

Arqueologia e ritual: lugares de devoção na Palestina romana

Archaeology and ritual: places of devotion in Roman Palestine

Marcio Teixeira Bastos*

Resumo: O presente artigo analisa o material cerâmico (lucernas) de três contextos arqueológicos definidos: Cesareia Marítima, Apolônia e Cesareia de Filipe face às práticas rituais constatadas nestes sítios durante o período de dominação romana na Palestina. Considera as hegemonias e as mudanças sistêmicas diante das novas significações, ritos e lugares de devoção na Palestina Romana.

Abstract: This article analyzes the ceramic material (oil lamps) from three defined archaeological contexts: Caesarea Maritime, Apollonia and Caesarea Philippi, and the ritual practices found in these sites during the Roman period in Palestine. Also considers how hegemonies and systemic shifts in meanings, rituals and devotional places could take place in the transformations of landscape at Roman Palestine.

Palavras-chave:

Arqueologia Romana;
Palestina;
Ritual;
Lucernas votivas.

Keywords:

Roman Archaeology;
Palestine;
Ritual;
Roman oil lamps.

Recebido em: 15/01/2015
Aprovado em: 17/02/2015

* Doutorando em cotutela do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo (MAE) e do Departamento de Arqueologia e Culturas do Antigo Oriente Próximo da Universidade de Tel Aviv (TAU-IL.co).

As verdades únicas não existem: as verdades são múltiplas,
só a mentira é global.
José Saramago

Arqueologia e religião na Palestina romana

O período de dominação romana na Palestina começa com a conquista de Pompeu em 63 AEC, em um processo de ocidentalização do Oriente, previamente levado a cabo pelos gregos e a cultura helenística. Cronologicamente, o período de dominação se estende até 325 EC, momento em que a região sofreu através do processo de cristianização o estabelecimento do período cristão no Oriente, ou período bizantino. A região em questão pode ser abordada tanto pela produção de seus registros escritos quanto de seus registros arqueológicos. A Arqueologia sempre se encontra mais apta a tratar das permanências, do coletivo, das tendências a longo prazo, do que do singular e do individual (FUNARI, 2006, p. 218).

Nesse sentido, o estudo da forma em que as tradições de entendimento emergiram e se constituíram, a maneira em que os grupos sociais se organizaram nos termos espaciais, bem como a produção e a utilização da materialidade, representa aspecto fundamental no conhecimento das sociedades humanas para além de sua produção textual. Os discursos são construídos (assim como as tradições) nas relações entre grupos e desenvolvidos através de seus campos de ação. As construções textuais são fruto de relatos orais e textuais, escritos de acordo com as sobreposições de determinadas tradições hegemônicas em um dado período. Consequentemente implicam em geometrias de poder, uma vez, que imbuídos do discurso de verdade, o fomento de memórias sociais proporciona os contextos de produção dos escritos e estes, por sua vez, servem como fundamentos das memórias em formação, individuais e coletivas. Sendo assim, determinadas construções do passado são privilegiadas em detrimento de outras, e novas construções da forma discursiva, num incessante processo de "vir-a-ser", ocorrem no espaço. Através da simultaneidade de estórias-até-agora de um dado contexto, os textos são produzidos. A multiplicidade discursiva no processo do "vir-a-ser" é o princípio regente da formação dos espaços (MASSEY, 2009, p. 132).

A Arqueologia é o estudo das ruínas, dos restos materiais, dos refugos, dos descartes e do esquecimento. Aquilo que outrora foi abandonado ou esquecido e o processo erosivo deu conta de cobrir com sedimentos e camadas estratigráficas, a Arqueologia desenterra e se ocupa da análise. Nesse sentido, a Arqueologia jamais se dissocia das memórias sociais, nem dos lugares de achado e da materialidade dos sítios arqueológicos. Os contextos são, portanto, a base primária e fundamental do fazer arqueológico (JONES, 2007; VAN DYKE; ALCOCK, 2003).

A religião emerge como um elemento básico das organizações humanas em relação a sua paisagem, e não raro os contextos arqueológicos estão relacionados a algum tipo de prática religiosa. A ideia da religião é uma das primeiras que recebemos no âmbito da vida e organização social, com ela os primeiros entendimentos são formados e através dela muito da organização espacial (senão toda a organização na maioria dos casos) é pré-concebida e materializada. Defendendo a noção da(s) entidade(s) que existiria(m) separadamente do espaço, do tempo e da realidade física, a cosmologia religiosa manteve até meados do século XVI o monopólio da explicação da criação e evolução do Universo, centrada sobretudo nos domínios exclusivos da teologia (KRAUSS, 2012). Nesse sentido, muito mais do que lugares religiosos ou funerários (santuários, templos, locais sagrados, sinagogas, igrejas etc), o estudo da religião através da Arqueologia (ou a Arqueologia da religião) procura articular o grau em que essa religiosidade influenciou a cultura material e a organização dos grupos humanos em dado contexto, muito mais do que entender a origem do Universo e as pautas que dela decorrem. Portanto, é necessário ampliar o olhar para as associações contextuais mais abrangentes, abordando a religião na Arqueologia como um possível componente subjacente a toda utilização e significado da cultura material na Palestina romana, não apenas como um termo aplicado a objetos específicos.

É preciso reconhecer a natureza potencialmente incorporada da religião como alicerce fundamental, senão, por vezes, o alicerce fundamental da identidade individual ou de grupo no passado e no presente. Como sublinhado, tal abordagem permite analisar a religião como parte de um pacote global possivelmente estruturante de todos os aspectos da vida, incluindo a cultura material (INSOLL, 2004, p. 155-156). A religião se reconhece em grande medida nos seus elementos metafísicos de definição. A religião, ao desafiar a racionalidade, essencialmente acontece na mente (TAYLOR, 2004). Dessa forma, apesar dos avanços obtidos através do viés processualista de pesquisa (RENFREW; SCARRE, 1988) no debate sobre o conhecimento do processo cognitivo, nos estudos que envolvem a manipulação da materialidade e paisagem por grupos humanos, é mister privilegiar a multidisciplinaridade. Estudos concretos de caso e contextos comparativos de análise fornecem, como proposto nesse dossiê, maiores alcances no que tange à complexidade existente entre as formas religiosas e a natureza das identidades religiosas e seus lugares de devoção. Os estudos em Arqueologia que têm o enfoque ilustrativo da materialidade ou estudos sem um contexto arqueológico definido tendem a apresentar um caráter generalista e por vezes apologético e proselitista.

Abordagens que congregam mais disciplinas acessam mais formas analíticas e melhores interpretações de contextos e materialidade. Convém salientar que a Arqueologia não tem a pretensão de ser uma supra-disciplina que agrega as demais e tem a forma

última da palavra. No que diz respeito ao cognitivo e ao questionamento dos significados no registro arqueológico, variadas perspectivas teóricas podem ser empregadas (entre elas o estruturalismo, a semiótica cognitiva, a teoria econômica, o marxismo, a teoria crítica, entre outras). Estas perspectivas auxiliam a fomentar possibilidades interpretativas e explicações sobre a diferença social e o problema das representações. Essencialmente esse reconhecimento serve para afirmar que a religião não implica necessariamente em uma categoria isolada da prática ou ação. Situa-se nas representações, na matriz de discursos e práticas diferenciadas que têm por objetivo a construção do mundo social e a definição contraditória das identidades. A representação como experiência traz a si a capacidade de produzir significados, sendo a adequação entre aquilo que se pretende exprimir e o contexto cultural inserido (GEERTZ, 1989, p. 105).

A religião também pode ser entendida como um sistema que se estabelece através de atos públicos e privados, coletivos e individuais que, de acordo com a tradição (ou tradições), estabelece as regras e ações ordenadas (os rituais) que expressam as crenças de determinado grupo e seus simbolismos (DURRANS, 2000, p. 59). Dessa maneira, a religião fomenta subsídios para as identidades e para a coesão dos grupos humanos, na mesma instância em que apresenta um conjunto de disposições e práticas pelas quais determinado grupo se reconhece, se concebe, se diferencia e se define (BYRNE, 1988, p. 7). Abrange, nessa medida, um sistema de linguagem e prática que organiza o mundo em termos do que é considerado "sagrado", ao passo que fornece explicações sobre a vida humana de algum lugar fora dela propriamente dita. A religião tem impacto formativo sobre o senso comum, de maneira que molda nossa apreensão do mundo cotidiano e do que nele existe (HINNELLS, 1995, p. 437; GEERTZ, 1968, p. 95-98).

Existe um amplo consenso de que os cultos públicos no *orbis romanorum* estiveram no centro da prática da religião romana. A concentração dos cultos públicos nas cidades demonstra que a religião romana nas províncias mantinha características similares daquela praticada na metrópole. Entretanto, o sacerdócio dos pontífices provinciais não parece ter se organizado na forma de tribunal, não pelo menos da maneira como seus pares o fizeram na metrópole. O sacerdócio romano em comunidades provinciais parece ter se envolvido mais com a performance ritual (WOOLF, 2009, p. 244). Nesse sentido, o culto imperial romano tem sido entendido como um conjunto de rituais destinados a integrar o imperador no panteão local e a favorecer a lealdade provincial. É indicativo que o aumento da ritualização do poder no Império Romano foi uma consequência da lenta mudança ocorrida no entendimento do ideal do *civilis princeps*, em outros termos, entre o ideal tradicional de igualdade de todos os cidadãos romanos e a nova qualidade imperial de distância e elevação, que acarretou no entendimento do imperador como protetor da religião tradicional e divino árbitro

do *ritus romanus*, dois fundamentos essenciais da constituição da *basileia* (SILVA, 2003). Nesse sentido, o imperador é aquele que pode intervir e controlar o *sacer*, que remete ao que era “consagrado a uma divindade” dentro do *habitus* romano e abarca tanto o entendimento de lugares e objetos, como o de pessoas. Uma das funções primordiais da religião (e conseqüentemente seus rituais) é justamente fornecer mecanismos que definam onde acaba a vida secular e começa vida religiosa.

Em Roma, a elite continuamente esteve controlando os comportamentos religiosos. A elite romana definiu o que deveria ser considerada a atividade religiosa apropriada nos domínios do Império. Roma nunca foi livre para o exercício de todas as religiões. A elite romana, sobretudo nas províncias, definia o que era impróprio para a religião tradicional como uma forma de definir sua posição no Estado. Iniciativas legais sob a égide da defesa do sistema religioso romano foram tomadas contra os inimigos reais ou imaginários, sempre que estavam ao alcance das elites. Apesar de tolerar a inovação religiosa dos povos dominados, os cultos estrangeiros foram muitas vezes associados a mistérios e a determinadas performances, agremiações e/ou atividades conjuntas, que não foram aceitas e foram tratadas como crimes religiosos. Entre as categorizações das penas por transgressões, muitas implicavam em punições públicas. A religião foi um dos maiores aspectos da mudança entre Roma e o seu Império, que se configurava como uma federação de elites centradas no controle do Mediterrâneo e seus interfluxos.

A identidade política era definida pelo acesso aos ritos religiosos, estes coexistentes com os direitos políticos dentro do mundo romano. O indivíduo somente existia na dimensão pública, na medida em que sua subjetividade e o contexto inserido permitissem o acesso aos grupos e seus ritos. Nesse sentido, a ordem equestre foi muito mais amorfa e constantemente mais aberta para novos membros, não somente na Itália mas também nas províncias. Durante o reinado de Augusto, o termo “religioso” serviu para designar aqueles que praticavam o ritual de acordo com o costume do estado (*ritus romanum*) e não se envolviam em *superstitio*. As categorias de *religio* e *superstitio* não implicavam em verdadeiro e falso, como são incorporadas e utilizadas durante a campanha de cristianização do Império, institucionalizada a partir do quarto século EC. O termo *Superstitio* foi usado inicialmente para categorizar, em Roma, o comportamento impróprio dos indivíduos (não dos grupos) em relação às irregularidades internas do rito romano. O termo abrigava também o significado de poderes e práticas perigosas ao rito que poderiam trazer algum tipo de ameaça à estabilidade da religião ou do Estado romano (BEARD; NORTH; PRICE, 1996, p. 213-215). Entre os romanos as tradições rituais foram uma das formas pelas quais os diferentes povos deveriam ser diferenciados e caracterizados, como ilustrado pelo compêndio de *ritus graecus* (SCHEID, 1995, p. 15-31).

A partir do período do Principado, uma série de medidas diretas foram tomadas para controlar as atividades religiosas e associações daqueles fora da elite. Tanto César quanto Augusto baniram as associações privadas (*collegia*), temendo seu papel social e político de desordem. Entretanto, César permitiu especificamente a reunião entre judeus e sua coleta de dinheiro. A organização de festivais, procissões, purificações, sacrifícios e refeições comunitárias seriam ordinariamente controladas pela elite dominante de acordo com o calendário que evocava o de Roma. *Saturnalia* e *Parentalia* eram casos em que as celebrações aconteceriam no âmbito do agregado familiar e dos ritos domésticos. Contudo, os rituais romanos públicos eram mais austeros, e não havia livros sagrados, orações complexas ou cerimônias cujo significado pudesse ser debatido indefinidamente pelos estudiosos. De maneira geral, o sacrifício era ainda mais central e objetivo para as comunidades romanas provinciais do que era na metrópole (ELSNER, 1991, p. 50; WOOLF, 2009, p. 250). Os deuses que foram honrados com dedicações pelos senadores e oficiais equestres que serviam nas províncias também exprimem a tradicional ênfase predominantemente oficial dos deuses de Roma, especialmente Júpiter. Até o quarto século EC, senadores e oficiais equestres raramente teriam sido iniciados em cultos estrangeiros. Augusto recomendou estritamente que seu filho Gaio não fosse oferecer orações para *HaShem* em Jerusalém.¹ De fato, durante o primeiro século EC, o crescimento das "*superstitiones* estrangeiras" em Roma passou a representar uma ameaça para o sistema político-religioso oficial romano e um motivo de temor.

Uma coisa é certa: a Arqueologia da Palestina romana pode somente fornecer bases comparativas com os textos escritos a partir do período do edomita-judeu-romano Herodes I, rei cliente de Roma em Israel, entre os anos de 37 AEC e 4 AEC. Não existe evidência de uma invasão parta em 40 AEC e conflito aberto para uma conquista de território por Herodes, como sugerem os textos escritos, especialmente Flávio Josefo. Porém, as construções e a cultura material características do período herodiano representam uma dramática mudança na região e um programa de construções que afetou não somente Jerusalém, mas a Judeia, Samaria e as porções centrais dos domínios de Herodes (CHANCEY; PORTER, 2001).

Os sacrifícios romanos representavam a estabilização da relação entre adoradores e divindades. As evidências iconográficas indicam abundantemente a existência do ritual

¹ O termo mais comum usado no *Tanach* para referir à divindade de Israel conforme *Vayikra* 24:11 (ארקיו) (Levítico 24:11) e *Devarim* 28:58 (דירבד) (Deuteronômio 28:58). O termo Elohim (יהוה-YHWH), quando tradicionalmente lido em público, era trocado pelo termo Adonai (אֲדֹנָי). O termo Elohim deixou de ser usado durante o judaísmo do Segundo Templo, por volta do século III EC. Somente era lícito o uso pelo Sumo Sacerdote (*Kohen Gadol*) no interior do Templo, no Santo dos Santos (*Kodesh ha-Kadosim*), durante o Yom Kippur. Termos como *Ehyeh-Asher-Ehyeh*, *Yah*, *YHWH Tzevaot* também designavam, em maior ou menor escala de uso, a divindade de Israel.

romano, especialmente o sacrifício nas províncias, como é possível observar no exemplo do disco da lucerna encontrada nas escavações de um piso mosaico em Beth She'an (Figura 1 - SUSSMAN, 2012, p. 189). As lucernas servem como "memes",² na medida que as imagens das peças portam os significados pré-concebidos e conhecidos da prática discursiva do período, a intencionalidade da comunicação. Além do fato de que, com apenas um molde importado da Itália, as oficinas locais tinham a capacidade de manter e/ou alterar os temas iconográficos e produzir uma grande quantidade de peças utilizando o mesmo molde na manufatura dos objetos. O meme, como uma unidade de informação que se multiplica de cérebro em cérebro e por consequência entre locais, demonstra como comportamentos adquiridos, símbolos e rituais propagados através de imitação sobrevivem para além dos indivíduos e grupos que os transportam. Inerente à replicação está a possibilidade de mutação e a fecundidade das ideias que permitem a transmissão dos memes sob uma nova forma, mantendo o significado atrativo e a auto-identificação comunicativa.

Figura 1: Lucerna com cena de sacrifício encontrada associada a um piso mosaico em Bet She'an: dois indivíduos em pé segurando um animal sobre um altar circular para imolação



Fonte: Sussman (2012, p. 189).

² Um meme é uma ideia, comportamento ou estilo que se espalha de pessoa para pessoa dentro de uma cultura e funciona como uma unidade para o transporte de ideias culturais, símbolos, rituais ou práticas que pode ser transmitido de uma mente para outra, seja através da escrita, fala, gestos, outros fenômenos imitáveis. Análogos aos genes, os memes se auto-replicam, se transformam e respondem a pressões seletivas (GRAHAM, 2002, p. 196).

Quando as cenas de sacrifício são visíveis parecem estar de acordo com as normas dos romanos, como estabelecido a partir de evidências metropolitanas (WOOLF, 2009, p. 244). As tradições e ritos de sacrifício romano expandiram-se num mundo em que este mesmo tipo de oferta estava estabelecida com distintos ritos, significados e propósitos entre os grupos da região. Seria pragmático admitir que apropriações e câmbios, bem como imposições e conformidades ocasionaram mudanças religiosas no desenrolar de um sistema ritual em detrimento dos seus concorrentes, no mundo romano. E assim, sob a égide da terminologia e das imagens romanas, distintos sistemas de rito se prolongaram e/ou emergiram.

A partir do segundo século EC ninguém poderia mais ser membro de uma agremiação. Agremiações sociais foram banidas, mas agremiações funerárias que se reunissem sob os auspícios de um deus tinham autorização. Aos pobres eram permitidas a organização e coleta mensal de valores para o enterro dos envolvidos. Os soldados somente poderiam se associar caso fosse mérito de *religio* e adoração a Júpiter (Doliqueno ou Capitolino) e Mitra. Cristãos não tinham permissão de reunião pública e em grande extensão tratavam-se de judeus, proliferando-se em seu período inicial através de suas redes de poder, comércio e contatos culturais. A religião cívica romana, no entanto, poderia acomodar, como o fez, uma variedade de ritos e significados quando subordinada à disciplina apropriada.

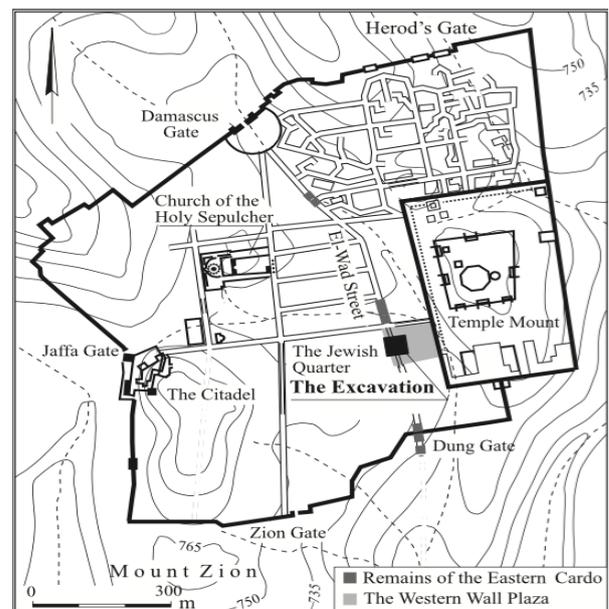
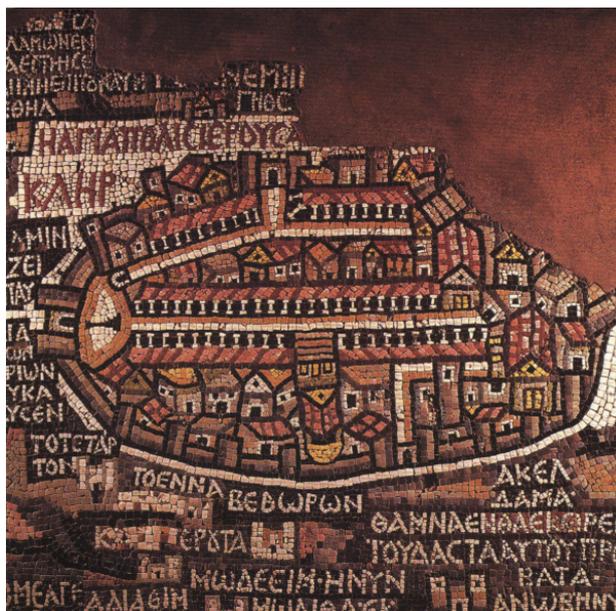
O potencial do fazer arqueológico diz respeito à análise das estratégias de manipulação das identidades em relação à materialidade, ao econômico e ao político (JONES, 2007, p. 110). Devemos assumir que sacerdotes romanos estavam na Palestina, pontífices e áugures são atestados em comunidades provinciais, a julgar pelas leis municipais. Apenas algumas das funções dos sacerdotes romanos do período republicano foram incorporadas e realizadas por seus análogos provinciais. A maioria de suas funções foram delegadas e atribuídas aos magistrados. Porém, a arbitragem de rituais manteve-se como papel fundamental dos sacerdotes romanos em todos os lugares.

Substituições e sincretismos ocorreram em áreas periféricas do sistema de poder romano, possibilitando a interpretação dos observadores metropolitanos e tradicionalistas, como um empobrecimento ou poluição da religião romana. Os membros do sacerdócio na província da Palestina também não encontrariam coerência nos debates sobre a interpretação da Torá Judaica ou da Torá Samaritana, uma vez que não atuavam nestes contextos, demandando observância dos rituais, domínio dos temas e idiomas (a Torá Judaica [תורה] foi escrita em hebraico e a Torá Samaritana, no alfabeto samaritano), bem como da natureza fragmentada das religiões abraâmicas após o período de 70 EC. Uma série de novas tecnologias, formas de arte, práticas funerárias, práticas rituais, estratégias de alianças e tipos de uso do espaço tomaram forma após a supressão da *Primum Iudæorum*

Romani Bellum, ou da Grande Revolta Judaica (לודגה דרמה),³ iniciada em 66 EC e controlada em 70 EC. A insurreição Judaica somente foi suprimida totalmente após a Revolta de Bar Kokhba (מבוכ רב דרמ),⁴ durante o período de Adriano, entre os anos de 132-136 EC (tradicionalmente o *Tishá BeAv* marca a data 135 EC). Existem indicações de que bastante cuidado foi tomado para acomodar cultos existentes e elaborar adequados e autorizados sincretismos entre as divindades locais e as romanas. O Templo do Monte, o sacrifício de sangue e os sacerdotes que oficiavam em Jerusalém foram fundamentais para a identidade judaica, entretanto o judaísmo da Diáspora, com a proliferação e difusão de sinagogas e novos rituais, o crescimento do rabinato na Galileia e o desenvolvimento da Torá oral (Talmude, דוּוּלָת) e sua exegese forneceram subsídios para o cumprimento da instrução (Torá) e coesão à tradição dos judeus. Por outro lado, nem todas as comunidades judaicas eram parecidas e concordantes entre si ou seguiam os mesmos ritos (WOOLF, 2009).

Os rituais são os mecanismos pelos quais a religião acontece como centro da vida diária, condicionando a atenção das pessoas e desenvolvendo relações com a materialidade. As estátuas dos imperadores, por exemplo, eram tratadas religiosamente e eram lugares considerados como refúgio, caso fosse necessário obter apelo e proteção por crimes cometidos. O mesmo costume já estava anteriormente difundido na Grécia e as autoridades romanas temiam o abuso desse privilégio.

Figura 2: Mosaico de Madaba, Jordania e mapa de Jerusalém com área escavados do *cardo maximo*



³ ha-Mered Ha-Gadol.

⁴ mered Bar Kokhba.

As recentes pesquisas arqueológicas sobre a Palestina romana trouxeram mais informações sobre os contextos urbanos e as cidades da região. Destacam-se entre os principais ambientes urbanos, cidades cosmopolitas e de interior: Cesareia Marítima, Élia Capitolina (Jerusalém, *Colonia Aelia Capitolina*), Citópolis (Beth She'an ou *Scythopolis*), Séforis (Tzippori, *Eirenopolis* ou *Diocesaraea*), Cesareia de Filipe (Paneas ou Baniyas), Sebaste (Shomron ou Samaria), Neapolis (Nablus ou *Flavia Neapolis*), Tiberíades os sítios de Cafarnaum, Massada, Qumran, Jodefát, Gamla que reforçam a presença judaica através da presença dos vasos e banhos rituais (*mikveh* ou *mikvah*, מִקְוֵה ou מִקְוָה). A malha urbana de Jerusalém ainda preserva muito do traçado elaborado no período de Adriano. O mosaico bizantino (do sexto século EC) da igreja situada na localidade de Madaba, na Jordânia, reforça a ideia dessa malha urbana, com o *cardo maximo* saindo da porta norte, portão de Damasco, atravessando a cidade até o sul e o outro *cardo* correndo em paralelo próximo ao muro da cidade. Nas escavações no portão de Damasco foi encontrado um arco triunfal com características similares aos bem preservados arcos de Gerasa, Jordânia, do segundo e terceiro séculos EC. Essa reconstrução da cidade está cronologicamente datada pelas escavações entre o fim do terceiro século EC (com a presença da X legião) e o início do quarto século EC, momento dentro do processo de cristianização da Palestina, em que a conquista de sua capital espiritual é consolidada (GEVA; AVIGAD, 1993).

O *cardo* foi estabelecido em direção ao Monte Sião, onde o acampamento da X legião estava estacionado. O *Decumanus Maximus* provavelmente seguiu a linha da moderna Rua de David e Rua da Cadeia. E corria em direção ao vale do Tiropeon,⁵ ao longo do muro herodiano ocidental em direção ao monte do Templo (תיבה רה).⁶ Áreas do *cardo maximo* de Jerusalém foram escavadas e partes do pavimentos e colunas foram desenterradas (CHANCEY; PORTER, 2001, p. 189-190; SEGNI; WESKLER-BDOLAH, 2012).

⁵ O vale de Tiopeon, em hebraico (יזכרמה איגרה), era chamado de Vale Central, pois separava o Monte Moriá do Monte Sião, adjacente ao val de Geena. O vale era cruzado por pontes, entre elas a Ponte Sião que provavelmente servia para aceder do Templo ao palácio real. Hoje é praticamente uma planície devido ao acúmulo de materiais.

⁶ Har Ha-Bayit.

Figura 3: *Cardo maximo* de Jerusalém

Fonte: Segni; Weskler-Bdolah (2012, p. 23-24).

A cidade teve dois fóruns, um deles no Muristan (atual bairro cristão da Cidade Velha), e o outro mais ao norte, no lugar em que Adriano ergueu um templo dedicado a Vênus (posteriormente no mesmo sítio foi construída a Igreja do Santo Sepulcro). Do outro fórum, localizado ao norte do Monte do Templo, somente o arco *dell'Ecce Homo* restou, um arco erroneamente associado à figura de Pilatos. A reconstrução do período de Adriano reutilizou em grande parte os materiais do período herodiano. A regularidade encontrada no plano norte da cidade romana se estendeu até o campo legionário instalado no Monte Sião. A localização exata deste acampamento legionário não é clara; contudo, tem sido sugerido que ele foi localizado nas áreas dos bairros judeu e armênio da Cidade Velha. Evidências do acampamento consistem principalmente de inscrições e telhas com a estampa da X Legião *Fretensis*. A nova cidade, construída em cima de Jerusalém, era exclusivamente associada à religião tradicional romana, pelo menos nesse período inicial após a reconstrução. Dião Cássio (*Historia Romana*, 69.12.1) informa a dedicação do templo de Júpiter Capitolino no lugar do Templo dos judeus. Nas moedas cunhadas pela cidade, aparecem deuses típicos, como Hígia e Dionísio (MESHORER, 1985). Os judeus foram proibidos por um tempo de entrar na cidade e transgressões desta lei eram punidas com a morte. A aplicação da proibição não parece

ter durado muito tempo, mas o caráter judeu da cidade foi devastado e fragmentado sob a ocupação romana.

O registro arqueológico também testemunha a presença militar romana em outros lugares na Palestina. Em sítios da Judeia e da Galileia foram encontradas inscrições referentes às unidades militares romanas. Evidências das unidades da VI Legião *Ferrata* incluem uma fortaleza militar localizada nas imediações de Tiberíades. Outras evidências militares são uma fortificação no Monte Hazel e um acampamento em Tel Shalem, lugar onde foi encontrada além de uma inscrição mencionando a legião, a estátua de bronze de Adriano (ISAAC, 1992; SAFRAI, 1992).

O registro material e os lugares de devoção e ritual

O sistema de estradas romanas proporcionava rotas confiáveis para facilitar o movimento das tropas e de todos os negócios romanos. Estradas pavimentadas atravessaram a Palestina e o sistema de vias romanas ligava desde a Síria até o Mar Morto através da *Via Nova Trajana*. A *Via Maris*, que ligava a Antioquia e Alexandria, também cumpria um importante papel de conexão entre cidades e foi vinculada com a costa de Israel através de uma estrada que levava a Cesareia Marítima, ligando também as cidades de Legio e Beth Shean (*Scythopolis*) que, por sua vez, se conectava com a *Via Nova Trajana*. Cesareia Marítima funcionava como o principal centro de poder romano. No segundo século EC, o teatro foi reconstruído e o circo foi edificado. Uma inscrição revela a presença de um santuário em homenagem a Adriano, e outras atestam projetos adicionais de construção (LEHMANN; HOLM 2000). Estátuas de divindades romanas foram encontradas nas escavações da cidade (GERSHT, 1996) e a comunidade judaica construiu uma sinagoga durante o terceiro século EC. A sinalização das estradas romanas, através dos marcos romanos das vias ajudam a compreender a construção e renovação destas rotas e a conectividade da região. Caminhos adicionais no sentido Norte-Sul ligavam Gaza e Jope a Jerusalém, Neapolis, Sebaste, Legio, e as rotas Leste-Oeste conectavam Tiberíades, Cesareia de Filipe e Tiro (AVI-YONAH, 1966; ISAAC; ROLL, 1982; FISCHER; ISAAC; ROLL, 1996).

Através de Cesareia Marítima fluíam grãos, vinho, azeite, cerâmicas e outros produtos através de um bem estabelecido aparato urbano que tornava a cidade um importante centro comercial e religioso. Ao aportar no porto de *Sebastos* (nome grego de Augusto), em Cesareia Marítima, a plataforma do Templo de Augusto e Roma se sobressaía na paisagem. Aqueles que adentrassem a cidade pelas vias encontrariam uma cidade de traçado ortogonal, fachadas, mosaicos, colunas, revestimentos de mármore, aqueduto,

armazéns e comércio. O templo de Augusto e Roma, o teatro e o anfiteatro, todo esse aparato urbano estava ligado à cidade e ao nome de César e Augusto. O porto de Cesareia era um atrativo ponto comercial e a área que foi utilizada para os armazéns durante o início do período romano sofreu um processo de mudança que pode ser evidenciado pelas cerâmicas e lucernas do local. De um complexo de três armazéns, um deles, o Armazém 1, foi escavado entre 1973 e 1974. O Armazém 1 tem 30 m de comprimento (Leste-Oeste), 5 m de largura e mede 5 metros de altura (Figura 5). As escavações dessa área indicaram que somente alguns armazéns havia nessa parte da cidade, e ficavam a 10 m da maior rua do porto. Essa rua fora colapsada e, portanto, é impossível determinar a sua fundação.

Figura 4: Vista do *cardo maximo* de Cesareia



A escavação do Armazém 1 de Cesareia Marítima desenterrou 34 lucernas íntegras e algumas fragmentadas. As lucernas estavam distribuídas sobre piso do Armazém 1, que foi identificado como um Mitreu (*Mithraeum*).⁷ As lucernas foram datadas entre o segundo e terceiro séculos EC. De modo interessante, aparecem intencionalmente quebradas, sugerindo um ritual de quebra da peça antes do acendimento das lâmpadas (BLAKELY, 1987, p. 96-97). É possível aceitar a participação de judeus, samaritanos ou cristãos no culto a Mitra em Cesareia e a troca simbólica entre os grupos neste(s) rito(s) e local. O ato da quebra intencional de lucernas foi familiar entre os grupos monoteístas do período romano na Palestina. Durante o período bizantino, a institucionalização

⁷ O Mitreu era ou uma caverna natural adaptada ou um edifício adaptado que se assemelhava a uma caverna como em Cesareia Maritima. Essa "caverna", chamada espeleu (*spelaeum*) ou espelunca (*spelunca*), continha bancos acompanhando as extensões das paredes para a refeição cerimonial. O santuário ficava geralmente no fundo da caverna junto com o altar na forma de um pedestal. Muitos mitreus com este mesmo plano básico estão espalhados por todo o território do Império Romano, particularmente onde as legiões ficavam estacionadas. O culto de Mitra se difundiu até chegar a Roma e o mitreu de Cripta Balbi fornece uma comparação significativa.

dessa prática deu origem ao rito samaritano de quebra das lucernas. Em outros termos, a prática de produzir lucernas completamente fechadas para consumo próprio do grupo obrigava o usuário a quebrar a parte superior do objeto (que não continha nenhum motivo iconográfico), no momento de acender a lâmpada de óleo (TEIXEIRA BASTOS, 2013, p. 35-48). Uma moeda de bronze de Heliogábalo datando de 218-222 EC foi encontrada no piso do Mitreu (BLAKELY, 1987, p. 100). A maioria das lucernas quebradas é do final do primeiro e segundo séculos EC, enquanto os exemplares que foram encontrados mais próximos ao altar datam do final do primeiro ao meio do terceiro século EC. Isto sugere que as lucernas desse período estavam sendo usadas próximas ao altar durante algum tipo de atividade ritual.

Figura 5: Complexo de armazéns de Cesareia (*horreum*)



O Mitreu da cidade foi adaptado no local de um *horreum*, numa área da cidade de grande circulação. A prática do mitraísmo em um local comercial e visível enfatiza a importância e natureza dos movimentos religiosos na Palestina romana. A concorrência e a rivalidade entre os grupos religiosos marcaram muitas vezes o cenário da cidade (DONALDSON, 2000). O prédio do *horreum* recebeu uma apropriação simbólica, semelhante a uma caverna de um tamanho moderado para acomodar um pequeno grupo de pessoas, com a adaptação de um altar e uma abertura no telhado do edifício para o

culto ao sol e o culto do equinócio. A comunidade condicionou o espaço conforme a necessidade das novas práticas religiosas.

O *Lararium* de Apolônia também oferece outro caso interessante, em que o contexto de análise das lucernas auxilia no entendimento das práticas religiosas da Palestina romana. Situada na Planície do Sharon, Apolônia está também no litoral, aproximadamente a 34 km de Cesareia Marítima e a 17 km de Jope, no meio do interfluxo dessas localidades. Construída em uma plataforma entalhada no arenito de quartzo carbonatado natural da encosta, a construção da *villa* romana foi feita com a rocha kurkar local e com o *mortaria*, reboco que é constituído de cal e pó de mármore, misturado com *amurca* (borra de azeite) e que sustentava as paredes da edificação. A *villa* tem o tamanho de 21,50 x 24 m; alinhada perfeitamente com os referenciais dos quatro pontos cardeais, ela é composta por quinze cômodos, divididos em onze salas, quatro corredores e um peristilo central. O pátio peristilo era cercado por pilares e quatro corredores em paralelo, ocupando a parte central da edificação. O maior corredor (loc. 1851/1768) está na porção sul do sítio, atravessando toda a construção de oeste para leste. O final desse corredor é uma parede junto da rocha matriz, onde se encontra um nicho entalhado, eivado de cerâmica ao seu redor. Essa técnica de *opus incertum* consistia na aplicação de fragmentos cerâmicos como forma de reforçar a espessura do reboco e prevenir rachaduras e infiltrações. O nicho foi identificado como sendo o *lararium*, elemento típico das habitações italianas.

Figura 6: Vila romana de Apolônia, na Planície do Sharon



As lucernas, nos cultos romanos domésticos, serviam como veículos de iconografia religiosa e participavam ativamente das práticas do altar. O ato das ofertas votivas aos deuses, convidando-os à intimidade da casa, refletia, na verdade, a concepção primordial da *Pax Deorum*, em que partilhar a coexistência entre os seres humanos e deuses seria a premissa essencial. Portanto, o empenho básico da adoração diária em casa consistia na separação de um “lugar sagrado”, um altar para render as ofertas; ou seja, o *lararium* para essa prática privada. Nesse altar, tanto os *lares familiares* como as divindades do *paterfamilias* (divindades antepassadas protetoras) seriam honradas em dois ritos diários, um pela manhã e outro à noite. Durante esses ritos, os deuses eram adulados e pedidos de proteção, atenção e prosperidade eram feitos, com oferta de alimentos e outros elementos. O *lararium* era naturalmente o lugar onde os indivíduos poderiam adorar aos deuses confidencialmente e render pequenas oferendas. Essencialmente, o *lararium* é o “coração sagrado” da casa, o lugar onde as forças dos deuses poderiam ser trazidas à existência *saecularis* diária. A lucerna exercia a dualidade comunicativa do rito através do ato de acendimento da lâmpada e a relação com a chama do objeto (TEIXEIRA BASTOS, 2013, p. 43-44).

Figura 7: *Lararium* de Apolônia (dois nichos: o maior na visão frontal e outro menor no muro da esquerda)



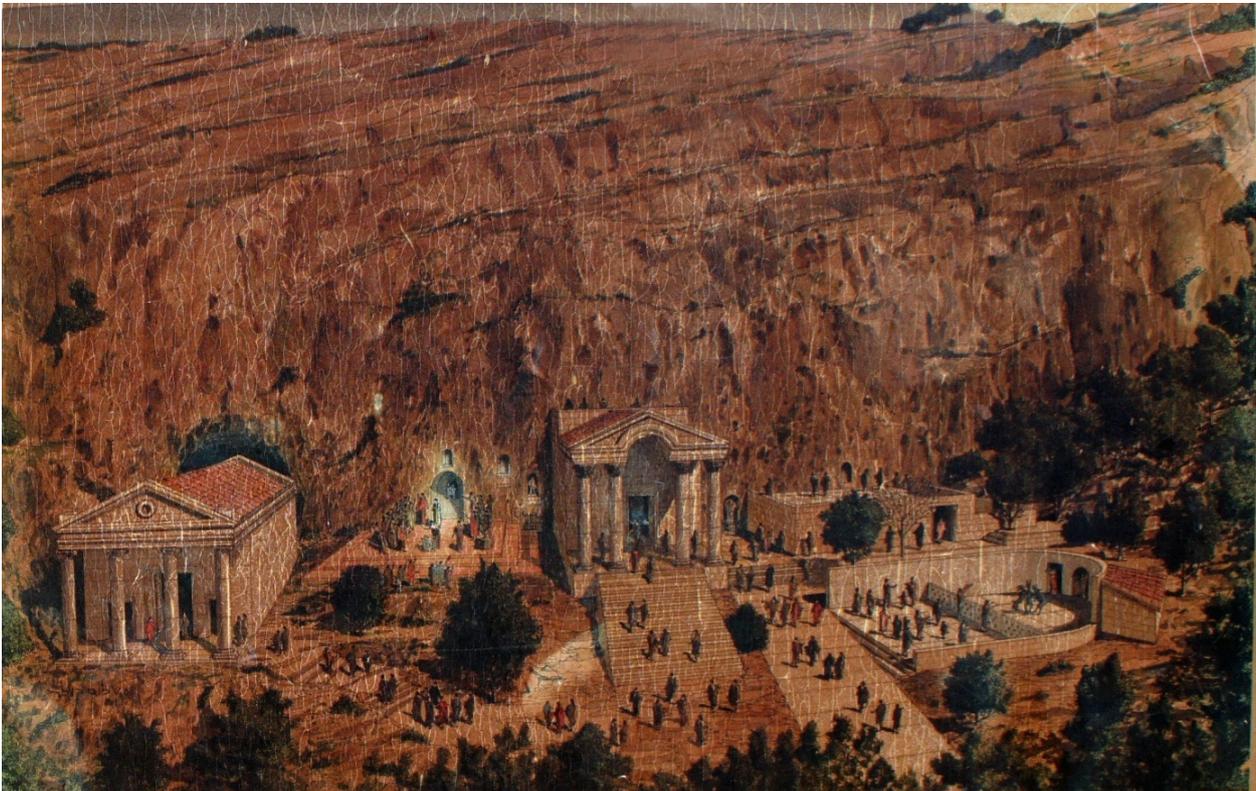
O Santuário de Pã, na Galileia, serve como mais um contexto a ser abordado nesse artigo, no que diz respeito às distintas práticas religiosas na Palestina Romana e suas relações com o material cerâmico, especialmente as lucernas. Seis temporadas de escavações (1988-1994), sob os auspícios da Autoridade de Antiguidades de Israel, expuseram a esplanada do Santuário de Pã com vestígios arqueológicos que incluem 6 estruturas; 100 caixas com fragmentos e vasos terracota; cerca de 2.000 kg de cerâmica; aproximadamente 200 kg de fragmentos de pedras; cerca de 2.500 fragmentos de ossos de animais; 10 caixas de fragmentos de vidro; 20 inscrições; fragmentos de cerca de 10 altares; cerca de 200 fragmentos de mármore e esculturas em calcário (BERLIM, 1999, p. 28). Informativas são as lucernas e cerâmicas encontradas no local; esses artefatos permitem mais inferências sobre a reconstrução de práticas rituais e os lugares de devoção na Palestina romana. As lucernas podem seguramente ser datadas em seus respectivos períodos de utilização. Existe cerâmica de todos os períodos de ocupação do santuário, permitindo assim o estabelecimento de cronologia e padrão de consumo. O material cerâmico é especialmente elucidativo no que diz respeito às ofertas dos adoradores.

O Santuário de Pã está localizado abaixo dos penhascos do Monte Hermon (moderna Banias), noroeste das Colinas de Golã. O santuário fica em um terraço estreito de 250 metros de comprimento, na extremidade de uma enorme caverna por onde passa uma das fontes do Jordão. A localização é referenciada nos escritos de Josefo (*Ant.* 15.10.3, *JW* 1.21.3) e Eusébio (*Hist. Ecc.* 7,17). O Santuário de Pã, na Palestina, mantinha a característica dos lugares de adoração à Pã pelo Império, localizando-se próximo a cavernas e em áreas rurais ou nas suas proximidades (BORGEAUD, 1988, p. 49-51). Desde o terceiro século AEC até o quarto século EC, o santuário ao deus grego Pã existiu na foz do rio Jordão. A decisão do rei Herodes, o Grande, em 19 EC (Josefo, *Ant.* 15. 363-64) de dedicar um templo a Augusto no mesmo local de culto de Pã segue a mesma atitude clientelista observada em relação a Cesareia Marítima com a edificação do Templo de Augusto e Roma. Herodes introduziu não só outra divindade no santuário, mas também certa quantidade de atenção oficial, dinheiro e status. Pouco tempo depois, no segundo século EC, Herodes Filipe, seu filho mais novo e sucessor na Galileia e Pereia, escolheu uma área próxima, mais abaixo em relação ao santuário, para a localização de sua nova capital, Cesareia de Filipe (TZAFERIS, 1993). O Santuário de Pã passou então de uma área rural para um culto urbano e prestigiado, com a reputação ligada à nova capital.

As escavações de 1988-1994 (MA'OZ, 1993; 1996) foram feitas nos edifícios que incluem (de Oeste para Leste, ou seja, do mais antigo ao recente – conforme representação na Figura 8): a) um templo (*propylaeum*) com pórtico em calcário e mármore, provavelmente aquele que foi dedicado a Augusto e mencionado por Josefo (ROLLER, 1998, p. 190-92; cf.

Ant. 15.10.3); b) o chamado “Tribunal de Pã e as ninfas”, nomeado assim pela inscrição na parede que fica próximo aos nichos entalhados na rocha do sítio; c) um templo dedicado no período de Trajano ou Adriano, chamado “Templo de Zeus e Pã”; d) um segundo tribunal, estreito, ao ar livre, acessado por uma escada, a chamada “Corte de Nêmeses”, foi nomeado também após uma inscrição dedicatória; e) um edifício com três salas e uma área pavimentada, chamado de “Edifício Tripartite”, com um nicho elevado; e f) uma estrutura apsidal com duas salas pequenas e um santuário pequeno, chamado de “Templo de Pã e as Ovelhas” (MA’OZ, 1996). O Santuário de Pã serviu como um grande centro religioso de Cesareia de Filipe, cuja população incluía judeus, cristãos e romanos.

Figura 8: Representação do Santuário de Pã na Alta Galileia



Fonte: Imagem cortesia da Autoridade de Antiguidades de Israel – IAA).

A quantidade e os tipos de cerâmica e lucernas ajudam a constatar as mudanças no ritual do santuário. A diferença mais notável é o aumento acentuado na dedicatória de lâmpadas de óleo. A *sigillata* oriental A (ESA, de meados do quarto século EC) também foi encontrada nas estruturas do terraço. Todo o material cerâmico pode ser datado pela combinação da evidência do material numismático e as inscrições encontradas no sítio. Durante o início do terceiro século EC, o Edifício Tripartite e o Templo de Pã e as Ovelhas, foram construídos e ligados por um caminho pavimentado. Ambos continuam

um idêntico e distintivo *corpus* de cerâmica que consiste em uma série de pequenas lucernas do tipo lâmpadas pires, vasos de mesa, tigelas e Painelas. Esse tipo de cerâmica foi manufaturada na área ao redor de Cesareia de Filipe (provavelmente Khirbet el-Havarit, no norte de Golan). A maioria do depósito cerâmico foi encontrada abaixo do piso do Edifício Tripartite juntamente com uma moeda de Julia Maesa (220 EC), contribuindo para estabelecer a cronologia do sítio.

O conjunto cerâmico do período romano tardio é surpreendentemente diferente do anterior. Dentre as diferenças, o enorme número de lâmpadas em relação ao período romano inicial merece destaque: fragmentos de 2.930 objetos cerâmicos foram encontrados no sítio. A maioria do conjunto (314 cerâmicas de mesa, 607 cerâmicas de cozinha, 68 recipientes de armazenamento) era formado por lucernas sem aparentes marcas de uso. Essa condição indica que os artefatos tinham caráter cerimonial, e não funcional. Estas lâmpadas, como as dedicadas em período anteriores, representam, provavelmente, simples ofertas individuais (BERLIN, 1999, p. 37). Em comparação com os 33% de lucernas votivas encontradas no início do período romano de ocupação, a dedicação de lucernas no período romano-tardio sobe para 62% durante o período romano-intermediário e compreende 75% das cerâmicas do período romano-tardio da ocupação. O aumento é consideravelmente grande e reforça a tese da importância das lucernas em termos econômicos e simbólicos na Palestina romana (TEIXEIRA BASTOS, 2014, p. 99-108).

Figura 9: Santuário de Pã, Alta Galileia



Um aumento dessa magnitude deve exprimir a introdução de novos ritos que exigiram lucernas, em um estilo diferente de culto. Ritos que exigem luz, lâmpadas de óleo, especialmente em tal quantidade, comumente são associados aos cultos de mistério, ou talvez a um santuário oracular. Um exemplo nesse sentido é o que se nota no santuário de Poseidon, em Isthima. O aumento do número de lucernas exprime uma mudança nos ritos. A abundância excepcional de lucernas do primeiro século EC (em comparação também com os outros períodos) indica a popularidade dos mistérios noturnos e as lucernas como elementos individuais de comunicação, atuação e prática nos ritos necessários do culto (BRONEER, 1977, p. 2-3, 92). Próximo ao Santuário de Pã, em Quedes, um santuário oracular provavelmente existiu entre o segundo e terceiro séculos EC contemporaneamente (FISCHER, 1984; OVADIAH, 1993; MAGNESS, 1990).

Da quantidade de lucernas votivas do período romano-tardio, a maioria (87%) das lucernas são do tipo pires em miniatura. Versões do tamanho regular destes modelos foram encontrados nas escavações da própria Cesareia de Filipe, em Tel Dan (BIRAN 1994, p. 192, fig.1-2, 4); em Dabura e Darda, no norte das colinas de Golã (HARTAL, 1989, pl. 14.2, 6, 8); em Jebel Somak e Haruya, nas encostas do Monte Hermann (DAR, 1978, pl 3.2-4); sem deixar de mencionar Har Senaim (DAR, 1993, pl. 1,1), onde foram classificadas equivocadamente como do período helenístico. Estas lucernas em miniaturas parecem terem sido fabricadas especificamente para a oferta votiva e ritual no Santuário de Pã. Lucernas do tipo pires (ROSENTHAL e SIVAN, 1978, p. 11-12; SUSSMAN, 1989) foram formas simples, abertas e que lembravam as lucernas pinças do período pré-clássico. Os artefatos produzidos localmente derivam das lucernas importadas moldadas tipo disco (a *discus*). O aumento das ofertas votivas sugere visitas mais periódicas ao santuário e dedicações menos dispendiosas que ofertas de cozido (prática do período anterior). Esta mudança pode ser um resultado do novo estatuto do santuário como um culto urbano e os ofertantes deste período provavelmente foram os moradores da nova cidade. O grande número de recipientes de cozedura indica que, simultaneamente ao aumento da dedicação de lucernas simples, as refeições continuaram a ser feitas e oferecidas em menor escala. A continuidade da prática de refeição ritual reforça as práticas coletivas e movimenta os estímulos agregadores.

Enquanto a longevidade do culto é geralmente vista como indício da estabilidade da vida religiosa no local, as evidências arqueológicas e as mudanças históricas fundamentais sugerem que os rituais de culto mudaram ao longo do tempo. Na época helenística, adoradores de assentamentos próximos trouxeram suas cerâmicas de manufatura local na qual fizeram refeições dedicatórias (isto é, passaram algum tempo no sítio para seu preparo). Quando o santuário tornou-se um santuário cívico no primeiro século EC, as dedicatórias se tornam mais simples com lucernas, algumas importadas. Durante o

segundo século CE, impressionantes edifícios e esculturas transformaram o santuário em grande centro religioso, os ritos privados parecem perder espaço durante este período. As ofertas individuais retornam durante o terceiro e quarto séculos EC, como é indicado pela presença de uma enorme quantidade de lucernas tipo pires ofertadas, dedicações mais simples. A popularidade desse artefato de culto durante esse período é impressionante e certamente se relaciona ao seu atributo de luz e decorrências metafísicas desse entendimento. O santuário indica ter sido abandonado em meados do quarto século EC. Nenhuma evidência aponta para uma destruição proposital, embora durante esse período o santuário abrigasse um culto tradicional romano em uma cidade cada vez mais cristã. Cultos em áreas como a do Santuário de Pã foram posteriormente desacreditados e ligados a práticas rurais. O termo depreciativo *paganus* ou pagão (relativo ao *pagus* em oposição ao *urbanus*), empregado depreciativamente no processo de cristianização do Império Romano para desqualificar o rural e enaltecer o cidadão certamente encontra lugar neste contexto (BROWN, 1999).

Figura 10: Nichos do Tribunal de Pã e as Ninfas



A análise cuidadosa e contextualizada da cerâmica do Santuário de Pã em cada período enfatiza a natureza das cerimônias e oferendas (o culto individual com lucerna); as divindades a quem foram dedicadas as ofertas; e a relação entre o santuário e a

cidade de Cesareia de Filipe, o Monte Hermon, as Colinas de Golã e o Vale de Hula. Além disso, essa grande massa de ofertas em um santuário romano durante o processo de cristianização da Palestina romana demonstra a vívida permanência das práticas tradicionais da religião romana.

O Templo de Augusto e o Tribunal de Pã e as ninfas, próximo à gruta e suas elaborações arquitetônicas fornecem evidências físicas do sacrifício de ovelhas dentro dela. Não foram encontradas cerâmicas na área do Templo de Augusto, com exceção de uma lucerna, nem tampouco no Tribunal de Pã e as Ninfas. Em 148 EC, dois nichos foram adicionados no local, de acordo com a inscrição em grego na rocha. Um desses nichos era para a escultura da ninfa Eco, mulher de Pã e divindade que amava os bosques e montanhas; o outro nicho foi dedicado à estátua de Hermes, filho da ninfa Maia e pai de Pã. A evidência numismática encontrada no sítio de Panias corrobora as relações aí estabelecidas (BERLIM, 1999. p. 41-42).

O Templo de Zeus, por sua vez, foi construído por volta do ano 98 EC, durante o reinado de Trajano, para os 100 anos de comemorações da fundação da cidade. Uma inscrição em mármore encontrada no sítio diz que o espaço foi dedicado a Pã e Zeus de Heliópolis (da cidade de Ba'albek). Somente as fundações do templo foram encontradas. Originalmente, o templo incluiria um pórtico com colunas e um *hall* onde os ritos eram conduzidos. O capitel coríntio que fazia parte de uma das quatro colunas da fachada do templo foi encontrado no sítio. A evidência numismática do sítio indica que havia uma estátua de Zeus no *hall*, atrás da fachada. O Templo de Zeus e Pã e o Tribunal de Nêmesis foram ambos construídos diretamente sobre a superfície do terraço. A estratigrafia, nessa parte do sítio, indica que ocupantes em período medieval da área teriam demolido e reorganizado o lugar, destruindo o interior do edifício. Assim, nenhuma cerâmica dessa área pode ser diretamente associada a esse edifício do santuário durante o segundo século EC.

A Corte de Nêmesis (a deusa da vingança e da justiça romana) localizava-se em um longo e estreito corredor que foi construído em 178 EC, diante de um grande nicho que abrigava sua estátua. A inscrição em grego acima do nicho menciona os nomes da deusa e do doador. Dedicatórias de esculturas em mármore foram realizadas e incluem sete estátuas em tamanho natural de ninfas e divindades, incluindo Asclépio e Apolo; e estátuas menores de Ártemis e Hermes (FRIEDLAND, 1997, p. 272). O edifício, os nichos e as esculturas fornecem evidências do patrocínio constante e generoso do santuário durante este período.

O Templo de Pã e as Ovelhas foi construído por volta de 220 EC, durante o período do imperador Heliogábalo. Os ossos das ovelhas que faziam parte do ritual eram colocados no nicho retangular do *hall* principal junto com as ofertas cerâmicas, de comida, de vidros

e moedas. O ritual era conduzido no terraço (telhado) na frente do nicho entalhado na rocha. Da estrutura construída pouco sobreviveu: somente o muro norte e a parte do semicircular do *hall* (apse). A mesma estrutura é retratada na evidência numismática do sítio e na moeda encontrada, que traz Pã tocando flauta para três ovelhas que dançam no apse. Os músicos são retratados sentados na escada ao lado do nicho. Este rito asseguraria a fertilidade dos rebanhos e tanto a cerâmica quanto as representações monetárias atestam o rito (MA'OZ, 1996, p. 1-2; BERLIN, 1999).

Praticamente, não há cerâmicas importadas tardo-romanas encontradas nas escavações de Cesareia de Filipe, Tel el-Wawiyat, ou Tel Dan (BRIAN, 1994, p. 233), nem no norte e centro das colinas de Golã, ou Hammat Gader (BEN ARIECH, 1997, p. 356 -59). A evidência de cerâmica, tanto do santuário, como de partes da cidade, sugere que o *Panion* (Santuário de Pã) não recebeu outras dedicatórias depois do quarto século EC. As últimas duas esculturas dedicadas encontradas foram fragmentos de miniatura do torso de Eros e os quartos dianteiros de um bovino, que foram datadas por motivos estilísticos do mesmo período (FRIEDLAND, 1997, p. 70). Uma lacuna quase completa no registro numismático do sítio entre o começo do quinto e sexto século EC pode ser interpretada como indicativo de que nenhuma atividade ocorreu no sítio durante esse período. O abandono do santuário e o despovoamento de Cesareia de Filipe acompanham o quadro de declínio geral de todo o leste da Alta e Baixa Galileia e do vale de Hula nesse período bizantino (ADAN-BAYEWITZ, 1993, p. 240-43).

Reproduzindo a diferença

Ao tratar da prática simbólica em grupos sociais, inerente muitas vezes está uma visão equivocada da hierarquização daquilo que se chama frequentemente de tradição. A maneira como é tratada essa mecânica social acarreta em outra ideia que se trata de um acúmulo de conhecimentos, práticas e símbolos de maneira estanque e monolítica.

A tradição deve ser vista como um processo simbólico em que os atores, em interação com fragmentos do passado, interpretam e reinterpretem essas memórias, de maneira que em contato constante com demais grupos sociais, desempenham determinados papéis e através das associações que fazem nesse processo surgem as questões de "quem somos", "de onde viemos" e "o que nós podemos ser" (HALL, 1997, p. 4). Na dimensão cognitiva desse processo está, principalmente, a reificação e maximização da distinção, intrínseca à definição do "eu" e do "outro" (JENKINS, 1994; LEVINE, 1999). Nas acepções recentes sobre identidade, essa dinâmica cognitiva é uma característica permanente das relações entre os grupos sociais, sendo que os atores inferem a disjunção da identidade objetiva

e subjetiva através do significado simbólico. Incidindo no conflito simbólico, os grupos ajustam e transformam o significado, a propriedade e o valor dos aparatos presentes em determinada(s) tradição(ões). Em outros termos, a disjunção sobre os conhecimentos, nomes, práticas, símbolos e rituais diante da busca pela legitimidade face às hegemonias.

A hegemonia pode ser entendida como uma “consciência predominante” em constante negociação e mudança entre os grupos de interesses, transcendendo o que é comumente definido como “ideologia”, justamente por incluir nessa relação a experiência. Dessa forma é internalizada ou aceita em diferentes níveis pelos membros desses grupos sociais. A hegemonia como um conjunto de expectativas e práticas sobre o viver inclui os sentimentos, destinação de energia e as percepções que moldam o nosso redor e a nós mesmos. Trata-se de um sistema vívido de significados (constitutivos e constituintes) que quando experimentados como práticas se confirmam na reciprocidade e fomentam as mudanças (BEAUDRY; COOK; MROZOWSKI, 2007). Essa apreensão fornece um senso de realidade para a maioria das pessoas vivendo em sociedade, e este senso de absoluto, fruto das realidades experimentadas, fomentam a ideia de que é difícil se movimentar para além do conjunto hegemônico que se impõe aos membros do grupo. Contudo, como é possível perceber, as hegemonias estão sempre sucumbindo sob o peso das novas significações, novos ritos, mudanças e lugares de devoção dos grupos humanos.

Referências

Documentação textual

CASSIUS DIO. *Roman History*. Translated by Bill Thayer. London: Loeb, 1925.

EUSÉBIO DE CESARÉIA. *História Eclesiástica*. São Paulo: Novo Século, 1991.

FLAVIO JOSEFO. *Obras completas*. Introdução e tradução direta do grego de Luis Farré. Buenos Aires, Acervo Cultural, 1961.

Obras de apoio

ADAN-BAYEWITZ, D. *Common pottery in Roman Galilee: a study of local trade*. Ramat Gan: Bar-Ilan University, 1993.

AVI-YONAH, M. *The Holy Land: from the Persian to the Arab conquest (536 BC-AD 640)*. Grand Rapids: Baker Book House, 1966.

BEARD, M., NORTH, J., PRICE. *Religions of Rome: a sourcebook*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. v. 2.

- BEAUDRY, M. C.; COOK, L. J.; MROZOWSKI, S. A. Artefatos e vozes ativas: cultura material como discurso social. *Vestígios*, 1, p. 72-113, 2007.
- BEN-ARIECH, R. The Roman, Byzantine and Umayyad pottery. In: HIRSCHFELD, Y. (Ed.). *The Roman baths of Hammat Gader: final report*. Jerusalem: Israel Exploration Society, 1997.
- BERLIN, A. The Archaeology of ritual: the sanctuary of Pan at Baniyas/Caesarea Philippi. *American Schools of Oriental Research*, v. 315, p. 25-45, 1999.
- BLAKELY, J. A. *Caesarea Maritima: the pottery and dating of vault 1*. The Joint Expedition to Caesarea Maritima excavations reports. New York: The Edwin Mellen Press, 1987. v. 4.
- BIRAN, A. *Biblical Dan*. Jerusalem: Israel Exploration Society, 1994.
- BORGEAUD, P. *The cult of Pan in Ancient Greece*. Chicago: University of Chicago Press, 1988.
- BRONEER, O. *Terracotta lamps*. Princeton: American School of Classical Studies, 1977.
- BROWN, P. *A ascensão do cristianismo no Ocidente*. Lisboa: Presença, 1999.
- BYRNE, P. Religion and the religions. In: CLARKE, P. , SUTHERLAND, S. (Eds.). *The Study of Religion, traditional and new religions*. London: Routledge, 1988, p. 3-28.
- CHANCEY, M., PORTER, A. The Archaeology of Roman Palestine. *Near Eastern Archaeology*, v. 64, p. 164-203, 2001.
- DAR, S. *A Survey of the ancient settlements of the South-Western flank of Mt. Hermon*. Tel Aviv: Department of Natural History and Antiquities, 1978.
- _____. *Settlements and cults sites on Mount Hermon, Israel: Ituraean culture in the Hellenistic and Roman period*. Oxford: Tempus Reparatum, 1993. British Archaeological Reports, International Series 589.
- DONALDSON, T. L. Religious rivalries and the struggle for success in Caesarea Maritima. *Studies in Christianity and Judaism*. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 2000.
- DURRANS, B. (Not) religion in museums. In: PAINE, C. (Ed.). *Godly things: Museums, objects and religion*. Leicester: Leicester University Press, 2000, p. 57-79.
- ELSNER, J. Cult e sculpture: sacrifice in the Ara Pacis Augustae. *Journal of Roman Studies Roman*, v. 81, p. 50-61, 1991.
- FISCHER, M.; OVADIAH, A.; ROLL, I. The Roman Temple at Kedesh, Upper Galilee: a preliminary study. *Tel Aviv*, n. 11, p. 72-146, 1984.
- _____; ISAAC, D.; ROLL, I. *Roman roads in Judaea: the Jaffa-Jerusalem roads*. Oxford: British Archaeological Reports, 1996.
- FRIEDLAND, E. *Roman marble sculpture from Levant: the group from the Sanctuary of Pan at Caesarea Philippi (Panias)*. Ann Arbor: UMI, 1997.

- FUNARI, P. P. A. O Jesus histórico e a contribuição da Arqueologia. In: CHEVITARESE, A.L.; CORNELLI, G.; SELVATICI, M. (Orgs.). *Uma outra história de Jesus de Nazaré*. São Paulo: Annablume, 2006, p. 215-228.
- GRAHAM, G. *Genes: a philosophical inquiry*. New York: Routledge, 2002.
- GEERTZ, C. *Islam observed*. New Have: Yale University Press, 1968.
- _____. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- GERSHT, R. Representations of deities and the cults of Caesarea. In: RABAN, A.; HOLUM, K. (Eds.). *Caesarea Maritima: a retrospective after two millennia*. Leiden: Brill, 1996, 305-324.
- GEVA, H., AVIGAD, N. S. *Jerusalem*. NEARHL, 1993.
- HALL, S. (Ed). *Representation: cultural representation and cultural signifying practices*. London: Thousand Oaks; New Delhi: Sage/Open University, 1997.
- HARTAL, M. Northern Golan Heights. *The Archaeological survey as a source of Regional History*. Qazrin: Israel Department of Antiquities and Museums, 1989.
- HINNELLS, J. R. (Ed.). *The Penguin dictionary of religions*. London: Penguin, 1995.
- INSOLL, T. *Archaeology, ritual, religion*. London: Routledge, 2004.
- ISAAC, B. *The limits of Empire*. Oxford: Clarendon Press, 1992.
- _____; ROLL, I. *Roman roads In Judaea: the Legio-Scythopolis road*. Oxford: British Archaeological Reports, 1982. v. I.
- JENKINS, D. Object lessons and ethnographic displays: museum exhibitions and the making of American Anthropology. *Comparative Studies in Society and History*, v. 36, n. 2, p. 242-270, 1994.
- JONES, A. *Memory and material culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- KRAUSS, L. M. A. *Universe from nothing: why there is something rather than nothing*. New York: Free Press, 2012.
- LEHMANN, C. M., HOLUM, K.G. *The Greek and Latin Inscriptions of Caesarea Maritima*. Boston: American Schools of Oriental Research, 2000. Joint Expedition to Caesarea Maritima Excavation Reports. v. V.
- LEVINE, H. Reconstructing ethnicity. *Journal of Royal Anthropological Institute*, v. 5, p. 165-80, 1999.
- MAGNESS, J. Some observation on the Roman Temple at Kedesh. *Israel Exploration Journal* n. 40, p. 173-181, 1990.
- MA'OZ, Z. Banias. In: STERN, E. (Dir.). *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*. New York: Simon and Schuster, 1993. v. 1.
- _____. Banias, Temple of Pan (1991/1992). *Excavations and Surveys in Israel*, v. 13, p. 2-7, 1995.

- _____. Banias, Temple of Pã (1993). *Excavations and Surveys in Israel*, n. 15, p. 1-5, 1996.
- MASSEY, D. *Pelo espaço: uma nova política da espacialidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.
- MESHORER, Y. *City-coins of Erez-Israel and the Decapolis in the Roman period*. Jerusalem: Israel Museum, 1985.
- OVADIAH, A.; ROLL, I.; FISCHER, M. The Roman Temple at Kedesh in Upper Galilee: a response. *Israel Exploration Journal*, n. 43, p. 60-63, 1993.
- RENFREW, C.; SCARRE, C. *Cognition and material culture: the Archaeology of symbolic storage*. Oxford: Oxbow Books, 1998.
- ROLLER, D. W. *The building program of Herod the Great*. Berkeley: University of California, 1998.
- ROSENTHAL, R.; SIVAN, R. *Ancient lamps in the Schloessinger Collection, Qedem 8*. Jerusalem: Institute of Archaeology, Hebrew University of Jerusalem, 1978.
- SAFRAI, Z. The Roman army in Galilee. In: LEVINE, L. (Ed.); *The Galilee in Late Antiquity*. New York and Jerusalem: The Jerusalem Theological Seminary, 1992, p. 26-115.
- SCHEID, J. Graeco ritu: a typically Roman way of honoring the gods. *Harvard Studies in Classical Philology* n. 97, p. 15-31, 1995.
- SEGNIM, L. D.; WEKSLER-BDOLAH, S. Three military bread stamps from the Western Wall Plaza Excavations, Jerusalem. *Atiqot*, n. 70, p. 21-31, 2012.
- SILVA, G. V. *Reis, santos e feiticeiros: Constâncio II e os fundamentos místicos da basileia (337-361)*. Vitória: Edufes, 2003.
- SUSSMAN, V. Northern stamped oil lamps and their typology. *Michmanim*, n. 4, p. 23-58, 1989.
- _____. Roman period oil lamps in the Holy Land: Collection of the Israel Antiquities Authority. British Archaeological Reports. *International Series*, v. 2447, 2012.
- TAYLOR, K. *Brainwashing: the science of thought control*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- TZAFERIS, V.; ISRAELI, S. Banias. *Excavations and surveys in Israel*, n. 14, p. 1-3, 1993.
- _____; _____. Banias. *Excavations and surveys in Israel* n. 15, p. 5-7, 1996.
- TEIXEIRA BASTOS, M. Arqueologia da Luz: agência da cultura material e a cerâmica de iluminação na Palestina romana. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, n. 23, p. 35-48, 2013.
- _____. A indústria da luz na Palestina romana: produção, consumo e distribuição de lucernas de disco. São Paulo: *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, n. 18, p. 99-108, 2014.
- VAN DYKE, R. M., ALCOCK, S. *Archaeologies of memory*. Oxford: Blackwell, 2003.
- WOOLF, G. World Religion and world empire in Ancient Mediterranean. In: CANCIK, H., RÜPKE, J. (Eds.). *Die Religion des Imperium Romanum Koine und Konfrontationen*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009, p. 19-35.