

A vida, na Antiguidade como hoje, era complicada, mais para o lado do cinza do que do branco e preto. No sul, Masada e Qumrã chamam nossa atenção por causa de seu final catastrófico — a destruição violenta e o abandono deixou-as relativamente intocáveis para os arqueólogos. Graças ao clima árido e à localização geográfica remota, o que restou foi preservado até nossos dias. Essas sobras teriam se desintegrado se estivessem em ambiente úmido. Ao norte, contudo, Jodéfá e Gamla nunca haviam sido perturbadas desde que foram abandonadas no primeiro século. Chove mais na Galiléia e o solo é úmido. Muitas localidades foram refeitas e os materiais antigos reutilizados. Há, portanto, menos preservação, e o que sobrou não passa de fragmentos. As camadas, em geral, misturam-se tornando a arqueologia muito complexa. Eram também assim as vidas de seus habitantes sob Herodes, o Grande, e Herodes Antipas, apoiados por Roma e, depois, diretamente sob o poder romano. Entre as alternativas extremas de confronto violento e aceitação, no primeiro século, a maioria dos galileus escolhia entre aquiescência inteligente e rebeldia silenciosa. Duas ilustrações de escavações na Galiléia, uma específica e singular, a outra geral e abrangente, revelam o meio termo entre os dois pólos: a cidade de Séforis nos anos anteriores à revolta e o uso de vasos de pedra e de *miqwaoth*. No primeiro caso, olhamos como de cima para baixo; no segundo, de baixo para cima.

Séforis, cidade da paz

Como já vimos, Herodes Antipas construiu seu reino refundando Séforis e construindo Tiberíades. Dirigiu o reino com as elites locais e preservou seu caráter essencialmente judaico. Não havia estátuas nem imagens nas cidades e suas moedas não ostentavam sua figura em contraste com as de seu irmão Felipe, que governou uma população quase toda pagã. Antipas impôs o estilo arquitetônico romano e alguns dos mais ricos cidadãos adotaram, também, feições romanas em suas residências, tanto em cidades grandes como em pequenas. As adaptações, no entanto, eram mais cautelosas do que na Cesaréia de Herodes. Antipas comportava-se bem na Galiléia como rei-cliente. Havia sido educado em Roma, mas, como judeu, entendia a religião tradicional do país e parecia instintivamente traçar a linha entre controle ostensivo e respeito tolerante.

Algumas outras moedas cunhadas em Séforis mostram como os líderes continuaram o estilo de Antipas, fundindo a influência romana com a base cultural judaica. Durante a revolta contra Roma, a cidade cunhou moedas de bronze representando num lado duas cornucópias entrecruzadas, típico símbolo numismático judaico de fertilidade e, no outro, o nome *Caesar Nero Claudius*, em letras grandes, usando o nome sem a imagem. Pró-Roma, certamente, mas observando a proibição de imagens da Torá. A legenda era mais submissa: “Sob Vespasiano em Eirenópolis-Nerônias-Séforis”. Gravada em 68 d.C., a moeda anunciava a recusa da cidade de se rebelar contra Roma, adotando o nome de Nerônias, em honra do imperador Nero, e de Eirenópolis,

grego para “Cidade da Paz”. A mesma inscrição em grego encontrava-se cercada por uma coroa na edição do ano seguinte. Na outra face omitia-se também a imagem do imperador, mas apareciam as letras maiúsculas “S” e “C”, representando “S[enatus] C[onsulto],” isto é, “por decreto do Senado Romano”. Tais moedas anicônicas eram tipicamente judaicas — embora com letras gregas e obedientes ao governo romano. Herodes Antipas sabia ser politicamente correto nos relacionamentos com o povo, e os futuros líderes de Séforis, bastante prudentes para proclamar suas intenções, curvando-se a Vespasiano e Nero, sem, contudo, ferir as sensibilidades religiosas judaicas com suas moedas.

Além das moedas, os chefes das escavações, Eric e Carol Meyers, da Duke University, acharam outras evidências da aceitação do governo romano em Séforis. Escavaram entre 1993 e 1997 os restos de uma fortaleza perto do topo da acrópole que havia sido intencional e sistematicamente aplainada na época da revolta. Fora construída por volta do ano 100 a.C., supostamente quando os governantes asmônianos transformaram Séforis em importante posto avançado do recém-adquirido território da Galiléia, como atestam centenas de moedas de Alexandre Janeu (103-76 a.C.). Aos poucos transformou-se em importante assentamento, mas os imponentes muros da fortaleza permaneceram lá por quase dois séculos. Até agora, já foram escavados sete muros, em cima da rocha, três ao norte-sul e quatro ao leste-oeste, separados entre si pelo menos por três quartos quadrados. Os muros foram construídos com grandes pedras extraídas das rochas e eram, de fato, duplos, um contra o outro, medindo no total cerca de 6 pés. É provável que um muro tenha sido construído antes do outro para garantir rapidamente o contorno da fortaleza, e o segundo, depois, para torná-la mais resistente.

O que se encontrou dentro dos muros era o que se esperava de uma guarnição militar: cisterna para suprimento de água, fogão, pequenas moedas perdidas dos salários dos soldados, pontas de flechas pelos cantos e duas pedras balísticas junto ao muro. A estrutura nada tem de notável. O que mais chamou a atenção dos escavadores, no princípio, foi a maneira como a fortaleza fora abandonada. Não havia evidência alguma de incêndio, destruição ou desmoronamento. Em vez disso, espaços dando a impressão de bem cuidados e paredes meticulosamente demolidas até certa altura, além de cuidadosa terraplanagem na área toda. Sujeira, pedras demasiadamente pequenas para construção e milhares de cacos de louça foram carregados numa operação de remoção de terra, formando montes de até 6 pés de altura.

Quando e por que foi desmontada a fortaleza? A mais antiga moeda encontrada no terreno aplainado era de Herodes Agripa II do ano 53 d.C., indicando que o terreno não deveria ter sido mexido antes disso. Os fragmentos de louça remontam provavelmente aos anos 70 d.C. por causa da ausência de panelas e tigelas que só começaram a aparecer no sítio (bem como em toda a Galiléia) depois da revolta dos anos 70 d.C. Por que teriam os cidadãos de Séforis acabado com a fortaleza entre os anos 53 e 70 d.C.? Provavelmente, porque no início dos sinais das hostilidades queriam mostrar com certa antecedência que não queriam se rebelar contra Roma

ou, talvez, tenham sido instruídos por Herodes Agripa II ou por algum outro oficial romano a agir dessa maneira. Não importando se o ato tenha sido oferecido como gesto de boa vontade ou em sinal de obediência a determinado comando, a cidade de Séforis não participou na revolta com os compatriotas galileus, coisa que Josefo conta com certa consistência em seu livro sobre a guerra. Na sua autobiografia afirma que a cidade “proibiu os cidadãos de se alistarem com os judeus” que se preparavam para se opor a Roma e, “voluntariamente, admitiram uma guarnição providenciada por Cesto Galo, comandante-em-chefe das legiões romanas na Síria” (Vida 347). Embora outras narrativas a respeito de Séforis durante a guerra sejam deturpadas e até mesmo, às vezes, contraditórias, acentua-se sempre a recusa da cidade em participar das hostilidades contra Roma.

Os líderes judeus em Séforis mostravam-se atentos diante do poder romano e os que permaneceram em paz acabaram em parte ganhando o dia. É provável que conservassem na memória o ataque romano à cidade sob o legado sírio Varo depois da morte de Herodes, o Grande, e tivessem aprendido a lição a respeito do poder vindicativo de Roma. Ou, ainda, os habitantes mais ricos da cidade sabiam que tinham mais a perder com a revolta do que os camponeses. De qualquer maneira, curvaram-se diante de Roma e traíram seus compatriotas galileus, mesmo sem abandonar as tradições judaicas. Trata-se do mesmo tipo de ambigüidade material presente nos textos colaboracionistas de Josefo. Continuavam indubitavelmente judeus, fiéis às tradições antigas, mas colaboravam ativamente com Roma e imitavam seu estilo. Essa posição ambígua, como vimos no capítulo 3, levou muitos camponeses galileus a tentar incendiar Séforis no começo da grande revolta.

Vasos de pedra e banheiras rituais

A outra estratégia dos galileus para enfrentar os governos herodiano e romano mostra-se mais abrangente e muito mais complexa nos registros arqueológicos. Nem todos os galileus condenavam a revolta e, afinal, a atitude da pró-Roma Séforis (de anti-revolta) tornou-se clara com a guerra, ao contrário do destino de muitos lugarejos da Galiléia que foram destruídos. Demos uma olhada, não de cima, da perspectiva das classes altas na acrópole de Séforis, mas de baixo, do ponto de vista dos camponeses que habitavam os vales da Galiléia. Para entender a situação valemos-nos de fragmentos de artefatos encontrados em moradias e instalações rebocadas nesses sítios. Vamos considerar vasos de pedra e banheiras rituais espalhados pela região, já encontrados em Qumrã e Masada, que tipificam o judaísmo nos registros arqueológicos. Estavam ao mesmo tempo nas primeiras camadas romanas tanto no território judaico (em Jerusalém, em toda a Judéia e através da Galiléia toda) como no Golan ao sul. Mas estão virtualmente ausentes nos territórios vizinhos.

Vasos de pedra. Um dos achados mais característicos dos sítios judaicos são os vasos de pedra muito mole conhecida pelos geólogos como algo parecido com giz.



28. Vaso de pedra do primeiro século, chamado de medidor
(Coleção do Departamento de Antiguidades de Israel; © Museu de Israel em Jerusalém)

Chamam-se vasos de pedra ou, às vezes, utensílios herodianos de pedra porque começaram a aparecer no território judaico a partir do governo de Herodes. O que, na verdade, é um fato curioso. Perguntamos novamente se as preocupações judaicas com a pureza não redundam sempre em velada declaração antierodiana e anti-romana? Seja como for, esses utensílios eram usados sempre com água, como, por exemplo, tigelas, taças, xícaras, bacias, tampas e grandes jarras. Em Jerusalém e nos arredores no período posterior do Segundo Templo, surgiu uma verdadeira indústria para a produção desses objetos, que também incluía ossuários (caixas para ossos humanos), bem como bancos e tampos de mesas. Foram descobertas e escavadas diversas oficinas especializadas nesse ramo, dando-nos idéia de como eram trabalhadas as pedras, seus cortes, polimento em tornos ou moldadas a mão. Mais recentemente, em junho de 1999, um trator, usado numa construção, acidentalmente abriu uma brecha numa caverna ao leste de Jerusalém, descobrindo enorme complexo, com restos de pedra, vasos ainda não acabados e sobras de utensílios, acrescentando à lista mais uma pedreira do primeiro século e uma fábrica de vasos de pedra.

Sítios dedicados à produção não se limitavam ao sul, posto que um deles foi encontrado na Galiléia em Reina, perto de Nazaré e Séforis, onde formações geológicas criaram pedras calcárias nos terrenos em declive. Foram achados, também, inúmeros miolos extraídos por tornos do interior de xícaras e muitas sobras de vasos que se quebravam durante a manufatura. Como havia muita pedra calcária na Galiléia, esses vasos eram produzidos em diversos sítios. A pedra mole esbranquiçada, facilmente moldável depois de molhada, podia ser trabalhada com instrumentos simples de metal ou martelo. As formas mais comuns na Galiléia incluíam xícaras

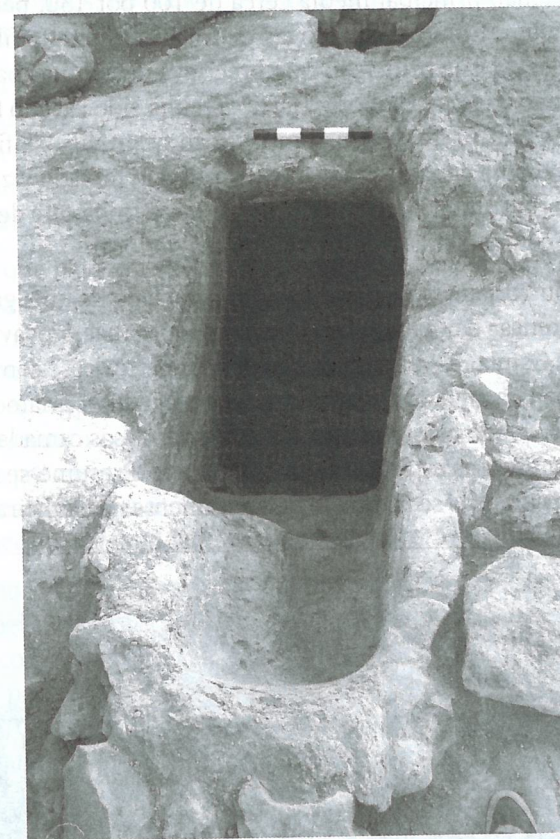
com alça e copos de vários tamanhos feitos a mão que têm sido, às vezes, erroneamente chamados “medidores”. A cavidade era obtida com o uso de pequenos instrumentos cortantes, incluindo até mesmo pequenos tornos. O cinzel esculpia a face externa com diversas facetas verticais que lhes davam aspecto rude e sensação de aspereza. Tinham uma ou duas alças quadradas e, às vezes, um bico, o que lhes fazia parecer com vasos feitos de madeira. Entre as demais formas comuns produzidas na Galiléia, feitas a mão, foram encontradas bacias retangulares e banheiras, algumas tigelas, taças e tampas de boa qualidade, torneadas, decoradas com linhas simples nos lados e bordas.

Como esse tipo de vasos só se desintegra em solos úmidos e ácidos, têm sido achados em grande número principalmente nas camadas do primeiro século escavadas na Galiléia. Por exemplo, no vilarejo de Nabratein na Alta Galiléia foram encontrados mais de cinquenta fragmentos em camadas do primeiro período romano. Numa só área de uma casa com pátio foram descobertos diversos fragmentos ao lado de lascas e pedaços de pedra calcária, talvez deixados pelo oleiro local que as fabricava para a família e para o vilarejo. Em Cafarnaum, acharam-se resíduos desse material em todas as casas escavadas; centenas deles. Semelhante quantidade também foi encontrada em contextos do primeiro século em Jodéfá, na Baixa Galiléia e ao sul de Gamla, no Golan. Também nas casas do primeiro século de Séforis.

São artefatos judaicos ligados ao sistema de purificação segundo a literatura rabínica, pois os judeus não aceitavam impurezas rituais. Os vasos de pedra diferiam dos de cerâmica, que precisavam ser destruídos depois de entrar em contato com líquidos impuros, segundo a *halakhah*, ou lei sagrada, posto que transmitiam impureza a conteúdos subseqüentes e a seus usuários. As pedras, contudo, estavam livres desses estragos rituais: assim, os vasos de pedra mantinham-se sempre “limpos”.

Por quê? Talvez porque se pensasse que as pedras não eram fabricadas como o vidro, o metal ou a cerâmica. Eram cortadas diretamente da natureza. Eram menos, portanto, produto humano e mais dádiva divina. A literatura rabínica argumentava que os vasos de pedra eram puros porque não passavam pelo fogo e, por isso, os de barro e de esterco secados ao sol também eram considerados puros (ver Mixná, *Kelim* 10,1; 4,4). Mas há outra razão: a maioria dos vasos de pedra parecia-se com os de vidro, metal e cerâmica, que eram importados e mais caros. Atribuía-se facilmente impureza a esses vasos trazidos das “terras dos gentios,” ou, em outras palavras, porque eram artigos de luxo. A pedra era considerada pura e, além disso, mais barata e produzida no local. Vasos de pedra podiam ser fabricados com facilidade.

Banheiras rituais. Os segundos artefatos típicos do judaísmo nos registros arqueológicos são as piscinas com degraus revestidas de estuque, chamadas de *miqwoath*. Cerca de trezentas dessas piscinas foram encontradas até hoje no território judaico datadas do período romano, na Judéia, na Galiléia e no Golan. São raras na costa e virtualmente ausentes na Samaria e ao lado do Rio Jordão. Embora não fossem completamente uniformes, possuíam traços básicos: eram recortadas no chão; o revestimento espesso e até mesmo retocado servia para evitar infiltrações; muitas



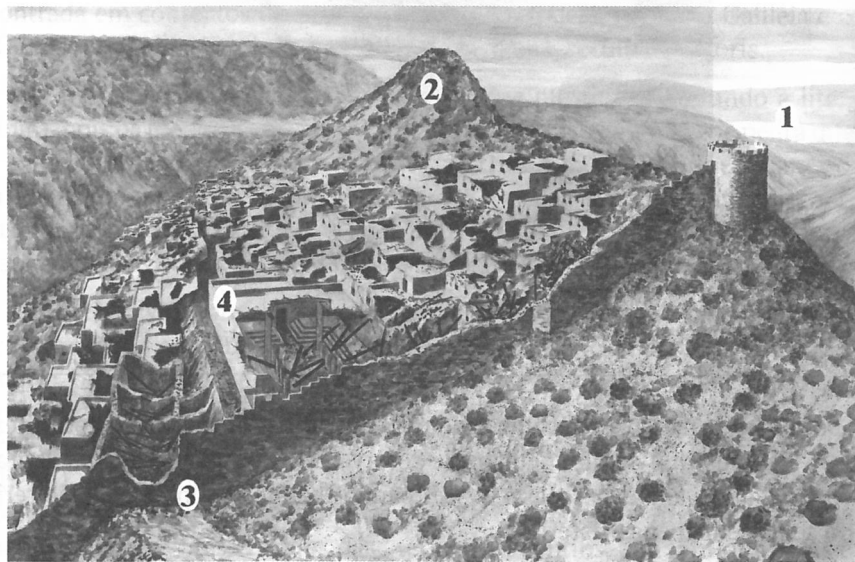
29. *Miqweh* do primeiro século em Séforis
(Cortesia de Eric Meyers; © Projeto Regional de Séforis, Duke University)

delas possuíam canais para recolher água da chuva, de fontes ou de correntezas; e tinham degraus que as distinguiam de reservatórios ou cisternas. Os degraus, obviamente, ajudavam as pessoas a descer para os banhos de imersão. Não teriam sentido se fossem apenas cisternas.

Como os vasos de pedra, os *miqwoath* eram comuns desde o tempo de Herodes, o Grande, no primeiro século d.C. Em centros urbanos, como Jerusalém, Séforis e outras cidades grandes, eram também instaladas em casas de família. Em Séforis, cerca de duzentas piscinas desse tipo foram escavadas na zona residencial ocidental, mostrando que essas famílias estavam preocupadas com os ritos de purificação. Mas na maioria dos sítios da Galiléia aparecem perto de instalações agrícolas ou de sinagogas. O sítio de Gamla é típico. Nele os escavadores encontraram quatro *miqwoath*. O primeiro, perto de uma sinagoga e duas outras, de uma prensa de olivas. A sinagoga foi a mais antiga a ser escavada ao norte, até hoje, e a única do primei-

ro século d.C. O saguão principal media cerca de 100 por 130, pés com a entrada voltada para Jerusalém. Como as sinagogas de Masada, possuía fileiras de bancos ao longo das paredes da sala principal, que precisava de colunas para apoiar o teto por causa do tamanho da área. Embora o *miqweh* tenha sido cavado fora da sinagoga propriamente dita e faça parte de um complexo ao oeste, liga-se fisicamente a ela por um canal que recolhe água das chuvas que caem no telhado vizinho. A piscina, sem dúvida, de uso comunitário, media 13 por 33 pés e tinha sete degraus, tamanho suficiente para ser compartilhada pelos habitantes do local.

Descobriu-se outro *miqweh* na parte ocidental, ao lado de uma grande fábrica de azeite, com duas prensas e dois tanques coletores e piscinas provavelmente usadas pelos habitantes de Gamla. A sala com o *miqweh* fazia parte desse complexo e possuía uma pequena banheira acima do chão e, ao lado, o *miqweh* propriamente dito, maior e de forma oval, cavocado no solo e revestido com diversas camadas de reboco. As pessoas desciam por escadas espiraladas junto à parede. Presume-se que os usuários que trabalhavam nas prensas se lavassem primeiramente na banheira, em cima, para



30. Reconstrução da cidade destruída de Gamla

Sem grandes problemas para as legiões romanas, os muros da cidade judaica de Gamla estão destruídos desde 67 d.C. Distante do Mar da Galiléia (1), Gamla ergue-se dos vales ao redor do Golan como a corcova de um camelo (2) de onde tirou seu nome. Refugiados judeus que fugiam do avanço das tropas romanas fizeram inchar sua população e embora a cidade oferecesse forte proteção, segundo Josefo, Tito destruiu os muros (3) e derrotou os habitantes com sucesso. Os escavadores descobriram centenas de pedras balísticas romanas e pontas de flechas no lugar onde o muro foi derrubado, cerca de uma das poucas sinagogas do primeiro séculos até agora descobertas (4), com bancos para sentar e banheira ritual logo na entrada.

entrar, depois, já limpos, no *miqweh*. Assim a água pura não seria contaminada com seu suor e resíduos indesejáveis.

Josefo conta como a cidade de Gush Halav na Alta Galiléia despachava azeite *kosher* para judeus que viviam nas grandes cidades pagãs da costa, e, uma vez que os líquidos podiam transmitir impureza, tomavam-se todos os cuidados com a sua produção. A literatura rabínica relaciona os *miqwaoth* com pureza, da mesma forma como os vasos de pedra, e dedica um tratado inteiro da Mixná ao seu uso adequado.

Pureza. De que maneira os vasos de pedra e os *miqwaoth* podiam ser meios de resistência contra Roma? Trata-se de uma pergunta óbvia. É claro que o uso de jarros de pedra no jantar e os banhos nas piscinas com degraus não representavam nenhum confronto aberto contra o governo romano ou herodiano nem em face das influências estrangeiras. Roma não temia essas coisas, mas nem por isso eram pacíficas. Representam o que sobrou da cultura material de um modelo maior de comportamento por meio do qual os judeus se definiam em contraposição aos outros. Tratava-se de desafio silencioso, lembrando no dia-a-dia a tradição da aliança com Deus, e reconhecendo a santidade de Deus e a pureza exigida de Israel.

Não havia no judaísmo do primeiro século nenhum sistema unificado de crenças e rituais a respeito da prática da purificação. Havia diversos graus de compreensão ou, talvez como a resistência, inúmeros matizes. Os sacerdotes associavam a pureza com os papéis que desempenhavam no culto do Templo. Preocupavam-se, principalmente, com alimentos e contatos antes do encontro com a presença divina, e eram particularmente meticulosos no Dia da Expição, quando o sumo sacerdote entrava no Santo dos Santos no santuário.

Embora o Templo fosse o centro da religião judaica, os fariseus, considerados intérpretes populares da Torá, não apenas procuravam decidir sobre questões relacionadas com pureza acima dos sacerdotes — competindo, assim, com seu *status* social —, mas também se apropriavam de noções de pureza tipicamente reservadas aos sacerdotes e as aplicavam a suas atividades. Estas desenrolavam-se ao lado do culto do Templo, e às vezes em tensão com ele, quando estendiam aspectos do culto para a vida diária, em particular ao fazer as refeições com pureza. Talvez quisessem imitar as refeições sacerdotais do Templo, mas certamente queriam reconhecer a presença divina em suas mesas, que necessitavam das mesmas lavagens antes da comida comunitária, e a presença de Deus nas demais esferas da vida. Debatiam animadamente uns com os outros a interpretação das Escrituras, especialmente a respeito de questões de pureza. Esses debates foram registrados no final do segundo século no código legal Mixná. Como os fariseus, os essênios em Qumrã purificavam-se antes das refeições comunitárias, porque acreditavam que Deus se fazia presente quando comiam.

Identidade. Mas por que a observação da “pureza” era tão comum na Galiléia? Seriam todas as casas de Séforis residências de sacerdotes, posto que em todas elas foram achados vasos de pedra e *miqwaoth*? Será que em todas as moradias de Cafar-

naum realizavam-se refeições farisaicas, uma vez que também aí foram encontrados vasos de pedra? Não é provável. Será que os camponeses de Jodefá eram essênios? Não. Em vez disso, os judeus do período do Segundo Templo preocupavam-se com pureza. Não estamos nos referindo a rituais legalistas, mas sim entendendo que se dava ênfase à preparação do corpo para se apresentar diante de Deus, porque Deus se fazia presente na terra todos os dias e era parte da vida diária.

Como as pessoas comuns entendiam a pureza? Haveria, certamente, discordância a respeito de pormenores. Os fariseus criticavam como os camponeses, “gente da terra”, evitava seguir plenamente suas decisões. Mas também criticavam alguns sacerdotes. E discutiam entre si como, por exemplo, a escola menos estrita, de Hilel, contra a mais meticulosa, de Shammai. É provável que inúmeros galileus ignorassem alguns de seus detalhes interpretativos. Por exemplo, poucas piscinas revestidas de estuque, com degraus, seguiam rigorosamente as prescrições encontradas depois no código da Mixná. Mas levavam a sério a questão: vasos de pedra e *miqwaoth* por toda a parte.

Não nos parece que esses fatos implicassem legalismo muito difundido nem meras demonstrações populares como muitas vezes o anti-semitismo cristão tem insinuado. Ao contrário, significa que os judeus do primeiro século acreditavam na presença de Deus e que ela requeria comportamento adequado, que incluía não apenas pureza em resposta à santidade divina, mas também justiça e retidão por meio do compromisso com a aliança. Os códigos judaicos de purificação acentuavam que o decoro ritual do corpo perante Deus vinha junto com a vida ética do mesmo corpo diante do mesmo Deus.

O uso de vasos de pedra nas refeições e as piscinas destinadas à purificação não simbolizavam qualquer resistência violenta a Roma, como foi o caso de Masada, nem abandono do mundo, como em Qumrã. Esses extremos tinham em comum com o meio termo o desejo de viver na terra diante de Deus e sob sua aliança. O uso dessas tradições solidificava a identidade judaica, no caso dos *miqwaoth*, ao restaurar o lugar do indivíduo na comunidade de Israel sob a aliança, e, no caso dos jarros de pedra, ao preservar o *status* de cada um perante Deus. Eram meios concretos de auto-identificação, preservados no solo e recuperados pelos arqueólogos, capazes de definir os judeus diante dos outros, além dos nomes, roupas, circuncisão, dieta, práticas fúnebres, escrituras e tradições.

Não se trata de mera coincidência que os instrumentos de purificação descobertos pelos arqueólogos desafiem duas das principais invasões culturais dos mundos helênico e romano: a maneira de tomar banho e de jantar. Os banhos nos *miqwaoth* contrastavam com o estilo das elites romanas e ofereciam uma alternativa que reforçava o caráter distinto dos judeus e fortaleciam a resistência à dominação estrangeira. Da mesma forma, os vasos de pedra representavam alternativa local e barata aos copos, metais e cerâmicas importados. Poderíamos chamar essa fidelidade cultural física e corporal de resistência? Nesse caso, a autodefinição judaica tornou-se o mais profundo ato de resistência não violenta à colonização. Resumamos da

seguinte forma. Era certamente possível observar os rituais judaicos de purificação e ainda assim colaborar plenamente com Roma. Mas, se os judeus deixassem esses costumes de lado, teria sido possível resistir tanto de um jeito como de outro, violenta ou não-violentamente?

Resistência radical não-violenta

Onde, nesses diferentes graus de resistência, situamos Jesus? Não está entre os não resistentes por duas principais razões. A primeira, relativamente certa, porque durante sua vida anunciou e representou o Reino de Deus. Ele e seus companheiros talvez por respeito ao nome sagrado, preferiram falar em Reino dos Céus. É mais ou menos como o repórter que ao se referir ao presidente dos Estados Unidos diz “a Casa Branca anunciou”. A residência significa o residente. Infelizmente, contudo, a expressão “Reino dos Céus” tem sido entendida erradamente como um reino *no* céu, e não *dos* céus e, conseqüentemente, conotando mundo vindouro ou vida depois da morte. Mas, por exemplo, no pai-nosso, Mateus ensina, “venha o teu reino” bem como “seja feita a tua vontade assim na terra como no céu”, exatamente como ensinava Jesus. Mas chamemo-lo de Reino de Deus ou Reino dos Céus, estamos nos referindo à vontade de Deus para a terra aqui embaixo, aqui e agora. Em outras palavras, de que maneira Deus governaria o mundo se estivesse sentado no trono de César? Como seria o mundo perfeito de prosperidade e fertilidade, de justiça e paz, e de pureza e santidade? O sentido desse mundo teria que ser interpretado segundo a transição tradicional do governo terreno da aliança com Deus, passando pelo escatológico e culminando no apocalíptico.

A segunda razão, também relativamente certa, vem da morte de Jesus, ao ser considerado pelo poder romano um subversivo da classe baixa, uma vez que a crucifixão servia de advertência oficial e pública contra atividades criminosas desse tipo. Antes de Jesus, Herodes, o Grande, fora oficialmente instalado por Roma como “rei dos judeus”. Depois de Jesus, o mesmo se deu com Herodes Agripa I. Entre os dois reinados, Jesus de Nazaré morreu sob a escarnecedora acusação romana, aliás muito séria, de que era ilegalmente o “rei dos judeus”. Mas Roma, e apenas ela, decidia quem era ou não o rei dos judeus. O título e o destino, no pleno sentido religioso e político, indicava que Jesus fora executado por ter resistido à lei, à ordem e à autoridade romanas. Em que grau, portanto, o classificamos na escala da resistência de que já falamos?

Estudiosos contemporâneos debatem se o Jesus histórico teria sido ou não, afinal, uma figura apocalíptica. Em geral, não se chega a conclusão alguma porque há bons argumentos em favor dos dois lados. Se fosse apocalíptico, quais as características necessárias para descrevê-lo dessa maneira? Por exemplo, pregava a solução divina para o problema dos malfeitores por meio de *extermínio* ou de *conversão*? Deveriam os fiéis esperar *passivamente* ou *ativamente* no processo? Se não tivesse sido apocalíptico,

qual teria sido o conteúdo do Reino de Deus, além dessa negação? Pretendemos, neste livro, transcender esse impasse ao insistir na transição do conteúdo básico do Reino de Deus, da aliança por meio da escatologia ao apocalipse. Esperamos especificamente, na conclusão, poder situar o movimento de Jesus e o do Reino de Deus mais precisamente entre os apocaliptistas e/ou protestadores do primeiro século.

Ao incluir Jesus entre estes não queremos dizer que advocasse violência *militante*. Mesmo aceitando Jesus como profeta apocalíptico, teríamos que interpretar os ditos atribuídos a ele contra tudo mais em sua vida e morte. A violência militante teria que se basear nas expectativas apocalípticas, como foi o caso, provavelmente, com a chamada quarta filosofia de Josefo, em geral, ou com Judas, o galileu, em particular. Mas se Pilatos tivesse considerado Jesus esse tipo de ameaça, muitos de seus companheiros teriam estado com ele e morrido a seu lado. Jesus não representou esse *simbolismo arquetípico*, como o profeta egípcio que marchou com seus seguidores ao redor dos muros de Jerusalém. Se o tivesse feito, muitos teriam morrido com ele. E se o tivesse feito individualmente, como João Batista no Jordão, esse ritual não teria vindo até nós. Devemos, pois, colocá-lo na escolha entre *comunidade da aliança e protesto martirial*.

No capítulo 3 examinamos a Tradição dos Ditos Comuns, a mais antiga seleção de material oral de Jesus, discernidos assim pelo uso independente do *Evangelho Q* e do *Evangelho de Tomé*. Neste capítulo vamos considerar o *Grupo dos Ditos Comuns*, constituído por material escrito sobre Jesus, segundo o uso independente do *Evangelho Q* e da *Didaqué*. Relembremos da introdução deste livro nossa aceitação das conclusões de especialistas, a respeito das quais não argumentaremos aqui, de que (1) o *Evangelho Q* existe, de que (2) o *Evangelho de Tomé* é independente dele e de que (3) a *Didaqué* é independente tanto do *Evangelho Q* como dos quatro evangelhos. Essas conclusões fazem parte das dez mais importantes “descobertas” textuais mencionadas na introdução. Concordando ou não com elas, precisamos decidir a respeito e, daí para a frente, nossas conclusões cairão ou se manterão segundo a coerência de nossa escolha.

Radicalização da Regra áurea

Usamos o termo Grupo dos Ditos Comuns para designar o conjunto de seis ditos que apareceram primeiramente no *Evangelho Q* e na *Didaqué*, o primeiro um evangelho de uma comunidade sobre Jesus e o segundo, uma regra de vida comunitária posterior.

No *Evangelho Q*, o grupo dos ditos aparece em Mateus 5,38-48; 7,12=Lucas 6,27-36, como parte do discurso programático inaugural de Jesus. Na *Didaqué* aparece em 1,2c-5a, inserido numa instrução para convertidos, mais pagãos do que judeus, uma vez que os padrões éticos dos primeiros poderiam ser postos em dúvida. A inserção situa-se no começo de uma instrução anterior ou pré-*Didaqué*, tipicamente

judaica. Anuncia Dois Caminhos, um de vida e virtude em 1,1-2c e 2,1-4,14 e outro de morte e vício em 5,1-6,2. A instrução é, em geral, de certa forma radicalizada (já era bastante radical!) pela inserção inicial desse Grupo em 1,2c-5a. Mas já estava enfraquecida pela inserção final em 6,2: “Se vós podeis carregar o jugo do Senhor, sereis perfeitos, mas se não for possível, fazei o que puderdes”. Observemos, de passagem, que a *Regra áurea* em 1,2c estava presente na nova inserção e na pré-inserção anterior. A presença das duas facilitava o processo nesse texto.

Examinaremos a seguir os três grupos na seqüência em que aparecem agora nos três textos. Observemos, imediatamente, que os seis ditos dos grupos aparecem em arranjos diferentes, pois Mateus e Lucas redesenham o discurso inaugural do *Evangelho Q*. Em geral, os especialistas supõem que Lucas e não Mateus está mais perto da seqüência original do *Evangelho Q*.

Mateus (do Evangelho Q)	Lucas (do Evangelho Q)	Didaqué
A outra face	Amai os vossos inimigos	Regra áurea
Dar sem retribuição	A outra face	Amai os vossos inimigos
Amai os vossos inimigos	Dar sem retribuição	Superar os pecadores
Superar os pecadores	Regra áurea	A outra face
Como vosso Pai	Superar os pecadores	Dar sem retribuição
Regra áurea	Como vosso Pai	Como vosso Pai

Antes de prosseguirmos, convém ler o texto completo de cada grupo, concentrando-nos no conteúdo geral e não na seqüência precisa, uma vez que esta não é muito segura.

1. *Regra áurea*: Tudo aquilo, portanto, que quereis que os homens vos façam, fazei-o vós a eles.
2. *Amai os vossos inimigos*: Amai os vossos inimigos, fazei o bem aos que vos odeiam, bendizei aos que vos amaldiçoam, orai por aqueles que vos difamam.
3. *Superar os pecadores*: Se amais aos que vos amam, que recompensa tendes? Não fazem também os publicanos a mesma coisa?
4. *A outra face*: Àquele que te fere na face direita oferece-lhe também a esquerda; e aquele que quer pleitear contigo, para tomar-te a túnica, deixa-lhe também a veste; e, se alguém te obriga a andar uma milha, caminha com ele duas.
5. *Dar sem retribuição*: Dá ao que te pede e não voltes as costas ao que te pede emprestado.
6. *Como vosso Pai*: Deste modo vos tornareis filhos do vosso Pai que está nos céus, porque ele faz nascer o seu sol igualmente sobre maus e bons e cair a chuva sobre justos e injustos. Portanto, deveis ser perfeitos como o vosso Pai celeste é perfeito.

Nota técnica de rodapé. No capítulo anterior, a razão para concluirmos que a Tradição dos Ditos Comuns com trinta e sete itens derivava-se da tradição oral e não da escrita era porque não havia ordem alguma na edição do *Evangelho Q* e do *Evangelho de Tomé* (que, por ser apenas uma lista de ditos, não precisava ser reordenada). Por outro lado, neste capítulo, o Grupo dos Ditos Comuns com seis itens procede de um documento escrito e não da tradição oral. Essa afirmação torna-se evidente no original grego. O grego faz distinção entre a segunda pessoa do singular e a segunda do plural. O *Evangelho Q* e a *Didaqué* misturam o uso de “tu” e “vós”. Por exemplo, *A outra face* e *Dar sem retribuição* usam o singular, enquanto *Amai os vossos inimigos* e *Superar pecadores* empregam o plural. Essas coincidências nos convencem de que se tratava de um Grupo de ditos escritos e não memorizados. Parece-nos difícil imaginar que a memória oral reteria essas diferenças e as repetiriam sem problemas.

Examinemos agora a *Regra áurea*. No *Evangelho Q* ela é positiva (“Fazei aos outros o que quereis que vos façam”), mas é negativa na *Didaqué* (“O que não quereis que vos façam não façais aos outros”). As duas formas querem dizer a mesma coisa e são bem conhecidas na tradição geral. Mas surge esta questão crucial especialmente quando se combina a *Regra áurea* com outros ditos do grupo. A regra deverá ser tomada apenas ofensivamente ou também de maneira defensiva? Estará dizendo (apenas ofensivamente): “Se você não quer ser atacado, então não ataque”? Ou (defensivamente): “Se você não quiser ser atacado, não revidar quando for atacado”? Estará nos admoestando a nunca atacar ou a não atacar em revide? Estará proibindo apenas a violência inicial ou qualquer tipo de violência?

Pensemos, em seguida, nesse grupo de ditos como interpretação muito radical da *Regra áurea*, profundamente motivada por ela. Imaginemos agora tudo isso no contexto das três seções. A *Regra áurea* é o centro do grupo. A injunção, tomada em si, pode ser lida tanto de uma forma como de outra. Mas o resto do grupo, com os comentários interpretativos, que incluem o amor pelos inimigos, a outra face (mencionando vestes e trabalho forçado) e a dádiva sem retribuição não exigem apenas que “não se ataque” mas que “não nos defendamos”.

Finalmente, temos o caso da motivação, tanto no nível comparativo humano, em *Superar os pecadores*, como no nível da iniciativa divina, em *Como vosso Pai*. A motivação humana nos leva a ser melhores do que as nações, do que os pagãos e do que os pecadores gentios. Mas a motivação divina é muito mais importante. No *Evangelho Q*, somos chamados a “ser perfeitos” em Mateus ou “misericordiosos” em Lucas, imitando “o Pai”. Essa “perfeição” é exigida em Mateus, para que “vos torneis filhos do vosso Pai que está nos céus, porque ele faz nascer o seu sol igualmente sobre maus e bons, e cair a chuva sobre justos e injustos”. Essa *misericórdia* é comandada por Lucas para que a recompensa seja grande “e sejais filhos do Altíssimo, pois ele é bom para com os ingratos e os maus”. Não existe nada semelhante a isso na *Didaqué*, embora mencione a perfeição em 1,4. Entretanto, considera mais amplamente a discussão do aforismo *Dar sem retribuição*. A motivação é que nossas dádivas pertencem não a nós mas a Deus, “pois a vontade do Pai é que demos da-

quilo que temos recebido”. Não estaremos imitando Deus ao dar o que temos aos outros porque somos participantes nas dádivas divinas. Em outras palavras, apenas cooperamos como mordomos da generosidade de Deus. O que damos, afinal, não nos pertence. “Deveríamos nos dar conta”, disse alguém, “de que as doações dos ricos para os pobres são, realmente, dádivas de Deus. Quem dá esmola é apenas gerente e distribuidor dos dons de Deus”. Nesse caso, naturalmente, devemos falar a respeito não da generosidade humana quando fazemos doações, mas sim da justiça distributiva de Deus.

O Grupo dos Ditos Comuns ao falar de “pecadores gentios” se refere às diferenças não entre o cristianismo e o judaísmo, mas sim entre o judaísmo cristão e o paganismo. Estabelece uma comunidade radical de resistência baseada na imitação de Deus e na participação em sua natureza. Se tivéssemos apenas a *Regra áurea* poderia ser ofensiva (não atacar) ou defensiva (não revidar quando atacado). Se fosse apenas *A outra face*, poderíamos ter existência não violenta em vez de resistência não violenta. Mas o grupo, tomado como um todo, liga o Deus radical da justiça distributiva e da retidão igualitária da lei mosaica, ao ideal radical da resistência não violenta no Grupo dos Ditos Comuns. A resistência, neste caso, dá-se no estilo de vida da comunidade participativa, que dá de suas posses porque elas procedem desse Deus justo, e procura evitar violência defensiva porque essa é a natureza dele.

Nota final. Jesus começou como seguidor de João, por quem foi batizado no Jordão. Daquele momento em diante, pelo menos, Jesus estava aceitando a visão do Batista da iminente chegada do Deus vindicativo para erradicar o pecado e os pecadores. Mas, como vimos no início do terceiro capítulo, mesmo seus inimigos comuns concordavam que, embora sendo tipos estranhos, não eram semelhantes. Assim, Jesus deixou de ser discípulo, seguidor e herdeiro da posição de João. Parece-nos que houve uma razão principal para essa mudança de atitude. Deus não veio tão depressa assim, nem se vingou, em tempo para salvar o próprio João. Jesus, então, entendeu que não era assim que Deus agia, porque Deus não era violento e tinha outros caminhos para a terra, principalmente por meio da consumação apocalíptica.

Jesus, cristãos e César

Além de certas unidades nas epístolas de Paulo ou em outros lugares, a Tradição dos Ditos Comuns com seus trinta e sete itens no *Evangelho Q* e no *Evangelho de Tomé* considerada representativa no último capítulo, e o Grupo dos Ditos Comuns composto por seis unidades no *Evangelho Q* e na *Didaqué*, vistos acima, são os “pedaços” mais antigos de materiais escritos e orais sobre Jesus discerníveis até agora. Esses dois complexos remontam ao primeiro nível da terceira camada, antes mesmo do *Evangelho Q*, e são exemplos do material de suas fontes. Trabalhamos com a hipótese de que os dois complexos são até anteriores à primeira camada, que é a do próprio Jesus histórico. Onde quer que situemos Jesus na passagem da resistência da alian-

ça, pela escatológica até a apocalíptica, o Reino de Deus é a força da resistência não violenta à normalidade da opressão social, visível no sistema de classes, e da opressão colonial de Roma.

Há, contudo, duas óbvias objeções a essa interpretação. A primeira questiona se os primeiros discípulos e os posteriores seguidores de Jesus realmente se conservaram fiéis à resposta não violenta mesmo quando atacados. A segunda alega que o próprio Jesus teria dividido o mundo entre César e Deus.

Cajado e espada. Há duas curiosas indicações de que nem todos os membros do Reino de Deus seguiam o seu programa. Mas mesmo se mais tarde acabaram se desviando dele, ainda davam testemunho de sua presença anterior.

Relembremos, do último capítulo, a maneira como Jesus enviou os discípulos para viver e agir como ele, partilhando com todos o poder espiritual (de curar) e o material (de comer) ao proclamar a presença do Reino de Deus. Esse mandamento aparece no *Evangelho Q* e em Marcos 6,6b-13. Mas nota-se grande diferença entre eles. O *Evangelho Q* explicitamente proíbe que os discípulos carreguem um cajado (Mateus 10,10 e Lucas 9,3). Mas esse ato é explicitamente permitido em Marcos 6,8. O cajado servia basicamente como arma de defesa contra cães e ladrões; ninguém imaginava viajar sem ele. Era, na verdade, tão normal e esperado que, mesmo se apenas Marcos recomendasse o seu uso, poderíamos presumir que seria proibido em algum outro texto. Tratava-se de equipamento mínimo de defesa até mesmo para quem tivesse alimentação e hospedagem garantidas. Recordemos, por exemplo, o que Josefo dizia a respeito da hospitalidade comunitária dos viajantes essênios: “Conseqüentemente, nada levavam com eles nas jornadas, a não ser armas contra bandidos” (*Guerra judaica* 2.125). Consideramos, portanto, que a mudança da proibição do cajado no *Evangelho Q* para a permissão de seu uso em Marcos representa substituição da absoluta falta de proteção para a proteção básica normal, pela absoluta não-violência para a violência defensiva, acentuando apenas o que existia antes dela.

As vestes simbólicas e o equipamento dos mensageiros do Reino em Lucas 9,3 (rejeição de cajado, de alforje, de pão, de dinheiro e de uma túnica a mais) e em Lucas 10,4 (nem bolsa, nem alforje nem sandálias) são explicitamente revogadas por Jesus na noite de sua prisão em Lucas 22,35-37: “E disse-lhes: ‘Quando eu vos enviei sem bolsa, nem alforje, nem sandálias, faltou-vos alguma coisa’ — ‘Nada,’ responderam. Ele continuou: ‘Agora, porém, aquele que tem uma bolsa tome-a, como também aquele que tem um alforje; e quem não tiver uma espada, venda a veste para comprar uma’”. Lucas, provavelmente, mais do que Jesus, nega as primeiras proibições, com a permissão de Lucas do uso de espada defensiva daí para a frente.

Com isso revoga-se explicitamente o princípio anterior da não-violência defensiva (nem cajado, nem espada), não importando o tipo do cajado ou da espada. Vê-se, então, que era de um jeito antes e que agora seria diferente. A resistência não-violenta, ofensiva ou defensiva, foi silenciosamente mudando para certo grau de violência

defensiva. Mas a primeira camada, a do Jesus histórico, pregava a resistência não violenta à injustiça em nome do Reino de Deus.

César e Deus. Que dizer daquela conhecida frase de Jesus: “Dai a César o que é de César e a Deus o que é de Deus”? Não estará separando política (César) de religião (Deus)? Não nos impede de resistir contra César?

Em primeiro lugar, recordemos do início deste capítulo, ser impossível separar religião e política, bem como ética e economia, no mundo do primeiro século. Em segundo lugar, se tudo o que tivéssemos em nossos textos fosse apenas a frase acima, fora de contexto e de situação, seria impossível entendê-la pronunciada por qualquer judeu do primeiro século. Josefo, que foi tão pró-Roma como nenhum outro, nunca dividiu o mundo entre César e Deus, acreditando que Deus dera poder a César, poder esse que César deveria usar segundo a vontade de Deus. Segundo Josefo, quando alguém se rendia a César, rendia-se igualmente a Deus. Semelhantemente, como Paulo dizia em Romanos 13,1: “Todo homem se submeta às autoridades constituídas, pois não há autoridade que não venha de Deus, e as que existem foram estabelecidas por Deus”. Como, então, teria Jesus podido dividir o mundo entre os afazeres de César e os de Deus?

Procuremos, agora, situar o texto em seu contexto. Leiamos a história inteira. Temos duas versões independentes, uma do *Evangelho de Tomé* e outra de Marcos:

Evangelho de Tomé 100: Eles mostraram a Jesus uma moeda de ouro e lhe disseram: “O imperador romano exige que lhe paguemos impostos”. Ele lhes disse: “Dai a César o que pertence a César, a Deus o que lhe pertence, e a mim o que é meu”.

Marcos 12,13-17: Enviaram-lhe, então, alguns dos fariseus e dos herodianos para enredá-lo com alguma palavra. Vindo eles, disseram-lhe: “Mestre, sabemos que és verdadeiro e não dás preferência a ninguém, pois não consideras os homens pelas aparências, mas ensinas, de fato, o caminho de Deus. É lícito pagar imposto a César ou não? Pagamos ou não pagamos?” Ele, porém, reconhecendo a sua hipocrisia, disse: “Por que me pondeis à prova? Trazei-me um denário para que eu o veja”. Eles trouxeram. E ele disse: “De quem é esta imagem e a inscrição?”. Responderam-lhe: “De César”. Então Jesus lhes disse: “O que é de César, devolvi a César; o que é de Deus, a Deus”.

Em Marcos, trata-se claramente de uma pergunta astuta para surpreender Jesus contra os impostos de César e levantar contra ele romanos dissidentes ou colaboradores. Mas Jesus nem mesmo carregava consigo moedas com a imagem de César como eles. Quando lhe mostram uma, sua resposta é maravilhosamente ambígua (para eles). Disse-lhes que jogassem as moedas de César rebeldemente na face de

César, ou que pagassem devidamente os impostos aos cofres de César? Mesmo na versão mais curta, a situação fundamental foi conservada: eles tinham que mostrar uma moeda a Jesus. O problema não era pagar ou não os impostos de César, mas carregar no bolso essas moedas. Jesus já havia tomado sua decisão a respeito. É uma pena que durante séculos não tenhamos entendido o significado das palavras de Jesus e não consigamos ouvir sua risada ou de seus discípulos quando se safavam da armadilha.

CAPÍTULO 6

BELEZA E AMBIGÜIDADE EM JERUSALÉM

Nos séculos anteriores à destruição do Primeiro Templo de Jerusalém pelo império babilônico e da deportação de sua aristocracia de escribas e de ascendência dos sumos sacerdotes, era clara a distinção entre a monarquia e o alto sacerdócio. Ambos eram hereditários, a primeira descendia de Davi (pelo menos na parte sul do reino dividido de Israel), e o outro de Sadoc, do tempo de Salomão. Nos séculos que se seguiram ao exílio babilônico, o sumo sacerdócio foi restaurado, mas não a monarquia. Internamente, e com êxito, Israel era uma teocracia dirigida por sacerdotes. Externa e sucessivamente, foi colônia dos impérios persa, grego, egípcio e sírio. Mas na segunda metade do segundo século a.C. os macabeus asmonianos revoltaram-se contra os sírios e estabeleceram um reino judaico no qual rei e sumo sacerdote eram a mesma pessoa. A combinação representou profunda ruptura na tradição antiga e levantou sérias questões a respeito da legitimidade do sumo sacerdócio.

O povo comum não se preocupava ou nem mesmo sabia que a novidade do sacerdócio real ou da monarquia sacerdotal era um problema. Mas os essênios de Qumrã abandonaram o espaço sagrado do Templo de Jerusalém e o calendário lunar provavelmente porque não mais considerassem válido o sacerdócio asmoniano. A pior impureza era, sem dúvida, a ilegitimidade. Como poderia um sumo sacerdote impuro entrar no Santo dos Santos do Templo para representar a terra e o povo de Israel diante de Deus no Dia da Expição? Quando os membros da comunidade de Qumrã anunciaram o advento de um messias duplo, um sacerdotal e outro real, separados e hierarquicamente nessa ordem, estavam rejeitando a novidade asmoniana.

A situação não melhorou sob os herodianos nem sob os romanos. Havia agora, novamente, clara distinção entre a autoridade dos sumos sacerdotes e o governo herodiano ou romano. Herodes, o Grande, era da Iduméia, grupo étnico convertido ao judaísmo sob os asmonianos. Mas nunca quis ser sumo sacerdote. Tanto os herodianos como, mais tarde, os governantes romanos tratavam os sumos sacerdotes como servidores civis subordinados, estimulando desavenças entre as famílias sacerdotais, arbitrariamente demitindo uns e contratando outros. Tratava-se, naturalmente, de péssima política para os dois lados. Qualquer aristocracia imperial sempre precisa da cooperação dos colonizados. No melhor dos casos, estes abrandavam as depre-