeus, uma solução diplomática, possibilitando que o legítimo sucessor ao trono e seus seguidores pudessem desviar seu olhar para outra parte do seu domínio, maior em nível de importância.

Neste sentido, eventos consubstanciados moldam o contexto geral, e a ascensão de Judas Macabeu e sua família torna-se concreta, ainda que não houvesse nenhuma menção de um governo autóctone e os Selêucidas continuassem na mesma posição hierárquica. Com a morte de Judas Macabeu (1Mc 9:23), seu irmão Jônatas é escolhido como o novo líder do movimento e após algumas insurreições locais, este prevalece. No nível macro, Lísias e Antíoco V Eupator são capturados e mortos por Demétrio I, que havia escapado de Roma (Josefo, AJ 12:388-392), e uma disputa de poder pela sucessão ao trono selêucida coloca-se entre Demétrio I Soter, filho de Selêuco IV Filpáter e Alexande Balas, filho de Antíoco IV Epífanes[56].

A partir desse ponto, a deterioração das relações, antes equalizadas entre Judá e Samaria, passa a outro estágio. O primeiro fator importante é a contra-proposta de Demétrio I após o conhecimento das articulações entre Alexandre e Jônatas (1Mc 10:18-20), de desobrigação tributária, despossessão oficial da cidade e anexação oficial de parte do território "as expensas" da província de *Samaritis*, ao poder jerusolimita, em

[56] De acordo com a nota [*f*] presente em JOSEPHUS, *Jewish Antiquities*. Trad: Ralph Marcus. London: Harvard University Press, 1987, Books XII – XIX, 10 vols. Alexandre seria um impostor, como atestariam historiadores gregos antigos, que persuadiu o Senado Romano a reconhecer seu pleito ao trono. No entanto, tais fontes não são citadas pelos tradutores.

troca de seus esforços na disputa real contra Alexandre Balas. A seguinte "correspondência" do então pretendente ao reinado é enviada a Jônatas (1Mc 10:30-38):

> "O rei Demétrio ao povo dos judeus, saudações. Temos sido informados e nos alegramos ao saber que tendes observado os acordos firmados conosco e que permanecestes fiéis à nossa amizade, sem passardes para o lado dos nossos inimigos. Agora, pois, continuai ainda a guardar fidelidade para conosco. E nós vos retribuiremos, com benefícios, por tudo aquilo que fizerdes por nós: vamos conceder-vos muitas imunidades e vos cumularemos de presentes. Desde agora desobrigo-vos e declaro todos os judeus isentos de tributos, do imposto sobre o sal, e do ouro das coroas. Igualmente renuncio à terça parte da semeadura e à metade dos frutos das árvores, que me caberiam de direito; de hoje em diante deixo de arrecadá-los das terras de Judá e nos três distritos que lhe foram anexados, bem como na Samaria e na Galiléia. Isto a partir do dia de hoje para todo o sempre. Jerusalém seja considerada santa e isenta, assim como seu território, seus dízimos e seus tributos. Renuncio também à posse da Cidadela que está em Jerusalém e a cedo ao sumo sacerdote para que nela instale homens de sua escolha para guarnecê-la. (...) Quanto aos três distritos incorporados a Judéia a expensas da Samaria, que eles estejam anexados à Judéia de modo a serem considerados dependentes de um só homem e não obedeçam nenhuma autoridade senão a do sumo sacerdote.(...)".

A mesma carta aparece em Josefo (AJ 13:49-59), agregando a informação de que os territórios adicionados seriam três *toparquias*[57], decrescidas do território samaritano. Jônatas recusa a proposição e mantém sua aliança com Alexandre Balas, e após a vitória deste sobre seu rival Demétrio I, tornasse sumo sacerdote, além de *estratego* e *meridarca*[58] (cf. 1Mc 10:65), recebendo os três territórios como havia sido proposto por Demétrio. Com a morte de Alexandre Balas, Demétrio II Nicator assume o a coroa Selêucida, e novamente reforça o acordo anteriormente arranjado, a pedido de Jônatas (1Mc 11:30-35):

> "O rei Demétrio a Jônatas, seu irmão, e à nação dos judeus, saudações! A cópia da carta que a vosso respeito escrevemos a Lástenes, nosso parente, enviamo-la a vós também, para que dela tomeis conhecimento. O rei Demétrio a Lástenes, seu pai, saudações! À nação dos judeus, que são nossos amigos e observam o que é justo em relação a nós, decidimos fazer-lhes bem, em vista dos bons sentimentos que nutrem conosco. Nós lhe confirmamos a posse do território da Judéia, bem como dos três distritos de Aferema, Lida e Ramataim[59]. Estes distritos com todas as suas dependências, foram anexados da Samaria a Jerusalém, em compensação pelos impostos que o rei recolhia outrora, cada ano, dos produtos da terra e dos frutos das ávores. Quanto aos outros direitos sobre os dízimos e os tributos que nos pertencem, quer sobre as salinas, quer relativos às coroas, a partir deste instante nós lhe faremos cessão total. (...)".

[57] Divisões administrativas distritais no modelo governamental grego.
[58] Detentor de uma Mérida, uma pequena porção territorial, neste caso Judá e os três distritos anexados.
[59] Referentes a Efraim, Lod e Ramataim.

De fato, como apontam Mor (1989: 13) e Dusek (2011: 76), estes três distritos – Efraim, Lod e Ramataim – haviam sido frutos de disputas entre as províncias em tempos anteriores e foram anexados de forma irrestrita ao território judeano, por volta 145 aEC. Este acontecimento é marcante na relação entre as comunidades como o declínio da importância da província de *Samaritis*. É interessante observar que estes territórios teriam precedência do rei e passariam então a ser posse dos responsáveis pelo Templo de Jerusalém. Afora todas as hiperbolizações das ações da casa macabaica presentes em 1-2Mc e em Josefo, é notável que a partir de meados século II aEC, Judá passa a deter prestígio regional frente a outras localidades provinciais como a Samaria, Idumeia, Galiléia, Perea, Moab e etc.

A alteração do *status* de Jerusalém e Judá em termos macrocósmicos, passa então matizar as suas atividades em âmbito local, dessa vez outorgada pelo poder hierárquico vigente. Deve ser considerado que, de acordo com estes escritos, a Samaria não participava da isenção de impostos ou das mesmas regalias que os vizinhos sulistas, o que produziu uma desigualdade de posições frente ao panorama geral. O relativo equilíbrio, que havia durado desde o período persa até o helenístico pré-Macabaico, havia sofrido um grande golpe. Desse momento em diante tem início o ponto mais alto do processo cismogênico entre as comunidades em níveis locais, o embate militar direto e a imposição da centralização político-religiosa de Jerusalém, culminando na destruição do Templo de Gerizim.

As transformações principiadas pela rebelião dos Macabeus elevaram Judá a um lugar de destaque no que concerne às monarquias Selêucidas seguintes, e isto seria utilizado para a continuidade de suas pretensões centralistas e de "povo escolhido" como representantes do verdadeiro Israel. Isto não significa que relacionamentos inter-comunitários tenham cessado ou querelas comunitárias deixassem de ocorrer. Deve ser levado em conta que em nenhum momento o Templo no Monte Gerizim sofreu qualquer tipo de dano até as investidas de João Hircano, e a continuidade do culto a Iahweh na montanha persistiu até a última década do século II aEC (Knoppers 2013: 172).

Desta maneira os dois Templos continuavam funcionando e ambas as regiões ainda respondiam as políticas externas de seus governantes "oficiais". Resumindo a continuidade dos eventos como narrados na documentação:

a) Uma nova insurgência intra-imperial é iniciada: Desta vez, Antíoco VI Theos Epifânio, filho de Alexandre Balas, aconselhado por seu general Diodóro Trífon, iniciam o planejamento para retomar o reino a partir de Antioquia. Novamente as autoridades judeanas são invocadas a tomar partido, sob a liderança de Jônatas, que a partir da promessa de Antíoco VI (1Mc 11:54-62; AJ 13:145-146) de não apenas manter os tratos anteriores, ratificando sua posição de sumo sacerdote e posse dos quatro distritos[60], e nomeando seu irmão Simão *estratego* do território que se estendia de Tiro a Fronteira com o Egito, passam para o lado inimigo. Nos embates que se seguem pela sucessão, Antíoco VI sai vitorioso e a Judeia mantém seu arranjo.

b) Trífon (1Mc 12:39-53), desejoso de tornar-se ele mesmo senhor do domínio selêucida, preparou uma escaramuça para assassinar tanto Jônatas quanto o rei de direito Antíoco VI, enquanto Demétrio II havia sido feito prisioneiro na Partia[61]. Sua pretensões são bem sucedidas em ambos os casos (1Mc: 12:50; AJ 13:208-209,218-219), no entanto Simão, irmão de Jônatas, assume o posto de líder e sumo sacerdote, primeiramente deliberando que Judá não mais responderia a governos estrangeiros e eximindo a população do pagamento de tributos a monarquia selêucida, e posteriormente aliando-se a Antíoco VII Sideta parte para tomar o poder e frustram os planos de Trífon, levando-o a morte.

c) Com a ascenção de Antíoco VII novas querelas entre jerusolimitas e selêucidas são deflagradas, gerando nova reação dos líderes judaítas. Os embates que se seguem levam a rebelião aberta contra o governo de Antíoco VII Sídeta, capitaneadas por Simão. As consequências deste encadeamento são o desmanche da aliança e o início do governo livre de Judá.

d) Simão, filho de Matatias, define-se, finalmente, como o primeiro governante hasmoneu, constituindo sob sua competência um regime teocrático centrado em Jerusalém, a partir de alianças externas com a então força emergente de Roma, ainda em seu formato republicano (aproximadamente 140 aEC), sendo reconhecido como um estado "autônomo" pelo senado romano.

[60] Há um debate sobre o quarto distrito mencionado nestas passagens, alguns estudiosos pensar tratar-se do distrito de Akkaron, enquanto outros apontam que o quarto distrito trata-se da Judeia. Para mais informações ver a nota [*d*] presente em JOSEPHUS, *Jewish Antiquities*. Trad: Ralph Marcus. London: Harvard University Press, 1987, Books XII – XIX, 10 vols. p. 297.
[61] Área geográfica localizada na Ásia central, próxima ao atual Irã.

e) Após a morte de Simão e uma intriga entre os sucessores, com a acusação de envenenamento do pai adotivo e de seus dois filhos mais velhos por Ptolomeu, assume João Hircano, filho de Simão. Depois de se livrar de Ptolomeu, Hircano, com o apoio dos agora aliados romanos, torna-se o primeiro líder judeano a governar a Judeia sem a influência direta de dominadores estrangeiros desde o tempo dos reis. Josefo (AJ 13:227-230) descreve sua coroação como sumo sacerdote e líder dos judeus.

f) Antíoco VII Sideta, vendo-se aviltado por este levante de Simão e seu descendente, parte para confrontar Hircano e cerca Jerusalém, porém após encontrar resistência, e um evento um tanto miraculoso descrito pelo autor, que transmuta o monarca selêucida em Antíoco o "pio", inclusive, comparando sua honradez a malignitude de Antíoco IV Epífanes (Josefo. AJ 13:243-244), estes chegam a um acordo e Antíoco VII reconhece Hircano como governante.

g) Com a morte de Antíoco VII Sideta, em campanha na Partia, contando, inclusive, com as tropas de Hircano, Demétrio II, antes, cativo na mesma região, é libertado e retorna, enfraquecido, a Antioquia para pleitear o trono na Síria, voltando sua atenção para o Egito Ptolomaico e as disputas subsequentes em outras áreas.

h) Roma ascendia, enquanto potência, e afirmava suas boas relações com a Judeia, enquanto o reino selêucida definhava em rixas internas e em ameaças de seus antagonistas Ptolomaidas. Alexandre Zebinas, escolhido por Ptolomeu VIII Evérgeta II (Físcon) para tomar o trono da Síria, combate e assume a coroa do enfraquecido Demétrio II, que após fugir para sua ex-consorte – e também ex-esposa de seu irmão Antíoco VII Sideta, Cléopatra Thea – é repelido por ela e foge para Tiro, onde encontra a morte de forma miserável (Josefo. AJ 13:267-269). Neste ínterim, Alexandre Zebinas é morto em combate por Antíoco VIII Filometor que toma o poder real na Síria. Todavia, este é desafiado por seu meio-irmão Antíoco IX Cízico, e ambos permanecem em guerra (Josefo. AJ 13:271-272)[62].

[62] Para mais informações acerca da Linhagem dinástica Selêucida ver AUSTIN, M.M. *The Hellenistic World From Alexander to the Roman Conquest.* Cambridge University Press: New York, 2006. p. 509.



Mapa 3. Palestina durante o tempo dos Macabeus (167-37 aEC) contendo os territórios anexados da província da Samaria (Cohn-Sherbok, 2003: 86).

Frente a esta torrente de acontecimentos, João Hircano, vendo-se momentaneamente livre de autoridades externas, que lutavam entre si pela coroa da Síria, e amparado pela então ascendente força romana, sedimenta os planos de seu pai Simão, concretizando o governo autônomo, e inicia então sua campanha expansionista/centralista.

Não devemos perder de vista que estamos diante de resoluções em termos aristocrático-elitistas, que contaram com a participação da população, sem dúvida, mas não constituem um processo essencialmente popular, nascido das demandas de

indivíduos pertencentes às periferias empobrecidas, como os ocorridos posteriormente durante o domínio romano. Os encargos tributários cobrados pelo Templo, as decisões judiciais e a manutenção da elite sacerdotal que dirige a região, não nos oferece nenhum indício de que a estratificação social tenha sofrido grandes mudanças. Existe certa tendência historiográfica (Horsley & Hanson, 1995: 28-33), a enxergar na rebelião macabaica/hasmonaica uma dualidade de culturas em choque, de um lado "judeus", um todo monolítico, resistentes e resilientes, que pretendem manter a tradição de seus antepassados e a observação da Lei, e de outro a tentativa de aculturação por meio da força por parte dos opressores helenísticos, apoiados por judeus helenizados corrompidos. Em suma, um duelo entre Judaísmo *vs.* Paganismo que se estende a uma luta de contornos "nacionais".

Como vimos anteriormente, isto não é necessariamente verdadeiro (Scurlock 2000:128-129; Chevitarese & Cornelli, 2007:36-39), em termos históricos. A helenização da Judeia, assim como da Samaria e outros espaços geográficos, já era uma realidade desde a conquista macedônica. Até o endurecimento autoritário de Antíoco IV Epífanes sobre a região, nenhum outro movimento de resistência destas proporções teve lugar na Judeia, conforme observaram Chevitarese e Cornelli (2007:37):

> (...) as iniciativas que culminaram nas reformas helenizantes foram propostas pela própria comunidade judaica. Não há nenhuma referência nos textos antigos, alguns deles extremamente duros em suas críticas a Jasão, que venha a sugerir ou indicar uma oposição as ações do sumo-sacerdote. Nenhum dos autores acusa Jasão de violar ou alterar o culto praticado no Templo de Jerusalém, ou de ter proibido as práticas normais do judaísmo. Por fim, não se observa nenhuma ação contrária a Jasão ou ao soberano selêucida quando este último visitou Jerusalém. Ao contrário, o rei foi magnificamente acolhido pela cidade, nela foi introduzido à luz de tochas e ao som de aclamações.

Entre Alexandre Magno e Antíoco IV existe um lastro de quase duzentos anos. Pode-se argumentar que as imposições de Antíoco tenham sido a "gota d'água", porém, como explicar as negociações, acertos diplomáticos, participações militares em campanhas colonialistas em outras áreas da Coele-Síria e alianças posteriores com os descendentes do inimigo da "nação"? Curiosamente, os próprios livros de 1-2Rs foram produzidos em língua grega.

Desta maneira, não me parece haver aqui um caráter "popular" em seu sentido pleno, como defendem Horsley & Hanson (1995: 28-33). Ainda que seja incontestável que a população tenha participado ativamente da revolta, este é principiado e levado a cabo como reação a atos agressivos que violavam as mediações interacionais entre

contextos culturais distintos em níveis aristocráticos. Matatias e Judas Macabeu eram componentes da elite sacerdotal, e, possivelmente, bastante influentes, assim como seus sucessores, e não camponeses rebeldes que reúnem um exército para combater um rei estrangeiro em nome da "nação judaica".

No que se refere a João Hircano, efetivamente, este vai além apenas da manutenção do controle da Judeia, dilatando fronteiras e centralizando o poder em Jerusalém, pela primeira vez desde a monarquia davídico-salomônica. Mesmo Josias, o rei-reformista (2Rs 23: 15-19), não reuniu o norte e o sul sob seu controle. É válido lembrar que no segundo *livro de Crônicas* o "norte" não é nem mesmo citado no que concerne às purificações de Josias (2Cr 34:3-7), reduzindo-as a Judá/Jerusalém.

No entanto, é infactível, traçar uma linha divisória entre este líder e seus antecessores (Horsley & Hanson, 1995: 37-38) e com relação ao nosso tema central, as consequências dessa nova composição geopolítica para os vizinhos javistas da Samaria são catastróficas.

2.3. A desolação da Samaria sob João Hircano (111-108 AEC)

A maioria dos pesquisadores atuais que se ocupam das relações entre as comunidades da Judeia e Samaria consideram que é após a elevação de João Hircano – 135 AEC – que, de fato, o panorama destas relações, já deterioradas durante todo o período macabaico, tem uma metamorfose radical (Hall, 1989: 33; Hjelm, 2004: 288). Sem sombra de dúvidas, a destruição do Templo de Gerizim e a ulterior destruição da cidade da Samaria detêm os contornos trágicos do processo cismogênico iniciado tempos antes. Este evento, de proporções dramáticas, pode ser considerado o ápice de séculos de interações conflituosas e ambíguas, todavia, alguns meandros necessitam de um aprofundamento mais denso. Os desenvolvimentos históricos paralelos das comunidades, sempre tiveram como marca registrada a interconexão e articulação, fossem estas de natureza comportamental ou ideológica, que ondulavam entre a rivalidade, disputa, embate religioso, confrontos de tradições, aproximações, uniões por matrimônio, negociações e períodos de relativo "equilíbrio", ainda que o relacionamento fosse mutuamente retroalimentado por uma diferenciação cumulativa (Bateson 2006: 127).

É indispensável perceber que Hircano não simplesmente eliminou a concorrência templária, em uma tentativa de centralizar o culto em Jerusalém e atestar a

posição judeana como "povo escolhido". Seu projeto expansionista/reformista continha delineações bem mais expressivas, não vistas na região desde os tempos do rei Josias (Hjelm, 2004:288), conquistando militarmente territórios e anexando-os ao seu domínio, cunhando moedas com seu nome – indicando a proeminência econômica e política – e cobrando tributos de áreas dominadas, além de impor aos seus habitantes costumes jerusolimitas, convertendo-os ao javismo praticado no Templo de Jerusalém. Os resultados destas deliberações foram drásticos para o quadro geopolítico e sócio-cultural palestino a *posteriori*.



Fig. 5. Descrição: Moeda cunhada em Jeusalém - Aelia Capitolina - Judéia sob a autoridade da Disnatia Hasmonéia de João Hircano I (Yehohanan). Datação: 134-104 aEC. Anverso: Coroa feita com pequenos ramos de mirto; legenda: Yehohanan o sumo-sacerdote e conselho dos judeus; acima letra grega A. Reverso: Duas cornucópias cruzadas adornadas com fitas. Tipos Secundários de reverso: romã. (Porto, 2007: 134; Tomo II)

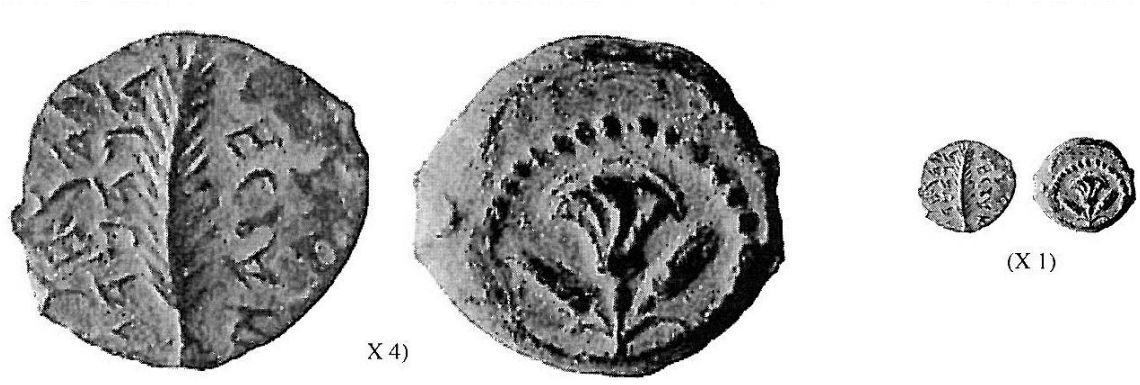


Fig. 6. Descrição: Moeda cunhada em Jeusalém - Aelia Capitolina - Judéia sob a autoridade da Disnatia Hasmonéia de João Hircano I. Datação: 134-104 aEC. Anverso: Coroa feita com pequenos ramos de mirto; legenda em paleo-hebraico: Yehohanan o sumo-sacerdote e conselho dos judeus; acima letra grega

A. Tipos secundários de anverso: *lulav* (palma). Reverso: Lírio. Tipos secundários de reverso: Dois ramos de Trigo. (Porto, 2007: 135; Tomo II)



Fig. 7. Descrição: Moeda cunhada em Jeusalém - Aelia Capitolina - Judéia sob a autoridade da Disnatia Hasmonéia de João Hircano I (Yehohanan). Datação: 134-104 aEC. Anverso: Coroa feita com pequenos ramos de mirto; legenda em paleo-hebraico: Yehohanan o sumo-sacerdote e conselho dos judeus; acima letra grega A. Reverso: Duas cornucópias cruzadas adornadas com fitas. Tipos Secundários de reverso: romã. (Porto, 2007: 137; Tomo II)

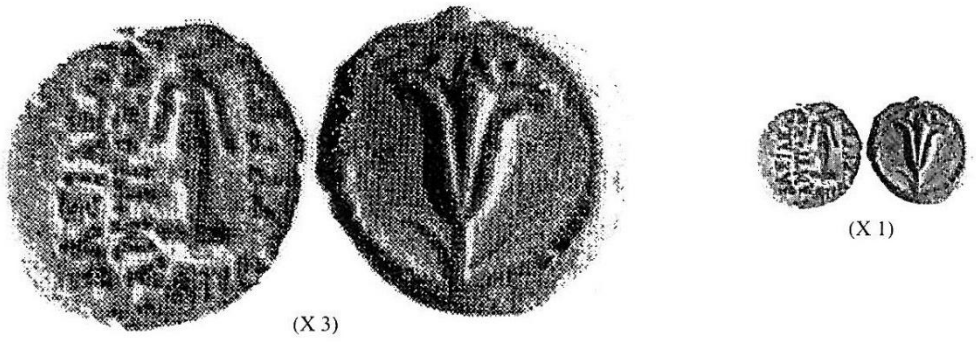


Fig. 8. Descrição: Moeda cunhada em Jeusalém -Aelia Capitolina - Judéia sob a autoridade da Disnatia Hasmonéia de João Hircano I. Datação: 134-104 aEC. Anverso: Âncora; legenda: do Rei Antíoco, Benfeitor. Reverso: Lírio. Borda de pontos. (Porto, 2007: 139; Tomo II)

Desse modo, os feitos de Hircano, como descritos em Flávio Josefo, a principal fonte textual sobre sua trajetória, não devem ser analisadas somente como um desenrolar factual referente ao plano-mestre judeano, que de fato estava submerso em suas atitudes, mas a uma profunda transformação do *status quo*, potencializado no investimento de caráter imperialista advindo do seio do território que esteve sujeito à

dominação estrangeira por pelo menos cinco séculos (VI – II aEC). Este chefe judeano não estava interessado em apenas manter Jerusalém a salvo de domínios exógenos e dar continuidade a sua requerência de verdadeiros "herdeiros de Israel", como parece ter sido a preocupação de líderes anteriores, mas antes, transmutar a Judeia no próprio dominador, promovendo assim novas conjunturas e tendo como alvos as comunidades vizinhas.

Existe uma probabilidade grande de que as interações promovidas a partir do contato com a cultura imperialista helenística tenha sido um dos fatores que fomentaram as ações posteriores de Hircano e seus descendentes. Quando este se viu liberto dos grilhões políticos externos, em termos práticos, redefiniu os papéis em um quadro mais amplificado da conjuntura palestina como um todo. Desta maneira, a expansão de Hircano redimensiona o contexto inter-relacional entre as esferas presentes no que poderia ser considerado um *pan-israelismo*, com todas as suas multiplicidades, para remodelar o panorama das relações, sem destruí-las, justapondo evento e estrutura, porém, tornando-o contínuo em outros parâmetros. Como defende Sahlins (2008: 125):

> No evento, as circunstâncias não se conformam, as categorias recebidas são potencialmente revaloradas na prática, redefinidas funcionalmente. De acordo com o lugar da categoria recebida no interior do sistema cultural tal como constituído, e conforme os interesses afetados, o próprio sistema é mais ou menos alterado. No extremo, o que começou como reprodução termina como transformação.

Em tempo, não se deve confundir de maneira simplista o investimento de Hircano com uma simples *mimesis* de processos imperialistas anteriores, em que os resultados seriam mais ou menos análogos. O expediente de centralização cultual a divindade Iahweh, tradicionalmente mais antigo, e simetricamente reproduzido por judaítas e samarianos, é alastrado a outras dimensões – culturais, políticas, econômicas – que certamente não se encontravam segmentadas, aos moldes modernos (Latour: 1994: 11-12), contudo encontravam-se catalisadas em disputas pontuais. A partir da extensão das pretensões do líder hasmoneu, uma reconfiguração das relações é efetuada, porém, esta contém elementos que sintetizam passado e presente, diacronia e sincronia (Sahlins 1990: 178).

> O que acontece com a divisão corolária entre estabilidade e mudança? O pensamento ocidental pressupõe, mais uma vez, que estas sejam antitéticas: contrários lógicos e ontológicos. Efeitos culturais são

> identificados enquanto contínuos, ou descontínuos, como se existissem tipos alternativos de realidade fenomenal, em distribuição complementar em qualquer espaço cultural.

Por isso acusação de que Hircano e seus sucessores tenha subvertido a essência do movimento macabaico (Horsley & Hanson, 1995:37-38) parece deter uma percepção equivocada dos dados obtidos. Não há rompimento por parte de Hircano com os valores ideológicos e atitudes de seus antecessores, assim como suas ações em relação aos vizinhos não são "eventualidades" embutidas em seu esforço expansionista. Existem mais elementos por trás desta problemática, que se tornam subterrâneos frente a grande magnitude da disputa Macabeus *vs*. Helenismo que a historiografia perpetua, claramente influenciada por uma memória pró-Jerusalém, muitas vezes inconsciente.

A documentação textual nos oferece pistas valiosas sobre estas mudanças contextuais e as permanências contidas nas mesmas, sobretudo, no que tange as ações de Hircano nas regiões vizinhas, sobretudo a Samaria, e sua recepção por Josefo:

> Assim que ele ouviu sobre a morte de Antíoco, Hircano marchou contra as cidades da Síria, imaginando encontra-las, como de fato elas estavam, esvaziadas de homens de armas e de qualquer um capaz de entregá-los. E ele capturou Medaba [Medeba][63] depois de seis meses, durante os quais seu exército sofreu grandes dificuldades; depois ele capturou Samoga [Samak][64] e seus arredores, e, em adição a estas, Shechem [Síquem] e Garizeim [Gerizim] e a nação Cuteana [Samaritana], que vive perto do templo construído a partir do modelo do santuário em Jerusalém, o qual Alexandre permitiu ao governador deles Sanaballetes [Sanballat] a construir em favor de seu genro Manasses, o irmão do alto sacerdote Jaddua, como nós relatamos antes. Agora, duzentos anos mais tarde este templo foi devastado. Hircano também capturou as cidades de Adora e Marisa [Maresha] e depois de subjugar todos os Idumeus, permitiu a eles permanecer em seu país conquanto eles circuncidassem a si mesmos e estivessem dispostos a observar as leis dos Judeus. E então, por apego a terra de seus pais, eles submeteram-se a circuncisão e a acomodar seu modo de vida conforme todos os aspectos aqueles dos Judeus. E daí para frente eles continuaram a ser Judeus. AJ. 13. 254-258

A expansão de Hircano começa pelas antigas terras de Moab, ao leste de Jerusalém e após conquistar esta área, direciona-se diretamente para Siquém – uma das mais representativas cidades do remoto Reino de Israel – e lá, subindo até a Montanha de Gerizim a destrói completamente. Não é possível descrever seu trajeto exato, mas há

[63] Antiga cidade Moabita.
[64] Locação próxima a Medeba.

uma grande possibilidade dessa campanha ter passado pelas terras dos Tobíadas e, sem intercorrências, atravessando novamente o rio Jordão, encaminhou-se para Siquém, aos pés, do Monte Gerizim e conquistando a cidade subiu ao templo e o devastou. Sua campanha não se estende até a cidade da Samaria – neste momento o coração da província –.

As adições "anti-samaritanas" de Josefo estão, como o usual, presentes: Cuteanos em lugar de Samaritanos, o Templo de Gerizim como uma versão adulterada do Templo de Jerusalém e a conexão entre este e o alto sacerdote jerusolimita – Jaddua –, a partir de seu irmão Manasses. Após arrasar o templo, Hircano volta-se para o extremo sul, para a Idumeia, e torna submissa sua população e impõe-lhes uma "judaização", circuncidando seus habitantes e obrigando-os a viver de acordo com as leis e os costumes judeanos. A temporalidade da campanha é uma icógnita, no entanto, é provável que para além dos seis meses descritos na conquista de Medaba, um tempo considerável foi dispensado nas invasões que se seguiram. Certamente o Templo de Gerizim não foi destruído sem resistência, e os Cuteanos descritos pelo autor, seguramente eram javistas que adoravam no local, que concentravam-se na cidade de Siquém, aos pés da Montanha. Atentemos agora aos detalhes:

a) De nenhuma maneira é possível cotejar a possibilidade de que o Templo estivesse vazio no momento de sua tomada e devastação. Ainda assim o destino dos frequentadores nesse episódio é desconhecido ou silenciado.

b) Não há menção a resistência concernente à destruição do Templo e nem a tomada de Siquém, uma cidade consideravelmente importante para o território samaritano. Da mesma maneira, nenhuma menção é feita aos javistas que adoravam no Templo ou ao sumo sacerdote então em vigência. Das duas uma: Ou Josefo não detinha essa informação ou optou por não anexa-la ao seu relato. Caso a segunda opção seja a correta, esta pode ter sido uma maneira encontrada pelo autor para obliterar a importância do Templo e de seus frequentadores.

c) Diferentemente da Idumeia, não há nenhuma citação de providências "judaizantes" – como a circuncisão –. Obviamente, estas não eram necessárias no caso de Gerizim e Síquem, já que os javistas nortenhos seguiam as deliberações da *Lei*, assim como os judeanos. Além disso, aos Idumeus foi

fornecida a opção de "tornarem-se Judeus", como Josefo atesta que eram considerados até o fim do século I EC. Esta opção não foi citada no caso de Gerizim/Síquem.

d) Josefo esforça-se em estabelecer a conexão temporal com seu relato anterior alocando a construção no tempo de Alexandre e citando Sanballat. Assim como insiste com a nomenclatura "Cuteanos".

A partir destas colocações, podemos estabelecer algumas proposições acerca do episódio. Em primeiro plano, o ataque de Hircano ao Templo de Gerizim não é obra do acaso. Se sua preocupação centralista era de que seus os habitantes das áreas invadidas seguissem os preceitos impostos por ele, a partir de um governo que teria seu núcleo na Judeia, o primeiro passo seria eliminar o templo rival, tornando assim Jerusalém o único grande centro de adoração a Iahweh, ou seja, sua morada "oficial". Isto indica que o templo de Gerizim nunca esteve fora do radar jerusolimita e Hircano, de posse de um exército e com relativa liberdade de ação, utiliza-se da conjuntura propícia para extinguir o concorrente, e estabelecer os alicerces de um processo de univocação religiosa e política. Enquanto dois templos existissem, simetricamente opostos, as possibilidades permaneciam abertas a qualquer indivíduo javista, sulista ou nortenho, de escolher seu local de culto. A extirpação de Gerizim – 111-110 aEC – é um passo importantíssimo para garantir a proeminência de Jerusalém.

Além disso, o controle geográfico e político da região de Síquem/Gerizim também enfraquecia o principal centro administrativo capaz de disputar com Jerusalém, a cidade da Samaria. Hircano, provavelmente não tinha força suficiente para um ataque direto naquele momento, mas destituir duas de suas principais localidades, certamente causaria um estrago considerável, interceptando os tributos, fechando a via de conexão entre javistas da cidade da Samaria e Gerizim e dispersando os frequentadores, garantindo que estes não retornassem. Tendo em vista suas atitudes em relação à Idumeia, é de se imaginar que Hircano não rejeitaria a presença de javistas pró-Gerizim em seu Templo em Judá. A simples aceitação de sua proeminência político-religiosa bastaria, não necessitando de maiores modificações, como no caso Idumeu.

Contudo, analisando não o personagem, mas o narrador, situado historicamente no século I EC, é evidente que isto não ocorreu. A destruição de Gerizim, da cidade em seu entorno, construída durante o domínio de Demétrio I (Dusek, 2012: 4), e Siquém,

antigo pólo de poder do Reino de Israel, não tornou os samaritanos javistas em "judeus" como é possível perceber, não apenas em Josefo, mas também nas fontes neotestamentárias. Josefo, assim como os autores do *livro de João*, por exemplo, produzem estes escritos por volta de 90-100 EC, exibindo uma tendência "anti-samaritana" fortíssima, aproximadamente, duzentos anos depois deste acontecimento.

Apenas este evento já modificaria – e de fato modificou – sobremaneira as relações entre os grupos, contudo, nem mesmo esse acontecimento foi capaz de findar suas articulações. A complexidade de suas relações, diferenciações e formações identitárias permaneceu, mesmo depois de o Templo de Jerusalém ter sido desolado pelos romanos em 66-70 EC (Knoppers, 2013:226). Não é possível negar, porém, que este fato é determinante para o inicio da derrocada israelita/samaritana enquanto uma comunidade estruturada em moldes formais. A ambição de Hircano não foi saciada apenas com a destruição do Templo, o que indica que sua preocupação não perpassava apenas pelo âmbito religioso, como as conexões entre judeus e samaritanos parece ter sido reduzida em termos historiográficos.

Corroborando este posicionamento, um último bastião opositor para as pretensões centralistas de Hircano continuava de pé, ainda mantendo uma aristocracia e uma estrutura de poder, inserida no mesmo contexto macropolítico de seus vizinhos sulistas. É de se imaginar que Hircano não pudesse, de uma vez por todas, instalar sua influência por toda a região palestina enquanto o outro núcleo ainda resistisse, e podendo causar-lhe problemas. Enquanto Jerusalém concentrava o poder político/religioso em um só local, em termos geográficos, a província de *Samaritis*, tinha estas duas dimensões divididas entre sua capital e o Monte Gerizim, assim como a cidade de em seus arredores. Uma parte da tarefa do sumo sacerdote/governador da Judéia havia sido cumprida, no entanto, necessitava ser concluída, para que a centralização de Judá pudesse tornar-se uma realidade irrefutável. Então, em meio a aos distúrbios internos dos governos helenísticos, explodindo em guerras fratricidas pelo poder real, João Hircano, apenas alguns anos depois de seu assalto ao Monte Gerizim, finalmente, reúne o exército e marcha em direção a capital da Samaria. O relato de Josefo é detalhado e extenso:

> E então ele marchou contra a Samaria, uma cidade fortemente fortificada; como esta cidade foi fundada[65] por Herodes sob o nome de Sebaste, como é agora chamada, nós deveremos relatar isso no lugar apropriado. E ele a atacou e sitiou vigorosamente, pois ele odiava os Samaritanos como patifes, por conta dos prejuízos os quais, em obediência ao rei da Síria, eles haviam cometido ao povo de Marisa, que eram colonos e aliados dos Judeus. Consequentemente ele fez uma trincheira em torno da cidade em todos os lados, e uma parede dupla por uma distância de oitenta estádios[66], e colocou seus filhos Antigonus [Antígono] e Aristobulus [Aristóbulo] no comando. E como eles apertavam o cerco, os Samaritanos finalmente levados pela fome a um estado tal de necessidade que eles foram forçados tomar por comida mesmo as coisas que não são usadas para esse propósito, e ao mesmo tempo a convocar ajuda de Antiochus Cyzenus [Antíoco IX Cízico]. Ele prontamente veio em seu auxílio, mas foi derrotado por Aristobulus [Aristóbulo] e foi perseguido pelos irmãos até Scythopolis [Citopólis], de onde ele fugiu. Os irmãos então retornaram a Samaria e mais uma vez encerraram os Samaritanos dentro da parede, então pela segunda em vez tiveram de convocar a ajuda do mesmo Antiochus [Antíoco IX Cízico]; ele consequência disso requereu a Ptolemy Lathyrus [Ptolomeu IX Soter II] seis mil homens, que este último enviou a ele contra o desejo de sua mãe[67], que no todo demoveu-o do reino ao ouvir isto; e com esses egípcios Antiochus [Antíoco IX Cízico] primeiro invadiu e devastou o território de Hircano como um salteador, pois ele não ousava enfrentá-lo face a face em batalha – sua força não era adequada para isso –, mas supôs que danificando seu território ele compeliria Hircano a levantar o cerco da Samaria. Entretanto, após perder muitos homens caindo em emboscadas, ele se retirou para Tripolis, deixando Callimandrus e Epícrates na guerra direta contra os Judeus. Mas como Callimandrus atacou o inimigo de forma muito descuidada, ele foi posto em fuga e morto no local. Quanto a Epícrates, em ganância por dinheiro ele abertamente traiu Scythopolis e outros lugares próximos pelos Judeus, mas não pôde levar o cerco da Samaria ao fim. E então Hircano capturou a cidade depois de sitia-la por um ano, mas não contente somente com isso, ele a extinguiu completamente e a deixou para ser varrida pelas torrentes da montanha, pois ele cavou abaixo dela até que caísse nos leitos das correntezas, e então ele removeu todos os sinais de que um dia esta havia sido uma cidade. *AJ*. 13.275-282.

Antes de analisar este trecho, apenas em vias de não deixar margens para dúvidas quanto à cronologia traçada por esta pesquisa, devemos considerar que em sua outra famosa obra, *Guerras Judaicas*, Flávio Josefo narra, de forma resumida – GJ. 1.62-66 –, os mesmos episódios supracitados, citando a tomada de Gerizim e a destruição da Samaria, seguindo o relato de AJ, de forma basicamente idêntica, excetuando-se três detalhes: a substituição de Antíoco IX Cízico por seu rival e meio-irmão, Antíoco VIII Filometor, a obliteração da informação de suborno perpetuado por

[65] Neste caso "refundada". Para mais informações ver Nota [*i*] em JOSEPHUS, *Jewish Antiquities*. Trad: Ralph Marcus. London: Harvard University Press, 1987, Books XII – XIV, 10 vols. p.365.
[66] 9 milhas.
[67] Respectivamente Cleópatra III (Cleópatra Evergeta).

Hircano em relação a Epícrates, posicionando a tomada de Citópolis pelas mãos dos judeanos, e a menção a escravização dos habitantes, após a devastação da cidade.

A troca de nomes parece atestar que a disposição introdutória de Josefo em GJ não é acurada, apesar de constituir o relato mais antigo, e as informações dispostas em AJ sobre o episódio são mais confiáveis, como atestam os comentadores da tradução.[68] Da mesma maneira, os comentadores de AJ apontam que a confusão de nomes colocaria o cerco a Samaria antes de 113 aEC. Caso o relato de GJ estivesse correto, tendo em vista que a datação para a destruição do Templo de Gerizim se deu entre 111-110 aEC, esta informação denotaria um anacronismo. Além disso, a citação ao pedido de ajuda a Ptolomeu IX Soter II (Austin, 2006: 509), favorece uma data posterior, alocando os fatos pouco antes de 107 aEC[69].

No que concerne ao suborno de Epícrates, Josefo claramente opta por não oferecer esta informação, suprimindo-a do relato resumido de GJ, assim como outros elementos narrativos. Todavia, a citação a redução dos habitantes a escravidão não aparece no relato mais extenso de AJ, o que apesar de ser um dado sugestivo, não pode ser comprovado por nenhuma outra fonte textual ou material. Deste modo, a devastação da Samaria aloca-se entre os anos de 111-108 aEC (Mor, 2011:99; Knoppers 2013:173).

Retornando a passagem de AJ. 13. 275-282, em primeiro lugar deve ser notado que as ações de Hircano em Gerizim e Siquém não passaram despercebidas pelo governo da Samaria, que como retaliação ataca a cidade de Marisa, situada na Idumeia, já sob o poder judeano. A espiral de ação/reação novamente é colocada em evidência, no entanto, os termos haviam ido muito além dos limites com a destruição de Gerizim. A citação a Herodes e Sebaste, também são profundamente importantes, pois apesar de não terem lugar no recorte temporal a que Josefo se refere, atestam a necessidade de aludir a importância da cidade durante o período herodiano posterior, quando a cidade é reconstruída e renomeada em homenagem ao imperador Otávio Augusto[70]. Ao marchar contra o coração da Samaria, Hircano encontra uma cidade bem fortificada, o que o faz tomar providências agudas, como a construção de uma trincheira em torno do local e

[68] Ver Nota [*c*] em JOSEPHUS. *The Jewish War*. Trad: H. St. J. Thackeray. London: Harvard University Press, 1989, 9 vols. p. 31.
[69] Ver Nota [d] em JOSEPHUS, *Jewish Antiquities*. Trad: Ralph Marcus. London: Harvard University Press, 1987, Books XII – XIV, 10 vols. p. 367.
[70] Sebaste tradicionalmente é a forma grega de refererir-se a *Augustus*. Muitas locações recebem esta nomenclatura durante o período romano, como o Sebasteion em Afrodisia, para mais informações ver CROSSAN, J. D. & REED J. L. *Em busca de Paulo: como o apóstolo de Jesus opôs o Reino de Deus ao Império Romano*. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 27-31.

edificação de paredes duplas. O cerco foi comandado diretamente por seus filhos, denotando a importância da campanha, e como reportado, à cidade resistiu até o ponto de findarem-se seus suprimentos, o que certamente levou um tempo considerável.

Neste ponto podemos ponderar sobre algumas minúcias importantes. O pedido de ajuda a Antíoco IX revela que a cidade continuava mantendo relações com o governo Selêucida, apoiando a facção deste pretendente real contra seu meio-irmão. Do mesmo modo, a resposta positiva revela que a cidade continuava a ser considerada um local estratégico importante, assim como Citópolis, alocada na região da Galiléia, pra onde o exército de Antíoco IX teria se refugiado, e isto não foi ignorado. Novamente podemos observar o padrão de amplificação estrutual (Sahlins, 2005: 25) mediando acontecimentos em nível local. Isto é importante para a percepção de que a centralidade judeana é construída paulatinamente como projeto político-religioso (Hjelm, 2004: 288), reverberado em sua documentação textual, porém, em escalas mais abrangentes a proeminência estava disposta em um padrão horizontal, em termos relacionais. A progressão de diferenciações e rivalidades, que chega ao auge nestes eventos, como vem sendo demonstrado, perpassa pela influência de forças externas a todo o momento. A cidade, resistindo ao cerco, faz um segundo pedido, que expande ainda mais a escala de relações adicionando o então descendente ao trono Ptolomaida, Ptolomeu IX Soter II[71]. Estas conexões indicam que a Palestina era neste período um pandemônio de disputas, que influenciavam-se mutuamente. Por fim, temos a morte de Callimandrus e o suborno de Epícrates, dado que sugere a prosperidade de Hircano no quesito monetário, e a contratação de forças externas em aderência ao seu exército. Epícrates teria "traído" seu antigo senhor e conquistado para Hircano tanto Citópolis quanto outras áreas, juntando-se ao cerco na Samaria logo depois. A retirada de Antíoco para Tripolis, outra cidade helenística, fortalece ainda mais a presença da rede selêucida/ptolemaida ainda vigente em fins do século II AEC.

Como epílogo deste trágico desfecho em AJ. 13.275-282, temos a notícia da total desolação da cidade, sendo varrida do mapa palestino por Hircano, seus filhos e seu exército. Contudo, o final da passagem contradiz seu início, quando Josefo explica que Herodes reconstruiu a cidade, o que realmente ocorreu, como veremos. Sebaste, a antiga cidade da Samaria, certamente não foi construída do nada, e todas as notícias

[71] Filho mais velho de Ptolomeu VIII Evérgeta II – Físcon –. Para mais informações sobre a progressão da Dinastia Ptolomaica no Egito ver AUSTIN, M.M. *The Hellenistic World From Alexander to the Roman Conquest.* Cambridge University Press: New York, 2006. p. 509.

posteriores sobre o local nas obras aludem a sua "reconstrução" e "renomeação" não a construção de uma nova *polis* ou *urbe*.

Deve ser considerado na análise do fragmento que Josefo não aparenta ter razão alguma para hiperbolizar o prestígio da Samaria em relação ao governo Selêucida, ou qualquer governo que seja, e a citação a todos estes personagens poderia ter sido obliterada da mesma forma como a descrição da conquista de outras regiões. No entanto, a Samaria permanece escapando das intenções parciais do autor, como se, em momentos de distração, alguns ecos da História samaritana escapassem por entre seus dedos, que se esforçam em manter o controle da narrativa mantendo Judá em seu centro. Os filhos de Hircano deram continuidade a sua política expansionista/centralista – entre 104 – 63 aEC – anexando ao título de sumo-sacerdote a nomenclatura de "rei". Atistobulo I foi o primeiro a auto-declarar-se "rei da Judeia", seguido de Alexandre Janeu e, no interstício após sua morte e dominação efetiva após o ataque de Pompeu, A Judeia conheceu sua primeira e única governante feminina no período pós-exílico, Salomé Alexandra, seguida de Hircano II que reinou independentemente apenas por três anos antes da intervenção de Roma.

Quanto aos habitantes da cidade da Samaria, assim como os javistas que cultuavam no Gerizim e os habitantes de Siquém, as notícias passam então a ser inteiramente esparsas na documentação e não é possível delinear um destino exato. (Hall, 1989:33) aponta que o distrito da Samaria esteve sob o poder judeano até a intervenção romana da região – 63 aEC –, enquanto Crown (1989:200-201) abre a hipótese de que este evento tenha sido crucial para a potencialização da diáspora samaritana, atestada pela presença javistas israelitas em outras regiões mediterrânicas, como os achados arqueológicos na ilha de Delos, na Grécia, (Plassart, 1914; Bruneau, 1982) confirmam.

De qualquer maneira, o Templo de Gerizim nunca foi reconstruído, diferentemente da cidade da Samaria (Mor, 2011:99). Porém, a história das relações judaico-samaritanas não termina aqui. Como atesta Sahlins, "toda mudança prática é também uma reprodução cultural" (1990: 179), e os israelitas/samaritanos, além de não serem extintos, de não se "judaizarem", não tornarem-se uma "seita" ou "heresia", manterem suas tradições antigas, obediência a Lei, o pleito de verdadeiros descendentes de Jacó e o Monte Gerizim como o local primevo e unívoco de culto a sua divindade Iahweh, sobreviveram.

2.4. A chegada dos Romanos e a reconfiguração palestina (63 aEC)

Em 63 aEC, o então cônsul e chefe militar romano, posteriormente conhecido como Pompeu Magno, após campanhas bem sucedidas no reino do Ponto, Síria, e Coele-Síria colocando-as sob o domínio romano, chega a Judeia com suas legiões, que neste momento experimentava um dissenso interno entre Hircano II e Aristóbulo II, ambos apoiados por facções judeanas rivais, fariseus e saduceus, respectivamente, lutando pelo poder judeano (AJ. 14. 19-21).

O cenário interno judeano era de caos civil. As facções opostas digladiavam-se em confrontos abertos e dissidências espalhavam-se por toda a Jerusalém, enquanto parte do povo, clamava pelo fim da monarquia e o retorno do alto-sacerdócio como liderança política, não apoiando nenhum dos lados. Pompeu, ao ver-se em meio a estes acontecimentos, é colocado como juiz da questão, e após ouvir tanto Hircano II e seus partidários, como Aristóbulo II, analisa os fatos, julga que este último era o real culpado pelas desordens ocorridas (AJ. 14.42). Seu apoio à causa de Hircano II, e a posterior captura de seu rival, gerou a revolta dos partidários deste que iniciam a preparação para o confronto militar contra os romanos e a facção rival em Jerusalém, que no momento permanecia divida, estando o templo nas mãos dos sacerdotes pró-Aristóbulo.

Pompeu decide então cercar Jerusalém a fim de reestabelecer a ordem, tendo como aliados a facção pró-Hircano. Suas tropas invadem a cidade e o Templo (AJ. 14.69-73; GJ. 1.148-151) massacrando a muitos e causando grandes danos. Após estes eventos Hircano II é novamente reapossado de seu título de sumo-sacerdote, porém o destino judeano assistiu, enquanto reino independente, o advento de seu fim. Jerusalém tornou-se tributário dos romanos, e estariam sujeitos ao governador instalado na região, além do reestabelecimento das antigas fronteiras, tendo as cidades não-judeanas tomadas da Judeia. Muitas cidades devastadas pela dinastia dos Hasmoneus foram libertadas e restauradas, incluindo-se a cidade da Samaria, restaurada e repovoada por Gabínio, apontado governador da Síria (AJ. 14. 74-75; 14. 87-88/ GJ. 1.155-156; 1.165-166).

> Quando o general romano Pompeu assumiu o controle da Palestina em 63 a.C., suas operações iniciais não se constituíram numa conquista militar, absolutamente; essa só se concretizou quando ele tomou de assalto os recintos do Templo para dominar a ferrenha resistência que lhe opunha uma das facções asmonéias rivais na própria Jerusalém. Seguindo sua política de dominar indietamente através das aristocracias

> nativas, os romanos confimaram a dinastia asmonéia no poder, apenas "liberando" as cidades helenísticas do seu controle. (Horsley, 2000:34)

Em 40 aEC, Após um período de grande turbulência, com disputas territoriais, entre o exército romano e facções hasmonéias, que paralelamente se davam com disputas internas pelo poder em Roma, um jovem idumeu chamado Herodes I, posteriormente conhecido como Herodes Magno, filho de Antípatro I, um dos antigos partidários de Hircano II, após várias manobras políticas e jogos de influências, é apontado como rei-cliente dos territórios na Palestina (Horsley, 2000:35). Herodes foi conhecido pela sua grande paixão pela cultura helenística e grandes obras arquitetônicas, assim como sua devoção ao comando romano.

Entre 37 aEC e 4 aEC, este governou com mão de ferro, contando com serviços de espionagem, exércitos de mercenários e aumento da tributação, conduzindo a população palestina novamente ao estado total de subserviência ao domínio exógeno. Muitas tensões territoriais foram contidas com a utilização de força militar, e o estabelecimento de fortalezas bem equipadas, como as de Massada e Herodion, com tropas fiéis ao seu comando. Além disso, este monarca realizou várias obras em nome do Império romano, sobretudo no que se refere a edificações sob o padrão helenístico. Uma dessas obras foi uma nova restauração da cidade da Samaria (AJ. 14. 283-284), posteriormente renomeada por ele como Sebaste (AJ. 15.292), em homenagem a Augusto, que havia se tornado César.

A história de Herodes e da cidade da Samaria estão inextricavelmente ligadas. Josefo reporta em suas obras que Herodes, em suas disputas territoriais com os Hasmoneus, fez uso da cidade como refúgio estratégico em diversos momentos (AJ. 14.407-408; 14. 436-437; 14. 457-458; 14. 468-469/ GJ. 1. 229;1. 314-315; 1.342-344), abrigando lá sua própria família em um determinado período (14. 413/GJ 1. 303). Com efeito, isto pode ser comprovado com o auxílio da cultura material, a partir do conjunto de moedas dedicadas ao monarca, cunhadas na cidade da Samaria/Sebaste:



Fig. 9. Descrição: Moeda cunhada em Sebaste-Samaria sob a autoridade da Disnatia Herodiana de Herodes I, o Grande. Datação: 40/37-4 aEC. Batida em 40 aEC. Anverso: Trípode; legenda em grego: do Rei Herodes; Data LT que significa: ano 3. Tipos secundários de Anverso: *lebes* (vaso cerimonial) sobre base da Trípode. Reverso: *apex,* touca cerimonial dos sacerdotes romanos. Tipos Secundários de reverso: duas palmas. (Porto, 2007: 258; Tomo II)



Fig. 10. Descrição: Moeda cunhada em Sebaste-Samaria sob a autoridade da Disnatia Herodiana de Herodes I, o Grande. Datação: 40/37-4 aEC. Anverso: Elmo cristado com duas pontas; legenda em grego: do Rei Herodes; Data LT que significa: ano 3. Reverso: Escudo decorado. (Porto, 2007: 259; Tomo II)

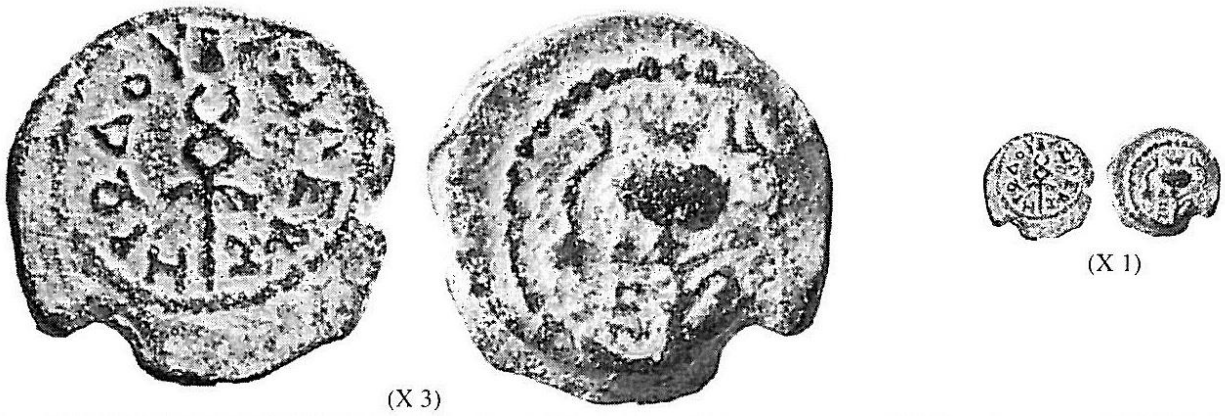


Fig. 11. Descrição: Moeda cunhada em Sebaste-Samaria sob a autoridade da Disnatia Herodiana de Herodes I, o Grande. Datação: 40/37-4 aEC. Anverso: Caduceu alado; legenda em grego: do Rei Herodes; Data LT que significa: ano 3. Reverso: Papoula com talo e folhas. Borda de pontos. (Porto, 2007: 260; Tomo II)



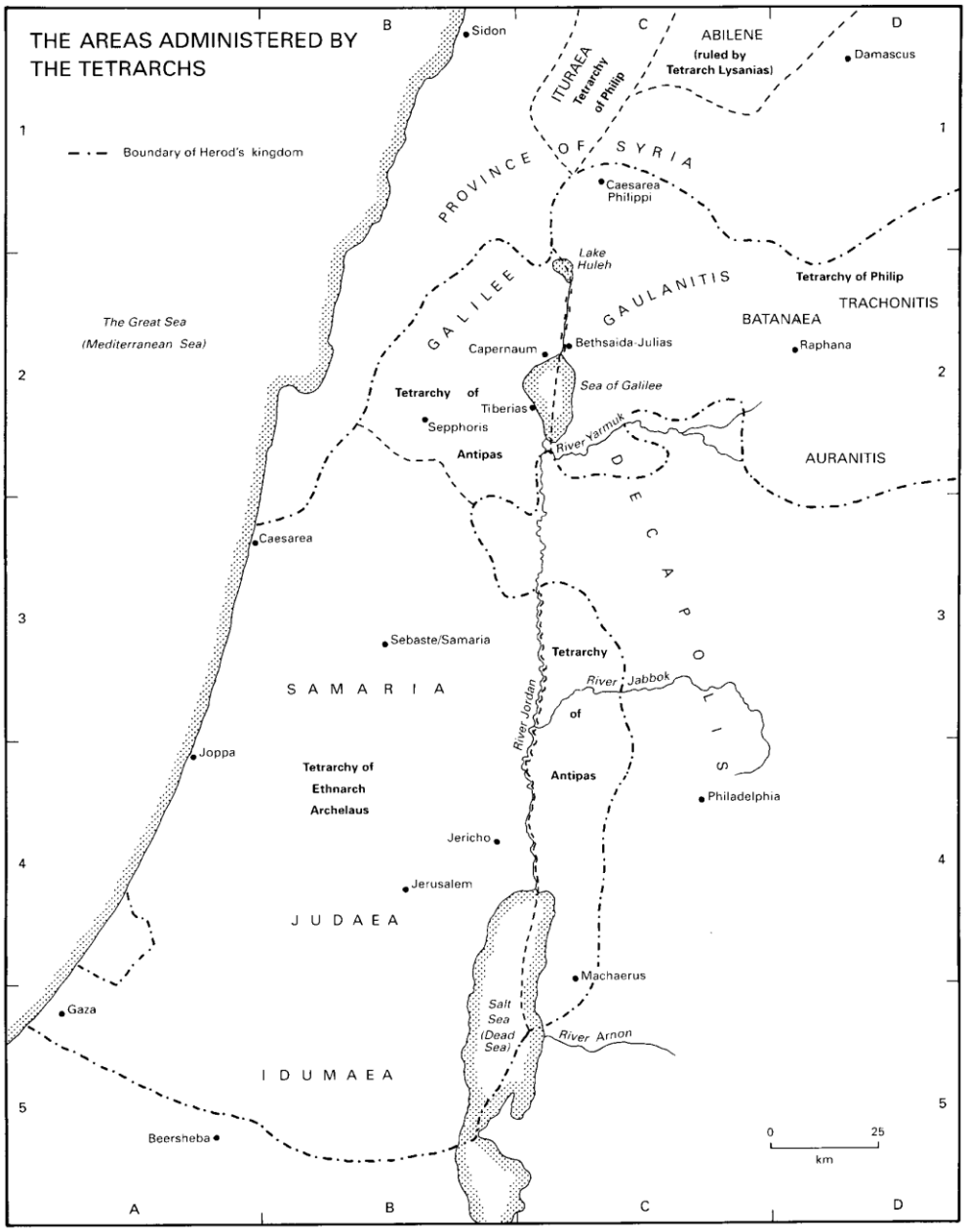
Fig. 12. Descrição: Moeda cunhada em Sebaste-Samaria sob a autoridade da Disnatia Herodiana de Herodes I, o Grande. Datação: 40/37-4 AEC. Anverso: aplhaston (ou acrostolium, um instrumento usado para medir a força e direção do vento que era colocado na popa do navio). Borda de pontos; legenda em grego: do Rei Herodes; Data LT que significa: ano 3. Reverso: Palma com duas fitas amarradas na ponta. Borda de pontos. (Porto, 2007: 261; Tomo II)

Após os levantes populares de 4 aEC na Judeia e Galiléia, que se seguiram após a morte de Herodes Magno, devido a opressão e tributação abusiva (Horsley & Hanson, 1995: 45-7; Horsley, 2000:36-38 ; Horsley, 2010: 10) Públio Quintilio Varo, então governador da província da Síria, após sufocar a rebelião brutalmente, invadiu e queimou a cidade de Séforis na Galiléia (GJ. 2. 66-69), escravizando seus habitantes, e

partiu para a cidade da Samaria que receberia o mesmo destino, sendo poupada pela decisão de Varo de que a cidade não teve participou dos "tumultos gerais". Isto resultou na divisão do território que colocou tanto a Judeia quanto a Samaria sob a administração de Herodes Arquelau, enquanto a Galiléia e a Peréia ficariam a cabo de Herodes Antipas, ambos filhos de Herodes Magno.

> O próprio Varus [Varo] com todo o corpo principal [de seu exército] prosseguiu sua marcha para a província da Samaria; ele poupou a cidade, descobrindo que esta não havia tomado parte no tumulto geral, e acampou perto de uma vila chamada Arous; [...] GJ. 1. 69

Ainda que a Samaria não tenha participado "oficialmente" dos distúrbios populares (Horsley: 2000:37), ao que tudo indica o território não recebia nenhuma diferenciação expressiva por parte dos dominadores romanos/herodianos. Mais uma vez, tanto judeus quanto samaritanos estavam sob a jurisdição imperial exógena e sofriam as mesmas sanções, repressões e moléstias. A conexão de indivíduos em situação social deplorável com lideranças populares que recorriam a ações militarizantes de guerrilha e pilhagem e/ou promessas salvacionistas de cunho religioso e apocalíptico, de fato, denotam a gravidade das relações desiguais entre estratos sociais privilegiados e desprivilegiados (Horsley e Hanson, 1995: 57-88). Neste sentido, o cenário de poderio e centralidade jerusolimita havia regredido as mesmas disposições de sujeição que seus vizinhos, novamente postos em uma relação horizontal de submissão, e, aos olhos de Roma (ver o mapa 4 abaixo), as áreas conquistadas não detinham favores específicos. Em um contexto como este, não seria absurdo que em algum momento judeus e samaritanos estivessem compartilhando, ainda que não em conjunto, protestos e resistências. Isto fica evidente em um episódio ocorrido dois anos depois – 6 aEC –.



Mapa. 4. Áreas administradas pelas Tetrarquias após a morte de Herodes Magno (4 aEC) (Cohn-Sherbok, 2003:86)

Quando, em reação as deliberações autoritárias de Arquelau, o então etnarca, administrador dos distritos da Idumeia, Judeia e Samaria, ambos os grupos veem-se abarcados pela ferocidade do filho de Herodes, estas comunidades aproximam-se em uma causa comum, como é descrito em GJ. *2.* 111-112:

> Archelaus [Arquelau] tomando posse de sua etnarquia, não esqueceu velhas contendas, mas tratou não apenas os Judeus como também os Samaritanos com grande brutalidade. Ambos os grupos enviaram representantes a César para denuncia-lo, e no nono ano de seu governo ele foi banido para Vienna, uma cidade na Gália, e sua propriedade confiscada pelo tesouro imperial.

O resultado destas ações diplomáticas dos enviados da Judeia e Samaria foi a deposição de Arquelau, tomada de seus bens e entrega de sua porção territorial ao governador romano Cumano. Desta forma, é perceptível que uma ameaça comum fez com que os grupos estivessem em lugares equalizados, sendo bem sucedidos em seus esforços. O fato de Josefo destacar que ele tratou "não apenas os Judeus como também os Samaritanos" com extrema violência é muito sugestivo para a compreensão de que a hierarquização, antes existente no período hasmoneu, havia se dissipado.

Não é possível depreender destes relatos, em que nível a população samaritana javista, expulsa e subjugada pelas forças de Hircano I e seus sucessores, tiveram participação no repovoamento, contudo, é admissível que uma parcela tenha retornado a sua região de origem, ainda que, de fato, não se tenham notícias de que estes fossem a maioria (Hall, 1986: 35). Neste ponto, os evangelhos neotestamentarios e confluência com Josefo parecem ser o *corpus* documental que mais oferecem pistas sobre a situação dos javistas nortenhos. As passagens concernentes às conexões de Jesus e seus seguidores com samaritanos (Mt 10: 5-6; Lc 10: 30-36; Lc 17: 11-18; Jo 4: 1-42), são uma boa amostra disso.

O encontro do líder galileu com a mulher samaritana não deixa dúvidas sobre o efeito da disputa javista, ainda subjacente aos autores dos textos, produzidos em fins do século I EC. Além disso, a informação de que Jesus tenha adquirido seus primeiros seguidores samaritanos em situações em que estes ou se encontravam entre judeus (Lc 17: 11-18), como o passo dos "10 leprosos" ou entre samaritanos, dentro de seu próprio território, seguido de um debate acerca da santidade de Gerizim ou Jerusalém, como descrito em Jo: 4:19-20, são "ruídos" importantes da atividade de javistas samaritanos, que mantinham sua tradições religiosas. O texto joanino é imprescindível para a compreensão desse quadro, pois a assertiva "Nossos pais adoraram nesta montanha, mas vós dizeis: é em Jerusalém que está o lugar onde é preciso adorar" deixa claro que a dita mulher observa a si mesma como parte de uma comunidade que, ancestralmente, tem no Monte Gerizim seu núcleo cultual a Iahweh, em contraposição a tradição judeana de adorar em Sião. É esta mesma comunidade que recebe Jesus e aceita sua liderança:

> Muitos samaritanos daquela cidade creram nele, por causa da palavra da mulher que dava testemunho: "Ele me disse tudo que fiz!" Por isso os samaritanos vieram até ele, pedindo-lhe que permanecesse com ele. E ele ficou ali dois dias. Bem mais numerosos foram os que creram por

> causa da palavra dele e diziam a mulher: "Já não é por causa de teus dizeres que cremos. Nós próprios o ouvimos, e sabemos que esse é verdadeiramente o salvador do mundo". Jo 4: 39-42

O aspecto messiânico presente nesta passagem, por parte da comunidade samaritana, não é uma singularidade do evangelho de João. No livro de *Atos dos Apóstolos*, fruto do círculo lucano, pelo menos vinte anos antes do livro de *João* ser escrito, é descrita a passagem de Filipe, um dos apóstolos de Jesus, na Samaria.

> Ora, vivia, na cidade um homem chamado Simão, o qual, praticando magia, excitava a admiração do povo de Samaria e pretendia ser alguém importante. Todos, do menor ao maior, lhe davam atenção, dizendo:"Este é o poder de Deus que se chama o grande". Davam-lhe atenção porque ele, por muito tempo, os fascinara com suas artes mágicas. At 8: 9-11

Ao adentrar a região, com intenção evangelizadora, este se depara com um homem chamado Simão, que realizava atos miraculosos e juntava multidões ao seu redor, que o aclamavam. É extremamente claro na passagem que o público de Simão é basicamente composto de javistas, considerando que estes observavam Simão como um homem dotado do "poder de Deus". Esta perspectiva é fortalecida pela própria continuidade do texto quando Pedro entra em contato com o centurião romano Cornélio (At 10: 24-28), e após salvar a vida de sua filha, converte-o, evento este que, segundo At dá início ao batismo e aceitação dos gentios. Claramente, Simão, o homem da Samaria, chamado pelos autores de "Mago", não é considerado um gentio pelos autores lucanos.

Reforçando a presença de elementos messiânicos em círculos samaritanos, temos o relato de AJ, que apresenta um acontecimento ocorrido durante o período de Pôncio Pilatos, o mesmo personagem presente na condenação de Jesus de Nazaré, segundo os autores neotestamentários[72] enquanto este assumia o papel de governador das províncias (AJ. 18. 85-87).

> A nação samaritana também não esteve isenta de perturbação. Pois um homem que acendeu uma mentira e em todos os seus desígnios atendeu a multidão, os reuniu, comandando-os a seguir em uma tropa com ele ao monte Gerizim, o qual em sua crença é a mais sagrada das montanhas. Ele assegurou-os que em sua chegada mostraria a eles os recipientes

[72] O prosseguimento desta passagem constrange os evangelhos canônicos, já que este fato teria ocorrido antes dos anos 30-33 EC. Em decorrência deste evento Pilatos teria sido enviado por Vitellius a Roma, após 10 anos servindo na Judeia, e substituído por Marcellus, atendendo a reclamação do conselho dos Samaritanos – *AJ.* 18. 88-90.

> sagrados que estavam enterradas lá, onde Moisés os depositou. Seus ouvintes, observando este conto como plausível, apareceram armados. Eles postaram-se em uma certa vila chamada Tirathana, e, como eles planejavam subir a montanha em uma grande turba, deram boas vindas em suas fileiras aos recém chegados que continuavam vindo. Mas antes que eles pudessem ascender, Pilatos bloqueou sua rota projetada para subir a montanha com um destacamento de cavalaria e infantaria pesadamente armada, quem em um encontro com os primeiros a chegar na vila chacinou alguns em uma batalha campal e colocou os outros em fuga. Muitos prisioneiros foram feitos, dos quais Pilatos ordenou a morte dos principais líderes e daqueles que eram mais influentes entre os fugitivos.

Este episódio denota que judeus e samaritanos não estavam tão distantes em suas expectativas salvacionistas e no progressivo surgimento de líderes messiânicos que se tornaram comuns durante o primeiro século. Nesta passagem Josefo não se preocupa em identificá-los como Cuteanos ou estrangeiros, nomeando-os como uma "nação" que tem no monte Gerizim seu local mais sagrado. Ao mesmo tempo, a citação a Moisés, deixa clara a natureza javista da multidão que seguia o condutor de aspecto messiânico. O final da passagem – "Muitos prisioneiros foram feitos, dos quais Pilatos ordenou a morte dos principais líderes e daqueles que eram mais influentes entre os fugitivos" –, terminando com a supressão da rebelião pelas forças romanas, também revela que havia mais de um líder, na cadeia de importância do movimento organizado para a subida ao Gerizim.

A reunião de samaritanos no monte Gerizim em resistência aos romanos é um "eco" confirmatório de que a crença na santidade do local e a continuidade do javismo nortenho não haviam se perdido com o fim de seu templo. Este tipo de reunião no Gerizim se repetiria mais uma vez durante o tempo de Vespasiano (GJ. 307-315), quando todo o território, incluindo Judeia, Samaria e outros espaços geográficos foram assolados pela devastação de Roma. Desse modo, ainda que não se tenham notícias de uma participação massiva da comunidade samaritana durante o levante de 66-70 EC, é mais do que provável que estes não estiveram imunes à violenta ação militar imposta pelo Império romano. Em relação a este episódio, trataremos dele com mais cuidado no próximo capítulo.

A natureza brutal da opressão romana na Palestina não era uma particularidade inerente apenas à comunidade judaica, como a documentação, e boa parte da tradição historiográfica, nos leva a crer. A onda messiânica endêmica que atingiu a região no século I EC, cotejava os javistas samaritanos da mesma forma que seus vizinhos,

tornando paralelas suas expectativas escatológicas concernentes à vinda de um herói salvador/libertador ou da ação direta de Iahweh contra as calamidades sofridas, o que faz convergir novamente suas tradições religiosas.

> É, pois, necessário pensar a cismogênese não como um processo que avança inexoravelmente, mas, antes, como um processo de mudança que, em alguns casos, é ou controlado ou continuamente contrariado por processos inversos. (Bateson, 2008: 230)

O contexto externo, macrocósmico, mais uma vez influenciava as atividades das comunidades residentes na Palestina que, frente à brutalidade imperial, viam seu processo *cismogênico* regredir novamente ao "equilíbrio", ao passo que os dois grupos sociais experimentavam o mesmo panorama, extremamente hostil.

É possível perceber que ao longo de tantos cenários sócio-históricos e temporais, as veredas das comunidades judaica e samaritana se entrelaçam em vários momentos, em diferentes formatos e desígnios. O extenso processo *cismogênico* de diferenciação (Bateson, 2011: 219), como foi demonstrado neste capítulo, atravessado por agências internas e externas, produzindo períodos de agudez e estabilidade, amalgamados à amplificação estrutural como demonstrou Sahlins (2005:25) e ao conjunto de variações e permanências (Sahlins, 1990:9), é um fator crucial para a compreensão de que a experiência correlata do binômio judaico/samaritano, cumulativamente, transmutou-os em coletividades que tem na síntese da singularidade e intercessão, sua principal chave de entendimento.

Na prática, a composição de comparáveis (Detienne, 2004:47) resulta na compleição de dois grupos identitários que não se percebem como iguais, em relação dialógica, ao passo que não geram um ao outro, e distinguem-se ao longo de suas relações. Na mesma proporção, ambos os grupos mantém uma conexão congênita cada vez mais acentuada, potencializada pelo compartilhamento do culto a mesma divindade – Iahweh –, símbolos culturais, tronco linguístico, ancestralidade cosmogônica e patrilinear comum, padrões comportamentais, histórico de dominações estrangeira, exílios e escravizações e, sobretudo, a observação e obediência às tradições ancestrais, afixadas, em seus termos particulares e, com as devidas variações, provocadas pela infusão do mundo empírico na estrutura simbólica, nos livros sagrados que produziram.

No que concerne à destruição de Gerizim e Síquem, e a posterior desolação da cidade da Samaria por Hircano I, efetivamente, é necessário considerar que este é o

auge de suas conturbadas relações. Contudo, este evento catastrófico, produto de deliberações elitista-aristocráticas, portanto, não "essencialmente" populares, não produziu uma cisão concreta. Deste modo, é factível afirmar que Judeus e Samaritanos não conheceram, ao menos dentro do recorte proposto por esta pesquisa, um "cisma" absoluto.

Este fato não é atestado apenas pelos dados, textuais e materiais, que foram analisados. A composição dos Pentateucos (Charlesworth, 2012: XV-XX; Tsekada 2012: XXI-XXXVI), tanto judaico (IV aEC), quanto samaritano (IV-I aEC), a constituição e tradução da LXX (III-I aEC), que caracteriza a conformação de tradições nortistas e sulistas em sua concepção, e os materiais encontrados em Qumran, contendo escritos que remetem tanto aos âmbitos javistas do norte como do sul (Tov, 2013: VII), demonstram que as articulações entre as comunidades não encontrou seu fim com a destruição da Samaria no fim do século II aEC. Da mesma forma, todo o material judaico-cristão posterior, ainda que infestado de anti-samaritanismo, atesta que esta relação não se desfez de modo derradeiro.

Capítulo III- Pluralidade Religiosa, Localidades e a "Rede" Javista.

Da parte d'onde o dia lhe apparece.
Tem do Jordão as aguas venturosas;
E do Mediterrâneo reconhece,
Pelo occidente, as prais areosas;
Está ao Boreas Bethel, que culto off'rece
Ao boi de ouro e Samaria, e onde em chuvosas
Tempestades o austro as fúrias ergue,
Bellem, do grande parto sacro alvergue.

Torquato Tasso[73]

Em seu ensaio nomeando "*A religião como um sistema cultural*" (1989:65-91) Clifford Geertz propunha que a religião poderia ser definida como:

> (1) um sistema de símbolos que atua para (2) estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da (3) formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e (4) vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que (5) as disposições e motivações parecem singularmente realistas. (Geertz, 1989:67)

Esta postulação é, sem dúvidas, muito eficiente. O passo dado por Geertz para o entendimento de que a religião está inserida no mundo social, em seu âmbito pragmático, e a presunção da amálgama entre a dimensão específica metafísica (ainda que implícita) dos símbolos religiosos e a realidade, enquanto parte do *ethos*, ou seja, disposições comportamentais, morais, estéticas e visão de mundo (1986:66-67), é de fato extraordinária.

Isto foi expandido pelo autor em *Observando o Islã* (2004), em que, de maneira muito tenaz, este percebeu que as experiências religiosas islâmicas no Marrocos e na Indonésia desdobraram-se de maneiras distintas historicamente, contudo, não se faz necessário tentar estabelecer um quadro hierárquico entre as mesmas, sendo ambas lidas como Islã, sem decréscimo algum para nenhuma das duas. Segundo Geertz (2004: 16) o estudo da religião não deve se resumir a descrição de "ideias, atos e instituições", mas antes como estes elementos "sustentam, deixam de sustentar ou até mesmo inibem a fé religiosa".

No que se refere à definição de "símbolo", em sua conceituação da religião, Geertz o percebeu, de modo muito interessante, como qualquer "objeto, ato,

[73] Verso 57 de *Jerusalém Libertada*, poema épico escrito por Torquatto Tasso e publicado pela primeira vez em 1581. TASSO, Torquato. O Godfred ou Jerusalém Libertada. Trad: André Rodrigues de Mattos Coimbra: Imprensa da Universidade, 1859.

acontecimento, qualidade ou relação que serve como vínculo a uma concepção" – sendo a concepção compreendida como o "significado" do símbolo (1989: 67-68).

> O número 6, escrito, imaginado, disposto numa fileira de pedras ou indicado num programa de computador, é um símbolo. A cruz também é um símbolo, falado, visualizado, modelado com as mãos quando a pessoa se benze, dedilhado quando pendurado numa corrente, e também é um símbolo a tela "Guernica" ou o pedaço de pedra pintada chamada "churinga", a palavra "realidade" ou até mesmo o morfema "ing". (Geertz, 1989:68)

Contudo, seguindo a mesma argumentação de Geertz em relação aos autores que o precederam (Geertz. 1989:65) é necessário expandir esta noção de religião, sobretudo no que se refere a sua definição enquanto "sistema". O primeiro degrau é a percepção de que analisar a religião como "sistema" pressupõe que haja "áreas limítrofes" para a atuação de determinados signos e símbolos. Em outras palavras, um sistema pode ser fechado, aberto ou semi-aberto, mas seu funcionamento depende das peças que o compõem, de forma a produzir um todo que no fim permanece coligado a uma ideia de univocidade. Um "sistema" necessita de que suas partes funcionem em conjunto formando um todo, ainda que seja um "sistema formado por sistemas". Todavia, quando tratamos de experiências religiosas, práticas, símbolos e suas conformações, esta noção deixa escapar muitas variantes que complexificam o funcionamento do fazer religioso enquanto atividade social.

Desta forma, entendo que a religiosidade, as experiências religiosas e a religião possam ser compreendidas não como um sistema – aberto, semi-aberto ou fechado – mas como uma das dimensões da cultura, uma face do contexto sócio-cultural, formatada como uma rede multiversal de pontos interligados, que agregam símbolos, práticas e experiências. Se compreendermos que a cultura é, como observa Sahlins (1990:178-180) a síntese da estabilidade e mudança, também a dimensão religiosa não estará isenta deste estado de mutação e permanência contínua, conectando tanto as reminiscências quanto as transformações, de forma sincrônica e diacrônica. Igualmente, as ações simbólicas também estarão sujeitas ao mesmo grau de funcionamento, como salienta Sahlins (1990:188-189):

> Já na natureza da ação simbólica, sincronia e diacronia coexistem em uma síntese indissolúvel. A ação simbólica é um composto duplo, constituído por um passado inescapável porque os conceitos através dos quais a experiência é organizada e comunicada procedem do esquema

> cultural preexistente. E um presente irredutível por causa da singularidade do mundo em cada ação: a diferença heraclitiana entre a experiência única do rio (ou fleuve) e seu nome. A diferença reside na irredutibilidade dos atores específicos e de seus conceitos empíricos que nunca são precisamente iguais a outros atores ou a outras situações – nunca é possível entrar no mesmo rio duas vezes. As pessoas enquanto responsáveis por suas ações, realmente se tornam autoras de seus próprios conceitos; isto é, tomam a responsabilidade pelo que sua própria cultura possa ter feito com elas.

Em suma, a influência da ação empírica metamorfoseia conceitos de indivíduos e grupos em seus fazeres culturais, gerando não apenas mudanças, mas "invenções" culturais (Wagner, 2012).

> O significado é pois produto das relações, e as propriedades significativas de uma definição são resultados do ato de relacionar tanto quanto as de qualquer outro constructo expressivo. [...] Se o significado é baseado na relação, então o bom e sólido sentimento de denotação "absoluta" (sobre o qual tantas epistemologias são fundadas) é uma ilusão fundada na não relação, ou tautologia. (Wagner, 2012:115)

Segundo Roy Wagner (2012: 110), ao falar de invenção subentende-se "atos ou ideias originais", ou seja, coisas criadas pela primeira vez que tornam-se de uso habitual. Todavia, esta compreensão endurecida do conceito de invenção perde toda a carga que este carrega ao ligar-se a "toda realização espontânea e criativa da cultura humana". Estas realizações estão implicadas na ação e, ao mesmo tempo, guardam conexões com o esquema cultural de sua atuação. Da mesma maneira, as interações entre indivíduos, grupos e contextos culturais podem rearranjar conceitos e significados simbólicos, tornando-os mutáveis frente à realidade vivida.

Ao consideramos estas colocações, é imperativo que a observação de esferas sócio-religiosas seja planificada em uma perspectiva horizontal-relacional, que independe da separação formal de originalidade/versão, continuidade/descontinuidade e estabilidade/mudança. Nesse sentido, toda forma de crença, parte da pluralidade, da agência de forças múltiplas que se entrelaçam em um panorama expansivo, considerando devidamente os pontos de vista de seus partícipes. Com isso, como propõe Chevitarese (2011: 9), o caráter plural é inerente ao fazer religioso:

> [...] uma dada experiência religiosa é sempre plural, com a sua base formativa sendo ampla demais para caber em categorias como certo e errado, ortodoxo e heterodoxo. O reducionismo de uma experiência

> religiosa, seja ela qual for, costuma produzir um tipo de análise "histórica" bastante previsível, com seus resultados parciais e militantes.

Partir da pluralidade para compreender a religião, enquanto dimensão da cultura, não é apenas considerar que um quadro religioso tende a *fractalidade*, mas desconstruir as noções enraizadas de ortodoxia/heterodoxia/heresia, de religião/seita, religiões complexas/primitivas[74]. Pensemos nisso como um paradoxo filosófico: se cada indivíduo participante de uma determinada comunidade que compartilha uma crença vê a si mesmo como ortodoxo, tendo em vista que sua fé é a "verdadeira", o que resta automaticamente estará no lugar de heterodoxo. Contudo, seguindo esta lógica, tudo é, em um só tempo, ortodoxia e heterodoxia, não fazendo sentido a hierarquização vertical destes campos na análise.

Sendo assim, é inviável tentar separar o "joio do trigo" de forma cartesiana no que concerne ao culto a Iahweh no período antigo. As emaranhadas constituições das populações javistas na Antiguidade, como vimos no capítulo anterior, necessitam de revisões frequentes em suas bases, caso contrário, as repetições continuarão a tornar a estrada cada vez mais retilínea, por mera redundância operacional na maneira com que se analisam estes fenômenos históricos. Esta consideração também deve relevar a dificuldade de se "purificar" a experiência religiosa de outras dimensões da vida prática no caso das relações entre as comunidades judeana/judaica e israelita/samaritana.

Nesse sentido, a crítica de Latour (1994:16) é pertinente. Existe uma tendência "purificadora" relacionada ao modo como divisamos determinados temas, advinda de certos corolários iluministas naturalizados, muito presentes em nossa disciplina, que coincide com a proliferação de "híbridos", já que dificilmente podemos destacar de um determinado objeto analisado apenas alguma dimensão "pura" como a política, a economia, a religião, as redes de sociabilidade e a vida prática.

> A epistemologia, as ciências sociais, as ciências do texto, todas tem uma reputação desde que permaneçam distintas. Caso os seres que você esteja seguindo atravessem as três, ninguém mais compreende o que você diz. Ofereça às disciplinas estabelecidas uma bela rede sóciotécnica, algumas belas traduções, e as primeiras extrairão conceitos, arrancando deles todas as raízes que poderiam ligá-los ao

[74] Todas estas conceituações estão encharcadas de um etnocentrismo subterrâneo. Por exemplo: caso sejam religiões que fazem uso de livros, portanto letradas, estas são mais complexas do que experiências religiosas que não necessitam de textos, como o animismo ou *totemismo*.

> social ou à retórica; as segundas irão amputar a dimensão social e política, purificando-a de qualquer objeto; as terceiras, enfim, conservarão os dicursos, mas irão purgá-lo de qualquer aderência a realidade – *horresco referens* – e aos jogos de poder. O buraco de ozônio sobre nossas cabeças, a lei moral em nosso coração e o texto autônomo podem, em separado, interessar a nossos críticos. Mas se uma naveta fina houver interligado o céu, a indústria, os textos, as almas e a lei moral, isto permanecerá inaudito, indevido, inusitado. (Latour, 1994:11)

Desta maneira, é importante esclarecer que ao falar de "javismos", não excluímos a interconexão entre as diferentes esferas encontradas em um dado contexto cultural. Este tipo de análise faz com que seja possível cotejar diferentes dimensões intercaladas, pois estas não se acham divididas de modo visível, ao menos no período em que se dá nossa investigação.

Partindo das premissas apontadas acima, analisaremos neste capítulo três casos concernentes às conectividades entre os javismos judeano/judaico – israelita/samaritano em três diferentes contextos espaciais e culturais: A construção do templo de Heliópolis por Onias IV no Egito sob o reinado de Ptolomeu VI Filometor (180-145 aEC) e a posterior querela acerca da santidade Gerizim/Jerusalém, a presença de judeus e samaritanos na ilha de Delos na Grécia entre os séculos II aEC – I EC, e o episódio do massacre de samaritanos no Monte Gerizim em fins do século I EC, sob a dominação do Imperador romano Vespasiano.

Os quadros simbólico-religiosos de ambas as comunidades, considerando que mesmo nas relações intracomunitárias estes continuam plurais, não detém proeminência um sobre o outro. Estas fazem parte do mesmo *platô religioso*, com a ressalva de que as formas como compreendem e instrumentalizam os símbolos não são exatamente as mesmas. O contexto judeano faz uso dos elementos simbólicos do javismo a sua maneira, assim como os samaritanos da mesma forma o fazem. Cada qual entende a si como a representação máxima da "verdade", fornecida por Iahweh, e suas relações são marcadas por contraposições/aproximações de variados tipos. Estes símbolos e as maneiras como são compreendidos, utilizados e transformados sofrem variações de local para local. Com isso, o processo histórico dos javismos deixa de ser uma via universal de sentido unívoco, classificatório e segregacional, tendo por centralidade o javismo judeano, para mover-se em diversas direções, de maneira horizontal.

3.1. O Templo javista de Heliópolis e o julgamento de Ptolomeu VI Filometor: Uma centralização descentralizada

A existência de comunidades javistas advindas da Judeia e Samaria nas terras do Egito durante período helenístico é atestada por duas fontes textuais principais Josefo e 2Mc. Em *Antiguidades judaicas* é citado que logo após a morte de Alexandre Magno, habitantes de Judá foram levados como cativos para o Egito, da mesma forma como habitantes da Samaria (A.J. 12. 7-10). No caso de Macabeus, o próprio texto de 2Mc é iniciado com uma carta aos "judeus do Egito":

> Aos irmãos, aos judeus que estão no Egito, saudações! Seus irmãos, os judeus que estão em Jerusalém e os da região da Judéia, almejam-lhes paz benéfica. Que Deus vos cumule de benefícios e se recorde da sua aliança com Abraão, Isaac e Jacó, seus servos fiéis. Que vos conceda a todos a disposição para reverencia-lo e para cumprir seus mandamentos com um coração grande e ânimo resoluto. Que ele vos abra o coração à sua lei e a seus preceitos e vos conceda paz. Ele as vossas orações, reconcilie-se convosco e não os abandone em tempo adverso. Quanto a nós, aqui, agora mesmo, estamos orando por vós. Durante o reinado de Demétrio, no ano cento e sessenta e nove, nós, os judeus, vos escrevera-mos o seguinte: "No auge da aflição que nos sobreveio no decorrer destes anos, desde quando Jasão e e seus partidários desertaram da terra santa e do reino, incendiaram o portal (do Templo) e derramaram sangue inocente, nós elevamos súplicas ao senhor e fomos atendidos. A seguir oferecemos sacrifícios e flor de farinha, acendemos as lâmpadas e apresentamos os pães." Agora, pois, procurai celebrar os dias das Tendas do mês de Casleu. No ano cento e oitenta e oito. 2Mc 1:1-10

Examinando mais detidamente este documento, é perceptível que ele tem duas características principais. A primeira é a tentativa de estreitar laços entre as comunidades e a segunda é o apelo à observação o dia das Tendas, algo que deveria ser uma celebração de todos os javistas seguidores da Lei de Moisés. Elevando os "indícios", é possível perceber que a inserção da primeira carta na segunda denota a apreensão do judeanos com a recepção da mesma, deixando claro o sentido de "reforço" da segunda carta.

Ao que parece os judeus viventes no Egito não estavam a par dos acontecimentos de Judá/Jerusalém ou não se importavam com eles de modo profundo. Atentando aos dados contidos neste fragmento, este documento teria sido produzido após o reinado de Antíoco IV Epífanes, utilizando a citação a Demétrio e Jasão, a

profanação do Templo de Jerusalém e a recuperação do mesmo, contidos na primeira carta. A segunda carta, desta maneira, teria sido enviada em momento posterior a este.

De acordo com Nodet (2011:147) as cartas podem ser localizadas temporalmente em 142 aEC (primeira carta) e 124 aEC (segunda carta), respectivamente. Isto colocaria a primeira carta sob o reinado de Demétrio II e o sumo sacerdócio de Simão, irmão de Judas Macabeu, em Jerusalém (144-134 aEC) e a segunda carta no período de João Hicarno I (134-103 aEC). Isto evidencia que a primeira carta, ao que tudo indica, não teve o resultado esperado, e a segunda é enviada quando a expansão judeana estava em curso e o programa de centralização havia chegado a seu ápice (Hjelm 2004: 288). Além disso, convém recordar que neste recorte ambos os templos, Jerusalém e Gerizim, ainda estavam em pleno funcionamento, o que denota o esforço dos jerusolimitas em manter Jerusalém como o núcleo javista, rememorando, de forma diplomática, aos judeanos que habitavam no Egito, de suas obrigações tradicionais.

Estas indicações auxiliam a percepção de que a comunidade egípcia teria se afastado da influência do Templo de Jerusalém, e, tendo em vista todas as dificuldades vivenciadas pelos jerusolimitas durante o período macabaico/hasmoneu, esta poderia finalmente vir a deixar de lado seus laços anteriores. Há ainda mais uma variável nesta equação, que, mesmo não citada na correspondência "aos judeus do Egito" em 2Mc, faz toda a diferença para a compreender a apreensão jerusolimita: a presença de um terceiro templo javista[75], construído em Heliópolis/Leontópolis (Nodet 2011: 147-149; Levine, 2005: 83) no Egito, no tempo de Ptolomeu VI Filometor (180-145 AEC).

O relato de sua construção encontra-se em Josefo AJ. 13. 62-73. Dividiremos este em partes para uma melhor compreensão dos dados:

> Agora o filho do alto sacerdote Onias, que tinha o mesmo nome de seu pai, tendo fugido para o rei Ptolomeu, cognominado Philometor [Filometor], estava vivendo em Alexandria, como nós dissemos antes; e vendo que a Judeia estava sendo devastada pelos Macedônios e seus reis, e desejando para si fama eterna e glória, ele determinou-se a remeter ao rei Ptolomeu e a rainha Cleópatra e solicitar a eles a

[75] Estamos nos referindo a Gerizim, Jerusalém e Heliópolis/Leontópolis. É sabido que o Templo javista de Elefantina, localizado no Alto Egito, na região próxima a Assuã, operou ao menos até o início do IV século aEC, como as descobertas arqueológicas de documentos datados entre os séculos 495-399 aEC, *os papiros de Elefantina*, nos comprovam. No entanto, foge ao escopo desta pesquisa uma análise mais profunda acerca deste Templo e sua comunidade. Para mais informações acerca da comunidade de Elefantina e seu Templo ver PORTEN, B. Archives from Elephantine: *The life of an Ancient Jewish Military Colony*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1968, p. 105-122; BARROSO, A. *Interações culturais no interior dos cristianismos: experiências religiosas plurais na Costa Norte-africana nos dois primeiros séculos da Era Comum*. Campinas, São Paulo: [s/n], 2014. p. 102.

> autoridade para construir um templo no Egito similar aquele em Jerusalém, e apontar Levitas e sacerdotes de sua própria raça. Em seu desejo ele foi encorajado sobretudo pelas palavras do profeta Isaiah [Isaías] que viveu mais de seiscentos anos antes e previu que um templo ao Altíssimo certamente seria construído no Egito por um Judeu. AJ. 13. 62-64

A indicação de Josefo "como nós dissemos antes" está em AJ. 12. 387-388, como um pequeno interlúdio solto em meio à narrativa principal dos feitos de Judas Macabeu, onde o autor indica a morte de Menelau (irmão de Onias III e também chamado originalmente de Onias) na Síria, após a acusação feita por Lísias a Antíoco V de que o sumo-sacerdote havia sido toda a causa dos infortúnios entre seu pai, Antíoco IV Epífanes, e os judeanos. Este é então substituído por Alcimo e o filho de Onias III foge em direção a Ptolomeu VI no Egito onde, segundo Josefo, este é "tratado com honra por ele e sua esposa Cleópatra", tendo recebido um lugar no distrito de Heliópolis na região de Leontópolis onde construiu um Templo similar ao de Jerusalém.

Retornando ao fragmento AJ. 13. 62-64, dois pontos precisam ser ressaltados, o primeiro relaciona-se a forma como Josefo descreve Onias IV, basicamente, como um "aproveitador" que vendo a chance de torna-se sumo-sacerdote e possuir seu próprio templo enquanto Jerusalém era atacada pelas forças selêucidas, estabelece um estratagema para seu objetivo, fortalecido pela reinterpretação de uma antiga profecia de Isaías[76].

A segunda questão é que desta vez não existem "estrangeiros" em meio ao "separatismo". Toda a questão sobre a construção de um templo, para além de Jerusalém, o que segundo as prescrições da tradição Judaíta seria uma transgressão grave, a partir da reatualização deuteronomista (Dt 12:5/1Rs 8:14-19), como foi demonstrado no Capítulo I, se dá em ambiente contextual estritamente judeano. Onias representa a cadeia "legítima" de sucessores ao sumo-sacerdócio, e estando ele no Egito, sob a jurisdição do poder real local, utiliza-se de vários expedientes de continuidade (herança levita, profecia e adoração a Iahweh) para estabelecer um corte no arcabouço unilateral da tradição e erguer um edifício cultual em outro local que não é o Monte Sião. Desta maneira, vemos uma mudança estrutural se dar no âmbito da ação (Sahlins, 1990:178-180), a centralidade jerusolimita é colocada de lado para que

[76] Respectivamente Is 19: 19: "Naquele dia, haverá um altar dedicado a Iahweh no meio do Egito e uma estela consagrada a Iahweh junto de sua fronteira.". Mais uma vez uma memória é retomada fora de seu tempo, espaço e contexto para justificar uma ação presente, qual seja, a construção de um Templo [e não de um altar] no Egito.

uma nova ordem de significação da relação templo-divindade seja estabelecida, ou, nos termos de Wagner (2012: 110), "inventada".

Vejamos a sequência da narrativa:

> Estando, portanto, estimulado por essas palavras, Onias escreveu a seguinte carta a Ptolomeu e Cleópatra. "Muitos e grandiosos são os serviços que eu dispensei a vocês no curso da guerra, com a ajuda de Deus, quando eu estava na Coele-Síria e Fenícia, e quando eu estava vim com os Judeus para Leontópolis no nomo de Heliópolis e outros lugares onde nossa nação está estabelecida; e eu percebi que a maioria deles tem templos, ao contrário do que é adequado, e por essa razão eles são mal-dispostos uns com os outros, como é também o caso dos Egípcios por conta do grande número de seus templos e suas variadas opiniões acerca das formas de culto; e eu encontrei um lugar muito favorável na fortaleza nomeada como Bubastis-dos-campos, em que abundam vários tipos de árvores e é cheia de animais sagrados, por conseguinte eu vos imploro que me permitam purificar esse templo, que não pertence a ninguém e está em ruínas, e construir um templo ao Deus Altíssimo à semelhança daquele em Jerusalém e com as mesmas dimensões, em seu nome e da sua esposa e filhos, a fim de que os Judeus habitantes do Egito possam ser capazes de irem juntos até lá em harmonia mútua e servir aos seus interesses. Pois isso de fato é o que o profeta Isaías predisse, 'Deve haver um altar no Egito para o Senhor Deus,' e muitos outras coisas deste tipo ele profetizou acerca deste lugar". Isso, então, foi o que Onias escreveu ao rei Ptolomeu. AJ. 13. 64-69

O pedido enviado por Onias demonstra que este reutilizaria um templo egípcio arruinado, presumivelmente dedicado a deusa Bastet[77], para a construção de um templo dedicado a Iahweh similar ao de Jerusalém em suas dimensões e arquitetura. No entanto, não há desvinculação com os preceitos sugeridos pela tradição levítica, nenhuma indicação de qualquer tipo de modificação do culto ou vestígio de caráter sincrético. Onias deixa bem claro que a edificação será purificada e utilizada pelos "judeus habitantes do Egito", portanto circuncidados e observantes da Lei de Moisés, em dedicação ao "Deus Altíssimo". A crítica da Onias relacionada à quantidade de templos também é notável, e a leitura enviesada desta passagem como parte de seu "plano" de convencimento, desconsidera sua observação negativa relacionada à miríade de leituras e interpretações no que concerne a adoração e há aqui também a presença do elemento centralista no discurso então futuro sumo-sacerdote de Heliópolis. A parte

[77] Bastet, ou Bast, é o nome de uma deusa solar egípcia relacionada à fertilidade e a proteção ao gênero feminino. Sua representação é zoomórfica possuindo uma cabeça de gato e um corpo humanos feminino. Seu principal centro de culto era a cidade de Bubastis, na região próxima ao Delta do Nilo. Para mais informações ver TE VELDE, H. in: VAN DER TOOM, K.; BECKING, B. & VAN DER HORST, P. W. *Dictionary of Deities and Demons in The Bible*.Michigan: Wm B. Eerdmans Publishing Co., 1999. p. 164.

final da correspondência denota o tom diplomático instrumentalizado, e sendo este um pedido oficial, considerando as forças políticas em jogo, não é nenhum absurdo que Onias julgue necessário oferecer em troca alguma expectativa benfazeja para o governante.

> E pode-se ter uma noção da piedade do rei e de sua irmã e esposa Cleópatra a partir da carta que eles escreveram em resposta, pois eles colocaram a culpa do pecado e transgressão contra a Lei sobre a cabeça de Onias, escrevendo a réplica. Rei Ptolomeu e Rainha Cleópatra a Onias, saudações. Nós lemos sua petição solicitando que fosse permitido a você purificar o arruinado templo em Leontópolis no nomo de Heliópolis, chamado Bubastis-dos-Campos. Nos perguntamos, portanto, se seria agradável a Deus que um templo seja construído em um local tão selvagem e cheio de animais sagrados. Mas já que você diz que o profeta Isaías predisse isso tempos atrás, nós concedemos seu pedido se este estiver de acordo com a Lei, então não poderemos parecer ter pecado contra Deus de nenhuma forma." AJ. 13. 69-71

No caminho contrário, a resposta de Ptolomeu e Cleópatra, igualmente, demonstra a utilização do artifício diplomático, lido por Josefo como reverência/devoção/piedade a Deus, em face da "transgressão" de Onias. Contudo, este parece ser um recurso do autor, interpretando a documentação de modo parcial em vias de transpor a construção do templo de Heliópolis em "pecado" e culpar Onias, quando, na realidade, a citação a Lei e a profecia de Isaías pontue o provável desconhecimento da tradição javista pelos governantes ptolamaidas, ambos politeístas, o que os impele a se certificarem de não estar incomodando a divindade com a aceitação do pedido. A chancela da profecia de Isaías não parece tão determinante para a realeza ptolomaica, no sentido de modificar a prescrição deuteronômica (Dt 12:5/1Rs 8:14-19), como o é para os judeanos, e a citação a profecia aparece na correspondência como modo de salientar que a responsabilidade sobre os desígnios da relação templo-divindade estariam sob a responsabilidade de Onias, e não deles próprios.

Por fim, a consumação da construção é fornecida em AJ. 13. 72-73:

> E então Onias assumiu o lugar e construiu um templo e um altar a Deus similares aos de Jerusalém, mas menores e empobrecidos. Mas não me pareceu necessário escrever sobre suas dimensões e seus receptáculos agora, pois eles já foram descritos no sétimo livro de minha *Guerras Judaicas*. E Onias encontrou alguns Judeus de sua própria lavra, e sacerdotes e Levitas para ministrar lá. No que concerne a esse templo, entretanto, nós já dissemos o suficiente.

A interrupção brusca de Josefo, após relatar a construção em Heliópolis, não o faz deixar de notar que os partícipes da administração são judeus do mesmo tipo que

Onias e Levitas. Além disso, a citação a *Guerras Judaicas* demonstra que esta narrativa foi escrita após a destruição de Jerusalém pelos romanos em 66-70 EC, quando em um período aproximado o Templo de Heliópolis recebeu o mesmo fim, por volta de 73 EC. Lupus, então responsável pelo controle de Alexandria sob o imperador Vespasiano destruiu o templo, por receio de que este pudesse se tornar um novo foco de rebelião GJ. 7. 421. O relato presente em GJ é mais antigo que o de AJ. e contêm algumas diferenças cruciais que devem apontadas. Neste escrito Josefo indica de forma imperativa que a construção foi sancionada pela promessa de Onias a Ptolomeu VI Filometor de receber os favores da nação judaica, tendo em vista a destruição de Jerusalém por Antíoco IV Epífanes e a continuidade da ação bélica por Antíoco V Eupator GJ. 7. 423-424. Os governantes selêucidas eram inimigos de Ptolomeu, que recebeu a proposta como uma oportunidade para fazer a política do "inimigo do meu inimigo". Quanto a Onias, este é descrito por Josefo como "oportunista", assim como em AJ., todavia, com a adição de Onias ter se "ressentido" pelo exílio e tornado-se amargurado, fazendo crescer em si um sentimento de rivalidade em relação a Jerusalém e a linha sacerdotal que substituiu a de seus pais GJ. 7. 430-432.

É importante ratificar que desse modo o Templo de Heliópolis teria sobrevivido até alguns anos depois de Jerusalém ser completamente desolada, tendo sido, desse modo, o último templo a Iahweh ser devastado pelos romanos. Neste ínterim, o processo centralista de Jerusalém já havia passado por várias etapas, indicando que a suposta noção de que, após a destruição de Gerizim, e, principalmente do século I em diante, Jerusalém finalmente havia adquirido o *status* de centro da religião javista é uma construção histórica.

Seguindo a indicação de Josefo, analisemos o que o fragmento de *Guerras Judaicas*, quase em suas últimas páginas, tem a nos dizer sobre este templo:

> Tendo o rei prometido fazer o que estava em seu poder, ele [Onias] pediu permissão para construir um templo em algum lugar do Egito e adorar Deus a maneira de seus antepassados; pois, ele adicionou, os Judeus seriam assim ainda mais rancorosos contra Antíoco[78] que saqueou seu Templo em Jerusalém, e mais amigavelmente dispostos em relação a ele [Ptolomeu VI], e muitos iriam debandar em direção a ele, por conta da tolerância religiosa. Induzido por essa colocação, Ptolomeu

[78] Há aqui um constrangimento com a narrativa de AJ. 12.382-383/ 1Mc: 61-63/, pois é dito que Antíoco V Eupator/Lísias derrubam as paredes de Jerusalém, mas não que saqueia o templo. O saque teria acontecido no tempo de seu pai, Antíoco IV Epífanes. Como Antíoco V reinou apenas por dois anos, sendo ele ainda uma criança, a alusão realmente refere-se a seu pai, e não a ele próprio. Todavia, a fuga de Onias acontece apenas após a morte de Menelau –2Mc 13: 7/AJ. 12. 387-388– e neste momento Antíoco IV Epífanes também já havia falecido – 1Mc 6: 1-13/2Mc 9:28/ AJ. 12. 354-359.

> deu a ele uma extensão de terra, a distância de cento e oitenta estádios[79] distantes de Memphis, na então chamada Heliópolis. Aqui Onias erigiu uma fortaleza e construiu seu templo (que não era parecido com o de Jerusalém, mas lembrava uma torre) de pedras grandes e 60 côvados de altura. O altar, entretanto, ele projetou no modelo daquele na pátria natal, e adornou a construção com oferendas similares, exceto a disposição do candelabro; pois, ao invés de construir um suporte, ele tinha uma lâmpada forjada em ouro que derramava uma luz brilhante e era suspensa por uma corrente de ouro. Os precintos sagrados eram rodeados por uma parede de tijolos sólidos, os portais sendo de pedra. GJ. 7. 423-430

Como é possível perceber, os símbolos herdados pela tradição hebraica estão presentes – arquitetura do altar, disposição das oferendas e instrumentos cultuais, proteção dos precintos sagrados, cadeia levítica, utilização do discurso profético, não utilização de imagens e não-sincretismo –. Estes, porém, são instrumentalizados em referência aos fazeres religiosos específicos da comunidade de Heliópolis. Desta forma, a experiência javista judeana pluraliza-se internamente, conformando os elementos religiosos, ainda coligados através da rede simbólica, em outros empenhos, para além de Jerusalém. Mesmo autores como Wasserstein (1993:119-120) que defendem a univocidade cultual judeana durante o período do segundo templo, desconsiderando todas as evidências de Elefantina, por exemplo, e nomeia a religião dos samaritanos como um "judaísmo sectário", não possuem argumentos suficientemente sólidos para descaracterizar o Templo de Heliópolis como um espaço de adoração a Iahweh, nos moldes de Jerusalém e Gerizim.

A ação de Onias IV no Egito, entendida por Josefo como não sendo movida por "motivos honestos" (GJ. 7. 431) já que o próprio autor encontra-se dentro de uma esfera simbólica e contextual em que a centralidade jerusolimitana é indelevelmente influente em seu modo de "ver o mundo" (Geertz, 1989:67), altera a estrutura historicamente na ação. É o tal "risco empírico" da vivência a que Sahlins (1990: 9) se refere como muita propriedade, pois:

> [...] as circunstâncias contingentes da ação não se conformam necessariamente aos significados que lhe são atribuídos por grupos específicos, sabe-se que os homens criativamente repensam seus esquemas convencionais. É nesses termos que a cultura é alterada historicamente na ação. Poderiamos até falar de "transformação estrutural", pois a alteração de alguns sentidos muda a relação de

[79] O termo utilizado na tradução de H. ST. J. Thackeray é "furlong" que significa um oitavo de milha. Utilizando o sistema de medidas romano uma milha (*Millarium*) era igual a 5.000 em valor, enquanto um estádio (*stadium*) equivalia a 625, sendo assim, exatamente um oitavo de milha.

> posição entre as categorias culturais, havendo assim uma "mudança sistêmica". (Sahlins 1990: 7)

A importância disto para um estudo sobre os javismos é a definição de que a noção de centralidade, tanto em Jerusalém quanto em Gerizim, ou qualquer outro local, também faz parte deste quadro de transformações, da mesma maneira que o Templo de Heliópolis o é para a descaracterização de Jerusalém como núcleo inato do culto a Iahweh. A experiência javista, assim como as experiências religiosas no geral, é plural por definição (Chevitarese, 2011:9). Desta maneira, de modo invertido, as ações da comunidade judeana, de Salomão a Josias, de Josias a João Hircano, de João Hircano a Josefo, entrelaçadas as cadeias de eventos a que este círculo esteve sujeito, também alteraram a estrutura histórica através da ação, balizadas em seus desígnios de univocidade.

Ao encerrar o assunto do templo de Onias em AJ. 13.73, Josefo automaticamente apresenta uma nova situação também posicionada no Egito de Ptolomeu VI Filometor: uma contenda entre javistas pró-Jerusalém e pró-Gerizim acerca do local escolhido por Iahweh. Em princípio, parece existir uma desconexão entre os dois acontecimentos, todavia, uma abordagem mais criteriosa faz surgir sinais de que esta articulação tem sentido e não por acaso narrativa sequencia os dois fatos.

> Agora surgiu uma querela entre os Judeus em Alexandria e os Samaritanos que adoravam no Monte Gerizim, o qual foi construído no tempo de Alexandre, e eles disputaram sobre seus respectivos templos na presença do próprio Ptolomeu, os Judeus asseverando que o templo de Jerusalém havia sido construído de acordo com as leis de Moisés e os Samaritanos que era o templo sobre Gerizim. E eles solicitaram ao rei para sentar em conselho com seus amigos e ouvir os argumentos sobre estas questões, e punir com a morte aqueles que fossem derrotados. Consequentemente, Sabbaeus e Theodosius fizeram discursos em nome dos Samaritanos, enquanto Andronicus, o filho de Messalamus, falou pelos habitantes de Jerusalém e Judeia. E eles juraram por Deus e o rei que eles forneceriam suas provas de acordo com a Lei, e pediram a Ptolomeu que condenasse a morte qualquer um que ele pudesse achar violando esses juramentos. E então o rei trouxe muitos de seus amigos para seu conselho e sentou e ouviu os oradores. E os Judeus que estavam então em Alexandria estavam em grande ansiedade acerca dos homens que tinham por tarefa expressar indignação em nome do templo em Jerusalém, pois eles estavam ressentidos que alguém pudesse buscar destruir esse templo que era tão antigo e o mais celebrado de todos aqueles no mundo. Mas como Sabbaeus e Theodosius permitiram que Andronicus fizesse o primeiro discurso, ele começou com provas advindas da Lei e a sucessão de sumos-sacedortes, demonstrando como cada um tornou-se a administrador do templo recebendo o ofício de seus pais, e que todos os reis da Ásia honraram o templo com oferendas-dedicatórias e os mais

> esplendidos presentes, enquanto nenhum havia mostrado qualquer respeito ou consideração por aquele sobre o Gerizim, como se esse não existisse. Por esses e muitos argumentos similares Andronicus persuadiu o rei a decidir que o templo em Jerisalém havia sido construído de acordo com as leis de Moisés, e a condenar a morte Sabbaeus e Theodosius e seu bando. Estas então, foram as coisas que recaíram sobre os Judeus em Alexandria no reino de Ptolomeu Filometor. AJ. 13. 74-79

Ao que tudo indica, Alexandria detinha comunidades judaicas e samaritanas que estavam a par dos acontecimentos ocorridos com Onias IV e o Templo em Heliópolis. Ambos os eventos são alocados na narrativa entre a morte de Demétrio I e o casamento de Alexandre Balas com a filha de Prolomeu (152-150 aEC). Considerando que Alcimo havia sido indicado por Demétrio após a morte de Menelau, a construção do templo de Heliópolis deve ser alocada em um período imediatamente posterior a 164-162 aEC, o que faria com que o templo de Jerusalém e o de Heliópolis, além de Gerizim, estivessem em funcionamento no mesmo período. Quando a temporalidade da morte de Menelau e a indicação de Alcimo esta varia nas fontes textuais:

a) Em 1Mc 7:1-5 Menelau não é citado e a elevação de Alcimo ocorre após a tomada do poder selêucida por Demétrio I em, aproximadamente, 160 aEC.

b) Em 2Mc 13:7, Menelau é morto em suplício, por ordem de Lísias e Eupator e quanto a Alcimo a narrativa é inconsistente, propondo que este já havia sido sumo-sacerdote – 2Mc 14:3 – e é apontado como administrador máximo do templo por Demétrio I, por volta de 159 aEC.

c) Josefo concorda com 2Mc no que concerne a morte de Menelau (entre 164-162 aEC), todavia Alcimo é imediatamente apontado por Antíoco V Eupator para chefiar o sacerdócio de Jerusalém, desse modo antes do fim de 162 aEC.

De qualquer maneira, é factível presumir que a morte de Menelau e a indicação de Alcimo acontecem entre 162 - 160 aEC. Notando que há uma diferença de, ao menos, oito anos entre fuga de Onias IV (Morte de Menelau/Elevação de Alcimo) e a ascenção de Jonatas como sumo-sacerdote, já sob Alexandre Balas por volta de 152 aEC. A linhagem sacerdotal “oficial” havia sido prosseguida em Heliópolis e não em Jerusalém,

durante quase uma década antes do reconhecimento de Jonatas como líder e sumo-cerdote da Judeia por Alexandre Balas (2Mc :10-18).

Desse modo, é possível que o enfraquecimento do expediente centralista de Jerusalém, tenha acendido nos javistas nortenhos a chance de fazer valer a proeminência de seu culto no Gerizim, de acordo com as tradições ancestrais, perante a corte Ptolomaica. O medo dos javistas pró-Jerusalém de verem seu templo destruído é uma boa pista para entender como estas alterações tomadas em conjunto – profanação e ataque ao templo por Antíoco IV Epífanes/Antíoco V Eupator/Lísias, interrupção da cadeia sacerdotal, revolta macabaica, construção do templo em Heliópolis, funcionamento do templo em Gerizim – trouxeram uma grande apreensão ao javismo judeano. Atentando aos detalhes infímos, não há nenhuma indicação na passagem de que os Samaritanos se tratassem de estrangeiros, dissidentes, "povo misturado" ou qualquer coisa do tipo. Mesmo em seu discurso, completamente a favor dos judeanos, ambos os grupos são apresentado enquanto seguidores da Lei de Moisés e os templos são colocados em horizontalidade na disputa. Será que este fato teria sido narrado, caso Andronicus tivesse perdido a batalha discursiva?

Neste relato, é evidente que a multiplicidade cultual não parece ser um problema para Ptolomeu VI, porém o mesmo não se dá com as partes pró-Gerizim e pró-Jerusalém. A querela é levada até a corte pelos grupos, e não deliberada de cima para baixo. É possível perceber, mais uma vez, o modelo de amplificação estrutural de Sahlins (2005:22) atuando no sentido de tornar um dissenso local, em uma questão de grandes proporções, relacionadas às construções dos Templos e a tradição de Moisés. A hipótese de que o pedido de julgamento tenha se dado de início pela porção samaritana (Nodet 2011: 146) é coliga-se a possibilidade de que estes tivessem percebido que o programa de centralização judeano havia sofrido um golpe com os feitos de Onias, e viram esta oportunidade para fortalecer suas proposições teológicas em prol do Monte Gerizim. Dois oradores foram enviados pelos samaritanos, Sabbaeus e Theodosius, enquanto apenas um, Andronicus, defendeu a causa jerusolimita.

Deixando de lado as motivações iniciais da contenda, três faces são desveladas neste episódio. A primeira é que uma parcela significativa dos habitantes javistas do Egito mantinham suas conexões ancestrais com seus locais de origem, ou de seus pais, denotando que a multiplicidade tradicional do culto a Iahweh permanecia com os grupos onde quer que estes fossem. Além disso, a reprodução cultural (Sahlins 1990:9) apresenta-se mesmo em face às mudanças geográficas e interações culturais que

influenciam o *modus vivendus* das comunidades, exemplificadas nos nomes, claramente helenísticos dos representantes: *Theodosius* (Gerizim) e *Andronicus* (Jerusalém). A segunda é relatividade da lei mosaica no que concerne ao núcleo cultual, evidentemente variável de acordo com os interpretes. É consideravelmente essencial que se tenha em mente que as disputas deuterônomistas relacionadas ao "lugar que Iahweh *tenha escolhido/irá escolher*", possivelmente, já estavam franca circulação, tanto no território palestino quanto em outros espaços mediterrânicos. A terceira e, mais contundente é a que a rivalidade entre as partes ratifica tanto a pluralidade (Chevitarese 2011:9) quanto à tentativa de univocação.

De certo, o tema do centralismo neste episódio não é uma questão de ordem somente judeana. Ambas as comunidades encontram-se em termos equalizados e apresentam seus argumentos, buscando a seu favor o lugar de "povo" escolhido por Iahweh de acordo com a Lei de Moisés. Obviamente, Josefo suprime os argumentos nortenhos, enquanto em sua perspectiva o fator chave para a vitória no debate é a confirmação de Jerusalém pela ratificação de sua importância política, não como local escolhido a partir da tradição hebraica, mas como uma localidade de valor histórico exponencial, apontando sua antiguidade e utilizando a ferramenta cronológica da linhagem sacerdotal. No entanto, as duas dimensões, política e religiosa encontram-se entrelaçadas no episódio (Latour 1994: 11-12) e destila-las nos faria perder de vista que estas comunidades não pensavam sua conexão com templo, divindade e tradição nestes termos.

3.2. A cultura material de Delos e a circulação mediterrânica dos "javismos"

Na pequena ilha de Delos, na Grécia, no início do século XX, um estudioso da *Echolé Française D'Athènes* chamado André Plassart deparou-se com um edifício, um tanto afastado do centro urbano e durante o período de 1912-1913 (Plassart, 1914), iniciados os processos de prospecção arqueológica, este concluiu que a edificação tratava-se de uma construção judaica – *proseukhé* [80] –. Plassart utilizou para a abertura de sua hipótese seis inscrições, o material literário relacionado aos judeus da diáspora, além da formação arquitetônica do edifício. As inscrições foram encontradas em lugares

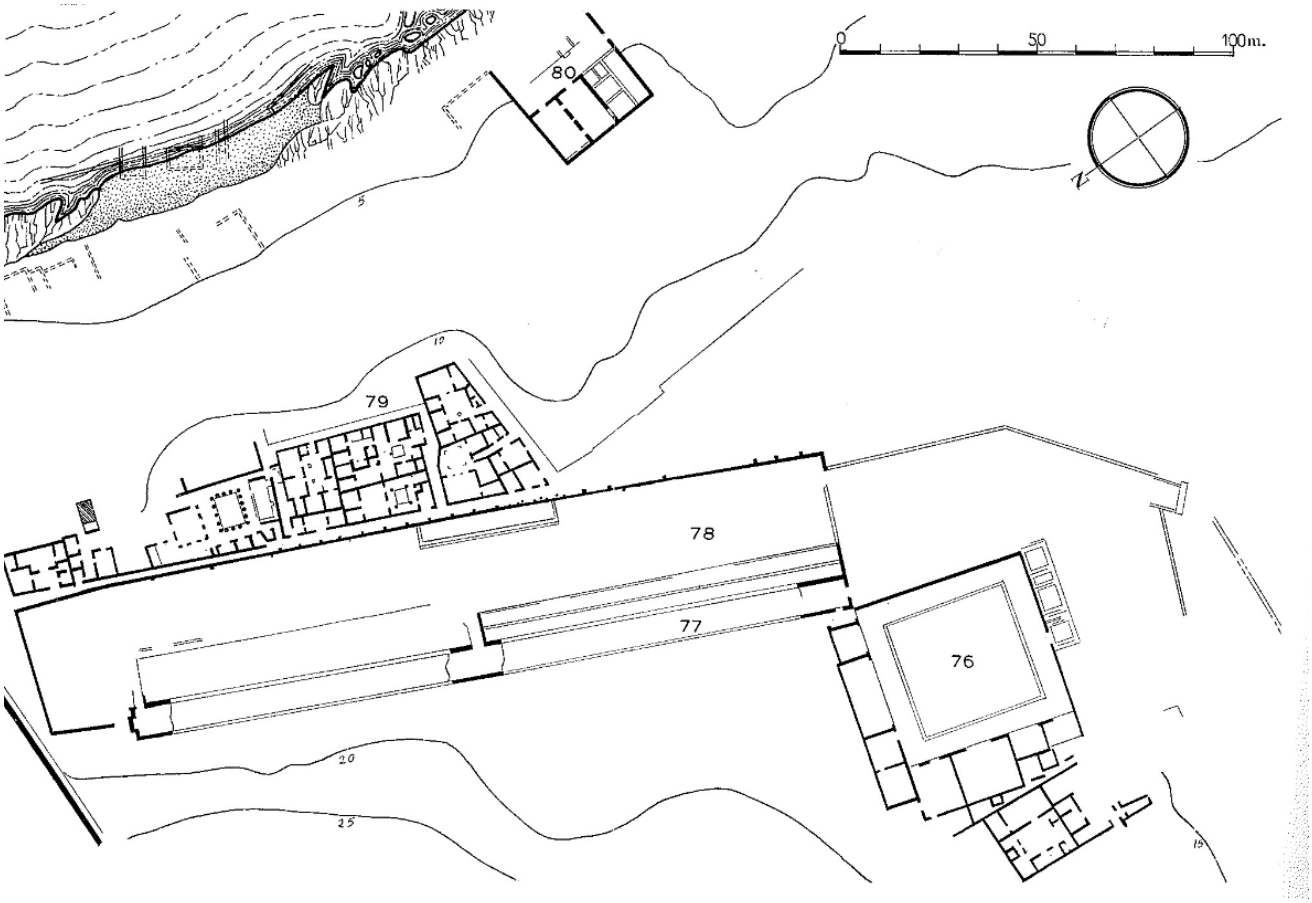
[80] O significado desta palavra grega remete a oração, ou casa de oração, e era utilizada pelos judeus em várias outras regiões para denominar suas sinagogas. Para mais informações ver LEVINE, Lee I. *The Ancient Synagogue: The First Thousand Year*. Yale University Press, New Haven & London, 2005.

variados, que esse conectou aos seus resultados concluindo, tratar-se, de fato, de uma Sinagoga (Plassart, 1914: 523-534), existente, ao menos, desde o século I aEC.

Esta proposição iniciou uma série de perguntas acerca da possibilidade de construções sinagogais no período do segundo templo. Durante cerca de 70 anos, não houve muitos avanços arqueológicos relacionados à Sinagoga de Delos, todavia isto tornava incontestável a presença de javistas na costa egeana já no século II aEC e destruía, a partir da cultura material, o paradigma constituído pela tradição teológica de impossibilidade de edíficios comunais enquanto o Templo de Jerusalém estava em pleno funcionamento. As pesquisas indicaram que uma segunda renovação da construção foi realizada na primeira metade do século I aEC, o que aponta, com muita probabilidade, que este esteve em funcionamento até o século II EC (Levine, 2005: 107-108).

> Descoberta na primeira parte do século vinte, a construção de Delos, uma ilha Egeana situada ao sul e leste do continente grego, foi assunto de debates por décadas. Somente desde os anos 1970 emergiu um consenso de que a construção era uma sinagoga, a mais antiga conhecida até o momento e o único complexo edificado seguramente identificado como sendo Pré- Diáspora de 70 [I EC]. (Levine, 2005: 107)

Vejamos agora os detalhes dos achados, utilizando a nomenclatura disposta por Bruneau & Ducat (1983) em seu *Guide de Délos*. O edifício da Sinagoga será então tratado como GD 80 (Bruneau & Ducat, 1983: 206) facilitando sua observação dentro do conjunto de descobertas. O prédio GD 80 foi achado no quarteirão do estádio (GD 78), onde também se encontravam o ginásio (GD 76) o vestíbulo (GD 77) e habitações nomeadas em conjunto como "rua do estádio" (GD 79). Segue o mapa (map. 5) da Ilha de Delos com as principais construções encontradas no "Quarteirão do Estádio" e os referidos códigos utilizados por Bruneau e Ducat.



Mapa 5. Quarteirão do Estádio. (Bruneau & Ducat, 1983: 200)

É perceptível que a Sinagoga encontra-se um pouco afastada do centro habitacional, já bem próxima ao mar Egeu. Todavia, sua localização não está "isolada" como defende Levine (2005: 108) do resto das construções. Apenas 90 m separam GD 79 de GD 80, o que é um fator muito interessante para pensar as relações entre javistas e politeístas em Delos na antiguidade. É bastante provável que os javistas estivessem em constante diálogo com os politeístas, seja através de atividades comerciais ou interatividade em âmbito público. De acordo com Crossan & Reed (2007: 59), este padrão de articulações não era incomum no movimento de diáspora, em que, ainda que mantivessem suas raízes culturais, estes expatriados acomodavam-se a vida dos lugares em que se assentavam, por diversas vezes assimilando padrões locais de sociabilidade e interagindo com indivíduos circunscritos a suas tradições.

A disposição arquitetônica interna de GD 80 possui a medida de 28,30 por 30,70 metros. Bruneau & Ducat (1983: 206) a dividiram em 4 espaços principais (**A,B,C,D**). Segue abaixo a planta de GD 80 como esta aparece no *Guide de Délos*:

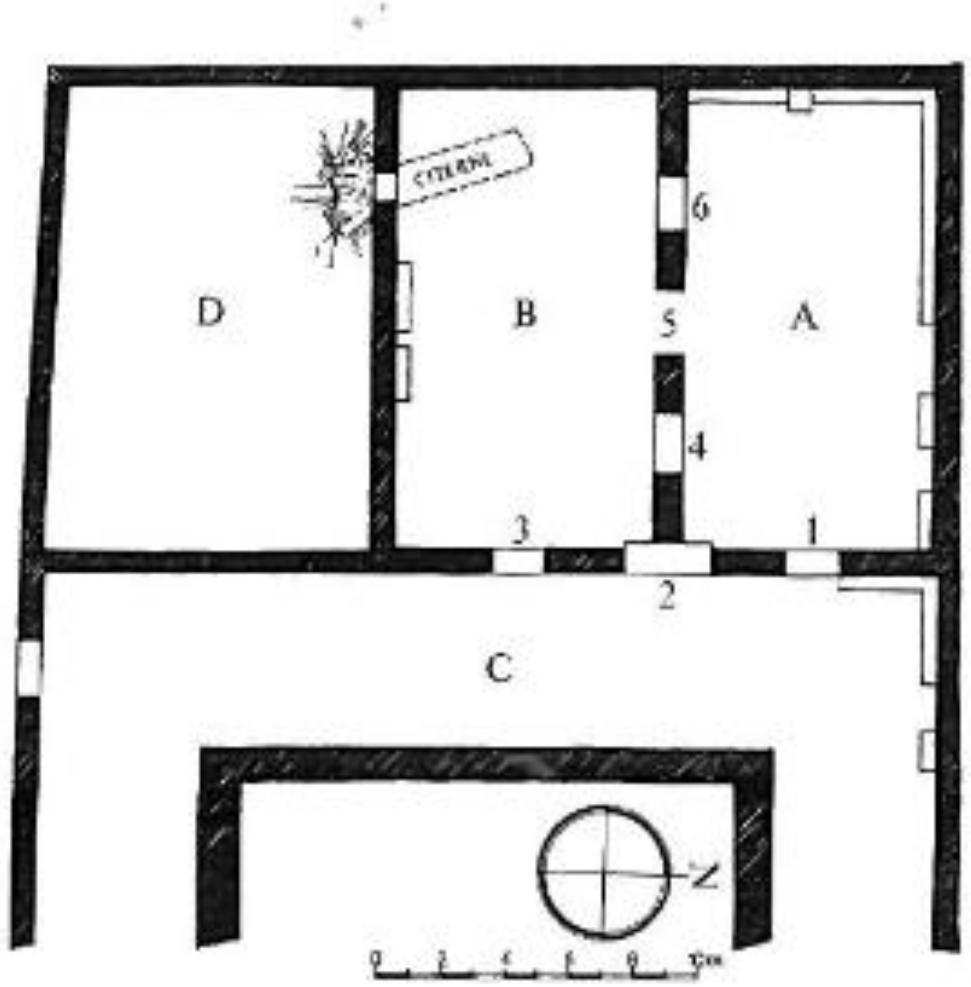


Fig. 13. GD 80 – Planta da Sinagoga. (Bruneau & Ducat, 1983: 206)

A corresponde a sala de reunião principal, possuindo três portas de entrada, bancos corridos de mármore ao longo das paredes e uma cadeira em formato de trono em mármore, tendo aos pés uma base em formato de um pequeno banco. Há também um nicho a esquerda do trono. Este trono/cadeira foi reconhecido como sendo a "Cátedra de Moisés" (ver as fotografias 14,15 e 16 logo abaixo), usualmente utilizadas em construções sinagogais.



Fig. 14. Cátedra de Moisés em visão frontal. (foto por André Leonardo Chevitarese)



Fig. 15. Visão panorâmica da área A. (foto por André Leonardo Chevitarese)



Fig. 16. Visão norte da Sala A e uma de suas passagens (6) para a sala B. (foto por André Leonardo Chevitarese)

A área **B** é identificada como uma segunda sala para reuniões comunais também contendo bancos e divida pela sala **A** por três entradas (**4,5,6**). O cômodo **D** é um complexo de pequenas partes sob o qual estendia-se a Cisterna. Há em **B** uma entrada na rocha a partir de um arco reconhecida como a entrada para a mesma. Há ainda, no cômodo **D** uma pequena escadaria que leva para baixo.



Fig. 17. Arco de entrada para a Cisterna na área B. (foto por André Leonardo Chevitarese)



Fig. 18. Escada para espaço subterrâneo na área D. (foto por André Leonardo Chevitarese)

A Área **C** mais a leste possui um pórtico de entrada que denota a entrada a principal do edifício (**1**). Além disso, esta também possui um estilóbato[81] tendo o mar Egeu em seu extremo leste.



Fig. 19. Vista do estilóbato (Área C) para o mar. (Matassa, 2007: 98)

Para indentificar GD 80 como uma Sinagoga, Plassart (1914) utilizou 6 inscrições encontradas – Disporemos das mesmas com a codificação utilizada pelo autor –, além das passagens de 1Mc 15:15-23 e AJ. 14.213-216 que fortaleceram sua conclusão.

Inscrição 1 (Inv. A 3052)

᾽Αγαθοκλῆς καὶ Λυσίμαχος ᾽επὶ προσευχῆι
'Agathokles e Lysimachos para a Sinagoga'[82]

[81] Plataforma que tradicionalmente funciona como base para templos gregos.
[82]Trecho traduzido por mim a partir de PLASSART, A. *La synagogue juive de Délos*. In: Revue Biblique 11, p. 523-534, 1914.p. 527.

Descrição: Esta inscrição foi encontrada na casa IIA de GD 79, ao lado do estádio e 90 m a noroeste de GD 80. Sua datação foi dada como, aproximadamente, do século I AEC e foi gravada em uma estela retangular plana de mármore com um corte lado de cima. O achado revela dois nomes helenísticos *Agathokles* e *Lysimachos*, coligados a *proseukhḗ* (προσευχῇι).

Inscrição 2 (Inv. E 779)

Λυσίμαχος ὑπὲρ ἑαυτοῦ Θεῷ ῾Υψίστῳ χαριστήριον
'Lysimachos, em seu favor, uma oferenda ao Deus Altíssimo'[83]

Descrição: Esta inscrição foi encontrada situada ao pé de uma parede no GD 80, datada também do século I AEC. A reaparição do nome *Lysimachos* fez com que Plassart articulasse as inscrições Inv. A 3052 e Inv. E 779 potencializando sua conclusão de que se tratava da mesma pessoa e de que o edifício, de fato, era uma sinagoga.

Inscrição 3 (Inv. A 3048)

Λαωδίκη Θεῶι ῾Υψίστωι σωθεῖσα ταῖς ὑφ᾽ αὑτοῦ θαραπήαις εὐχήν
'Laodike ao Deus Altíssimo por cura-lo de suas enfermidades, uma oferenda'[84]

Descrição: Esta inscrição foi gravada em uma base retangular de mármore branco encontrada no sítio GD 80. Trata-se de uma oferenda pela cura de uma doença, oferecida por alguém nomeado *Laodike*. Sua datação remonta a 108-107 AEC.

Inscrição 4 (Inv. A 3050)

Ζωσᾶς Παρίος Θεῷ ῾Υψίστῳ εὐχήν
'Zozas de Paros ao Deus Altíssimo, uma oferenda'[85]

[83] Trecho traduzido por mim a partir de PLASSART, A. *La synagogue juive de Délos*. In: Revue Biblique 11, p. 523-534, 1914.p. 527
[84] Trecho traduzido por mim a partir de PLASSART, A. *La synagogue juive de Délos*. In: Revue Biblique 11, p. 523-534, 1914.p. 527

Descrição: Esta inscrição foi encontrada em um banco no lado oeste da área A em GD 80 gravada em uma pequena base de mármore. Sua datação foi estabelecida como sendo referente ao século I AEC.

Inscrição 5 (Inv. A 3049)

ʿΥψίστῳ εὐχὴν Μαρκία
'Ao altíssimo, uma oferta de Markia'[86]

Descrição: Esta inscrição foi encontrada em um banco no lado oeste da área A, datada do século I AEC e gravada em uma pequena pedra de mármore branco.

Inscrição 6 (Inv. A 3051)
γενόμενος ελεύθερος
'...tornaram-se livres'[87]

Descrição: Esta inscrição foi encontrada em GD 80, gravada em uma pequena base retangular de mármore branco. Sua datação é imprecisa, e o material encontrou-se em um estado muito danificado, sendo possível destacar apenas duas palavras. Ao que tudo indica esta inscrição foi conectada as outras por Plassart (1914: 528) mais por sua proximidade do que por outros motivos.

Das seis inscrições descobertas por Plassart, ao menos quatro são diretamente votivas a *Theos Hypsistos* (Θεῷ ʿΥψίστω), a forma grega comum de referência a Iahweh no mundo mediterrânico, sendo são utilizada em sinagogas encontradas em outras localidades ainda mais longínquas como o reino do Bósforo, no estreito que une o mar Negro e o mar de Azov (Crossan & Reed, 2007: 56-57), enquanto uma delas

[85]Trecho traduzido por mim a partir de PLASSART, A. *La synagogue juive de Délos*. In: Revue Biblique 11, p. 523-534, 1914.p. 527
[86] Trecho traduzido por mim a partir de PLASSART, A. *La synagogue juive de Délos*. In: Revue Biblique 11, p. 523-534, 1914.p. 528
[87] Trecho traduzido por mim a partir de PLASSART, A. *La synagogue juive de Délos*. In: Revue Biblique 11, p. 523-534, 1914.p. 528

utiliza a nomenclatura *proseukhḗ* habitualmente utilizada para designar a "casa de oração", o lugar de encontro.

O material textual nos oferece duas pistas sobre a presença javista em Delos. A primeira é uma correspondência advinda dos romanos aos líderes de diversas localidades em forma de "circular". Esta se encontra em 1Mc 15: 15-23.

> Entrementes chegavam de Roma Numênio e seus companheiros, trazendo cartas para os reis e os vários países. Nelas estava escrito o seguinte:"Lúcio, cônsul dos romanos, ao rei Ptolomeu, saudações! Os embaixadores dos judeus vieram a nós como nossos amigos e aliados, para renovarem a primitiva amizade e aliança, enviados por Simão, sumo sacerdote, e pelo povo dos judeus. Eles nos trouxeram um escudo de ouro de mil minas. Aprouve-nos, pois, escrever aos reis e aos países, que não lhes causem dano algum, nem lhes façam guerra, nem ataquem suas cidades ou seu território, nem se aliem com os que contra eles combatam. Pareceu-nos bem aceitar o escudo que nos trouxeram. Se, portanto, homens pestíferos tiverem escapado do seu território para junto de vós, entregai-os ao sumo sacerdote Simão, para que os possa punir segundo sua lei."As mesmas coisas ele escreveu ao rei Demétrio, a Átalo, a Ariarates e a Arsaces e para todos os países: para Sampsames e os espartanos, para **Delos**, Mindos, Siciônia, Cária, Samos, Panfília, Lícia, Halicarnasso, Rodes, Fasélis, Cós, Side, Arados, Gortina, Cnido, Chipre e Cirene. E uma cópia dessas cartas redigiram-na para o sumo sacerdote Simão.

Josefo também atesta a presença de Judeus em AJ., reproduzindo uma correspondência do Pretor Julius Gaius para os magistrados, conselho e povo de Parium. O texto é muito claro em informar que em algum ponto, por volta de meados do século I EC, os judeus e outros "judeus vizinhos" – o que pode ser uma referência aos samaritanos – estavam sendo proibidos de congregarem com fins religiosos, fazer sacrifícios e observar suas tradições javistas.

> "Julius Gaius, Pretor, Consul dos Romanos, aos magistrados, conselho e povo de Parium, saudações. Os Judeus em **Delos** e alguns de seus vizinhos Judeus, alguns de seus emissários também estando presentes, apelaram a mim e declararam que você os está impedindo por estatuto de observar seus costumes nacionais e ritos sagrados. Agora isso desagada a mim que tais estatutos devam ser feitos contra nossos amigos e aliados e que eles devam ser proibidos de viver de acordo com seus costumes e contribuir com dinheiro para as referições comuns e ritos sagrados, pois isso eles não são proibidos de fazer mesmo em Roma." AJ. 14. 213-215

Desse modo, parece não haver muitas dúvidas de que o prédio GD 80 seja, de fato, uma sinagoga. A proposição de Plassart, ainda que praticamente incontestável, ainda divide pesquisadores, e alguns como Matassa (2007), apesar de não excluir a hipótese de Plassart, julga serem necessárias mais averiguações de achados e a

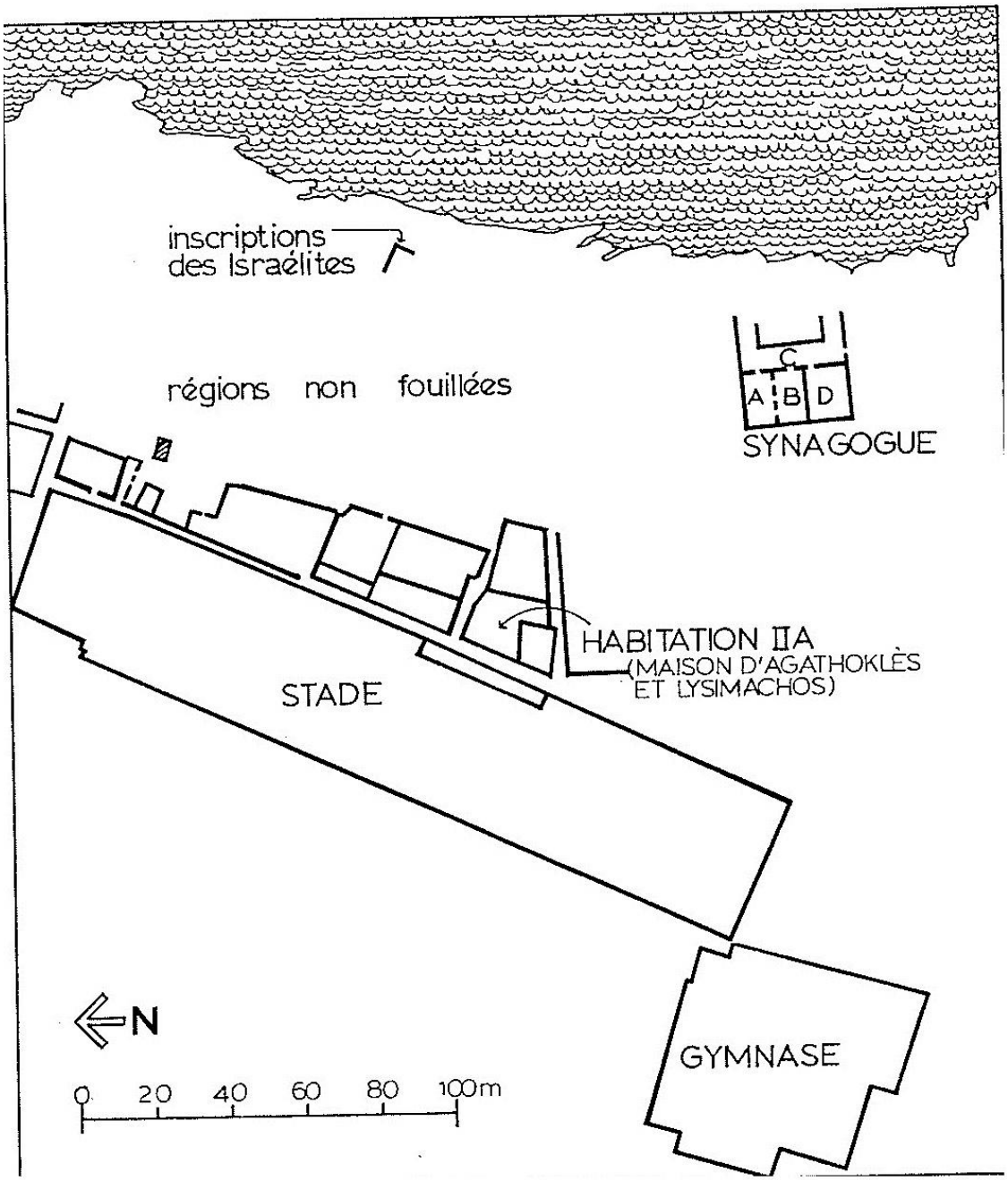
reabertura do debate sobre GD 80. Os argumentos de Matassa (2007:112), que não deixam de ser interessantes, partem principalmente da falta de documentação literária – apenas Macabeus e Josefo citam a presença de javistas em Delos –, dos padrões arquitetônicos não estritamente "judaicos" e da nomenclatura basicamente helenística utilizada pelos usuários da sinagoga. No entanto, a autora desconsidera que a adoção de nomes gregos não é uma raridade no contato intercultural entre judeus, e javistas de modo geral, e helênicos, não interferindo em seus fazeres culturais de modo a invalidá-los como "originais". Como exemplos, podemos utilizar os casos supracitados do julgamento de Ptolomeu VI Filometor – *Theodosius* e *Andronicus* –, e os nomes dos sumos-sacerdotes durante a revolta macabaica – *Jasão* e *Menelau* –, entre tantos outros exemplos presentes na cultura material e na documentação textual.

Além disso, como demonstra Levine (2005: 322) a absorção de padrões culturais locais, abarcando também modelos arquitetônicos, em todo o mediterrâneo, é um fator imperativo a ser observado. Segundo o autor, as utilizações de *proseukhḗ*, significando oração/oferenda e *Theos Hypsistos*, problematizadas por Matassa (2007: 87-94) como "não-judaicas", poderiam se dar em ambientes politeístas, porém, usualmente eram instrumentalizadas em ambientes judaicos em contextos helenísticos (Levine, 2005:109). Desta maneira, apenas as descobertas de Plassart já fariam com que a possibilidade da presença javista em Delos fosse altíssima, contudo, o passo final para que esta hipótese seja adotada como factível é a presença de outras duas inscrições, ligadas, porém, ao círculo javista "rival" de Gerizim.

Nos anos de 1979-1980, Bruneau (1982), de forma incidental, encontrou duas inscrições em mármore um pouco mais ao norte do sítio, soterradas por uma camada não muito espessa de terreno em uma das vias. As informações contidas nesse material levantaram dúvidas sobre algumas conclusões anteriores, ao mesmo tempo em que confirmavam a postulação de Plassart (1914), encaminhando-a a outro patamar, pois apesar da ratificação de que a edificação era de fato javista, o achado indicava a possibilidade de que os construtores e frequentadores do local seriam de origem samaritana/israelita e não judaica (Bruneau, 1982: 479).

De qualquer modo, as inscrições encontradas por Bruneau eram as primeiras que de modo peremptório indicavam a presença javista em Delos. Isto coaduna a percepção de que as interações culturais não necessariamente desconstroem práticas antecedentes, e assim como a própria cultura, a experiência religiosa, enquanto dimensão da mesma, transforma-se e reconfigura-se de acordo com os meios em que se encontra (Sahlins

1990:9), abarcando e agregando símbolos e significados, como a utilização da terminologia *Theos Hypsistos*, dando continuidade a si mesma.



Mapa 6. Localização das inscrições referentes aos israelitas de Delos. (Bruneau, 1982:466)

Inscrição Israelita 1

Οἱ ἐν Δήλῳ Ἰσραελεῖται οἱ
ἀπαρχόμενοι εἰς ἱερὸν
Ἀργαριζεὶν στεφανοῦσιν
χρυσῷ στεφάνῳ Σαραπίωνα
Ἰασονος Κνώσιον εὐεργεσίας
ἕνεκεν τῆς εἰς εαὐτούς

'Os Israelitas de Delos que fazem as oferendas dos primeiros frutos no Sagrado Gerizim, coroaram, com uma coroa de ouro, Sarapion, filho de Jasão de Knossos, em seu favor por suas benfeitorias'[88]



Fig. 20. Inscrição na Estela Nº 1 (Bruneau, 1982:468)

Descrição: Esta inscrição foi encontrada próxima à praia, cerca de 100m da Sinagoga (GD 80). Esta foi gravada em uma estela, que apresenta um dano em sua parte superior, porém, esta não afeta o texto. Sua datação foi estabelecida entre 150 e 50 AEC (Bruneau, 1982: 469-474). A inscrição honra *Sarapion*, filho de Jasão, por suas benfeitorias em favor dos israelitas de Delos e provê uma citação direta ao Monte Gerizim. Por conta da datação aproximada não é possível atestar se o Templo estava ou não de pé, no entanto, a possibilidade de ter sido escrita ainda sob seu funcionamento é viável.

[88] Trecho traduzido por mim a partir da tradução de BRUNEAU, P. *Les Israélites de Délos et La Juiverie Délienne*. In: Bulletin de Correspondance Hellénique, École Française D'Athènes, Paris: Boccard, 1982.p. 469. "Les Israelites de Délos qui versant constribution au sacré Garizim couronnent d'une couronne d'or Sarapion, fils de Jason, de Cnossos, pour as bienfaisance envers eux."



Fig. 21. Estela Nº 1 em perspectiva completa. (Bruneau, 1982:468)

Inscrição Israelita 2

Ἰσραηλῖται οἱ ἀπαρχόμενοι εἰς ἱερὸν ἅγιον Ἀργαριζεὶν
ἐτίμησαν υαχ Μένιππον Ἀρτεμιδώρου
Ἡρακλειον αὐτὸν καὶ τοὺς εγγόνους αὐτοῦ
κατασκευάσαντα καὶ ἀναθέντα ἐκ τῶν ιδίον ἐπὶ
προσευχῇ τοῦ θε [οῦ] ΤΟΝ [.....]
ΟΛΟΝ ΚΑΙ ΤΟ [.....] καὶ ἐστεφάνωσαν χρυσῷ
ΚΑ...
Τ..

'[Os] Israelitas de Delos que fazem as oferendas dos primeiros frutos ao Sagrado Gerizim honram Mennipos, filho de Artemidoros de Heraclea, assim como seus descendentes por ter estabelecido e dedicado às suas custas, a sinagoga (*proseukhḗ*) [a Deus], o [.....] e o [.....coroado] com uma coroa de ouro e [...][89]

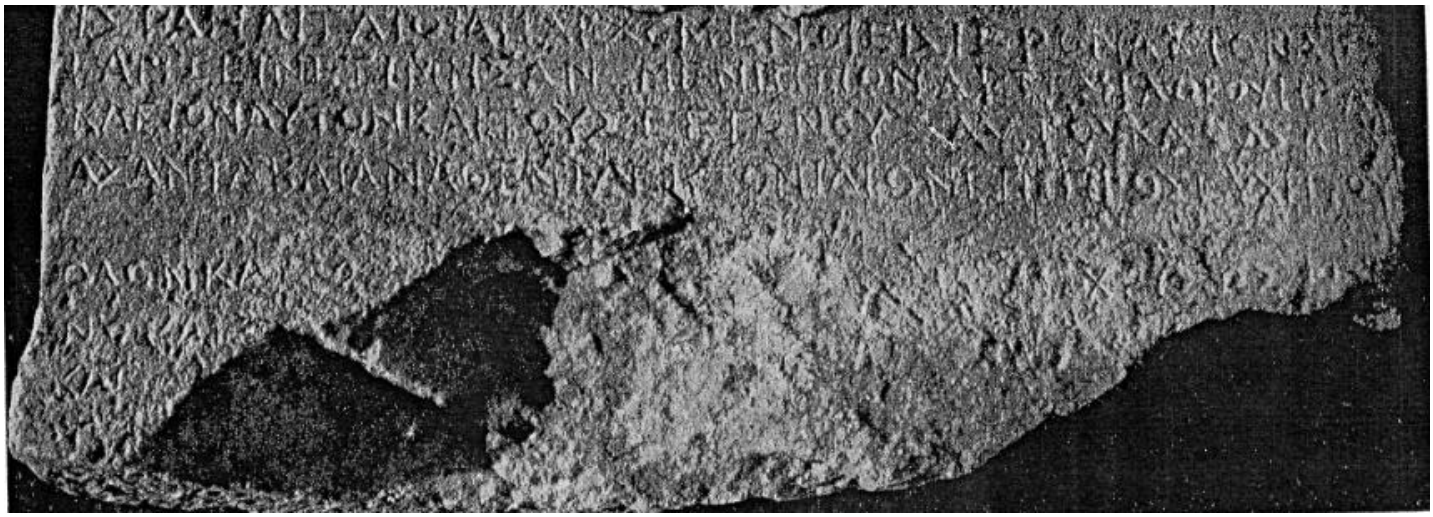


Fig. 22. Inscrição na Estela Nº2 (Bruneau, 1982:468)

Descrição: Esta inscrição possui uma porção bastante danificada na base da estela de mármore branco em que foi gravada. Sua datação foi situada entre 250-175 AEC (Bruneau, 1982:469-474) e denota o agradecimento da comunidade israelita/samaritana a algum tipo de doação dispensada por *Mennipos* para a construção de uma *proseukhḗ*, ou seja, uma sinagoga. Esta datação remete ao III

[89] Trecho traduzido por mim a partir da tradução de BRUNEAU, P. *Les Israélites de Délos et La Juiverie Délienne*. In: Bulletin de Correspondance Hellénique, École Française D'Athènes, Paris: Boccard, 1982.p. 469. Les Israelites [de Délos] qui versent constribution au sacré et saint Garizim ont honoré Ménippos, fils 'd' Artémidoros, d'Héraclée, lui-même ainsi que ses descendants, pour avoir établi et dédié à ses frais, en ex-voto [à Dieu], le [.....] et le [..... et l'ont couronné] d'une couronne d'or et […].

século AEC, alocando esta comunidade em Delos no período em que o templo de Gerizim permanecia em franco funcionamento.

Segundo Crossan & Reed (2007: 58), concordando com Levine (2005: 107-113), a descoberta das inscrições samaritanas fortaleceu o reconhecimento da sinagoga de Delos, e os apontamentos de elementos culturais circunscritos à esfera judaica em GD 80 e nas inscrições em geral, não são razões suficientes para desqualificar as proposições anteriores de identificação do prédio. Estes autores também atentam que o problema de "pertencimento" da sinagoga representa um desafio, todavia, a grande probabilidade é de que não estejamos lidando não com um edifício, mas dois, um pró-Gerizim, ainda por ser encontrado e outro pró-Jerusalém já escavado.

> Aceitamos que o edifício escavado teria sido uma sinagoga judaica, e suspeitamos que a samaritana ainda estaria soterrada ao norte, ou em qualquer outro lugar, desgastada pela erosão provocada pelo mar. Seja como for, acentuamos o que muitas vezes se perde no debate especializado sobre a ambiguidade dos achados arqueológicos: a estrutura deste edifício não é alheia a seu contexto nem claramente identificada como judaica. Até certo ponto, os judeus costumavam assimilar a arquitetura dos lugares onde viviam. [...] Mas, diferindo dos vizinhos, não tinham altares nem sacrifícios, pois para os judeus os sacrifícios só eram válidos em Jerusalém, como para os samaritanos, no monte Gerizim. (Crossan & Reed, 2007: 58)

Desta maneira, no que concerne a circulação dos javismos, os achados de Plassart (1914) e Bruneau (1982), em confluência com as fontes textuais, não deixam dúvidas quanto à presença de javistas em Delos ao menos do século II AEC em diante. No que concerne aos judeanos, ainda que não haja uma conexão formal da sinagoga (GD 80) com Jerusalém, é admissível estabelecer, com certa precisão, que a comunidade pró-Jerusalém também esteve presente na ilha, assim como os israelitas/samaritanos.

Esta evidência nos trás duas constatações importantes. A primeira é que os elementos religiosos judeanos e samarianos viajavam com seus portadores e reconfiguravam-se na medida em que entravam em contato com outros contextos culturais (Sahlins 188-189; Wagner 2012: 115). A experiência religiosa de ambas as comunidades acoplava-se a novos modos de vida, não sem variações, mas destacando permanências no seio das transformações elaboradas na ação. Sendo assim a rede javista expande-se para além dos limites palestinos, em diversas direções e assumindo muitos formatos. É importante ressaltar que o Monte Gerizim permanecia como localidade de

importância singular para os adoradores nortenhos de Iahweh fora da Palestina, o que implica na percepção da importância de Gerizim no período antigo, geralmente nublada pelas fontes judeanas.

Em segundo lugar, é possível verificar que mesmo não constituindo uma só coluna javista, em meio a "entropia politeísta" de Delos, é muito provável, considerando as próprias disposições geográficas dos vestígios arqueológicos, que as comunidades mantiveram algum tipo de contato. Não é possível, até o presente momento, presumir em que níveis estas articulações se deram, ainda são necessárias mais investigações nos sítios, todavia, o fato das duas comunidades estarem próximas, nos leva a crer que este ocorreu por pelo menos alguns séculos.

3.3 O Monte Gerizim sob o Império Romano: Javistas Samaritanos em meio a Guerra "Judaica"

De uma maneira geral, os eventos ocorridos na Palestina romana após a deposição e expulsão da dinastia Herodiana – 66 EC – são relatados de uma maneira um tanto categórica: judeus de um lado (inclua-se a população da Galiléia) e romanos e aristocratas locais de outro, em conflito aberto e endêmico (Horsley, 2000; Horsley & Hanson, 2007; Horsley, 2010). Seja em perspectivas que atentam para a dimensão político-aristocrática do confronto, seja no que concerne às reações das camadas populares, em oposição tanto as elites locais quanto aos dominadores estrangeiros, este é o binômio nuclear que se cristaliza no discurso historiográfico sobre a região palestina no decorrer da invasão militar romana e a posterior conquista e destruição do território.



Fig. 23. Descrição: Auréo emitido em Roma em 70/71 EC. Anverso: Cabeça de Vespasiano à direita. Reverso: Judia sentada próxima a uma palmeira, com suas mãos amarradas pra trás. Em inscrição IVDAEA. (Porto, 2007:207; Tomo I)

A Samaria, habitualmente, é simplesmente ignorada ou subsumida em um quadro amplificado, como uma das áreas dominadas pelos romanos (Horsley, 2007: 47). Os motivos para isto são confusos. Em espectro geral, alega-se a escassez de fontes sobre os destinos do corpo coletivo israelita/samaritano no período posterior a destruição de João Hircano I, o que não é totalmente verdadeiro como demonstram as passagens contidas no Novo Testamento (Jo 4: 21-22; At: 8: 9-11) e as turbulências ocorridas durante o governo de Pôncio Pilatos (AJ. 18. 85-87) abordadas no Capítulo II.

Além disso, a solidificação do discurso centralista jerusolimitano, em fins do século I EC, deve ser considerada. Em todo o material neotestamentário, assim como em Josefo, os personagens centrais estão coligados a Jerusalém ou a comunidade judaica de alguma forma. É, no mínimo, curioso, que a Samaria não seja inserida nestes eventos, porém, como discutido anteriormente, os materiais textuais judeanos tem endereços e motivações particulares.

Entretanto, em meio a todo o silenciamento a que foram empurrados os javistas de Gerizim no período romano, é possível descortinar "ecos" que os retiram de sua posição passiva e alienada, sobretudo, no que diz respeito às continuidades dos elementos religiosos relativos ao Monte Gerizim e a permanência de sua agência sobre os indivíduos ligados a sua tradição (Knoppers, 2013: 219-220). As extremadas metamorfoses incididas sobre o grupo javista da Samaria no período macabaico/hasmoneu deixaram marcas profundas, inclusive no próprio relacionamento judaico-samaritano, todavia, permanências confluíram em meio às mudanças estruturais (Sahlins: 2008:125) e a pluralidade do multiverso religioso do culto a Iahweh (Chevitarese, 2011:9) não foi submergida pela violência e ações militares que modificaram consistentemente o *modus vivendus* da comunidade. De um modo ou de outro, mesmo em face às catástrofes que os acometeram, os israelitas-samaritanos não foram absorvidos, de forma totalizante, nem por judeus e nem por romanos, assim como não foram extintos[90]. Portanto, onde estariam estas pessoas em meio ao pandemônio instaurado pelo ataque massivo do Império romano à região?

A documentação literária, de fato, não nos fornece informações extensas. Nossa principal fonte sobre a atuação samaritana neste período continua sendo Flávio Josefo

[90] É possível estabelecer diferenças nas diásporas samaritanas e judaicas pós-70, todavia este é um assunto que requer uma pesquisa profunda e foge ao nosso objetivo atual. Para mais informações ver CROWN, A. D. *The Samaritan Diaspora* in: CROWN, Alan D. *The Samaritans*, ed. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1989.p. 195-217.

(Hjelm, 2000: 222-225). Como demonstrado anteriormente, o autor judeano se esforça em manter os samaritanos afastados de sua narrativa, contudo, um olhar apurado consegue desdobrar alguns episódios diminutos em meio a sua grande "saga judaica", e entre eles, um em especial parece escapar ao "controle" para nos fornecer uma iluminação mais densa sobre a participação dos javistas pró-Gerizim neste cenário caótico. O episódio em questão é emblemático para o desenvolvimento do que vem sendo defendido até aqui: a ideia de que o javismo samaritano não morreu junto ao templo de Gerizim e de que os javistas samaritanos não desapareceram em meio aos processos históricos que os envolveram. Assim como a crença javista judeana realinhou-se no formato do "judaísmo rabínico", após a desolação sucedida pelos dominadores romanos, os samaritanos desenvolveram formas de continuidade no período ulterior as ações da dinastia hasmoneia.

O registro do evento, transmitido por Josefo, descreve a reação da comunidade samaritana à chegada das tropas de Vespasiano, inserindo-os no escopo generalizado de desordem e brutalidade que se seguiu após o ataque definitivo das tropas romanas à Palestina (Horsley, 2010: 39-45). Depois de sua campanha arrasadora na Galiléia, em aproximadamente 67 EC, os romanos encaminharam-se para a Samaria e também deixaram sua violenta marca no local. O relato encontra-se em GJ. 3. 307-315, e será analisado por partes. O fragmento inicia-se da seguinte forma:

> Os Samaritanos, também, não escaparam de sua porção de calamidade. Reunindo-se em sua montanha sagrada chamada Garizim [Gerizim], eles não se moveram do local, porém esta convocação do clã e sua atitude determinada continha a ameaça de guerra. Eles não aprenderam nada com as calamidades de seus vizinhos; os sucessos dos romanos apenas os tornaram ridiculamente pretensiosos em sua própria fraqueza, e eles estavam contemplando avidamente a perspectiva de revolta. Vespasiano, consequentemente, decidiu antecipar o movimento e refrear seu ardor; pois, embora todo o distrito da Samaria já estivesse ocupado por guarnições, esta grande assembléia e sua conspiração deram motivo para alarme. GJ. 3. 307-310.

Aqui, inexistem quaisquer indícios de Josefo acerca dos samaritanos como estrangeiros, sincréticos ou algo do tipo. Com isto, ao sofrer os desígnios do ataque romano, os nortenhos encontram-se em pé de igualdade aos seus vizinhos galileus, e da mesma forma aos vizinhos da Judeia. A indicação "em sua montanha sagrada" deixa clara a parte que o monte Gerizim representava para os javistas nortistas. Em segundo plano, o apontamento de "convocação do clã" cria uma conjuntura favorável para a concepção de uma comunidade javista que, mesmo vivendo de forma não unitária,

mantinha enlaçamentos étnicos, tradicionais e religiosos. O cenário claramente demonstra a possibilidade de rebelião, e mais que isso, quando Josefo determina que "embora todo o distrito da Samaria já estivesse ocupado por guarnições", fica evidente que estamos tratando aqui, de fato, dos israelitas/samaritanos que cultuavam no Gerizim, ou mantinham conexões com a montanha, não havendo espaço para outra interpretação.

Estes elementos nos fazem revisar a idéia de não participação samaritana nas revoltas de 66-70 EC, realocando-os sob outro prisma. A lacuna de fontes relacionadas ao comportamento dos javistas pró-Gerizim não pode ser tomado como testemunho para o não compartilhamento dos flagelos recaídos sobre a Palestina no período romano.

> Ele, portanto, despachou para o local Cerealius, comandante da quinta legião, com uma força de seiscentos de cavalaria e três mil de infantaria. Este oficial, considerando perigoso subir a montanha, como o inimigo estava com tamanha força no seu cume, confinou a si mesmo em cercar a base do Garizim [Gerizim] com suas tropas e manter guarda estrita durante o dia inteiro. Ocorreu que os Samaritanos ficaram com falta de água no durante de uma onda de calor terrível; era o apogeu do verão e a multidão não havia preparado provisões. GJ. 3.310-313

A força dispensada para conter o ato de rebelião dos samaritanos é imensa. Ainda que os números possam indicar uma hiperbolização do autor, podemos apreender que não se trata de uma ação militar corriqueira. Implica dizer, a reunião no Gerizim preocupou as autoridades romanas gravemente, a ponto de dispensarem uma legião para controlar a situação e tomar a área. A estratégia utilizada por Cerealius – cerco a montanha – denota que o empreendimento não era considerado simples. Josefo, em seu posicionamento implicitamente pró-Vespasiano, apesar de inicialmente aludir a "fraqueza" dos samaritanos frente à força de Roma, delineia esta ação bélica como uma manobra dificultosa.

Há um pormenor importante a ser considerado: a não preparação samaritana para um cerco ou combate mais denso. Mesmo que não haja nenhuma descrição profunda das lideranças que juntaram os javistas no Monte Gerizim, é possível imaginar que a atitude da multidão deu-se, muito provavelmente, em razão da conjunção de um ato desesperado de resistência física em conformidade a esperanças de cunho salvacionista. A conexão dessa população com a sacralidade do local e as promessas messiânicas relativas à tradição do Deus de Israel, devem ser notadas, mais uma vez acentuando a hipótese de proliferação de permanências em meio à tansformação do fazer religioso pró-Gerizim, novamente coligando continuidades e descontinuidades (Sahlins, 1990:9).

A despeito da não existência do templo e das alterações perpetuadas pelas atividades tanto dos hasmoneus quanto do Império romano no território, estas não foram suficientes para expurgar a centralidade do Gerizim e os elementos tradicionais da experiência religiosa ancestral, enraizada no seio da comunidade samaritana. A conclusão da narrativa fortalece esta proposição:

> O resultado foi que muitos morreram de sede naquele mesmo dia, enquanto muitos outros, preferindo a escravidão a tal destino, desertaram para os Romanos. Cerealius, concluindo então que o resto, que ainda permanecia unido, estava subjugado por seus sofrimentos, subiu a montanha e, tendo disposto tropas em um círculo em torno do inimigo, começou a convidá-los a negociar, exortando-os a salvarem suas vidas e assegurando-os que estariam em segurança se baixassem as armas. Tendo essas propostas provado-se inefetivas, ele atacou e chacinou a todos, onze mil e seiscentos ao todo; isso ocorreu no vigésimo sétimo dia do mês de Daesius. Essa foi a catástrofe que recaiu sobre os Samaritanos. GJ. 3. 313-315

Após o cerco que castigou o ajuntamento samaritano com a sede e o calor insuportáveis do verão palestino, alguns membros da resistência desertaram, enquanto outros caíram, afetados pela desidratação. Dessa forma, Cerealius investiu contra os indivíduos no monte, primeiro buscando negociar, e, não obtendo sucesso nesta empreitada, atacando e eliminando toda a multidão. Não há, detalhes sobre a ação do general romano, mas a probabilidade de que uma luta tenha ocorrido deve ser considerada como factível. A despeito deste episódio ter sido narrado somente em GJ., é crucial atentar que em meio ao conflito judaico-romano, este "ruído", presente na obra magna de um autor que posiciona-se sempre em posição anti-samaritana, mostra-se como um testemunho relevante.

> *War* [Guerra judaica] 3.307-315 relata os sofrimentos dos Samaritanos (Σαμαρεῖς) durante o cerco romano de 'sua Montanha sagrada chamada Garizein'. Esse relato é similar ao relato de Josefo do sofrimento dos Galileus, e forma parte de seu relato do cerco a Jotapata. Josefo menciona a temeridade dos Samaritanos[...] Isso levou Vespasiano a capturar a montanha e que não haviam fugido ou se rendido em número de 11,600. Aos Samaritanos foi oferecido o salvo conduto, mas recusado. A primeira vista, parece que Josefo critica as ações Samaritanas, usando essa estória como uma estória contraste. Entretanto, lendo o relato como um todo e levando em consideração sua descrição dos sofrimentos dos Galileus, fica claro que, se qualquer contraste foi intencional, isto se relaciona com a habilidade dos samaritanos de opor-se aos romanos. Parece adequado assumir que Josefo trouxe estas três narrativas juntas para demonstrar a severidade da resistência que ameaçou Vespasiano, descrevendo como cada grupo fez o que pode para inabilitar o poder Romano. (Hjelm, 2000: 225)

Com efeito, a importância do monte Gerizim para estratégia de ocupação da Palestina não esta encerrada apenas no material textual. Da mesma forma, Siquém, antiga cidade símbolo da monarquia de Israel, refundada sob o nome de Neápolis por Vespasiano em 72 EC[91], em homenagem à dinastia Flaviana, tornou-se então uma província com direitos especiais (Porto, 2007: 163). Em diversas moedas, cunhadas na cidade de Neápolis, de Domiciano(81 EC) até Treboniano Galo (251-253 EC), é possível estabelecer sua conexão com a antiga província da Samaria, atentando que as mesmas mostram em seu reverso a legenda "Flávia Neápolis, a qual está na Samaria" (Porto, 2007: 165; Tomo I) .

No que se refere ao Monte Gerizim existem indícios advindos da cultura material (Fig. 24) que detém caráter fundamentalmente extraordinário para a compreensão de como esta localidade foi tratada pelos romanos *a posteriori*, o que também nos remete a possibilidades sobre tempos imediatamente anteriores.



[91] Como nos informa a nota [a] em *The Jewish War*. Trad: H. St. J. Thackeray. London: Harvard University Press, 1989, Books IV-VII, 9 vols. p. 132.

Fig. 24. Descrição: Moedas cunhadas em Neápolis sob o governo de Antonino Pio (138-161 EC); todas apresentam o Templo de *Zeus-Hypsistos* construído sobre o Monte Gerizim. As duas moedas na parte inferior mostram elementos interessantes. A da esquerda possui inscritas em si as figuras de Zeus-Amon, um estandarte legionário [vexillum] uma espiga e um carneiro. A moeda da direita apresenta dois abrigos para pássaros com pombas dentro e a loba amamentando Rômulo e Remo. (Porto, 2007: 165)

As reminiscências do antigo templo dos samaritanos, assim como suas fundações, foram reutilizadas pelo Imperador Adriano (117-138 EC) para a construção de um portentoso templo, dedicado a *Zeus-Hypsistos* [Júpiter, o deus supremo] e as imagens deste templo aparecem em várias moedas, cunhadas entre os séculos II-III EC a partir de Antonino Pio (138-161 EC).

Como é possível observar, estas representações numismáticas demonstram que o complexo possuía uma estrutura de tamanho magnificente, assim como enormes escadarias que direcionavam ao mesmo, possuindo ainda um grande portão cerimonial. Existe a hipótese de que este pudesse ser um "templo sincrético" (Porto, 2007: 165; Tomo I) hibridizando a crença romano-helenística e o monoteísmo javista-samaritano. É admissível atestar, nesse sentido, que o Monte Gerizim não representava um "não-lugar" para a política expansionista romana, e é deveras provável que esta localidade possuísse importância para os planejamentos do Império na Palestina após as ocorrências na segunda metade do século I EC, ou mesmo antes.

Em termos conclusivos, a dominação romana da Samaria não se constitutui como um "acidente necessário" para a conquista da Judeia, mas antes como parte do plano de expansão Império. Da mesma forma, hipotetizar que os samaritanos não sofreram os malefícios da opressão romana levaria a conclusões muito frágeis. É necessário pontuar que toda a ação samaritana se dá em afluência com sua crença na santidade do monte, revelando que, já na segunda metade do primeiro século, este ainda detinha inquestionável agência sobre as atividades religiosas dos remanescentes nortistas.

Conclusão

Em termos históricos, a Samaria e os samaritanos são muito mais que apenas uma região geográfica e uma comunidade javista análoga aos judeus. Esta percepção pouco flexível encaminha o debate tanto a um esvaziamento da proêminencia da região e sua comunidade para a História Antiga do Oriente Próximo e Mediterrâneo, em um espectro geral, quanto para a impossibilidade de compreensão da prática javista como um multiverso de práticas, leituras, tradições, símbolos e ações. A análise criteriosa do material disponível, canalizada em observações epistemológicas, advindas de instrumentais historiográficos, antropológicos e arqueológicos, fazem chegar à superfície investigativa problemáticas expressivas do que a simples confrontação de similaridades/diferenças, como a construção de centralidades político-religiosas, a constituição de memórias "oficiais", os pormenores práticos que direcionam populações humanas historicamente e as univocações de experiências religiosas.

Contudo, é adequado afirmar que todo o trabalho se manteve fiel à proposição de uma História Comparada, formulando comparáveis a partir da invetigação das fontes textuais e materiais e das experiências históricas particulares dos grupos israelitas/samaritanas e judaítas/judeanos, mantendo-as sempre inseridas no plano abrangente de transformações, como as influências de poderes estrangeiros e as variações culturais inter e intra-comunitárias, em uma análise contrastante que busca nos detalhes a chave para o entendimento do curso desta relação.

> A abordagem contrastante, a descoberta de dissonâncias cognitivas; de um modo mais simples, ressaltar um detalhe, um traço que escapava à intelecção interprete e do observador. (Detienne, 2004: 46)

No primeiro capítulo foi possível observar, através de comparação entre documentações textuais, o processo no qual a memória anti-samaritana é constituída, assim como a vigência da tradição pró-Jerusalém é processualmente erigida ao longo de séculos. Quando deslocamos o olhar de Jerusalém e da comunidade judeana, e desnaturalizamos suas memórias como semblantes unívocos do processo histórico palestino, o horizonte de possibilidades abre-se de forma mais abrangente. Ainda que a perspectiva judaica tenha vencido sua batalha mnemônica e empurrado os israelitas/samaritanos para uma posição intermitente, no que se refere ao círculo fechado de "povos do livro", é de suma importância concretizar a noção de que os judeus não

são o núcleo da História palestina, mas apenas uma parte, de proporções idênticas em valor às outras partes constitutivas do todo. Quando desenhamos mentalmente o panorama palestino desta maneira, é possível partir da pluralidade e não da univocidade, realocando os pontos em lugares relacionalmente planificados.

É preciso ratificar que nenhum processo cultural, religioso ou histórico move-se em uma direção singular (Sahlins, 1990: 191). Sendo assim, as forças atuantes na constituição de modelos pragmáticos de atuação social e histórica são incontáveis e pluridirecionais, e a busca pela "fonte primeva" pode gerar mais enganos do que entendimentos. É no caráter da multiplicidade que as atuações de judeanos/judeus e israelitas/samaritanos podem gerar uma compreensão mais profunda, pois seus processos estão entrelaçados por uma profusão de forças atuantes, ao longo de séculos de relações.

Entender que o contexto religioso javístico é uma rede pluralizada de diversos formatos locais e particulares, em que a comunidade judeana funciona de uma determinada maneira e a israelita de outra, é assumir que ambas as experiências são faces de um mesmo poliedro religioso (Chevitarese, 2011: 9), e uma não se sobrepõe a outra, ainda que esta pudesse ter sido a intenção de ambas. Esta desnaturalização gera a possibilidade concreta de formatar uma História Comparada das duas comunidades, bem como de suas experiências religiosas, pois os dois pontos de observação partem de uma posição equalizada, ainda que distinta e em certa medida divergente, mas sem verticalizações e hierarquizações pressupostas (Detienne, 2004: 47).

Da mesma maneira, a partir do exposto no segundo capítulo, não é possível admitir um rompimento definitivo entre as comunidades. Isto não ocorre no período pós-salomônico, assim como não acontece no período pós-exílico, como foi possível inferir. Nem mesmo as construções e a posterior rivalidade entre os templos, assim como as contendas entre as aristocracias judeanas-samarianas, em seus períodos mais "equalizados", foram capazes de gerar um conflito bélico aberto baseado em um sentimento de ódio recíproco. É imprescindível pontuar que em nenhum momento nos é fornecido nenhum indício de conflitos espontâneos entre a "gente comum" identificada com estes grupos. Ao contrário, notícias de casamentos intra-comunitários, que certamente geraram graus de parentesco mais profundos, nos são oferecidas pela documentação textual, assim como a presumível opção entre locais de culto, quando os templos estiveram em funcionamento, e a possibilidade de refúgio em casos de violência externa, observando as hipóteses, muito convincentes, de Cross (1974:17) e

Lapp (1974:1), no episódio do ataque macedônio a Samaria aos fugitivos escondidos em *Wadi Ed-Delyaeh*.

Com efeito, a destruição do Templo de Gerizim em 111-110 aEC não significou o fim da sacralidade do local, ou de sua importância para os israelitas/samaritanos. O templo, desfigurado e transformado em ruínas, não apagou a proeminência da montanha para os javistas pró-Gerizim, assim como o mesmo não se deu para os javistas pró-Jerusalém, com a destruição de seu templo pelos romanos na segunda metade do século I EC.

Desta maneira, o processo histórico da relação judaico-samaritana constituiu muito do que estas coletividades vieram a se tornar, e a apreensão de que sua distinção e similaridade são produzidas a partir da experiência histórica e não de uma estrutura monolítica pré-formatada, a partir de um momento específico, é essencial para que os samaritanos deixem o incômodo lugar de grupo dissidente ou "seita judaica". A própria importância dada ao problema da "judaicidade/não judaicidade" dos samaritanos, obscurece uma questão mais importante, a de que os esforços centralistas judeanos são construídos historicamente, e, principalmente, não sem disputa ou obstáculos. Portanto, a centralidade de Jerusalém não é um dado absoluto do qual se deva partir, caso se queira compreender mais do que está para além seus limites. Deslocar a Judeia/Jerusalém de seu lugar central, tornando-a horizontalmente tão importante quanto outros pontos da *plêiade* de grupos e localidades que constituíam o território palestino antigo – que vão além da Samaria/Judeia, e também necessitam de estudos mais aprofundados –, faz com que muito do que sobraria deste quadro, os detalhes dispensáveis, restos e ruídos, as "unhas e orelhas de Morelli" (Ginzburg, 1989:145-146), venha a superfície, para alterar o modo como o encaramos historicamente a relação judaico-samaritana.

No que tange ao contexto religioso da Samaria, tratado com mais ênfase no terceiro e último capítulo, é inconstestável que a principal atividade cultual detinha raízes marcadamente conectadas à tradição de Israel, a despeito da presença de outras experiências e divindades, que também existiam na Judéia. Além disso, a maior parte da população advinha da mesma origem étnica de seus vizinhos sulistas.

Desta maneira, quais são as motivações para as conclusões de que os samaritanos devem ser considerados um grupo sectário ou uma seita judaica, ou, ainda, uma comunidade "etno-religiosa" independente em seu sentido pleno? A visão superficial, consolidada pela tradição teológica, é de que a Samaria consistia em uma

localidade indômita, hostil e religiosamente degenerada. A população samaritana, no geral, é percebida e descrita como reativa, mal intencionada, indolente e impura. Este estereótipo foi, ao longo dos séculos, emoldurando-se na imaginação dos leitores e estudiosos. Todavia, como foi possível apreender ao longo deste trabalho, parece inadequado afirmar que esta *memória* constituída, em sua maioria a partir de termos judeanos, represente a realidade histórica peremptória da comunidade israelita/samaritana.

As histórias das duas comunidades se desenvolvem e se conectam de forma tão concomitante e paralela que designar a religião dos israelita-samaritanos como judaísmo, assim como considerá-los judeus afora suas próprias conotações acerca deste conceito e sua recusa ao termo, significa, ainda que inconscientemente, uma tomada de posição que os coloca em lugar periférico diante do centralismo jerusolimita. Caso tenhamos em mente que os habitantes do norte obrigatoriamente tenham de fazer parte do universo simbólico judeano, torna-se ativo o pressuposto de verticalidade centrado na memória jerusolimita, que posiciona a Judeia e Jerusalém como o cerne de uma rede de relações, de onde tudo deve partir e em algum momento retornar. Parece mais factível, no entanto, pensar um contexto religioso que não possui um núcleo capital, e sim pontos relacionados a uma grande rede multiversal, em que cada nó apresenta particularidades e toma para si uma delineação de "centro" e de "verdade" religiosa.

Em termos finais, pode-se compreender esta pesquisa como um esforço historiográfico para uma reconfiguração do lugar social da comunidade samaritana na Antiguidade, a partir de suas conexões inalienáveis com os judeanos/judeus, bem como uma tentativa de estabelecer de forma mais criteriosa a necessidade do debate no que concerne ao culto a Iahweh e seus desdobramentos históricos, emoldurando-o como um panorama pluralizado de experiências, expandindo sua concepção enquanto fazer religioso para além da perspectiva que observa a Palestina antiga somente como uma miríade de elementos conectados aos judaísmos e/ou cristianismos.

Fontes e Bibliografia

Dicionários

BAYLLI, A. *Dictionnaire Grec-Français*. Paris: Hachette, 1950.

FRIEDRICH, G. *Theological Dictionary of the New Testament*. Wm B. Eerdmans Publishing Co., Michigan, 1971.

Textos Antigos:

*Bíblia de Jerusalém***.** São Paulo: Paulus, 2002.

HERODOTUS. *Histories*, Trad: A. D. Godley, London: Harvard University Press, 1938, 4 vols.

_____. *Jewish Antiquities*. Trad: H. St. J. Thackeray, Ralph Marcus & L.H. Feldman. London: Harvard University Press, 1981,1986,1987, 10 vols.

_____. *The Jewish War*. Trad: H. St. J. Thackeray. London: Harvard University Press, 1989, 9 vols.

QUINTUS CURTIUS RUFUS, *Historiae Alexandri Magni.* 4.8:34; 9-10 in: STERN, M. *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism: From Herodotus to Plutarch*. Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1980, Vol. II. p. 447-449.

The Israelite Samaritan Version of the Torah: First English Translation Compared with the Masoretic Version. TSEDAKA, B. & DUFOUR, S. S. Michigan: Wm B. Eerdmans Publishing Co., 2012.

TUCÍDIDES, *História da guerra do Peloponeso*, Tradução: Mário da Gama Kury, Editora UnB, 1987.

Cultura Material:

BRUNEAU, P. *Les Israélites de Délos et La Juiverie Délienne*. In: Bulletin de Correspondance Hellénique, École Française D'Athènes, Paris: Boccard, 1982.

BRUNEAU P. & DUCAT J. *Guide de Délos*. École Française D'Athènes, Paris: Boccard, 1983.

CROSS, Frank M. *Papyri and their Historical Implications* in: LAPP, Paul / LAPP, Nancy (eds.), *Discoveries in the Wadi ed-Daliyeh*. Cambridge, MA: American Schools of Oriental Research, 1974, Vol. XLI. p. 17-29.

LAPP, Paul. *An Account of The Discovery*, in: LAPP, Paul / LAPP, Nancy (eds.), *Discoveries in the Wadi ed-Daliyeh*. Cambridge, MA: American Schools of Oriental Research, 1974, Vol. XLI. p. 1-16.

MAGEN, Y. *Mt. Gerizim: A Temple City, A Summary of 18 Season.* In: Qadmoniot 33, 2000. P.74-118.

MAGEN, Y.; MISGAV, H. & TSFANIA, L. *Mount Gerizim excavations, The Aramaic, Hebrew, and Samaritan Inscriptions.* Vol. I (Judea and Samaria Publications 2) Jerusalem: 2004.

PLASSART, A. *La synagogue juive de Délos*. In: Revue Biblique 11, p. 523-534, 1914.

Documentação imagética:

CHEVITARESE, A. L. Imagens de Delos. Acervo pessoal.

LAPP, Paul / LAPP, Nancy (eds.), *Discoveries in the Wadi ed-Daliyeh*. Cambridge, MA: American Schools of Oriental Research, 1974, Vol. XLI..

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

RASMUSSEN, C. *Zondervan Atlas of the Bible*, 2010.

Bibliografia:

ALT, Albrecht, *Die Heimat des Deuteronomiums*, in: IDEM, Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel, 2. Band, München 1978, p. 250–275.

AUSTIN, M.M. *The Hellenistic World From Alexander to the Roman Conquest.* New York: Cambridge University Press, 2006.

BATESON, G. *Naven: um esboço dos problemas sugeridos por um retrato compósito, realizado a partir de três perspectivas, da cultura de uma tribo da Nova Guiné.*– São Paulo : Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

BARROS, José D´Assunção. *História Comparada: um novo modo de ver e fazer a história*. Revista de História Comparada, Rio de Janeiro, v.1, n.1, p.1-30, jun.2007.

BARROSO, A. *Interações culturais no interior dos cristianismos: experiências religiosas plurais na Costa Norte-africana nos dois primeiros séculos da Era Comum*. André Luis dos Santos Barroso. – (Tese de Doutorado) Campinas, São Paulo: [s/n], 2014.

BLOCH, M. *Para uma História Comparada das Sociedades Européias* in: História e Historiadores**.** Lisboa: Teorema, 1998. p. 119-150.

BROWN, Raymond. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo, Paulinas, 2004.

BROSHI, M., & FINKELSTEIN, I. *The Population of Palestina in Iron Age II*. Bulletin of the American Schools of Oriental Research 287:45-60, 1992.

CERTEAU, Michel de. *A escrita da historia*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

CHARLESWORTH *What's the Samaritan Pentateuch?* in: TSEDAKA, B. & DUFOUR. *The Israelite Samaritan Version of the Torah: First English Translation Compared with the Masoretic Version*, S. S. Michigan: Wm B. Eerdmans Publishing Co., 2012, p. XV-XX.

CHEVITARESE, A. L. & CORNELLI, G. *Judaísmo, Cristianismo, Helenismo. Ensaios Acerca das Interações Culturais no Mediterrâneo Antigo*. São Paulo: Annablume/FAPESP, 2007.

CHEVITARESE, A. L. *Cristianismos. Questões e Debates Metodológicos*. Rio de Janeiro: Klíne, 2011.

COHN-SHERBOK, D. *Judaism: History, Belief, and Practice*. London: Routledge, 2003.

CROSSAN, J. D. & REED J. L. *Em busca de Paulo: como o apóstolo de Jesus opôs o Reino de Deus ao Império Romano*. São Paulo: Paulinas, 2007.

CROWN, Alan D**.** *The Samaritans***,** ed. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1989.

_____. *Introduction* in: CROWN, Alan D. *The Samaritans***,** ed. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1989.p. XXI-XXI.

_____. *The Samaritan Diaspora* in: CROWN, Alan D. ***The Samaritans***, ed. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1989.p. 195-217.

DAVIES, P., BROOKE, G. and CALLAWAY, P. *The Complete World of the Dead Sea Scrolls*. London, Thames and Hudson, 2002.

DETIENNE, Marcel. *Comparar o incomparável.* Aparecida: Idéias e Letras, 2004.

DUSEK, J. *Administration of Samaria in The Hellenistic Period* in ZENGELLÉR, J. *Samaria, Samarians, Samaritans: Studies on Bible, History and Linguistics*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter & Co, 2011.p. 71-88.

_____. *Aramaic and Hebrew Inscriptions from Mt Gerizim and Samaria between Antiochus III and Antiochus IV Epiphanes. Culture and History of Ancient Near East*. Leiden, the Netherlands:Brill, 2012.

FARIA, L. A. S. *Quem Vos Ouve, Ouve a Mim: oralidade e memória nos cristianismos originários.* Rio de Janeiro, Klíne Editora, 2011.

FINKELSTEIN, I., LEDERMAN, Z. and BUNIMOVITZ S. *Highlands of Many Cultures: The Southern Samaria Survey, the Sites*. (Monograph Series of the Institute of Archaeology of Tel Aviv University No. 10) Tel Aviv, 1997.

FINKELSTEIN, I. *Patriarchs, Exodus, Conquest: Fact or Fiction?* In: FINKELSTEIN, I. & MAZAR, A. *The Quest for The Historical Israel: Debating Archaeology and the History of Early Israel*. Boston: Brill Leiden, Society of Biblical Literature Archaeology and Biblical Study, 2007. p. 41-55.

_____. *Jerusalem in the Persian (and early Hellenistic) Period and the Wall of Nehemiah* in: JSOT 32/4, 2008. p. 501-520.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro : LTC Editora, 1989.

_____. *Observando o Islã: o desenvolvimento religioso no Marrocos e na Indonésia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

GINZBURG, C. *Mitos,emblemas e sinais*. São Paulo: Companhia das letras, 1989.

GRUEN, E. S. *Heritage and Hellenism: The Reinvention of Jewish Tradition*. University of California Press Ltd, California, 1998.

HALL, B. From John Hyrcanus to Baba Rabbah in: CROWN, Alan D. *The Samaritans***,** ed. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1989. p. 32-54.

HENGEL, Martin. *Judaism and Hellenism*. SCM Press Ltd, London. 1974.

HJELM, I. *The Samaritans and Early Judaism. A Literary Analisis*. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 303. Sheffield, UK: Sheffield Academic Press, 2000.

_____. *Jerusalem's Rise to Sovereignty: Zion and Gerizim in Competition*. London: T&T Clark International, 2004.

_____. *Samaritans, History and Tradition in Relationship to Jews, Christians and Muslins: Problems in Writing a Monograph* in ZENGELLÉR, J. *Samaria,*

Samarians, Samaritans: Studies on Bible, History and Linguistics. Berlin/Boston: Walter de Gruyter & Co, 2011.p. 173-184.

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

HORSLEY, R. A. *Arqueologia, História e Sociedade na Galiléia. O contexto social de Jesus e dos Rabis*. São Paulo. Paulus, 2000.

_____. *Jesus e a Espiral da violência: resistência judaica popular na Palestina romana*. São Paulo, Paulus, 2010.

KARTVEIT, M. The origin of the Samaritans, Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands, 2009.

KLOPPENBORG, J.S. *Conflict and Invention: Literary, Rhetorical and Social Studies on the Sayings Gospel Q*, Pensylvania: Trinity Press International, 1995.

KOCKA, J. Comparison and beyond. *History and Theory*, n. 42, p. 39-44, 2003.

KOESTER, Helmut. *Introdução ao Novo Testamento: história e literatura do cristianismo primitivo* (vol.2). Trad.: Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2005.

_____. *History, Culture and Religion of The Hellenistic Age*. Vol. 1, Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1995.

_____. *History, Culture and Religion of The Hellenistic Age*. Vol. 2, Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1987.

KONINGS Johan. *Sinopse dos Evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas e da "Fonte Q"*. São Paulo: Loyola, 2005.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado. Contribuição à semântica dos tempos históricos.* Rio de Janeiro: Contraponto - Ed. PUC-Rio, 2006.

KNOPPERS, G. *Jews and Samaritans: the origin and history of their early relations.* Oxford University Press, New York, 2013.

KUHRT, Amélie. *The Persian Empire: A Corpus of Sources from the Achaemenid Period*. London: Routledge, 2007.

LATOUR, B. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

LEITE, E. *O Pentateuco: uma introdução*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 2006.

LE GOFF, Jacques. "Documento/Monumento" In: *História e Memória*. Campinas: Ed. UNICAMP, 1970.

LEVINE, Lee I. *The Ancient Synagogue: The First Thousand Year*. Yale University Press, New Haven & London, 2005.

LIVERANI, M. *Para além da Bíblia: História antiga de Israel*. São Paulo: Loyola/Paulus, 2008.

LOFTUS, E. *Memory. Surprising New Insights into How we Remember and Why we Forget*. Massachusetts: Addison-Wesley, 1980.

MATASSA, L. *Unraveling the Myth of the Synagogue on Delos*. Bulleting of The Anglo-Israel Archaeological Society, vol. 25, 2007.

MARTÍNEZ, F. G. *Textos de Qumran: Edição Fiel e Completa dos Documentos do Mar Morto*. Petrópolis: Vozes, 1995.

MEIER, J. P. *Um judeu marginal: repensando o Jesus histórico*. Volume 3, Rio de Janeiro: Imago, 2004.

MENESES, Ulpiano Toledo Bezerra de. *A História, cativa da memória? Para um mapeamento da memória no campo das Ciências Sociais*. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, S.Paulo, n.34, p.9-23, 1992.

MOORE, A. Carey *Archaeology and the Book of Esther* in: The Biblical Archaeologist. American Schools of Oriental Research, Peterborough N. H. 1975, Vol. 38, 3-4. p. 62- 79.

MONTGOMERY, James A. *The Samaritans, the Earliest Jewish Sect; their History, Theology, and Literature*. The John C. Winston CO., Philadelphia, 1907.

MOR, M. *The Persian, Hellenistic and Hasmonaean period*. in: CROWN, Alan D. *The Samaritans***,** ed. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1989, p. 1-19.

_____. *The Building of the Samaritan Temple and the Samaritan Governors – Again* in: ZENGELLÉR, J. *Samaria, Samarians, Samaritans: Studies on Bible, History and Linguistics*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter & Co, 2011. p. 89-108.

NA'AMAN, N. *Population Changes Following the Assyrian Deportations*. Tel Aviv 20: 104-24.

NIEHR, H. em: ZENGER, Erich. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo, Loyola 2003.

NODET, E. *Israelites, Samaritans, Temples, Jews* in: ZENGELLÉR, J. *Samaria, Samarians, Samaritans: Studies on Bible, History and Linguistics*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter & Co, 2011. p. 121-171.

PAUL, A. O Judaísmo Tardio – História Política. Trad: Benôni Lemos. São Paulo: Paulinas, 1983.

POLLAK, Michael. "*Memória, Esquecimento, Silêncio*". In: *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

PORTEN, B. Archives from Elephantine: *The life of an Ancient Jewish Military Colony*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1968.

PUMMER, R. *The Samaritans in Flavius Josephus*: *Texts and Studies in Ancient Judaism*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1990.

_____. *Metáforas históricas e realidades míticas: estrutura nos primórdios da história do reino das ilhas Sandwich*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

SCHÜRER, Emil. *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C. – A.D. 135)*. Edinburgh: T&T Clark Ltd, 1979.

SCORCH, S. *The Samaritan Version of Deuteronomy and the Origin of Deuteronomy* in: ZENGELLÉR, J. *Samaria, Samarians, Samaritans: studies on Bible, history and linguistics*. Berlin/Boston, De Gruyter, 2011, p. 23-37.

SCURLOCK, J. *Hellenism or Reform?* In: *Journal for The Study of Judaism in The Persian, Hellenistic and Roman Period*, 31, 2. p. 125-161.

STEINS G. in: ZENGER, Erich. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo, Loyola 2003. p. 210-233.

STERN, M. *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism: From Herodotus to Plutarch*. Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1980, Vol. II.

TE VELDE, H. in: VAN DER TOOM, K.; BECKING, B. & VAN DER HORST, P. W. *Dictionary of Deities and Demons in The Bible*.Michigan: Wm B. Eerdmans Publishing Co., 1999.

TOV, E. *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Minneapolis / Assen /Maastricht 1992.

THOMPSON, E. P. *A Formação da Classe Operária Inglesa: A Árvore da Liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

_____. *Costumes em comum*. São Paulo: Cia das Letras, 1998.

TSEDAKA, B. *The First English Translation of the Israelite Samaritan Torah*. in: TSEDAKA, B. & DUFOUR. *The Israelite Samaritan Version of the Torah: First English Translation Compared with the Masoretic Version*, S. S. Michigan: Wm B. Eerdmans Publishing Co., 2012, p. XXI-XXXVI.

VAN DER HORST, P. W. *Hellenism-Judaism-Christianity: essays on their interaction*. Peeter Press, Leuven, 1998

_____. *Jews and Christians in Their GraECo-Roman Context: Selected Essays on Early Judaism, Samaritanism, Hellenism, and Christianity*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006.

VAUX, R. de. *Ancient Israel*. 2 vols. New York: McGraw-Hill, 1965.

WAGNER, R. *A Invenção da Cultura*. Rio de Janeiro: CosacNaify, 2012.

WASSERSTEIN, Abraham. *Notes on the Temple of Onias at Leontopolis*. Illinois Classical Studies 18: 1993. p. 119-129.

WEISS, R.. *Studies in the Text and Language of the Bible*. Jerusalem: Hebrew University, 1981.

WHITE, Hayden. *Meta-história: a imaginação histórica do século XIX*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1995.

ZANGENBERG, J. B*etween Jerusalem and the Galilee: Samaria in the Time of Jesus* in: CHARLESWORTH, J. H. *Jesus and Archaeology*. Michigan, Wm B. Eerdmans Publishing Co., 2006.

ZENGER, Erich. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo, Loyola 2003.

ZENGELLÉR, J. *Samaria, Samarians, Samaritans: Studies on Bible, History and Linguistics*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter & Co, 2011.