Junio Cesar Rodrigues Lima

FLÁVIO JOSEFO

O paradigma de circularidade cultural entre as comunidades judaicas e a sociedade romana na Urbs do século I d. C.







Junio Cesar Rodrigues Lima

Junio Cesar Rodrigues Lima

FLÁVIO JOSEFO

E o paradigma de circularidade cultural entre as comunidades judaicas e a sociedade romana do século I d. C.

FLÁVIO JOSEFO

E o paradigma de circularidade cultural entre as comunidades judaicas e a sociedade romana do século I d. C.

AUTOR

Junio Cesar Rodrigues Lima

EDITOR RESPONSÁVEL

Núcleo de Estudos da Antiguidade - UERJ

REVISÃO

Alair Figueiredo Duarte

José Roberto de Paiva Gomes

Maria Regina Candido

CAPA, PRODUÇÃO E DIAGRAMAÇÃO

DOMUS PUBLICAÇÕES, DESIGNS E SERVIÇOS

EDUCACIONAIS

IMPRESSÃO E ACABAMENTO

Letras e Versos - RJ

CATALOGAÇÃO NA FONTE

UERJ/REDE SIRIUS/CSSA

J83 Lima, Junio Cesar Rodrigues

Flávio Josefo e o paradigma de circularidade cultural entre

as comunidades judaicas e a sociedade romana do século I d.C.

/ Junio Cesar Rodrigues Lima. – Rio de Janeiro: UERJ/NEA,

c2018.

310 p : il.

Bibliografia.

ISBN 978-85-6053-817-1

1. Josefo, Flávio, 37 ou 8-ca. 100. 2. Judeus – História. 3.

Roma – História. 1. Título.

CDU 933



Junio Cesar Rodrigues Lima

FLÁVIO JOSEFO

E o paradigma de circularidade cultural entre as comunidades

judaicas e a sociedade romana do século I d. C.



FLÁVIO JOSEFO

E o paradigma de circularidade cultural entre as comunidades judaicas e a sociedade romana do século I d. C.

1ª Edição – março de 2018

Copyright © 2018 por NEA/UERJ

Projeto Antiguidade

Todos os direitos reservados e protegidos pela Lei 9.610 de 19/02/98. Nenhuma parte deste livro, sem autorização prévia por escrito do autor, poderá ser reproduzida ou transmitida sejam quais forem os meios empregados: eletrônicos, mecânicos, fotográficos, gravação ou quaisquer outros.

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS POR

NEA – Núcleo de Estudos da Antiguidade - UERJ

Rua São Francisco Xavier, 524, Pav. João Lyra Filho,

9º andar, Bloco A, Sala 9030, Maracanã

Rio de Janeiro – RJ - Brasil - CEP 20550-900

Tel.: (21) 2334-0227 – www.nea.uerj.br

E-mail: neaeventos@gmail.com

EXPEDIENTE

UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO

Reitor: Ruy Garcia Marques

Vice-Reitora: Maria Georgina Muniz Washington

IFCH - INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

Direção: Dirce Eleonora Nigro Solis

Vice-Direção: Edna Maria Santos

SR1 – SUB-REITORIA DE GRADUAÇÃO

Sub-Reitora: Tania Maria de Castro Carvalho Netto

SR2 – PESQUISA E PROCIÊNCIA

Sub-Reitor: Egberto Gaspar de Moura

SR3 – EXTENSÃO

Sub-Reitora: Cátia Antônia da Silva

PPGH - PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

Coordenação: Márcia de Almeida Gonçalves

Vice-Coordenação: Lúcia Maria Bastos P. das Neves

CONSELHO EDITORIAL

Maria Cecilia Colombani – UM

Gilvan Ventura da Silva – UFES

Liliane Cristina Coelho – UNIANDRADE

Renata Rosenthal Sancovsky – UFRRJ

Júlio Cesar Mendonça Gralha – UFF

Maria do Carmo Parente dos Santos - UERJ

Fernanda Lemos – UERJ

ASSESSORIA EXECUTIVA NEA UERJ

Alair Figueiredo Duarte

José Roberto de Paiva Gomes

Maria Regina Candido

À

MARIA REGINA CANDIDO,

por sua compreensão, orientação, dedicação, apoio e

companheirismo durante o desenvolvimento de minha

pesquisa

Aos

PESQUISADORES, DISCENTES, DOCENTES, MONITORES,

ORIENTANDOS, PARCEIROS

e tantos outros interessados em História Antiga que, desde 1998,

integram o processo de socialização do saber acadêmico

produzido pelo NÚCLEO DE ESTUDOS DA ANTIGUIDADE, através

de significativa participação nos cursos de extensão, jornadas

de história, encontros nacionais e internacionais, seminários,

oficinas, fórum de debates, publicações e especialização lato

sensu, atividades que atuam na democratização do saber

produzido na área de História antiga do NEA/PPGH na Universidade do Estado do Rio de Janeiro/UERJ.

À

MINHA QUERIDA ESPOSA PATRÍCIA E ÀS MINHAS FILHAS BIANCA, AMANDA E GIÚLIA

que souberam suportar a minha ausência durante os dois anos do Curso de Mestrado em História Política da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, demonstrando assim profundo amor e reconhecimento pelo sonho de exercer o magistério acadêmico.

Aos

MEUS PAIS ERCILIA, PAULO CESAR E MEUS IRMÃOS CÁTIA, CARLA E PAULO COSTA,

os verdadeiros responsáveis pela formação do meu caráter como filho, irmão, profissional, pai, tio e, agora, avô.

Aos

MEUS NETOS MIGUEL E HEITOR,

presentes de Deus para mim e a certeza de que o fluxo da história jamais será interrompido.

Ao

REV. JADER DE FARIAS BARROS NETO,

o primeiro a fomentar em mim o pensamento crítico, rigor acadêmico e a paixão pelo ensino.



As culturas jamais constituem totalidades acabadas (por razões extrínsecas e intrínsecas); e os indivíduos, tão simples quanto os imaginamos, nunca o são o suficiente para não se situar em relação à ordem que lhes atribui um lugar: só exprimem sua totalidade de certo ângulo.

(Marc Augé)

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 - Exemplo da Circularidade Cultural de Ginzburg na Obra “A Vida” de Flávio Josefo, 49

Quadro 1 - Lista com publicações clássicas das obras de Flávio Josefo, 90

Figura 2 - Mapa físico da Palestina (Judéia) sob Herodes Magno, 183

Figura 3 - Mapa físico da Palestina (Judéia) sob os Herodes, 184

Figura 4 - Detalhe da região do sul da Palestina, 185

Figura 5 - Mapa do relevo da Palestina, 186

Figura 6 - Ilustração do ano agricultor dos judeanos, 187

Figura 7 - Mapa das relações comerciais no Império Romano no século I d. C., 188

Figura 8 - Mapa da Roma antiga com destaque para as regiões da Transtiberina, Campus Martius, Suburra e Capena onde se domiciliava parte da comunidade judaica da Urbs do século I d. C., 271

Figura 9 - Maquete da Roma antiga com destaque para as regiões da Transtiberina, *Campus Martius*, Suburra e Capena

onde se domiciliava parte da comunidade judaica da *Urbs* do século I d. C., 272

Quadro 2 – Análise comparativa das práticas religiosas judaicas descritas por Flávio Josefo no Livro I da obra “Guerra dos Judeus” segundo modelo de Anthony Saldarini, 275

Quadro 3 - Análise comparativa das práticas religiosas judaicas descritas em sua obra nos Livro XVII da obra “Antiguidades Judaicas” segundo modelo de Anthony Saldarini, 276

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO, 15

INTRODUÇÃO, 19

PARTE I

USOS E ABUSOS DA OBRA “A VIDA” DE FLÁVIO JOSEFO

DA HISTÓRIA ECLESIÁSTICA À HISTORIOGRAFIA CONTEMPORÂNEA, 31

Capítulo 1

Flávio Josefo e a escrita biográfica: aproximações e distanciamentos, 35

As primeiras obras de Flávio Josefo, 38

A obra “A Vida” de Flávio Josefo, 38

A possibilidade de apreensão do social a partir do indivíduo, 43

Flávio Josefo: *sujeito socialmente construído* ou *sujeito histórico coletivo*, 45

A concepção de uma *circularidade cultural* entre as comunidades judaicas e sociedade romana do século I, 47

O *modo de funcionamento* do discurso de Flávio Josefo em sua obra “a vida”, 51

A *natureza da linguagem* do discurso de Flávio Josefo: apêndice, biografia ou autobiografia, 53

O saber biográfico, a História e “A Vida” de Flávio Josefo, 58

Capítulo 2

Flávio Josefo: o mais ilustre dos judeus segundo a História

Eclesiástica, 69

Capítulo 3

Flávio Josefo e a historiografia dos séculos XX e XXI, 89

Historiografia inglesa, 97

Historiografia francesa, 101

Historiografia brasileira,105

Uma leitura alternativa de Flávio Josefo, 115

PARTE II

DO MICROCOSMO AO MACROCOSMO SOCIAL: AS CONDIÇÕES DE PRODUÇÃO DO DISCURSO DE FLÁVIO JOSEFO, 117

Capítulo 4

A Judeia de Flávio Josefo: um *microcosmo social* no universo das *culturas subalternas*, 121

A "Judeia" de Flávio Josefo: definição, geografia e economia, 126

Definição: o entendimento de Ioudaíi/oj e Ioudaíia para Flávio Josefo, 127

A Palestina de Flávio Josefo: localização e características geográficas, 139

A economia e o comércio na Palestina de Flávio Josefo, 146

Capítulo 5

O interesse romano pela Palestina de Flávio Josefo, 155

Relações de poder estabelecidas entre romanos e judeus após a ocupação da Palestina, 164

A dualidade do mundo social de Flávio Josefo, 184


UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO
UERJ
PPGH

PARTE III

YOSSEF BEN MATTIAHU HA-COHEN POR FLÁVIO JOSEFO: UM CASO DE CIRCULARIDADE CULTURAL NA URBS DO SÉCULO I, 193

Capítulo 6

Relações socioculturais entre as comunidades judaicas e a sociedade romana na *Urbs* do século I, 197

Capítulo 7

Yossef Ben Mattiahu ha-Cohen e as comunidades judaicas da *Urbs*: em busca da *singularidade cultural* de Flávio Josefo, 213

Relações de parentesco entre Flávio Josefo e o povo judeu, 223

Capítulo 8

As escolhas religiosas de Flávio Josefo, 233

Fariseus, saduceus e essênios no discurso de Flávio Josefo, 231

Capítulo 9

“A Vida” e os imperativos éticos do judaísmo: o dito e o não

dito no discurso de Flávio Josefo, 259

Flávio Josefo, um *sujeito socialmente construído*, 273

CONCLUSÃO, 277

REFERÊNCIAS, 285

GLOSSÁRIO, 298

AUTOR, 307



Junio Cesar Rodrigues Lima

APRESENTAÇÃO

Devo expressar a honra que tenho em fazer a apresentação do livro de Prof. Junio Cesar, especialista em Flávio Josefo e seus escritos. O tema abordado nesta publicação detém um

inestimável valor acadêmico: primeiro pelo fato de trazer ao leitor uma abordagem alternativa sobre a autobiografia de Josefo e segundo pela inovação teórico-metodológica. O diálogo interdisciplinar entre a História Social, Micro História, Nova História Política, Teoria Literária e a Linguística tornou a pesquisa singular e inédita, principalmente ao aplicar o conceito de *circularidade cultural* de Carlo Ginzburg às relações socioculturais entre a comunidade judaica e a sociedade romana no século I d. C.

O autor organiza a sua publicação, iniciando com uma discussão teórica sobre a escrita biográfica que resulta na definição da *natureza da linguagem* da obra “A Vida de Flávio Josefo”. Em seguida apresenta as diversas impressões sobre o historiador hebreu do século I d. C., do livro “História Eclesiástica” de Eusébio de Cesareia às informações analíticas tecidas pela historiografia inglesa, francesa e brasileira entre os séculos XX e XXI. O autor ainda apresenta uma tabela com as principais versões dos escritos de Flávio Josefo desde o século IV d. C.

Considero a pertinente da parte do autor, lançar luz a

historiografia brasileira sobre o tema. Outro destaque de seu livro refere-se à região da Palestina, muito se tem falado e produzido sobre a região e o autor se permite participar do debate. Sabemos que a Palestina no período de Flavio Josefo era uma região que integrava a área de influência administrativa de Roma. Conhecida como Judeia, a região

detém seu valor intelectual, moral e religioso no qual transitavam judeus, gregos e romanos interagindo com a população local.

A região da Palestina foi ocupada por Alexandre em 332 a. C., fator que propiciou a expansão da cultura helenística que passou a interagir com o aramaico e hebraico além de outros dialetos locais. O autor nos indica que até a chegada dos romanos, a região foi palco de embates que envolviam inúmeras tramas, resultando em recuos, atos de violência e negociação entre governantes e a população local

demarcadamente multicultural. A análise das relações socioculturais, econômicas, religiosas e políticas, bem como, a compreensão das diversas instituições judaicas do século I d. C., permitiu ao autor evidenciar parte do *mundo social* de Flávio Josefo, a comunidade judaica que enquanto *cultura subalterna* interagia com um mundo maior, a sociedade romana, a *cultura dominante*.

Geralmente, as obras historiográficas que se ocupam das relações socioculturais e políticas entre romanos e judeus a partir das obras de Flávio Josefo direcionam seu olhar para a região da Judeia ou Palestina. Entretanto, o pesquisador desvia seu olhar para a cidade de Roma e detém uma longa abordagem sobre os segmentos sociais judaicos que interagiam na *Urbs*. Esses eram compostos por escravos e libertos que além de pertencerem à comunidade judaica estavam integrados a uma casa romana. Homens como Flávio Josefo pertenciam aos dois mundos, transitavam por eles e colocavam a *cultura dominante* e contato permanente com as *culturas subalternas*. Assim, o autor se pergunta sobre o significado dos termos “judeu”, “Judeia” para o historiador

Independentemente de ser oriunda da Judeia ou de
regiões anexadas ao Império Romano, as comunidades
judaicas eram compostas por indivíduos de diversas categorias

socais e econômicas. Diante da especificidade das relações
socioculturais estabelecidas entre a comunidade judaica e a
sociedade romana na *Urbs* do século I d. C., o autor, além de
aplicar o conceito de *circularidade cultural* de Carlo Ginzburg,
utiliza a metodologia de Análise do Discurso de Eni P. Orlandi.
Esse diálogo permitiu a reconstrução da trajetória de Flavio
Josefo; a identificação da dualidade de seu *mundo social*
(judaico e romano); a demarcação de elementos
socioculturais judaicos como regras alimentares, circuncisão,
calendário alternativo, monoteísmo e a lei mosaica; e
principalmente, a concepção de comunidades judaicas
menos separatistas, o que evidencia um novo *paradigma* de
circularidade cultural entre judeus e romanos no século I d. C.

A leitura do livro torna-se muito agradável porque o autor, de forma brilhante, detém domínio da retórica e do discurso ao aplicar uma linguagem simples que permite ao leitor (leigo ou acadêmico) entender a complexidade da vida de Flávio Josefo e a sua interação com a sociedade romana.

Dr.ª Maria Regina Candido

Núcleo de Estudos da Antiguidade

Universidade do Estado do Rio de Janeiro

17



Junio Cesar Rodrigues Lima

Junio Cesar Rodrigues Lima

INTRODUÇÃO

O *paradigma* de *circularidade cultural* entre a comunidade judaica e a sociedade romana foi construído pela historiografia através da análise do contato sociocultural e embates entre romanos e judeus que, ao longo da história, ocuparam o mesmo espaço em diversas regiões anexadas ao Império Romano. Roma iniciou a ocupação da Judéia em meados do século I a. C. através de uma incursão de Pompeu Magno que pôs fim a condição da Judeia como Estado independente. Entretanto, os escritos do historiador hebreu Flávio Josefo evidenciam que Pompeu permitiu aos judeus a continuidade de suas práticas religiosas desde que esses se submetessem ao poder político romano. As relações de poder estabelecidas entre Roma e Jerusalém, após a ocupação, apontam para uma hierarquização nas relações sociais, culturais e políticas entre romanos e judeus. Roma, por exemplo, decidiria quem ocuparia um eminente cargo político-religioso da Judeia, o de sumo-sacerdote e, ainda, gerenciaria a economia e a política na região ao estabelecer o pagamento de tributos dos judeanos aos romanos.

A Judeia quer seja por motivos econômicos, políticos ou

estratégicos foi objeto de desejo de vários impérios da antiguidade. Dominar a Palestina significaria ter a possibilidade de aumentar consideravelmente os ganhos através da aplicação de tributos, pois, se tratava de uma região de passagem por onde circulavam soldados, comerciantes, mensageiros, diplomatas, dentre outras figuras importantes para as relações sociais, políticas e culturais das sociedades mediterrâneas. Os judeanos também tinham excelentes relações comerciais com o Egito, Líbano, Arábia e a Síria. Além das vias terrestres, na região também havia portos importantes que facilitavam a comunicação e o transporte de

mercadorias e pessoas. Nas grandes cidades ainda existiam profissionais ligados à carpintaria, fiação e tecelagem, padaria, barbearia, carregadores de água, dentre outros especialistas. A *Urbs* (Roma) atingiu quase a totalidade de seu território no século I a. C. e foi marcada por uma explosão demográfica.

Norbert Rouland registra que a cidade estava superlotada. Problemas de moradia, locomoção, abastecimento, se tornaram comuns na vida da *Urbs*. A cidade estava tão cheia que a aristocracia começou a sair para as chamadas vilas localizadas na periferia, que a princípio eram utilizadas esporadicamente. Com o aumento da plebe aumentaram também as possibilidades de lucro através da especulação imobiliária e das relações de clientela e patronato. Por exemplo, através da guerra, a aristocracia aumentava seus ganhos e fortalecia seu poder. Norbert Rouland fala sobre a *clientelização da conquista*, na qual todo território conquistado era um cliente em potencial. O trabalho servil, que também poderia ser utilizado como moeda, crescia a passos largos. Entretanto, lutas políticas internas e alguns inimigos externos como o Império Parto ainda ameaçavam o poder da República.

Os romanos, desde seus primórdios nunca foram muito ligados à produção agrícola. Sua atividade sempre esteve associada à pecuária e posteriormente, sob a influência dos etruscos, ao comércio. Roma costumava importar produtos

agrícolas de outras regiões. Assim, o abastecimento da cidade dependia de suas relações com outros Estados. Dominar o comércio do Mediterrâneo significaria obter produtos com baixo custo e lucrar com a comercialização. Daí surge algumas hipóteses quanto aos interesses romanos na Judeia: a terra, o abastecimento, o comércio, as relações de clientela e patronato, e a tributação.

Ao ocupar a Judeia, Roma impediria o avanço do Império Parto para o Mediterrâneo, protegendo assim a Síria e a Ásia Menor que eram exímias produtoras de metais, cereais, grão, seda, dentre outros produtos de extrema necessidade

para a *Urbs* e de grande valor comercial nas regiões mediterrâneas. Como em 63 a. C. o Egito ainda não tinha sido anexado, apesar da existência de relações comerciais antigas entre romanos e egípcios, a ocupação da Judeia proporcionaria aos romanos uma produção complementar de vinho, trigo, seda, legumes e outros produtos consumidos pela aristocracia romana. Considerando o momento social, político

e econômico que Roma estava atravessando, a ocupação parecia inevitável.

Os romanos tinham o costume de utilizar as lideranças locais para governar os territórios ocupados. No caso da Judeia, Pompeu e, posteriormente, Júlio Cesar, conduziram Hircano I ao poder, acumulando função política e religiosa através do sumo-sacerdócio. Mas, seguindo a política romana de fragmentação do poder, Cesar nomeou Herodes como rei da Judeia e seu procurador. Herodes governou a Judeia de 37 a 4 a. C., entretanto, após sua morte, a região foi governada por seus filhos: Herodes Arquelau que governou a Judeia, Samaria e Indumeia; e Herodes Antipas, que administrou a Galileia e a Pereia. A partir de 6 d. C., a região outrora governada por Arquelau foi entregue a administração direta dos procuradores romanos.

Através da historiografia percebemos que Roma tinha habilidade tática para tratar os povos vencidos, seja pela abertura da cidadania romana ou, ainda, pela concessão de certa autonomia ao grupo de dirigentes locais. Os judeus receberam permissão para viver segundo seus costumes e leis;

desde que a hierarquia entre Roma e Jerusalém não fosse prejudicada.

Os romanos acreditavam que os deuses dos estrangeiros permitiam a conquista de seus povos como sinal de submissão aos deuses romanos e reconhecimento da sua soberania. Por isso, em respeito à relação previamente estabelecida que resultara na vitória romana, os povos conquistados recebiam autorização para cultuar seus deuses livremente.

21

FLÁVIO JOSEFO E O PARADIGMA DE CIRCULARIDADE CULTURAL ENTRE AS COMUNIDADES JUDAICAS E A SOCIEDADE ROMANA NA URBS DO SÉCULO I D. C.

Júlio César concedeu muitos privilégios aos judeus, como: a isenção do serviço militar, permissões para recolher imposto para o templo de Jerusalém, construir novas sinagogas, celebrar o *Shabat*, seguir suas festividades e adotar seu próprio calendário para a ordenação do tempo. A legislação de Júlio César em 44 a. C. também estabeleceu o judaísmo como *religio licita*.

A religião romana, embora distinta da religião judaica,

principalmente, devido ao monoteísmo, às restrições alimentares e a prática da circuncisão, possuía muitos pontos em comum com a religião romana. As similaridades entre as duas religiões, a organização, mais a longevidade da religião judaica, contribuíram para que o judaísmo fosse considerado como uma *religio licita*, bastando apenas que os judeus fizessem sacrifícios ao seu deus em benefício dos romanos e da preservação da ordem social na *Urbs*.

As medidas adotadas por Júlio Cesar permitiram aos judeus viverem segundo seus costumes tanto na *Urbs* quanto nas cidades anexadas. Devido ao clima de hostilidade entre judeus e não judeus nas cidades anexadas a Roma, César determinou que eles fossem considerados, em todas as cidades, como aliados e amigos dos romanos.

Na época de Augusto, além de ratificar as medidas adotadas por Júlio César em relação aos judeus, o imperador acrescentou outro privilégio à comunidade judaica: a isenção do culto imperial que se estabelecia em todo Império Romano. Esse direito adquirido no período de Augusto foi motivo de enfrentamento entre romanos e judeus em períodos posteriores,

como por exemplo, quando o imperador Calígula tentou colocar uma escultura com sua fisionomia no interior do templo de Jerusalém e, ainda, no tempo de Domiciano, na qual a ênfase no culto imperial resultou em embate entre judeus e romanos ao final do século I d. C.

O objeto de análise deste livro nos permite apreender a experiência sociocultural vivida entre as comunidades judaicas e a sociedade romana, a partir da trajetória de vida de Flávio

Josefo – um historiador hebreu que apresenta a *ambiguidade* de ser judeu e romano na *Urbs* do século I d. C.

A fim de tornar nossa análise mais viável, optamos pela adoção da obra “A Vida” de Flávio Josefo como documento de pesquisa. Entretanto, ao longo do desenvolvimento das questões e argumentos, nós recorreremos à documentação textual auxiliar que descreva as impressões romanas sobre os judeus de Roma e registre contato sociocultural e embate entre judeus e romanos no mesmo período de produção desse discurso.

“A Vida” de Flávio Josefo se trata de um documento produzido ao final do século I d. C. e incorporado à segunda edição da obra “Antiguidades Judaicas”. Nele, Josefo apresenta uma defesa pessoal devido ao ataque que foi desencadeado pela obra escrita por Justo de Tiberíades, em 96 d. C., na qual Justo apresentou uma leitura alternativa da guerra dos judeus contra os romanos em que questionava a atuação de Flávio Josefo no confronto, atacava a honra de sua família e denunciava Josefo como traidor culpado pela derrota dos judeus e destruição do Templo de Jerusalém.

Em sua obra “A Vida”, Flávio Josefo narra sua trajetória desde a infância na Judéia até sua migração para Roma. Uma análise preliminar do discurso de Josefo nos conduziu aos seguintes questionamentos: 1) Poderíamos considerar a obra “A Vida” de Flávio Josefo como uma escrita biográfica se, aparentemente, sua intenção foi escrever um apêndice à segunda edição de uma obra anterior? 2) Essa obra, embora escrita em grego, apresenta a forma, os usos e os sentidos dos termos *bios* ou *vita* que eram utilizados para descrever (*graphia*) a vida de um indivíduo na Antiguidade? 3) Um

gênero discursivo e literário tão criticado pela História Social devido a sua associação à historiografia positivista que construiu a história de “grandes homens” no século XIX e inicio do XX, pode ser usado para a prática da história e apreensão do social?

FLÁVIO JOSEFO E O PARADIGMA DE CIRCULARIDADE CULTURAL ENTRE AS COMUNIDADES JUDAICAS E A SOCIEDADE ROMANA NA URBS DO SÉCULO I D. C.

Analisando as projeções do discurso de Josefo, percebemos que dele emergem: a) as fases da vida de um judeu; b) a relevância da formação e experiência religiosa, a partir da infância, no interior da comunidade judaica; c) a necessidade do indivíduo se associar a algum segmento do judaísmo como demonstração de civilidade; d) as relações de poder estabelecidas entre judeus e romanos, após a ocupação da Judéia; e) a possibilidade de se trazer novos adeptos ao judaísmo; f) a disputa entre judeus e não judeus em cidades anexadas ao Império Romano.

Na sua obra “A Vida”, Flávio Josefo apresenta a

comunidade judaica como parte integrante de uma sociedade masculina hierarquicamente organizada que valoriza as relações de parentesco, celebra os feitos de seus antepassados, nutre uma admiração pela dinastia dos asmoneus, prestigia o exercício do ofício sacerdotal e considera a honra, a obediência a Torá e a prática da justiça como valores estimáveis na vida pública que resultam em sorte aos indivíduos. Em contrapartida também encontramos no discurso de Flávio Josefo suas obrigações com a sociedade romana como, por exemplo, suas relações de parentesco com os imperadores Vespasiano, Tito e Domiciano e os privilégios recebidos após a destruição de Jerusalém.

Diferentemente dos demais indivíduos das comunidades judaicas de Roma, que viviam separadamente em bairros insalubres às margens do Tibre, Flávio Josefo, que passou da condição de escravo para o estatuto de liberto da casa dos Flávios, morava em uma das propriedades de Vespasiano e usufruía de todos os privilégios que um liberto tinha na sociedade romana em detrimento dos demais cidadãos romanos, com menos recursos econômicos ainda que esses

fossem homens livres. O contato sociocultural entre Flávio Josefo e a sociedade romana, presente em seu discurso, nos permite identificar elementos socioculturais de seu *macrocosmo social* – a sociedade romana do século I d. C., na qual tanto Josefo quanto as comunidades judaicas da *Urbs* estavam inseridos.

Como recorte historiográfico, conforme o próprio título menciona, situamos nosso objeto de pesquisa na *Urbs* do século I d. C. Compreendemos que esse recorte espaço-temporal nos possibilita a identificação das *condições de produção do discurso polêmico* de Josefo e a apreensão do *paradigma* de *circularidade cultural* entre as comunidades judaicas e a sociedade romana.

Ao optarmos por esse recorte historiográfico não desconsideramos o fato de que o contato sociocultural entre judeus e romanos remonta ao século I a. C., como se pode observar, por exemplo, no Livro de Macabeus que nos relata o pedido de Judas Macabeu para que Roma recebesse os

judeus como povo aliado, bem como, a extensão desse contato sociocultural pelos séculos posteriores ao recorte temporal de nossa análise. O contato sociocultural e o embate entre judeus e romanos podem ser apreendidos através de outros recortes historiográficos, em diversas regiões anexadas ao Império Romano, onde se domiciliavam comunidades judaicas, como em Alexandria, Elefantina, Bitínia e, ainda, em algumas cidades judaicas como Cesareia, Tiberíades, Séforis e parte de Jerusalém, cidades urbanizadas sob a administração da Dinastia Herodiana.

As comunidades judaicas da *Urbs* remontam a um período anterior ao nosso recorte temporal, como nos afirma James Jeffers. Entretanto, nesse momento, optamos por não dialogar com a Cultura Material, fazendo uso apenas de documentação textual e delimitando nossa proposta de apreensão das relações socioculturais apenas a cidade de Roma (*Urbs*) no período de vida de Flávio Josefo - o *sujeito locutor* de nossa documentação – a obra “A Vida”.

No século I d. C., viviam cerca de 40 mil judeus em Roma, pelo menos é o que afirma Hadas-Lebel. James Jeffers eleva

esse número para 50 mil judeus. Entretanto, ambos concordam que os judeus integravam um dos maiores grupos sociais da *Urbs* e viviam em um vasto bairro situado na margem direita do Tibre. Jeffers, afirma que a maior e mais antiga comunidade

judaica da *Urbs* ficava na Transtiberina. Entretanto, os judeus também se domiciliavam na Suburra, junto ao Campus Martius, e perto da Capena. Essas circunstâncias nos conduzem a mais questionamentos: a) como se estabeleceram as relações de poder entre as comunidades judaicas e a sociedade romana? b) essa relação era igualitária? c) como eram a organização e composição social das comunidades judaicas na cidade?

Diferentemente dos demais grupos sociais em cidades anexadas pelo Império Romano, a historiografia aponta que as comunidades judaicas constituíam uma forma de *politeuma*, ou seja, um corpo reconhecido e semiautônomo de residentes nas cidades que, embora não tivesse cidadania, participava

de direitos específicos junto com os cidadãos, bem como, exercia o poder administrativo e judicial sobre seus membros, independentemente daquele exercido pelas autoridades municipais, através de um conselho.

Meeks afirma que os judeus formavam outra cidade dentro de Roma. Parece-nos que na maioria das cidades do Império Romano havia um corpo central encarregado de falar em nome dos judeus nas negociações com os magistrados da cidade ou com os oficiais romanos. Em sua maioria os judeus não eram cidadãos romanos plenos, mas, sempre que podiam, procuravam adquirir direitos idênticos aos dos *civis romanus*, entretanto, ao mesmo tempo, insistiam em ter garantias que lhes preservasse a possibilidade de não terem que violar suas leis religiosas.

As comunidades judaicas sabiam que a preservação de suas identidades dependia da manutenção de alguns limites distintos entre elas próprias e a sociedade romana. Contudo, os judeus recebiam fortes pressões para se conformarem a cultura romana. Além disso, muitos deles experimentavam forte atração pelos valores culturais da sociedade romana que, sob

alguns aspectos, parecia harmonizar-se com suas tradições religiosas.

Parte das comunidades judaicas da *Urbs* era composta por escravos e libertos, ou seja, além de pertencerem à

comunidade judaica, alguns judeus estavam integrados a uma casa (*domus*) romana. Isso significava ser parte de uma rede mais ampla de relações de duas espécies, aponta Meeks. Dentro de uma casa havia uma cadeia vertical que ligava papéis sociais desiguais desde o escravo até o *paterfamílias*, no elo mais íntimo, mas ainda, os laços entre cliente e patrono. Quer oriunda da Judeia ou de outras regiões anexadas ao Império Romano, as comunidades judaicas da *Urbs* no século I d. C. integravam indivíduos de diversos níveis sociais e econômicos. Nela encontramos escravos, libertos, mercadores, artesãos, pobres, ricos, letrados e iletrados. Porém, em sua maioria, esses indivíduos não possuíam cidadania romana. Em contrapartida, eles viviam separadamente às margens do Tibre e usufruíam de privilégios que os demais grupamentos sociais

do Império Romano não haviam conquistado.

Assim sendo, a historiografia aponta que as comunidades judaicas da *Urbs* podiam seguir suas próprias leis, viver segundo seus costumes, julgar suas causas domésticas, enterrar seus mortos, cultuar o seu Deus, reunirem-se regularmente na sinagoga e ainda pleitear direitos junto aos romanos através de um conselho. Elas estavam livres para cumprir suas prescrições alimentares, leis sobre casamento e, ainda, permanecer sem cultuar o imperador ou aderir à religião romana. Essas concessões por parte dos romanos fez com que as comunidades judaicas construíssem um *microcosmo social* no interior da sociedade romana. Entretanto, enquanto parte do *macrocosmo social* – a *Urbs* no século I d. C., ao recorrer aos romanos para resolver os confrontamentos que ocorriam entre judeus e não judeus ao longo das relações socioculturais entre eles, as comunidades judaicas reconheciam que nas relações de poder entre romanos e judeus prevaleciam à mesma hierarquia estabelecida por Roma durante a ocupação da Judéia em 63 a. C.

Diante das informações acima elencadas, direcionamos

nossa atenção para os seguintes objetivos: 1) apreender o

paradigma de relações socioculturais entre as comunidades

judaicas e a sociedade romana na *Urbs* do século I d. C.

através de um caso singular como Flávio Josefo; 2) reconstruir o

contexto social de Josefo, sob a perspectiva da micro-análise,

desvendando sua percepção do *mundo social*, suas leituras e

discussões, pensamentos e sentimentos; 3) circunscrever as

possibilidades latentes das relações socioculturais entre as

comunidades judaicas e a sociedade romana, através da obra

“A Vida” de Flávio Josefo; 4) comprovar a circularidade das

relações socioculturais entre a comunidade judaica (*culturas*

subalternas) e a sociedade romana (*culturas dominantes*)

através da variação de escalas proposta pela Micro-história,

partindo do individuo (Flávio Josefo), passando pelo

microcosmo social (comunidades judaicas da *Urbs*), chegando

ao *macrocosmo* (sociedade romana) e retornando

inversamente ao indivíduo; 5) desvendar como se deram as reorganizações culturais mediante uma *circularidade cultural* existente entre a comunidade judaica e a sociedade romana, na qual os atores sociais eram agentes culturais passivos e ativos.

No modelo de abordagem conceitual da Micro-história, Carlo Ginzburg identificou o homem como *sujeito socialmente construído*. Os homens, segundo ele, conferem significado à realidade social. Assim, com a Micro-história, o estudo de caso, do detalhe, da análise do processo significativo, dos fenômenos marginais, passou a ser valorizado. Entretanto, a valorização do *microcosmo social* não representa a construção de uma perspectiva que se limita ao universo individual. Ginzburg afirma que entre as *culturas dominantes* e as *subalternas* há um relacionamento circular feito de influências recíprocas, que se move de baixo para cima, bem como, de cima para baixo. O conceito de *circularidade cultural* em Ginzburg nos permitiu, a partir da trajetória de Flávio Josefo, identificar uma dualidade no *mundo social*, na qual, de um lado estava à cultura romana, as *culturas dominantes*, o

mundo oficial, o direito, a cidadania, a religião oficial, os clássicos, o latim e o grego, a independência política e o poder; do outro, estava à cultura judaica, *as culturas*

subalternas, o mundo não oficial – apesar das liberdades judaicas cedidas por Roma como o monoteísmo, as restrições alimentares, o calendário alternativo, uma lei paralela. Em certa medida, um *mundo social* influenciava o outro reciprocamente.

A análise da obra "A Vida" de Flávio Josefo nos permitiu situar a natureza de sua linguagem como parte do gênero discursivo biográfico. Com isso, precisávamos de um autor que valorizasse o diálogo interdisciplinar e se apresentasse disposto a dialogar com a História devido à importância de se conhecer o contexto social, econômico, político e cultural dos indivíduos. Assim sendo, optamos por efetivar nosso diálogo com a Linguística através da aplicação da Análise do Discurso proposta por Eni Puccineli Orlandi. Objetivamos, assim, compreender a obra "A Vida" de Flávio Josefo em sua

materialidade, considerando o *processo de identificação, condições de produção, processo discursivo, ilusão referencial e objetividade*. O modelo de aplicação do procedimento metodológico adotado foi desenvolvido pelo Núcleo de Estudos da Antiguidade da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Na primeira parte, situaremos a obra “A Vida” de Flávio Josefo no universo discursivo biográfico, no qual identificaremos o *modo de funcionamento* de seu discurso e demonstraremos a proximidade entre o saber biográfico e a história.

Discorreremos sobre o *sentido social* atribuído a Josefo em práticas históricas, identificando *usos e abusos* das obras de Flávio Josefo pelos principais segmentos historiográficos que se ocupam do estudo das relações socioculturais entre os judeus e os romanos. A partir dessa abordagem, objetivamos identificar as diversas impressões historiográficas sobre Josefo enquanto indivíduo para, posteriormente, analisar o estabelecimento de uma *circularidade cultural* entre as comunidades judaicas e a sociedade romana na *Urbs* do século I d. C. a partir da trajetória do historiador hebreu em sua

obra “A Vida”.

29

FLÁVIO JOSEFO E O PARADIGMA DE CIRCULARIDADE CULTURAL ENTRE AS

COMUNIDADES JUDAICAS E A SOCIEDADE ROMANA NA URBS DO SÉCULO I D. C.

Na segunda parte, reconstruiremos as *condições de*

produção do discurso de Flávio Josefo a partir das relações

socioculturais estabelecidas entre o *microcosmo* e o

macrocosmo social de Josefo, demonstrando que a dualidade

do *mundo social* na qual ele circulava contribuiu efetivamente

para construção de seu discurso. Perceberemos que a

marcação das diferenças entre as *culturas dominantes* (leia-se

cultura romana) e as *culturas subalternas* (em nosso caso

específico, a cultura judaica) emerge das relações

socioculturais entre as comunidades judaicas e a sociedade

romana. Assim, as comunidades judaicas da *Urbs* podem ser

consideradas como um *microcosmo social* no interior da

sociedade romana.

Na última parte, nos ocuparemos com as maneiras de

Flávio Josefo significar através da *relação de sentido,*

mecanismos de antecipação, processo discursivo, ilusão referencial e *objetividade* do seu discurso. Consideramos que a produção do discurso de Josefo é parte da sua história como um indivíduo que circulava no interior das comunidades judaicas e da sociedade romana. Flávio Josefo se situa em um *microcosmo social*, no universo das *culturas subalternas*, mas, também, em um *macrocosmo social*, o *mundo social* das *culturas dominantes*. Veremos que a circularidade *cultural* entre as *culturas subalternas* e as *culturas dominantes* contribui para a concepção de comunidades judaicas dispostas a estabelecer suas relações socioculturais com outros grupos sociais ao longo da história.

Em suma, mediante o modelo de abordagem conceitual de Carlo Ginzburg e o procedimento metodológico de Eni Puccinelli Orlandi, esperamos apresentar uma leitura alternativa das relações socioculturais entre as comunidades judaicas e a sociedade romana na *Urbs* do século I d. C. Pois, Flávio Josefo, em sua obra “A Vida”, evidencia que nesse período um romano poderia se tornar judeu, mas um judeu também poderia ser um romano, sem perder o vínculo com sua

identidade.

30

Junio Cesar Rodrigues Lima

PARTE I

USOS E ABUSOS DA OBRA “A VIDA” DE FLÁVIO JOSEFO: DA HISTÓRIA ECLESIÁSTICA À HISTORIOGRAFIA CONTEMPORÂNEA

Junio Cesar Rodrigues Lima

Flávio Josefo, o *sujeito locutor1* de nossa documentação, tornou-se referência para autores de diversos segmentos historiográficos quando o assunto se refere às comunidades judaicas domiciliadas nas regiões anexadas ao Império Romano, gerando sobre ele ampla produção editorial. Nessa primeira parte, situaremos a obra “A Vida” de Flávio Josefo no

universo discursivo biográfico, no qual identificaremos o *modo de funcionamento2* de seu discurso e demonstraremos a proximidade entre o saber biográfico e a história. Discorreremos sobre o *sentido social3* atribuído a Josefo em diversas práticas históricas, identificando *usos e abusos* das obras de Flávio Josefo pelos principais segmentos historiográficos que se ocupam do estudo das relações socioculturais entre os judeus e os romanos. A partir dessa abordagem, objetivamos identificar as diversas impressões historiográficas sobre Josefo enquanto indivíduo para, posteriormente, analisar o estabelecimento de uma *circularidade cultural* entre as comunidades judaicas e a sociedade romana na *Urbs4* do século I d. C. a partir da trajetória do historiador hebreu em sua obra “A Vida”.

1 Eni P. Orlandi (2003, p. 32) conceitua o sujeito locutor como o emissor de discurso, entretanto, Orlandi entende que um dizer não é propriedade particular. As palavras de Flávio Josefo não são só dele, mas significam pela história e pela língua. Eni Orlandi entende que aquilo que foi dito noutro lugar também significa nas palavras de Flávio Josefo. Josefo diz, pensa que sabe o que diz, mas não tem acesso ou controle sobre o modo pelo qual os sentidos

se

constituem em seu discurso. Por isso, é fundamental recorrer ao interdiscurso

para identificar discurso de Flávio Josefo em sua historicidade e significância.

2 Esse conceito será desenvolvido ao longo de nossa análise.

3 Entendemos por *sentido social* o conjunto de relações simbolizadas, instituídas

e vividas entre Flávio Josefo e os outros no seio das comunidades judaicas e da

sociedade romana (AUGÉ, 1999, Passim).

4 O conceito de *Urbs* será desenvolvido posteriormente quando trataremos das

comunidades judaicas nela domiciliadas.



Junio Cesar Rodrigues Lima

Junio Cesar Rodrigues Lima

1

FLÁVIO JOSEFO E A ESCRITA BIOGRÁFICA: APROXIMAÇÕES E

DISTANCIAMENTOS

Dentre os indivíduos que circulavam na *Urbs* do século I d. C. encontramos Yossef Ben Mattiahu ha-Cohen ou Flávio Josefo, conforme o nome pelo qual ficou conhecido através da historiografia. Flávio Josefo nasceu entre 37 e 38 d. C., no primeiro ano do imperador Calígula. Era de rica família da aristocracia sacerdotal judaica (pelo lado paterno) e asmoneia (pelo lado materno). Apesar de ter participado, durante sua formação religiosa na Judéia (51-56 d. C.), de práticas religiosas dos saduceus e dos essênios e, ainda, ter seguido um eremita chamado Bane, Flávio Josefo tornou-se adepto do farisaísmo1. Josefo exerceu seu ofício sacerdotal em Jerusalém, era membro do Sinédrio e fez sua primeira viagem a Roma, nos tempos de Nero (64 d. C.), quando foi enviado oficialmente pelo Sinédrio para interceder pela libertação de alguns sacerdotes detidos na cidade. A princípio, Flávio Josefo foi contrário à guerra dos judeus contra os romanos, mas, posteriormente, tornou-se governador militar e um dos líderes da resistência judaica na Galileia (66-67 d. C.). Após sua

derrota em Jotapate (67 d. C.), escapou estranhamente de um

suicídio coletivo e comunicou a Vespasiano que Iahweh o tinha

revelado que ele e seus filhos seriam imperadores de Roma.

1 As escolhas religiosas de Flávio Josefo serão analisadas no terceiro capítulo de

nosso trabalho, onde trataremos do tema “práticas religiosas”.

Assim, Josefo se dispôs a se tornar escravo de Vespasiano,

negociando sua não participação no triunfo dele, o que

certamente o condenaria a morte em Roma:

Vós julgais, sem dúvida, senhor, que tendes somente a

Josefo, prisioneiro em vossas mãos. Mas eu venho por

ordem de Deus comunicar-lhes uma coisa que muito vos

interessa, e é muito mais importante. Eu bem sei de que

modo os que têm a honra de comandar os exércitos dos

judeus devem morrer, por terem caído vivo em vossas

mãos. Quereis mandar-me a Nero. E por que mandar-me

se ele e os que lhe devem suceder até vós, têm tão pouco tempo de vida? É somente a vós e Tito, vosso filho, que eu considero imperadores; a este, depois de vós, porque ambos subireis ao trono. Fazei-me, pois guardar quanto vos aprouver, mas como vosso prisioneiro, não de outro; somente vós vos tornastes por direito, pelo direito da guerra, senhores da minha liberdade e da minha vida; mas sê-lo-eis dentro em breve de toda terra [...] 2

Com isso, alguns amigos de Vespasiano resolveram investigar entre os judeus se Josefo costumava acertar em suas previsões, obtendo uma resposta afirmativa. No momento em que Vespasiano realmente se tornou imperador romano, Flávio Josefo recebeu o *status* de liberto da casa dos Flávios. Josefo ainda acompanhou Tito a Judeia e presenciou o cerco e destruição de Jerusalém em 70 d. C. Foi usado por ele para convencer os revoltosos à rendição, demonstrando-se favorável aos romanos.

Após a derrota final dos judeus em 74 d. C. Josefo foi levado por Tito para morar em Roma, na casa dos Flávios3.

2 JOSEPHUS, Flavius. The Jewish War. Cambridge: Havard University Press, 1997

(Loeb Classical Library, book III).

3 Com o apoio das legiões do Oriente e do Danúbio, Tito Flávio Vespasiano (69

– 79 d. C.) se impôs após uma guerra civil, na qual três imperadores escolhidos

pelas diferentes legiões que se encontravam em diversos pontos do império se

sucederam no poder. Sua proclamação foi ratificada pelo Senado. Vespasiano

iniciou a chamada Dinastia Flaviana, sendo sucedido por seus filhos Tito (79 – 81

d. C.) e Domiciano (81 – 96 d. C.). Sob a Dinastia Flaviana, Roma enriqueceu

Essas informações sobre o historiador hebreu emergem da obra

“A Vida” de Flávio Josefo – um documento que viabiliza a

apreensão do *paradigma* de *circularidade cultural* entre as

comunidades judaicas e a sociedade romana na *Urbs* do

século I d. C.

Nosso entendimento de *paradigma* se fundamenta na

proposta conceitual do historiador da ciência Thomas Kuhn

(1962) que utilizou esse termo para definir as diversas formas de

ver o mundo, uma maneira de ver a realidade. Kuhn entendia que no mundo científico as leis, teorias e modelos aceitos de forma geral pela comunidade científica representam *paradigmas*. Entretanto, segundo ele os paradigmas podem sofrer mudanças com o passar do tempo, pois, os grandes processos da ciência não resultam de mecanismos de continuidade, mas sim, de ruptura4.

Entendemos que a ideia de separatismo étnico e religioso das comunidades judaicas em relação ao Império Romano se trata de um *paradigma* que, com o alargamento do conceito de *cultura* nas ciências sociais e o avanço das pesquisas sobre a relação binária indivíduo/sociedade, está sofrendo mudanças, permitindo um olhar sobre as comunidades judaicas como grupamentos sociais mais abertos à reciprocidade nas relações culturais com outros povos. Essa reciprocidade ou *circularidade cultural* pode ser apreendida através da Cultura Material, documentação textual e, ainda, da análise do cotidiano dos indivíduos nas comunidades judaicas da *Urbs* no século I d. C.

AS PRIMEIRAS OBRAS DE FLÁVIO JOSEFO

Patrocinado pelos imperadores Vespasiano, Tito e Domiciano,

Josefo escreveu quatro obras que nos permitem apreender a

circularidade cultural entre romanos e judeus. A primeira delas

foi “Guerra dos Judeus”, uma obra publicada em aramaico,

com novos monumentos importantes; dentre eles estava o Coliseu. As fronteiras

foram consolidas e o Império viveu uma época bastante tranquila. Entretanto,

a ênfase dada por Domiciano ao culto imperial resultou em alguns

confrontamentos entre judeus e romanos.

44 KUHN, 2006, p. 67-76.

entre 75 e 79 d. C., e que posteriormente foi ampliada em

grego, na qual Josefo relata a história do *s* judeus da

intervenção de Antíoco Epífanes na Judéia (175 a. C.) até a

queda de Massadá (73-74 d. C.), o último foco de resistência

judaica na guerra contra os romanos.

A segunda obra - “Antiguidades Judaicas” - foi escrita

entre 93 e 94 d. C. e se trata de uma coleção de vinte livros em que Flávio Josefo relata a história dos judeus desde os tempos mitológicos, a exemplo da obra de Dionísio de Halicarnasso - *“Romaike Archaiologia”* .

A terceira obra de Flávio Josefo foi “Contra Apião”, na qual Josefo fez uma apologia ao judaísmo e respondeu energicamente as críticas levantadas quanto à publicação de “Antiguidades Judaicas”.

A OBRA “A VIDA” DE FLÁVIO JOSEFO

“A Vida” de Flávio Josefo se trata de um documento produzido por volta de 99 d. C., que foi incorporado à segunda edição de “Antiguidades Judaicas” e no qual ele narra sua trajetória de vida desde a infância na Judeia até sua migração para Roma. Nele, Josefo apresenta uma defesa pessoal devido ao ataque que foi desencadeado pela obra escrita por Justo de Tiberíades, em 96 d. C. Nessa obra, Justo apresentou uma leitura alternativa da guerra dos judeus contra os romanos, além de questionar a atuação de Flávio Josefo no confronto, atacar a honra de sua família e apresentar Josefo como um traidor, o culpado pela derrota dos judeus e destruição do

Templo de Jerusalém.

Uma análise preliminar da obra “A Vida” de Flávio Josefo nos permite apreender os seus *sujeitos interlocutores5*. Josefo escreve sua obra com o objetivo de alcançar uma aristocracia judaica que teve acesso ao comentário feito por Justo de Tiberíades em sua obra. Essa aristocracia domiciliada em Roma e nas demais cidades anexadas ao Império Romano utilizava o

5 Eni Orlandi (2003, p. 21-22) conceitua os *sujeitos interlocutores* como os receptores ou aqueles a quem o *sujeito locutor* direciona seu discurso.

grego como língua oficial, embora, no interior da comunidade fizesse uso também do hebraico e do aramaico. Esses são alguns dos indícios de *textualidade6* presentes na obra “A Vida”.

Josefo também recomenda a sua obra à Epafrodita, um indivíduo que é apresentado por ele como um grego interessado em conhecer a cultura judaica. Sobre esse *sujeito interlocutor*, não temos mais informações. No entanto, é evidente que o *material simbólico7* do discurso se trata da

circulação de um documento escrito.

A obra “A Vida” de Flávio Josefo pode ser delimitada tematicamente em seis seções. Na primeira delas, Flávio Josefo apresenta suas relações de parentesco8, desde sua ascendência até a sua descendência, com intenção claramente definida de dar credibilidade ao seu discurso sobre a guerra dos judeus contra os romanos - *“Eis a minha descendência como está escrita nos registros públicos e que eu julguei dever relatar aqui a fim de desmanchar as calúnias dos meus inimigos” 9.*

Na segunda seção, Josefo discorre sobre sua infância, educação privilegiada, formação religiosa, escolha do farisaísmo como modelo de judaísmo que orientaria sua prática religiosa, bem como, sobre o serviço sacerdotal por ele

6 O conceito de *textualidade* se refere à historicidade de um texto em sua materialidade, na qual a historicidade se trata do acontecimento do texto como discurso, o trabalho de sentidos nele. Eni Orlandi entende que há uma ligação entre a história externa e a historicidade do texto (trama de sentidos nele). Entretanto, essa ligação não é direta, nem automática, nem funciona como uma relação de causa e efeito, diz Orlandi (2003, p. 68).

7 Esse conceito se refere à forma como o texto se se apresenta. Eni Orlandi entende que ser escrito ou oral não muda a definição de um texto, pois, embora cada um deles signifique de modo específico particular suas propriedades materiais, ambos são considerados textos. Orlandi observa que não é a organização linguística do texto que interessa ao analista do discurso, mas, sim, como “o texto organiza a relação da língua com a história no trabalho significante do sujeito em sua relação com o mundo” (ORLANDI, 2003,

p. 69).

8 As relações de parentesco de Flávio Josefo serão abordadas no terceiro capítulo.

9 JOSEPHUS, Flavius. The Life. Against Apion. Cambridge: Havard University Press,

1954 (Loeb Classical Library vol. 1).

exercido no templo de Jerusalém. Assim, Flávio Josefo nos permite conhecer, através de seu discurso, as fases da vida de um judeu do século I, da infância ao início de sua vida pública.

Na seção seguinte, Flávio Josefo relata sua primeira viagem a *Urbs* e registra suas impressões sobre o Império Romano. Josefo viu de perto a organização, desenvolvimento, urbanização, diversidade e o poderio militar romano através da disposição dos edifícios, templos, monumentos, paisagens e áreas culturais . Esse contato e um provável acordo feito em Roma para a libertação dos sacerdotes judeus presos no tempo do imperador Nero, fortaleceu sua posição contrária à guerra dos judeus contra os romanos.

Em sua obra “A Vida”, Josefo apresenta o seu esforço para dissuadir seus conterrâneos da ideia de se revoltar contra Roma com objetivo de evitar os graves resultados para os judeus que, segundo ele, jamais teriam condições de vencer os romanos. Para Flávio Josefo, a revolta contra os romanos resultaria na destruição da cidade de Jerusalém.

Flávio Josefo não apresenta muitos detalhes sobre o desenrolar da guerra em sua obra “A Vida”, mas, nela ele faz inferência à sua obra anterior - “Guerra dos Judeus” – a fim de que seus leitores tenham condições de dirimir qualquer dúvida sobre sua narrativa. Essa inferência fortalece a ideia de que

suas obras circulavam entre as comunidades judaicas e a sociedade romana do século I d. C. Eusébio de Cesareia, por exemplo, registra que elas poderiam ser encontradas na biblioteca de Roma10.

Josefo declara que sua intenção em “A Vida” foi demonstrar que a Judeia se revoltou contra Roma involuntariamente. Segundo ele, Justo foi o verdadeiro culpado pela destruição de Jerusalém e derrota dos judeus na guerra contra os romanos. Essa afirmação se apresenta como o tema central de seu discurso. Assim, na quarta seção, Josefo oficializa uma acusação direta contra Justo de Tiberíades:

10 CESARÉIA, Eusébio. História Eclesiástica (Livro III.IX.II). São Paulo: Novo Século, 2002.

Essas razões de Justo persuadiram o povo, pois, ele era muito eloquente; a graça com a qual falava, levou-o a opiniões muito mais sábias e mais salutares. Ele tinha certo conhecimento da língua grega para ter ousado escrever

a história do que se passou então, a fim de desmascarar a verdade. Mas eu farei ver mais particularmente, em seguida, toda a sua malícia e de como não foi preciso que ele e seu irmão tenham causado a inteira ruína de seu país11.

O historiador hebreu tem como um de seus objetivos a desmoralização dos seus opositores, principalmente, Justo de Tiberíades que, segundo ele, apesar de acusar Josefo de aderir à cultura romana, também adotara elementos culturais gregos em seu cotidiano.

Ao longo da quinta seção, Flávio Josefo reconstrói sua *identidade12* conforme os imperativos éticos do judaísmo13. Josefo se apresenta como um homem justo, prudente, piedoso, pacificador, tolerante, bem-aventurado, injustiçado, obediente a Torá, bom filho, defensor dos judeus, altruísta. Segundo ele, a preservação desses elementos culturais judaicos fez com que ele fosse aclamado na Galileia - o centro da revolta contra os

11 JOSEPHUS, Op. Cit., p. 17.

12 Kayhryn Woodward (2005, p. 37) ressalta que a política de identidade não "é uma luta entre sujeitos naturais; é uma luta em favor da própria expressão da

identidade, na qual permanecem abertas as possibilidades para valores políticos que podem validar tanto a diversidade quanto a solidariedade". Assim, ela aponta para duas versões do essencialismo identitário: uma fundamentada na tradição e nas raízes da história, fazendo apelo a um passado reprimido e obscurecido; e, outra, relacionada a uma categoria natural, fixa, baseada na biologia. Com isso, o essencialismo pode ser biológico e natural, histórico e cultural, tendo como ponto comum uma concepção unificada de identidade. Segundo Woodward (2005, p. 9), a identidade é marcada por meio de símbolos e "a representação inclui práticas de significação por meios dos quais os significados são produzidos, posicionando-nos como sujeito. É por meio dos significados produzidos pelas representações que damos sentido à nossa experiência e aquilo que somos (…). Os discursos e os sistemas de representação constroem os lugares a partir dos quais os indivíduos podem se posicionar e a partir dos quais podem falar" (WOODWARD, 2005, p.17).

13 NEUSNER, 2004, p. 132 et seq.

romanos - como benfeitor e defensor do povo. Por isso, ele ressalta as intenções do seu discurso:

[...] Não foi, pois minha culpa, mas vossa, e vossa ruína só veio porque sempre estivestes no coração inimigo do Império. Esquecestes de que, em todas as vantagens que obtive sobre vós, jamais quis mandar matar algum dos vossos, ao passo que as divisões que cindiram vossas cidades, não por vosso afeto pelo rei e pelos romanos, mas por vossa própria malícia, custaram a vida de cento e oitenta e cinco dos vossos concidadãos, durante o tempo em que estive sitiado em Jotapate?14

Com isso, além de denunciar seus opositores, Josefo os acusa de desobedecerem a Torá e romperem com os imperativos éticos do judaísmo, ao promoverem o assassinato de seus conterrâneos. Esse seria, para ele, o real motivo para a derrota dos judeus e destruição de Jerusalém na guerra contra os romanos.

Na última seção, Flávio Josefo defende seu relato, bem

como, esclarece e legitima seu estatuto social na sociedade romana. Josefo justifica suas posses e declara que os favores concedidos pelos romanos a ele e sua família, após a derrota dos judeus, se tratavam apenas do resultado de sua boa relação com Iahweh, da fidelidade aos imperativos éticos do judaísmo e de sua estreita relação com os romanos.

Josefo termina seu relato dizendo que a sua “verdadeira” identidade emerge do resumo dos fatos ordenados em sua obra “A Vida” e incorporados à segunda edição de “Antiguidades Judaicas” - “Poder-se-á por este reduzido resumo dos fatos de minha vida imaginar quem fui eu” 15.

A conclusão de Flávio Josefo e o fato do historiador hebreu não publicar sua obra separadamente nos remetem a algumas questões que consideramos fundamentais para a

14 JOSEPHUS, Op. Cit., p. 129.

15 Ibid., p. 159.

apreensão do *paradigma* de *circularidade cultural* entre as comunidades judaicas e a sociedade romana do século I: 1)

Poderíamos considerar a obra “A Vida” de Flávio Josefo como uma escrita biográfica se, aparentemente, sua intenção foi escrever um apêndice à segunda edição de uma obra anterior? 2) Essa obra, embora escrita em grego, apresenta a forma, os usos e os sentidos dos termos *bios* ou *vita* que eram utilizados para descrever (*graphia*) a vida de um indivíduo na Antiguidade? 3) Um gênero discursivo e literário tão criticado pela História Social devido a sua associação à historiografia positivista que construiu a história de “grandes homens” no século XIX e inicio do XX, pode ser usado para a prática da história e apreensão do social?

A POSSIBILIDADE DE APREENSÃO DO SOCIAL A PARTIR DO INDIVÍDUO

Geralmente, a expressão “História Social” é utilizada para diferenciar a postura historiográfica inaugurada pelo movimento dos Annales da historiografia característica do século XIX e início do XX. Até então, na historiografia tradicional, prevaleciam às influências do Historicismo de Ranke e do Positivismo de Augusto Comte.

Se o Historicismo de Ranke contribuiu para a historiografia

com a ideia de que a tarefa do historiador consiste
em estabelecer os fatos partindo da crítica da documentação,
atribuindo valor excessivo a História Política e Diplomática,
o Positivismo de Comte, por sua vez, firmou a ideia de que
os fatos se sucedem no tempo de forma linear e progressiva,
independentemente de qualquer influência ou ação humana.
Assim sendo, a História se apresentava como uma série de
fatos singulares e isolados que nunca se repetiriam. Ela assumiu
um tom de previsibilidade, se fundamentou nos grandes
heróis políticos, problemas dinásticos, batalhas e tratados
diplomáticos, buscou causas e consequências através
dos documentos, gerou pautas e agendas históricas

naturalizadas16. O passado foi definido como um dado rígido
que não podia ser alterado ou modificado.
Contrapondo tais concepções, a História Social
inaugurada na década de 1930, entendia a História como uma

estrutura em progresso e defendia que mesmo o mais claro e complacente dos documentos não fala senão quando se sabe interrogá-lo. Para os Annales, a História devia ser observada como uma ciência que abrange todos os aspectos da vida social. Assim, a análise de estruturas sociais deveria ser enfatizada a fim de se compreender o funcionamento e a transformação dos fatos.

Na década de 1960, a História Social recolocou a questão do papel e ação social do indivíduo na história, bem como o problema das durações, que entrou em discussão ao se problematizar o comportamento humano através do estudo das migrações, da mobilidade social e estratégias de preservação de fortunas ou status, das greves ou protesto popular. Os historiadores começaram a privilegiar durações mais curtas como, por exemplo, três gerações, na qual um indivíduo se beneficiaria da experiência de seus pais e participaria da história de seus filhos.

Como um dos principais desdobramentos da prática historiográfica iniciada pelos Annales, temos na década de 1970 a Micro-história. Utilizando o modelo de abordagem

conceitual da Micro-história, Carlo Ginzburg17 identificou o homem como *sujeito socialmente construído*. Os homens, segundo ele, confeririam significado à realidade social. Assim, o estudo de caso, o detalhe, a análise do processo significativo, os fenômenos marginais, passaram a ser valorizados.

Entretanto, a valorização desse *microcosmo social* não representaria a construção de uma perspectiva que se limitaria ao universo individual.

16 Cf., CASTRO, 1997.

17 GINZBURG, Carlo. O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

FLÁVIO JOSEFO: SUJEITO SOCIALMENTE CONSTRUÍDO OU SUJEITO HISTÓRICO COLETIVO?

Ao analisarmos a “A Vida” de Flávio Josefo, optamos por utilizar o conceito de *sujeito socialmente construído* no lugar de *sujeito histórico coletivo*. Apesar de Carlo Ginzburg, em sua obra “Os

andarilhos do bem", conforme aponta Ronaldo Vainfas18, trabalhar com a noção de mentalidades, no pós-escrito de 1972, Ginzburg abandonou a contraposição entre *mentalidade coletiva* e atitudes individuais que o situava, a princípio, na História das Mentalidades francesa para adotar, em sua clássica obra "O queijo e os vermes" o conceito de *cultura popular*, definindo-a como o conjunto de atitudes, crenças, códigos de comportamento próprio das *classes subalternas* num certo período histórico. Segundo ele, insistir nos elementos comuns, homogêneos, da mentalidade de certo período, conduz inevitavelmente a negligência das divergências e dos contrastes entre mentalidades dos vários grupos sociais, na qual tudo resultaria numa mentalidade coletiva indiferenciada e interclassista19.

Parafraseando Ginzburg, poderíamos nos perguntar se o que emerge do discurso de Flávio Josefo não é mais uma "mentalidade" do que uma "cultura". Carlo Ginzburg entende que:

O que caracteriza os estudos de história das mentalidades é a insistência nos elementos inertes,

obscuros, inconscientes de uma determinada visão de

mundo. As sobrevivências, os arcaísmos, a afetividade, a

irracionalidade delimitam o campo específico da história

das mentalidades, distinguindo-as com clareza da história

das ideias ou da história da cultura20.

18 CARDOSO, C. S. F.; VAINFAS, Ronaldo. Domínios da história: ensaios de teoria

e metodologia. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

19 GINZBURG, Carlo. O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro

perseguido pela inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

20 Ibid., p.23-24.

Assim, como no caso de Menocchio, inserir Flávio Josefo

no âmbito exclusivo da História das Mentalidades significaria

colocar o componente racional de sua visão de mundo em

segundo plano.

Ao adotar o conceito de *cultura popular* no lugar de

memória coletiva, Carlo Ginzburg não postula um tipo de *singularidade cultural*, mas, sim, uma *pluralidade cultural* dinâmica que emerge não somente das relações socioculturais, mas, ainda, da visão de mundo do próprio indivíduo, em nosso caso, Flavio Josefo, pois, assim como o *mundo social* afeta o indivíduo, o indivíduo altera o *mundo social*, promovendo uma *reciprocidade cultural*.

O micro-historiador dialoga com Mikhail Bakhtin para desenvolver um conceito relevante para apreensão do social a partir do indivíduo: o conceito de *circularidade cultural*. Ao analisar ritos e espetáculos populares, principalmente o carnaval e o carnavalesco, Mikhail Bakhtin21 postulou que essas festividades ofereceriam uma visão do mundo, do homem e de suas relações humanas totalmente diferentes, deliberadamente não oficiais - “pareciam ter construído, ao lado do oficial, um segundo mundo e uma segunda vida aos quais os homens da Idade Média pertenciam em maior ou menor proporção, e nos quais eles viviam em ocasiões determinadas”22.

A circunstância apresentada por Mikhail Bakhtin criava

uma espécie de dualidade do mundo - de um lado estava à *cultura dominante* - que era letrada, a igreja, o feudo, a seriedade, os cultos e cerimônias oficiais, o Estado e o mundo oficial; do outro estava à *cultura subalterna*, o mundo não oficial, as paródias, o folclore, o riso, os cultos cômicos, a oralidade, as festas populares. Essa *circularidade cultural* poderia ser apreendida através da literatura, arte e festas populares, na qual os dois mundos demonstravam sua

21 BAKHTIN, Mikhail. A cultura popular na idade média e no renascimento: o contexto de François Rabelais. São Paulo: Universidade de Brasília, 1987.

22 Ibid., p. 4-5.

proximidade e, às vezes, até se fundiam, a inversão de valores tornava-se permitida, como acontecia no carnaval.

A CONCEPÇÃO DE UMA CIRCULARIDADE CULTURAL ENTRE AS COMUNIDADES JUDAICAS E SOCIEDADE ROMANA DO SÉCULO I

Entre as *culturas dominantes* e as *culturas subalternas* 23 , afirma

Carlo Ginzburg24 há um relacionamento circular feito de influências recíprocas, que se move de baixo para cima, bem como, de cima para baixo.

O conceito de *circularidade cultural* em Ginzburg nos permite, a partir da trajetória de Flávio Josefo, identificar uma dualidade no *mundo social* de Josefo, na qual, de um lado estava à cultura romana situada no universo das *culturas dominantes*, o mundo oficial, o direito, a cidadania, a religião oficial, os clássicos, o latim e o grego, a independência política e o poder, do outro, estava à cultura judaica localizada no universo das *culturas subalternas*, o mundo não oficial – apesar das liberdades judaicas cedidas por Roma como o monoteísmo, as restrições alimentares, o calendário alternativo, isenção do culto imperial, uma lei paralela. Em certa medida, um *mundo social* influenciava o outro reciprocamente.

Com isso, podemos afirmar que das relações culturais entre as comunidades judaicas e a sociedade romana emerge a marcação das diferenças entre as *culturas dominantes* (leia-se, em nosso caso, cultura romana) e as *culturas subalternas* (em nosso caso específico, a cultura judaica).

As comunidades judaicas de Roma se tratavam de um

microcosmo social no interior da sociedade romana. Essas

23 Entendemos por *culturas subalternas* as culturas dos grupos sociais que viviam

sob o domínio do Império Romano no século I d. C., bem como, a cultura da não elite, da plebe, dos escravos, libertos, não cidadãos, clientes e outros grupos sociais que pobres ou ricos, não eram *gentios*. A *cultura popular (subalterna)* se define segundo Carlo Ginzburg pela sua oposição a cultura letrada ou oficial. Entretanto, a *cultura popular* se define também pelas relações que mantém com a *cultura dominante*, filtrada pelos indivíduos ligados as *culturas subalternas* de acordo com seus próprios valores e condições de vida. A cultura letrada, segundo ele, também filtra à sua moda os elementos da *cultura popular*.

24 GINZBURG, Op. Cit., p. 10.

comunidades tinham consciência de que a preservação de

sua *identidade25* estava diretamente relacionada à

manutenção de sua boa relação com o seu *macrocosmo social*, a sociedade romana. Embora com muitos privilégios garantidos ao longo da história por imperadores, as comunidades judaicas de Roma se reconheciam no universo das *culturas subalternas*.

O postulado acima nos permite afirmar que se estabeleceu uma relação de *circularidade* entre a cultura romana – enquanto *cultura dominante*, e a cultura judaica – enquanto *cultura subalterna*, mesmo diante do evidente separatismo das comunidades judaicas. Por um lado, temos dicotomia cultural, mas, por outro, existiu também uma *circularidade*, um influxo recíproco entre as duas culturas26. Essa *circularidade* pode ser apreendida a partir de indivíduos que, devido a seu estatuto social, circulavam tanto nas comunidades judaicas quanto na sociedade romana, preservando a relação com a sua etnia, mas, também, adotando elementos culturais romanos em seu cotidiano.

25 Entendemos que o conceito de *identidade*, ainda que no singular, representa toda pluralidade identitária dos judeus, até mesmo a daqueles domiciliados na *Urbs*. No discurso de Flávio Josefo, por exemplo, podemos

observar diversas identidades que, do ponto vista judaico, se diferenciavam etnicamente, religiosamente, politicamente e culturalmente. Entretanto, conforme postula Marcel Simon, um romano não tinha por hábito fazer distinção ou classificação entre as diversas identidades judaicas. Segundo ele, os autores antigos tratam os judeus como uma simples variação dos sírios, pois,

geograficamente, a Palestina era meramente uma subdivisão ou prolongamento da Síria. Simon afirma que era comum utilizar o termo “sírio” incluindo também os judeus. Aparentemente, o que fazia distinção entre sírios e

judeus era sua devoção a Iahweh e sua religião voltada para o monoteísmo (SIMON, 1960, p. 133). Jacques Le Goff caminha na mesma direção ao entender que, de um modo geral, a religião judaica apela para o dever da recordação e da memória constituinte que, por sua vez, se trata de um reconhecimento de Iahweh como memória fundadora da identidade judaica (LE GOFF, 1999, p. 382). Esse seria um ponto comum entre as diversas identidades e comunidades judaicas espalhadas pelo Império Romano.

26 GINZBURG, Op. Cit., p. 15.

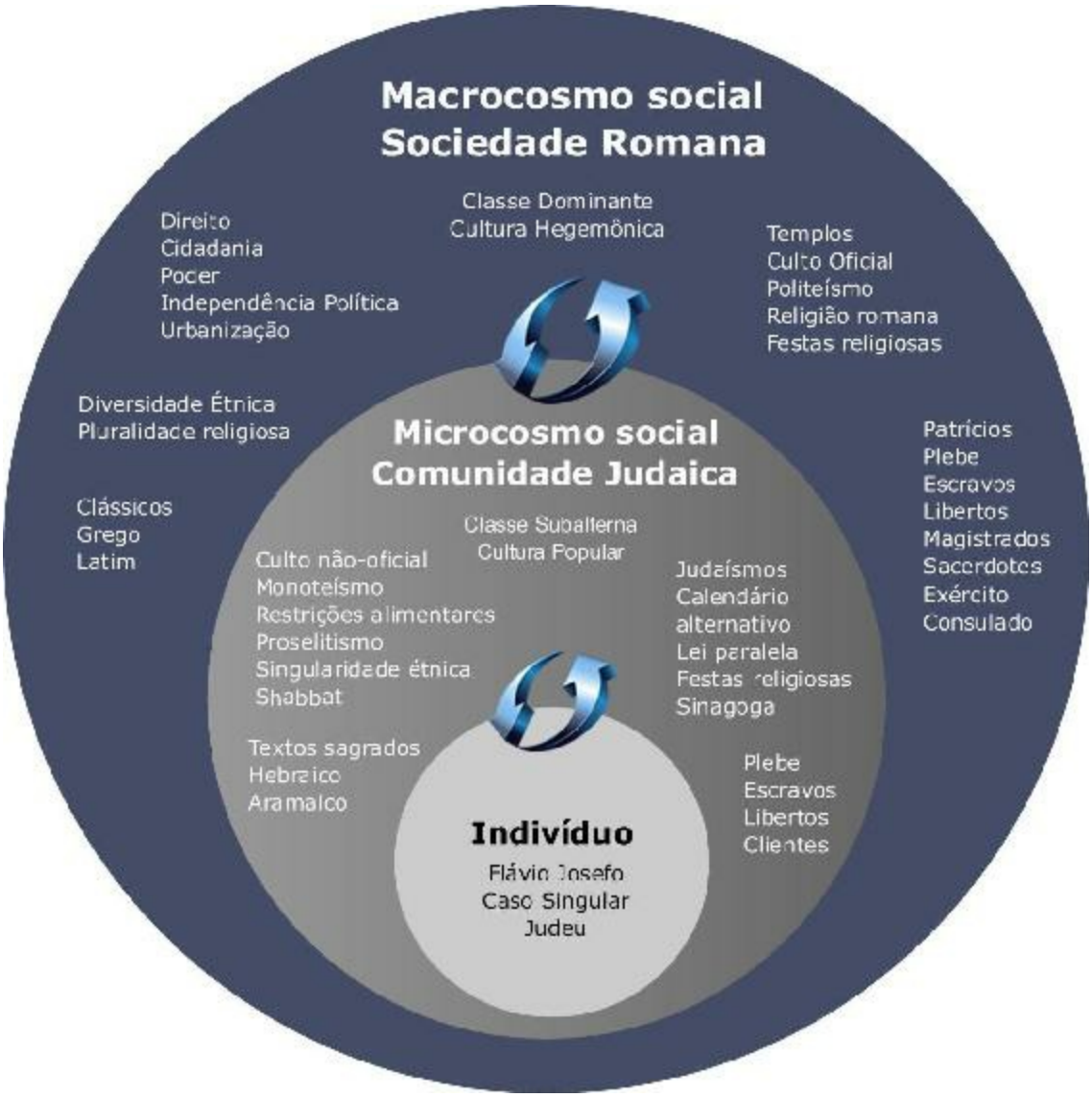


Figura 1 – Exemplo da teoria de Circularidade Cultural de Ginzburg aplicada a

Obra “A Vida” de Flávio Josefo

Os judeus que adotaram elementos socioculturais

romanos em seu cotidiano, circulando nas duas sociedades,

não o fizeram contra a própria vontade ou apenas com a finalidade de preservar sua etnia, conforme aponta a historiografia baseada no que Schlomo Sand27 conceitua como *mito do desenraizamento e expulsão*, mas, sim, como uma resposta a política romana voltada para a *circularidade*

27 SAND, Shlomo. A invenção do povo judeu. São Paulo: Benvirá, 2011.

cultural, e ao proselitismo28 judaico, conforme abordaremos no próximo capítulo.

Flávio Josefo pode ser considerado como um caso-limite. Entretanto, Carlo Ginzburg29 entende que mesmo um caso singular como Josefo pode revelar-se como representativo (não no sentido estatístico da palavra) porque permite circunscrever as possibilidades latentes das relações culturais30 entre as comunidades judaicas e a sociedade romana, através de documentos que não foram produzidos diretamente pelas *culturas dominantes*.

Assim sendo, Josefo pode ser considerado como um marcador de reorganizações sociais profundas vividas pelas comunidades judaicas domiciliadas em Roma. Essas reorganizações resultaram do contato sociocultural entre judeus e romanos no século I d. C. As informações acima elencadas ratificam a possibilidade de apreendermos o *paradigma* de relações socioculturais entre as comunidades judaicas e a sociedade romana mediante o modelo de abordagem conceitual da Micro-história.

A escolha da trajetória de vida de Flávio Josefo (que parte do indivíduo) para a apreensão do paradigma de *circularidade cultural* entre as comunidades judaicas e a sociedade romana (social) não é contraditória. Pois, a inclusão dessa trajetória individual em uma multiplicidade de espaços e

28 Esse termo *(prosêlytos),* que ocorre apenas na literatura judaica e cristã, foi cunhado no período judaico-helenístico para designar um "não-judeu", "estranho", "peregrino" estabelecido na terra que se convertera ao judaísmo mediante a circuncisão, o batismo e um sacrifício no Templo de Jerusalém. O que, de certa forma, corrobora para ideia de comunidades judaicas abertas a relação sociocultural com outros grupos sociais. Schlomo Sand (2011, p. 272)

afirma que o crescimento do judaísmo no século I d. C. não se deve ao desenraizamento dos judeus, mas, sim, as ações proselitistas das comunidades judaicas, nas diversas regiões anexadas ao Império Romano.

29 GINZBURG, Op. Cit., p. 21.

30 Entendemos por *cultura* um sistema de significados, atitudes e valores partilhados e as formas simbólicas em que eles são expressos e encarnados. Acreditamos que a *cultura* faz parte do todo modo de vida de Flávio Josefo, mas não é idêntica a ele. A *cultura* pode ser apreendida nas ações ou noções subjacentes à vida cotidiana.

tempos sociais, através das relações socioculturais que se criam a sua volta e dão-lhe sua significação, nos permite reencontrar Flávio Josefo em contextos sociais distintos, como por exemplo, nas comunidades judaicas e na sociedade romana do século I d. C. Entretanto, enquanto atores sociais, os judeus devem ser recolocados no centro dos processos sociais entre as comunidades judaicas e a sociedade romana; pois, a maneira como os movimentos ou transformações coletivas no interior

das comunidades se tornaram possíveis pode ser apreendida mediante o estudo intensivo e aproximado das configurações e processos sociais na qual Flávio Josefo também teve participação.

Assim, o modelo de abordagem conceitual de Carlo Ginzburg permite-nos acessar ao social a partir do indivíduo, a coletividade através da *singularidade* e da *circularidade* de cultura. No entanto, comprovar através de um modelo de abordagem conceitual a possibilidade de apreendermos o social a partir do indivíduo e suas relações responde apenas a parte de nossa problemática. Precisamos, ainda, definir que tipo de documento textual é a obra "A Vida" de Flávio Josefo, o nosso objeto de análise.

O MODO DE FUNCIONAMENTO DO DISCURSO DE FLÁVIO JOSEFO EM SUA OBRA "A VIDA"

O *processo de identificação* da documentação nos permitiu afirmar que a obra "A Vida" de Flávio Josefo se trata de um discurso cujo *modo de funcionamento* Eni Puccinelli Orlandi31 conceitua como *discurso polêmico.*

Eni Orlandi32 ressalta que existem muitos critérios pelos

quais se constituem tipologias na Análise do Discurso. Essas tipologias refletem as distinções institucionais, como por exemplo, os discursos político, jurídico, religioso, jornalístico, pedagógico, médico, científico e suas variáveis. As tipologias também refletem diferenças entre disciplinas como no caso

31 ORLANDI, Eni. Análise do discurso: princípios e procedimentos. Campinas: Fontes, 2003.

32 Ibid., p. 85.

dos discursos histórico, sociológico, antropológico e biológico.

A linguista pontua também diferenças relativas a estilos e a gêneros. Entretanto, para ela, a tipologia não ocupa o centro das preocupações do analista do discurso. O que caracteriza o discurso não é o seu tipo, mas, sim, o seu *modo de funcionamento*.

Com isso, Eni Orlandi33 estabelece um critério para

distinguir diferentes *modos de funcionamento* do discurso, tomando como referência elementos constitutivo de suas condições de produção e sua relação com o modo de produção de sentidos, com seus efeitos, como segue:

a) *discurso autoritário* – aquele em que a *polissemia* é contida, o *referente* está apagado pela relação de linguagem que se estabelece e o *locutor* se coloca como agente exclusivo, apagando também sua relação com o *interlocutor*; b) *discurso polêmico* – aquele em que a *polissemia* é controlada, o *referente* é disputado pelos *interlocutores*, e este se mantém em presença, numa relação tensa de disputa pelos sentidos; c) *discurso lúdico* – aquele em que a *polissemia* está aberta, o *referente* está presente como tal, sendo que os *interlocutores* se expõem aos efeitos dessa presença inteiramente não regulando sua relação com os sentidos34.

Apesar dessas distinções, para Eni Orlandi35 não há discurso puramente *autoritário*, *lúdico* ou *polêmico*, mas, sim, misturas, a predominância de um *modo de funcionamento* sobre outro. Assim, ela postula que quando um discurso tem um

funcionamento que tende para a paráfrase ou para a *monossemia* se trata de um *discurso autoritário*; quando tende para a *polissemia*, será *lúdico*; e quando se divide entre *polissemia* e paráfrase se refere ao *discurso polêmico*. Esse é o caso do discurso de Flávio Josefo em sua obra "A Vida".

33 ORLANDI, 2003, Loc. Cit.

34 Ibid., p. 86.

35 Ibid., p. 87.

FLÁVIO JOSEFO E A ESCRITA BIOGRÁFICA: APROXIMAÇÕES E DISTANCIAMENTOS

O discurso de Flávio Josefo apresenta *processos parafrásicos*, ou seja, indícios de estabilidade, retorno aos mesmos espaços do dizer, uma memória, formulações do dizer já sedimentado e, ainda, evidências de *polissemia*, de *ruptura*, deslocamento e equívocos. Logo, o dizer de Flávio Josefo é ideologicamente marcado, por isso, como deve ocorrer em todo discurso, a análise da obra "A Vida" não pode ser dissociada de sua relação com a exterioridade.

Segundo a abordagem metodológica de Eni Puccineli Orlandi, o discurso de Josefo se trata de um *objeto sócio-*

histórico e *linguístico*. O seu sentido não está apenas nas palavras, mas na sua relação com a exterioridade, nas condições em que ele foi produzido e que não depende só das intenções de Flávio Josefo, mas, ainda, de sua relação com os *interlocutores*, *contexto imediato*, *contexto sócio-histórico, ideológico* e com a *memória discursiva*.

Eni Orlandi36 trata a *memória discursiva* como *interdiscurso*, ou seja, o discurso não é singular, ele apresenta indícios do que se fala antes, em outro lugar, do já-dito que está na base do dizível e sustenta cada tomada de palavra. Todos esses sentidos já ditos por alguém, em algum lugar, em outros momentos, mesmo muito distantes, têm efeito sobre o discurso de Flávio Josefo em sua obra “A Vida”.

Assim, Eni P. Orlandi37 nos permite remeter o discurso de Josefo a toda uma filiação de dizeres, a uma memória, a sua historicidade e significância que demonstram seus compromissos políticos, sociais e religiosos, além de suas relações socioculturais.

A NATUREZA DA LINGUAGEM DO DISCURSO DE FLÁVIO JOSEFO:

APÊNDICE, BIOGRAFIA OU AUTOBIOGRAFIA?

Apenas identificar o *modo de funcionamento* do discurso de

Flávio Josefo em sua obra “A Vida” como um *discurso*

polêmico, não responde plenamente a problemática em torno

36 Ibid., p. 29-30.

37 Ibid., p. 30.

da sua escrita ou da forma como ele ordena os fatos narrados,

da *natureza de sua linguagem*. Nesse ponto, precisamos

entender se Flávio Josefo se propõe realmente a escrever

apenas um apêndice para obra “Antiguidades Judaicas” ou se

sua intenção foi desenvolver uma *bios* ou *vita*, ainda que

centrada em si mesmo.

Tessa Rajak38 entende que “A Vida” de Flávio Josefo não

se trata de uma biografia. Segundo ela, não há evidências de

que Josefo tenha utilizado o título da obra como chegou à

posteridade. Para Rajak, o título “A Vida” de Flávio Josefo deve

ser considerado como um acréscimo posterior feito por outros

leitores de Flávio Josefo. Josefo propriamente dito não fez uso do título *bios* ou *vita* em sua obra.

Rajak39 postula que os leitores que acrescentaram o título "A Vida" ao apêndice da segunda edição de "Antiguidades Judaicas" o fizeram considerando apenas os aspectos da vida de Flávio Josefo, sem levar em conta outros fatos relatados sobre a guerra dos judeus contra os romanos. A intenção de Josefo, então, não seria escrever uma autobiografia, mas apresentar um contraponto que foi desencadeado por um breve comentário geral sobre a obra "Guerra dos Judeus" feito por Justo de Tiberíades, diz a historiadora inglesa.

Creio dever manifestar neste ponto a má-fé de Justo e dos outros, que tendo falado deste mesmo assunto nas suas histórias, não tiveram receio, para satisfazer à própria paixão e ódio, de expor aos olhos da posteridade os fatos de uma maneira bem diferente da que na verdade eles se passaram. Em nada eles diferem dos que falsificam os atos públicos, senão nisto, que eles não temem serem castigados. Assim Justo, tendo resolvido tornar-se ilustre, escrevendo esta guerra, disse de mim muitas coisas falsas

e não foi mais verdadeiro no que se refere ao seu próprio

país. É o que me obriga agora, para desmenti-lo, a relatar

38 RAJAK, Tessa. Josephus, the historian and his society. Philadelphia: Fortress

Press, 1984.

39 Ibid., p. 13-15.

o que eu havia calado até aqui, e não nos devemos

admirar por ter eu diferido tanto. Pois, ainda que um

historiador seja obrigado a dizer a verdade, ele pode não

se deixar levar contra os maus; não que eles mereçam ser

favorecidos, mas para permanecermos nos termos de

uma sábia moderação [...].40

Diferentemente de Tessa Rajak, Vicente Dobroruka41

entende que a intenção de Josefo foi realmente escrever uma

autobiografia e através dela se defender contra as acusações

de Justo e legitimar o seu relato sobre a guerra dos judeus

contra os romanos.

Vicente Dobroruka analisa o uso do gênero discursivo

biográfico em Flávio Josefo e ressalta que, apesar de Josefo não ter sido o primeiro autor a fornecer dados autobiográficos, o historiador hebreu foi o primeiro a disponibilizar para a posteridade uma obra completa com o objetivo de narrar a trajetória de vida de quem a escreveu. Entretanto, ainda que consideremos a obra “A Vida” como parte do gênero discursivo biográfico, nós precisamos esclarecer que a utilização da escrita biográfica na Antiguidade se diferenciava em muito do conceito e uso da biografia na Modernidade, conforme observa Uiran Gebara da Silva42, ao constatar que a palavra “biografia” só foi utilizada pela primeira vez no século V d. C. e o termo “autobiografia” ao final do século XVI I.

Ao analisar a forma, os usos e os sentidos da escrita biográfica na Antiguidade, Uiran Gebara da Silva43 ressalta que os tipos de narrativa em prosa da antiguidade que mais se aproximam do conceito moderno de biografia são o *bios* 44 (ou

40 JOSEPHUS, Op. Cit., p. 123-125.

41 DOBRORUKA, Vicente. Historiografia helenística com roupagem judaica:

Flávio Josefo, história e teologia. In: JOLY, Fábio Duarte (Org.). História e retórica: ensaios sobre a historiografia antiga. São Paulo: Alameda Editorial,

2007.

42 SILVA, Uiran Gebara da. A escrita biográfica na antiguidade: uma tradição

incerta in: Politeia: Hist. E Soc., Vitória da Conquista, v. 8, n. 1, p.67-81, 2008.

43 Ibid., 2008, p. 68.

44 Uiran Gebara da Silva (2008, p. 73) define *bios* como “a palavra comumente

utilizada para denominar a descrição da vida de um indivíduo era *bios*; no

de *vita sula*, em latim), o *encomium* 45, e a *hypomnemata*. Ele

analisa as conferências sobre o desenvolvimento da biografia

grega de Arnaldo Momigliano, proferidas em 1968 na

Universidade de Harvard e publicadas em 1971, para ressaltar a

distinção entre biografia e história na Modernidade e na

Antiguidade.46

Apesar de na Modernidade todo discurso biográfico se

inserir dentro de um ramo disciplinar da história, das trajetórias

de vidas serem entendidas como parte integrante de uma concepção de história universal e ainda inseridas como um ponto de vista subjetivo ou individual, dentro do desenrolar da história da sociedade em que vive; na antiguidade helenística a descrição biográfica não era necessariamente considerada histórica, diz Uiran Gebara da Silva47. Segundo ele, uma das razões era a própria concepção de história que tinha como objetivo a apreensão dos acontecimentos vividos pelos homens e consistia em um processo de investigação da memória social, a partir de várias possibilidades de registros empíricos48. Para os escritores gregos, a estruturação da narrativa deveria privilegiar, principalmente, os pontos de vista das ações de grupos e comunidades políticas, das atividades militares e coletivos humanos, transcendendo as ações entanto, este não era seu uso exclusivo. A palavra *bios* também podia ser usada para se referir a outras descrições ou narrativas, como o retrato de um povo inteiro. E a principal meta desta descrição era o esboço de um caráter, de uma personalidade, mesmo que essa personalidade fosse um corpo coletivo".

45 Segundo Uiran Gebara da Silva (2008, p.74), "criado no seio da Retórica, este

discurso buscava o elogio e a valorização da personalidade descrita, utilizando

todas as técnicas e *topoi* possíveis, evitando acontecimentos e características

pejorativos. O sentido de desenvolvimento do *bios* era o de se apresentar

como uma forma neutra de descrição do caráter do indivíduo e, nesse sentido,

podia se tornar matéria-prima para a investigação filosófica mais ampla, assim

como para outras formas de compilação erudita".

46 SILVA, Op. Cit., p. 70-76.

47 Ibid., p. 71.

48 SILVA, 2008, Loc. Cit.

individuais. Assim, a biografia helenística estava mais próxima

do *antiquarismo* 49 que da história.

Discorrendo ainda sobre as conferências de Momigliano,

Uiran Gebara da Silva entende que o conceito de *bios* na

Antiguidade não se aplicava às autobiografias. Para ele, as

autobiografias estavam mais ligadas às cartas sobre si e àquilo

que se poderia chamar de memórias ou reminiscências

(*hypomnemata*), descrições das próprias lembranças:

O que, por vezes, a crítica moderna associa à ideia de autobiografia são formas de registro pessoal, como as *hypomnemata*, ou as *ephemérides*, espécies de diários, que exprimiam como tema o mesmo que a autobiografia moderna: a prática de registro da própria vida do escritor50.

Segundo Arnaldo Momigliano51, havia uma distinção básica entre *hypomnema* e *epheméris* no período helenístico. O primeiro termo se referia a registros pessoais e, o segundo, a registros oriundos de situações de trabalho burocrático ou políticas. Entretanto, ambos não apresentavam regras formais. Como aponta Uiran Gebara da Silva52 esses registros se constituíam em exercícios pontuais de escrita. Momigliano ressalta que essa distinção posteriormente desapareceu da escrita latina, o que o levou a postular a inexistência da autobiografia como gênero literário específico no mundo greco-romano antigo, diz Uiran Gebara da Silva.

49 Segundo Uiran Gebara da Silva (2008, p. 73) “o *antiquarismo* é um dos nomes utilizados para designar todo tipo de investigação e de produção de

conhecimento a respeito de artefatos, objetos, fatos, acontecimentos, eventos, formas de cultura, que, por um lado, não se encaixavam nem nos limites precisos da história da guerra e da política, nem, por outro lado, na natureza especulativa da filosofia. Era uma forma de escrita descritiva e assumia nomes variados: *antiquarismo*, erudição, arqueologia, antiguidades. Essa categoria de escrita compilatória e sistemática não adquiriu o mesmo nível de dignidade, como forma de conhecimento, que a história".

50 SILVA, Op. Cit., p.74-75.

51 MOMIGLIANO, Arnaldo. The devolopment of greek biography. London: Havard University Press, 1993.

52 SILVA, Op. Cit., p. 75.

Assim sendo, ao definir "biografia" como o relato da vida de um indivíduo do nascimento até a morte, Arnaldo Momigliano também não situaria "A Vida" de Flávio Josefo no universo discursivo biográfico, pois, nela Josefo apresenta

apenas alguns relatos pontuais sobre sua vida.

Leonor Arfuch53, por sua vez, ao tratar da definição de autobiografia, entende que a mesma consiste em qualquer "relato retrospectivo em prosa que uma pessoa real faz de sua própria existência, acentuando sua vida individual, particularmente a história de sua personalidade". Em sua obra "A Vida", Flávio Josefo apresenta um relato retrospectivo ordenado de sua trajetória desde sua infância até sua vida cotidiana na *Urbs* do século I d. C., o que, no entendimento de Leonor Arfuch, seria suficiente para situar sua obra no *espaço biográfico*.

O SABER BIOGRÁFICO, A HISTÓRIA E "A VIDA" DE FLÁVIO JOSEFO

Ao analisar a relação entre o saber biográfico e a história, Giovanni Levi54 afirma que os questionamentos sobre a

biografia pública, exemplar e moral são resultados da crise na definição de racionalidade e do confronto histórico entre indivíduo e instituições. Como exemplo, ele utiliza boa parte das produções literárias do século XVII na qual, partindo do romance, se tentava construir a imagem de um homem complexo, contraditório, cujo caráter, opiniões e atitudes estavam em perpétua formação gerando um debate sobre a possibilidade de se escrever a vida de um indivíduo. Esse período, diz Giovanni Levi, se caracterizou pela consciência da dissociação entre o personagem social e a percepção de si mesmo.

53 ARFUCH, Leonor. O espaço biográfico: dilemas da subjetividade contemporânea. Rio de Janeiro: Eduerj, 2010.

54 LEVI, Giovanni. Usos da biografia in: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína. Usos e abusos da história oral. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2006.

FLÁVIO JOSEFO E A ESCRITA BIOGRÁFICA: APROXIMAÇÕES E DISTANCIAMENTOS

Citando Marcel Mauss, Giovanni Levi55 diz que “é

evidente, sobretudo para nós, que nenhum ser humano deixou jamais de ter a percepção não apenas de seu corpo, mas também de sua identidade espiritual e corporal ao mesmo tempo" 56. Entretanto, para ele, essa percepção do "eu" não corresponde ao modo pela qual se desenvolveu historicamente o conceito do "eu" que assumiu diferentes noções através dos tempos. O historiador italiano, então, cita alguns exemplos do desenvolvimento do conceito do "eu" no século XVI I, começando com Laurence Sterne.

Sterne ressaltava a extrema fragmentação de uma biografia individual traduzida pela constante variação dos tempos, pelo recurso a incessantes retornos e pelo caráter contraditório, paradoxal, dos pensamentos e da linguagem dos protagonistas. "Tristram Shandy", de Laurence Sterne,

proporcionou “um meio eficaz de construir uma narrativa que desse conta dos elementos contraditórios que constituem a identidade de um indivíduo e das diferentes representações que dele se possa ter conforme os pontos de vista e épocas” e através dos diálogos entre Tristram, o autor e o leitor, diz Giovanni Levi57.

De Laurence Sterne, Giovanni Levi partiu para Denis Diderot. Para ele, a biografia era incapaz de captar a essência de um indivíduo devido a sua incapacidade de ser realista.

A biografia, segundo Denis Diderot tinha uma função pedagógica, pois apresentava personagens célebres e revelava-lhes as virtudes públicas e os vícios privados. Em Denis Diderot, o problema da individualidade também é resolvido pelo recurso do diálogo.

De “Jacques o Fatalista” de Diderot, Giovanni Levi cita “As Confissões” de Jean Jacques Rousseau, ainda no século XVII . Rousseau acreditava que era possível narrar uma vida e, também, entendia que esta narrativa poderia ser totalmente

55 LEVI, 2006, Passim.

56 Ibid., p. 170.

57 Idid., p.170-171.

verídica; posição que, de certa forma, contrariava o

pensamento corrente de que na segunda metade do século

XVII chegou-se a se duvidar da possibilidade de se escrever

uma autobiografia.

Giovanni Levi ressalta que Jean Jacques Rousseau estava

certo quanto à primeira hipótese e, errado, quanto à segunda.

Rousseau se viu na impossibilidade de narrar à vida sem que

esta fosse deformada ou alterada. Para Jean Jacques

Rousseau, Denis Diderot e Laurence Sterne o meio de se criar

uma comunicação menos equívoca e uma forma de restituir

ao sujeito sua individualidade complexa, livrando-o das

distorções da biografia tradicional, era o diálogo. Assim,

Rousseau retomou suas confissões em forma de diálogo através

de “Jean-Jacques”.

O historiador italiano58 entende que a crise acima

elencada começou no romance, estendeu-se à autobiografia e teve repercussão limitada na biografia histórica. Como meio-termo, ele aponta a biografia moral que buscava um tom mais didático, acrescentando, às vezes, paixões e emoções ao conteúdo tradicional das biografias exemplares, ou seja, os feitos e as atitudes do protagonista, culminando no positivismo e no funcionalismo que, posteriormente, iria privilegiar a dimensão pública em vez da privada, desconsiderando a proposta de outros modelos de biografia.

Com o advento de novos paradigmas, em todos os campos científicos, no século XX a crise ressurgiu e conduziu a necessidade de se conhecer o ponto de vista do observador; de se postular a existência de outra pessoa em nós mesmos sob a forma inconsciente, diz Giovanni Levi59; o que vai resultar no retorno da discussão sobre a "relação entre descrição tradicional, linear, e a ilusão de uma identidade específica, coerente, sem contradição, que não é senão o biombo ou a máscara, ou ainda o papel oficial, de uma miríade de fragmentos e estilhaços"; proporcionando uma nova dimensão

58 LEVI, 2006, Passim.

59 Ibid., p. 173.

60

que a pessoa assume com sua individualidade. A complexidade da identidade, sua formação progressiva e não linear e suas contradições se tornaram protagonistas dos problemas biográficos com que se deparam os historiadores, diz Giovanni Levi.

A biografia continuou a desenvolver-se, mas, agora, considerando como pano de fundo uma nova abordagem das estruturas sociais – "a reconsideração das análises e dos conceitos relativos à estratificação e à solidariedade sociais; a apresentação de modo menos esquemático dos mecanismos pelos quais se constituem redes de relações, estratos e grupos sociais" 60; o que, em certo sentido, culminará em uma questão essencial: como os indivíduos se definem (conscientes ou não) em relação ao grupo ou se reconhecem numa classe?

Diante desta problemática, Giovanni Levi afirma que os documentos não informam sobre os processos de tomadas de decisões, mas somente acerca dos resultados, dos atos, o que

de certa forma conduz a explicações monocausais e lineares. Com isso, os historiadores passaram a abordar o problema biográfico de maneiras diversas. O historiador italiano, então, se propõe a formular uma tipologia das principais formas de abordagem.

A primeira delas se trata de *prosopografia* e *biografia modal*. Giovanni Levi ressalta que este tipo de abordagem somente se interessa por biografias individuais quando estas tipificam comportamentos ou as aparências ligadas às condições sociais mais frequentes. O que ele objetiva é a utilização de dados biográficos para fins prosopográficos. Giovanni Levi chama essa biografia que se refere a um indivíduo que concentra todas as características de um grupo, que só serve para ilustrar formas típicas de comportamento ou *status* e que apresenta muita analogia com a prosopografia, *de biografia modal*.

Em seguida, o historiador italiano fala sobre biografia e contexto. Neste tipo de biografia a época, o meio e o

60 LEVI, 2006, Loc. Cit.

ambiente são fundamentais para se explicar a singularidade das trajetórias. O contexto remete a reconstituição do contexto histórico e social em que se situam os acontecimentos e ao preenchimento das lacunas documentais através da analogia com outras vidas. Esta é proposta de Natalie Zemon Davis e Daniel Roche, diz Giovanni Levi61, "interpretar as vicissitudes biográficas à luz de um contexto que as torne possíveis e, logo, normais".

Neste caso é indispensável ampliar ao máximo o número de pessoas em torno do biografado, bem como, o de movimentos com os quais ele entrou em contato. Como diz Giovanni Levi, "qualquer que seja a sua originalidade aparente, uma vida não pode ser compreendida unicamente através de seus desvios e singularidades, mas, ao contrário, mostrando-se que cada desvio aparente em relação às normas ocorre em um contexto histórico que o justifica" 62. Ele afirma que frequentemente este contexto é apresentado como rígido,

coerente e que serve como pano de fundo imóvel para explicar a biografia e que as trajetórias individuais não agem ou modificam o contexto.

Em terceiro lugar, Giovanni Levi fala sobre a biografia e os casos extremos. Segundo ele, às vezes, as biografias são utilizadas especificamente para esclarecer o contexto, lançando-se luz sobre as margens do campo social dentro do qual são possíveis estes casos.

No parecer de Michel Vovelle, este foi o caso de Carlo Ginzburg em sua biografia de Menocchio. Ginzburg analisa a *cultura popular* através de um *caso extremo*, e não de um *caso modal*, diz Vovelle. Mas mesmo um caso extremo pode revelar-se representativo, quer seja negativamente ou positivamente. Entretanto, ainda neste modelo o contexto social é retratado como demasiadamente rígido, pois, os casos extremos perdem quase toda ligação com a sociedade normal, ressalta Giovanni Levi.

61 LEVI, 2006, p. 175-176.

62 Ibid., p. 176.

FLÁVIO JOSEFO E A ESCRITA BIOGRÁFICA: APROXIMAÇÕES E DISTANCIAMENTOS

Quanto à biografia e hermenêutica, Levi63 ressalta que o material biográfico torna-se intrinsecamente discursivo e “não se consegue traduzir-lhe a natureza real, a totalidade dos significados que pode assumir: somente pode ser interpretado, de um modo ou de outro”. O processo de transformação do texto, de atribuição de um significado a um ato biográfico por si só já é significativo. O que, segundo o historiador italiano, resulta na impossibilidade de se escrever uma biografia, mas, ainda, estimula os historiadores a se preocupar mais com as formas narrativas e com técnicas de comunicação mais eficientes para seu ofício.

A problemática em torno da escrita sobre a vida de um indivíduo, apesar de levantar pontos importantes para a historiografia, se esvazia em meio a certas simplificações que tomam como pretexto a falta de fontes. Com isso, Levi se propõe a mostrar as principais dificuldades em se trabalhar com biografia. Para ele, as distorções mais significativas se devem ao fato dos historiadores imaginarem que os *atores históricos* obedecem a um modelo de racionalidade

anacrônico e limitado, ou seja, modelos que se associam a "uma cronologia ordenada, uma personalidade coerente e estável, ações em inércia e decisões sem incertezas" 64. Giovanni Levi defende a posição de Pierre Bourdieu, em sua ilusão biográfica65, afirmando que é indispensável reconstruir o *contexto*, a chamada *superfície social* em que o indivíduo age e que se caracteriza por sua pluralidade. Esta é a mesma posição de Jacques Le Goff66 ao dizer que o sujeito "constrói a si próprio e sua época, tanto quanto é construído por ela. E, essa construção é feita de acasos, de hesitações, de escolhas". Com isso, o historiador francês também valoriza o

63 Ibid., p. 178.

64 LEVI, Op. Cit., p. 169.

65 BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica in: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína. Usos e abusos da história oral. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2006.

66 LE GOFF, Jacques. Introdução in: LE GOFF, Jacques. São Luís: biografia. Rio de janeiro/São Paulo: Record, 2002, p. 19-30.

conhecimento do contexto social, econômico, político e cultural a fim de se compreender uma personagem individual.

Na mesma linha de Giovanni Levi e Pierre Bourdieu, Jacques Le Goff67 chama a atenção para o conceito de *utopia biográfica* desenvolvido por Jean-Claude Passeron que está ligado ao excesso de sentido e de coerência inerente a qualquer tentativa biográfica, ou seja, ao risco de se acreditar que nada é insignificante na narrativa biográfica, sem escolha, nem crítica; a ilusão de que a narrativa reconstitui autenticamente um destino.

Pierre Bourdieu68 entende que falar sobre a história da vida significa pressupor que a vida é um conjunto sucessivo de acontecimentos de uma existência individual concebida como uma história e o relato dessa história. Segundo ele, tal concepção se confunde com o senso comum que concebe a vida como um caminho que percorremos e que deve ser percorrido, uma estrada, um trajeto, um *cursus*, um percurso

orientado, um deslocamento linear, unidirecional, que tem um começo, etapas e um fim.

O relato, seja ele biográfico ou autobiográfico, afirma Pierre Bourdieu69, propõe acontecimentos que, sem terem se desenrolado sempre em sua estrita sucessão cronológica, tendem ou pretendem organizar-se em sequencias ordenadas segundo relações inteligíveis objetivando extrair a lógica retrospectiva e prospectiva. Entretanto, tanto o sujeito quanto o objeto da biografia tem o mesmo interesse em aceitar o postulado do sentido da existência narrada.

O relato autobiográfico é ideológico e intencional. Por isso, diz Bourdieu, “tratar a vida como um relato coerente de uma sequencia de acontecimentos com significado e direção, talvez seja conformar-se com uma ilusão retórica, uma

67 LE GOFF, 2002, Passim.

68 BOURDIEU, Op. Cit., p. 183.

69 Ibid., p. 184.

representação comum da existência que toda uma tradição

literária não deixou e não deixa de reforçar” 70.

Citando Al ain Robbe-Grillet, Pierre Bourdieu afirma que “o real é descontínuo, formado de elementos justapostos sem razão, todos eles únicos e tanto mais difíceis de serem apreendidos porque surgem de modo incessantemente imprevisto, fora de propósito, aleatório”. Assim, o sociólogo se dedica a problemática em torno da existência do “eu” e afirma que se pode encontrar no *habitus* o princípio ativo, irredutível às percepções passivas, da unificação das práticas e das representações. Ele aponta uma identidade prática que somente se entrega à intuição na inesgotável série de suas manifestações sucessivas *(habitus)*.

O relato da vida, diz Pierre Bourdieu, tanto em sua forma quanto em seu conteúdo, se trata de um discurso onde o *objeto* é a apresentação pública, a oficialização de uma representação privada de sua própria vida, o que implica em aumento de coações e de censuras específicas, como se pode inferir das projeções do discurso de Flávio Josefo em sua obra “A Vida”.

Josefo apresenta as comunidades judaicas como parte

integrante de uma sociedade masculina hierarquicamente organizada que valoriza as relações de parentesco, celebra os feitos de seus antepassados, nutre uma admiração pela dinastia dos asmoneus, prestigia o exercício do ofício sacerdotal e considera a honra, a obediência a Torá e a prática da justiça como valores estimáveis na vida pública, resultando em sorte para os indivíduos71.

Em contrapartida também encontramos no mesmo discurso suas obrigações com a sociedade romana como, por exemplo, sua amizade com os imperadores Vespasiano, Tito e Domiciano e os privilégios recebidos após a destruição de Jerusalém. Flávio Josefo construiu um discurso no qual ele se

70 Ibid., p. 185.

71 Esses temas serão desenvolvidos no segundo capítulo quando trataremos do *microcosmo social* de Flávio Josefo e das *culturas subalternas*.

apresenta como um indivíduo que foi escravo romano, passando a condição de liberto da casa dos Flávios. Diferentemente dos demais indivíduos das comunidades judaicas da *Urbs*, que viviam separadamente em bairros insalubres às margens do Tibre, Josefo morava na propriedade de Vespasiano e usufruía de todos os privilégios que um liberto tinha na sociedade romana em detrimento dos demais cidadãos romanos com menos recursos econômicos, ainda que esses fossem homens livres.

Das projeções do discurso de Josefo emergem as fases da vida de um judeu, a relevância da formação e experiência religiosa a partir da infância no interior das comunidades judaicas, a necessidade do indivíduo se associar a algum segmento do judaísmo como demonstração de *civilidade*, as relações de poder estabelecidas entre judeus e romanos após a ocupação da Judéia, a possibilidade de se trazer novos adeptos ao judaísmo e a disputa entre judeus e não judeus em cidades anexadas ao Império Romano72.

As projeções discursivas sobre *identidade* de Flávio Josefo e suas relações com as comunidades judaicas e a sociedade

romana serão abordadas em nosso terceiro capítulo, nesse momento cabe-nos apenas demonstrar que no entendimento de Leonor Arfuch quanto ao espaço biográfico, Flávio Josefo intencionava escrever uma biografia. Por isso, além de apresentar um *discurso polêmico*, "A Vida" de Flávio Josefo, em sua forma narrativa, se apresenta como parte do gênero discursivo biográfico, mais precisamente como uma autobiografia, ainda que, na antiguidade, escrever uma obra autobiográfica completa não fosse tão comum e o entendimento de biografia na antiguidade se diferencie da compreensão desse termo na Modernidade.

Em suma, a análise preliminar da obra "A Vida" de Flávio Josefo nos permite afirmar que é plenamente possível apreender o social a partir do indivíduo através do uso do

72 Esses temas serão tratados no terceiro capítulo.

modelo de abordagem conceitual da Micro-história proposto por Carlo Ginzburg ao colocar o indivíduo, em nosso caso, Flávio Josefo, no centro dos processos sociais.

Ao escrever uma autobiografia, Josefo legou-nos um *discurso polêmico* que nos permite ter acesso às *condições de produção*, ao *contexto imediato*, *contexto sócio-histórico e ideológico*, *bem como*, a *memória discursiva* de seu discurso. Tratar a obra "A Vida" de Flávio Josefo como um gênero discursivo nos permite identificar a *circularidade cultural* existente entre o indivíduo e seu *microcosmo* e *macrocosmo social*.

Resta-nos, então, perceber como esse discurso foi recebido pelos seus leitores e, ainda, as impressões das diversas práticas historiográficas após o contato com a obra "A Vida" de Flávio Josefo, que resultaram nas mais variadas opiniões a respeito do historiador hebreu ao longo da história.



Junio Cesar Rodrigues Lima

Junio Cesar Rodrigues Lima

2

FLÁVIO JOSEFO: O MAIS ILUSTRE DOS JUDEUS SEGUNDO A HISTÓRIA ECLESIÁSTICA

Segundo Hadas-Lebel1 apesar das obras de Flávio Josefo terem encontrado os seus lugares nas bibliotecas de Roma, conforme afirma Eusébio de Cesareia2, torna-se difícil encontrar uma influência direta delas nos relatos dos historiadores latinos sobre a guerra dos judeus contra os romanos.

Para os historiadores romanos, Josefo foi restringido ao papel de cronista dos assuntos da Judeia. O esforço de Flávio Josefo para escrever em grego e ser reconhecido como autor de tradição greco-romana não empolgou seus contemporâneos. Este insucesso parece ser comprovado pelo silêncio dos textos romanos quanto aos seus escritos, conforme postula Alex Degan3. A prioridade documental em relação ao século I d. C. foi atribuída a autores latinos como Tácito e Suetônio, deixando a Josefo um papel secundário, embora, Suetônio, ao relatar os vários presságios que antecederam a

ascensão dos Flávios, o historiador latino confirme o relato de

1 HADAS-LEBEL, Meirelle. **Flávio Josefo: o judeu de Roma.** Rio de Janeiro: Imago,

1994.

2 EUSÉBIO DE CESAREIA, Op. Cit., Livro III.IX.II.

3 DEGAN, Alex. Josefo, história e memória do judaísmo. Disponível in:

http://lasa.international.pitt.edu/members/congress-

papers/lasa2009/files/DeganAlex.pdf. Acessado em: 1 de outubro de 2009.

Josefo em sua obra “Guerra dos Judeus” quanto à afirmação

feita por ele de que Vespasiano seria imperador.

Segundo Suetônio, Vespasiano consultou ao oráculo da

divindade do Monte Carmelo (uma referência às práticas

religiosas judaicas), obtendo uma resposta tão encorajadora

quanto aos presságios que havia em Roma assegurando-lhe

grande sucesso em tudo o que ele empreendesse – “Quando

Josefo, um dos três prisioneiros nobres foi preso, ele afirmara

que seria libertado em breve, pelo próprio Vespasiano, porém, antes disso, Vespasiano se tornaria imperador” 4.

Pode-se afirmar que as obras de Flávio Josefo foram preservadas e divulgadas no Ocidente graças aos chamados “Pais da Igreja” 5. No período patrístico, esses apologistas cristãos tratavam Flávio Josefo como o autor que dera continuidade aos escritos neotestamentários. Seu relato sobre a guerra dos judeus contra os romanos, principalmente, a destruição do templo e da cidade de Jerusalém, figurava entre os cristãos da Patrística como o cumprimento de uma profecia, do juízo de Deus sobre os judeus que, segundo eles, tinham rejeitado a messianidade de Jesus de Nazaré e, em seguida, o executado injustamente. A mesma concepção sobre a destruição de Jerusalém pelos romanos, iniciada no período de institucionalização do cristianismo, figura no imaginário cristão ocidental até os dias de hoje.

Por volta de 311 d. C., Eusébio comparou e identificou os relatos de Flávio Josefo sobre a destruição de Jerusalém, em sua obra “Guerra dos Judeus”, com episódio registrado no capítulo 24 do Evangelho de Mateus sobre a destruição do

templo e da cidade, interpretando a destruição promovida por

Tito em 70 d. C. como uma retribuição divina desencadeada

pelo tratamento que os judeus deram a Jesus de Nazaré, o

messias do cristianismo:

4 TRANQUILLUS, C. Suetonius. **Vespasian (chapter 5)** in: TRANQUILLUS, C.

Suetonius. **The lives of the Ceasars**. Disponível em:

http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.02.013

2%3Alife%3Dves.%3Achapter%3D5. Acessado em 02 de dezembro de 2012.

5 HADAS-LEBEL, Op. Cit., p. 255.

[...] sobre o acontecido à nação inteira depois da paixão

do Salvador e dos gritos com os quais a plebe judia pediu

para livrar da morte o ladrão e assassino e suplicou que

tirasse de seu meio o autor da vida, não haverá

necessidade de acrescentar nada à narrativa. Contudo,

seria justo acrescentar o que poderia ser significativo

sobre o amor da divina providência aos homens, pois [Deus] retardou a destruição dos culpados [judeus] durante quarenta anos completos depois de seu crime contra Cristo.6

Martinho Lutero, em 1543, registrou suas impressões sobre a destruição de Jerusalém pelos romanos em 70 d. C. e, em prosseguimento ao modelo de interpretação dos eventos característico de uma História Eclesiástica, Lutero afirmou que, devido à rejeição de Jesus de Nazaré como sendo o messias, os judeus foram abandonados pelo seu Deus, sofrendo vários castigos ao longo da história. Lutero7, que é considerado pelos historiadores eclesiásticos protestantes como o precursor do movimento reformista do século XVI, faz uso dos dizeres da História Eclesiástica ao ensinar a sua comunidade que:

[...] o cristão deve manter-se calmo e não brigar com judeus, mas quando falar com eles dizer somente assim: 'tu não sabes judeu que, Jerusalém, vosso reinado, vosso templo e vossos sacerdotes foram destruídos a mais de 1460 anos? A contar deste ano de 1543, fazem precisamente 1469, quase 1500 anos que Vespasiano e

Tito destruíram Jerusalém expulsando vocês judeus'.

Deem a eles esse ossinho para roer. Essa imensa ira de

6 EUSÉBIO DE CESAREIA, Op. Cit., Livro III.VII-VIII.

7 Compreendemos que o discurso de Martinho Lutero sobre os judeus foi

apropriado pelos nazistas em meados do século XX para legitimar o

antissemitismo e o *antijudaísmo* alemão que resultou em genocídio. Entretanto,

esse tema não será abordado nesse momento. Utilizamos o discurso de Lutero

apenas para demonstrar a perpetuação de uma apropriação feita pelos

historiadores eclesiásticos sobre as obras der Flávio Josefo.

Deus mostram que eles erram e são injustos. Qualquer

criança vê isto [...] 8.

Arnauld d' Andil y9, por exemplo, em 1668, no prefácio de

sua tradução das obras de Flávio Josefo, afirmou que “o

sangue de seu filho [Jesus de Nazaré] derramado pelo mais

horrível de todos os crimes foi à única e verdadeira causa da

ruína dessa infeliz cidade [Jerusalém]". H. Schreckenberg entende que a partir do momento em Flávio Josefo foi considerado um autor importante para se conhecer o contexto histórico-sociológico do Novo Testamento, os cristãos começaram a fazer uso das obras de Josefo para abordar a História Eclesiástica. Schreckenberg afirma que "desde essa época, de fato, as obras de Flávio Josefo foram submetidas a uma interpretação ligada a uma teologia da história: aquela que via realizado em Jesus o cumprimento da história e considerava a terrível catástrofe do povo judeu, descrita por Josefo, como justo castigo por suas más ações em relação a Jesus e ao círculo de seus discípulos" 10.

Segundo Steve Mason11, a partir do final do século II d. C., os escritos de Flávio Josefo despertaram grande interesse em autores cristãos. Esses autores se identificaram com Josefo pelo fato de seus escritos fornecerem aos leitores dos Evangelhos, um sem número de informações sobre as *condições de produção* dos primeiros textos cristãos. Para aqueles que viviam próximos a Judeia, Josefo se tratava de um autor importante não só por ser contemporâneo ao surgimento das primeiras

comunidades cristãs da Palestina, mas, também, por fornecer em seus escritos indícios do contexto histórico-sociológico e das relações políticas, sociais, culturais e religiosas entre judeus e não-judeus. Flávio Josefo também mencionara personagens e

8 LUTHER, Martin. **On the Jews and Their Lies**. In: LUTHER, Martin. **Luther's Works**

[LW], Volume 47: The christian in society IV. Augsburg: Fortress, 1971.

9 D' ANDILLY, 1668, Apud HADAS-LEBEL, 1991, p. 257.

10 SCHRECKENBERG, 1972, Apud PAUL, 1981, p. 31.

11 MASON, Steve. **Josephus and the New Testament.** Massachusetts: Hendrickson

Publishers, 1993.

lugares citados nos textos cristãos, como por exemplo: Herodes e seus filhos, Pôncio Pilatos, Anás e Caifás, a cidade e o templo de Jerusalém, a região da Galiléia, os fariseus e os saduceus, bem como, outros indivíduos e circunstâncias que fazem parte da constituição de uma memória cristã e do processo de

institucionalização do cristianismo.

Flávio Josefo também foi considerado um autor importante para os cristãos que viviam fora da Judeia, pois, com sua obra “Antiguidades Judaicas”, Josefo forneceu informações complementares sobre lugares, personagens e narrativas presentes no que, posteriormente, seria denominado pelos cristãos de Antigo Testamento. Assim, parecia inevitável que os primeiros autores cristãos concedessem a Flávio Josefo o *status* de um autor que, mesmo sendo judeu e um liberto da casa dos Flávios, ou seja, um membro da Família *Caesaris*, professava valores religiosos de um cristianismo em formação, bem como, que confirmava historicamente os relatos dos textos sagrados do cristianismo12. Para os autores cristãos, Josefo seria uma prova da antiguidade e universalidade do cristianismo, por isso, era necessário preservar seus escritos. Eusébio de Cesareia, assim como Orígenes (184-254 d. C.) e Jerônimo (342-420 d. C.), foi um dos grandes responsáveis pela preservação dos escritos de Flávio Josefo, principalmente, devido a uma perícope de *“Antiguidades Judaicas”* que ficou conhecida como *“Testimonium Flavianum”:*

[...] Nesse mesmo tempo, apareceu Jesus, que era um homem sábio, se é que podemos considerá-lo simplesmente um homem, tão admiráveis eram as suas obras. Ele ensinava os que tinham prazer em ser instruídos na verdade e foi seguido não somente por muitos judeus, mas também por muitos gentios. **Ele era o Cristo.** Os mais ilustres dentre os de nossa nação acusaram-no perante Pilatos, e este ordenou que o crucificassem. Os que o haviam amado durante a sua vida não o abandonaram

12 MASON, 1993, Passim.

depois da morte. **Ele lhes apareceu ressuscitado e vivo no terceiro dia, como os santos profetas haviam predito, dizendo também que ele faria muitos outros milagres.** É dele que os cristãos, os quais vemos ainda hoje, tiraram o seu nome13 (grifo nosso).

A perícope em questão desde a Antiguidade vem sendo

tratada pelos historiadores como controversa. Jerônimo faz inferência a ela em “De Viris Illustribus”:

Na mesma época houve Jesus, homem sábio, se é que convém chamá-lo homem. Isto por que ele foi o autor de feitos espantosos e o mestre daqueles que recebem livremente a verdade. Além disso, muitos, tanto dentre os judeus como dentre os gentios, se tornaram seus discípulos, e **pensava-se que ele era o Cristo**. E como, pela inveja de nossos chefes, Pilatos o fizera pregar na cruz, aqueles que o tinham amado no começo, perseveraram, apesar disso, em sua fé. **De fato, no terceiro dia ele lhes apareceu vivo, tendo as vozes dos profetas predito a seu respeito essas e muitas outras maravilhas.** E até hoje a raça dos cristãos, cujo nome vem dele, não deixou de existir “14.

Entretanto, a citação de Eusébio de Cesareia é que foi recebida como sendo a versão oficial de Josefo:

Naquela época apareceu Jesus, homem sábio, se é que devemos chamá-lo homem; porque ele foi o autor de obras prodigiosas e o mestre dos homens que recebem a

verdade com alegria. Atraiu muitos judeus e também

muitos gregos. **Ele era o Cristo.** E como, por causa da

denúncia dos principais dentre nós, Pilatos o condenara à

cruz, aqueles que o amavam antes disso, não cessaram

de amá-lo depois. **Porque ele apareceu a eles no terceiro**

13 JOSEPHUS, Flavius. **Jewish Antiquies**. Cambridge: Havard University Press, 1997

(Loeb Classical Library, book XVIII.III).

14 JERÔNIMO, 392 Apud PAUL, 1981, p. 27, grifo nosso.

dia, redivivo. Os profetas divinos tinham dito, a respeito

dele, essas coisas e muitas outras maravilhas. Até agora,

o grupo dos cristãos, assim chamados por causa dele,

não desapareceu15.

Tanto Eusébio quanto Jerônimo fazem do historiador

hebreu um sujeito que testemunha a existência do Jesus

histórico, o reconhece como messias e professa os valores

religiosos cristãos. Jerônimo o considera como o único

historiador hebreu que mencionou ou mesmo reconheceu a existência de Jesus. Eusébio, que faz uso demasiado dos seus escritos, se refere à Josefo como o mais ilustre dos historiadores judeus, um contador da história santa. Será que Flávio Josefo realmente aderiu às comunidades cristãs de seu tempo?

A resposta para essa pergunta foi pesquisada por Orígenes que, após ler as obras de Josefo, declarou que ele não reconheceu Jesus como messias. Para ele, as expressões: "se é que devemos chamá-lo homem" e "ele era o Cristo", dificilmente seriam feitas por um historiador judeu16.

Se considerarmos que Flávio Josefo, em sua formação religiosa, passou pelas seitas mais importantes do judaísmo de seu tempo e ainda aderiu à seita dos fariseus; se ponderarmos que Josefo era um *Cohen* e que demonstrou em seus escritos profundo envolvimento com o judaísmo e, consequentemente, uma estreita relação com a Torá17; se concebermos ainda que os grupos de cristãos do século I se tratavam de comunidades incipientes, sem muita expressão, sendo abordadas pelos romanos apenas como mero segmento do judaísmo18; torna-se

15 EUSÉBIO, Op. Cit, Capítulo XI.

16 ORÍGENES, 185-253 Apud PAUL, 1981, p. 28.

17 Literalmente, “ensinamento para a vida”. Conjunto dos cinco primeiros livros

da Bíblia Hebraica, atribuídos a Moisés e que contém a Lei que regulamenta toda ética e religiosidade judaica. Considerado pelos judeus como livro sagrado.

18 A sociedade judaica do primeiro século foi cenário de encontro e enfrentamento entre vários segmentos sociais. De um lado estava os *hachamim*, a elite da sociedade, líderes religiosos responsáveis pela continuidade e aplicação da tradição dos fariseus e mestres da lei ao

improvável que Flávio Josefo tenha aderido às convicções religiosas dos cristãos, principalmente, após a derrota dos judeus, tragédia pregada, anunciada interpretada pelos primeiros cristãos e na qual Josefo foi acusado por Justo de Tiberíades de ser o principal algoz.

Hadas-Lebel19 analisa as críticas sobre a originalidade do

Testimonium Flavianum nos séculos XVI ao XIX e afirma que Lucas Osiandier (1592), por exemplo, acreditava que essa perícope se tratava de uma inserção. Para ele, Josefo não era cristão. A igreja também não desejava que ele fosse, pois, para os cristãos, um historiador judeu que confirmasse seus ensinamentos teria mais valor para o fortalecimento do cristianismo do que mais um cristão declarando sua fé. Mireille20 também afirma que na França do século XVI , esse ponto de vista crítico foi mais bem acolhido entre os protestantes do que entre os católicos.

No século XVI I, Voltaire defendeu esse posicionamento crítico em relação à autenticidade do *Testimonium Flavianum* ao fazer a seguinte recomendação:

Parem de querer justificar a fraude daqueles que inseriram na história de Flávio Josefo a famosa passagem relativa a Jesus Cristo, passagem reconhecida como falsa por todos os sábios de verdade. Mesmo que só houvesse nessa passagem tão canhestra as palavras 'ele era o Cristo', não seriam suficientes para constatar a fraude aos olhos de todo homem de bom senso? Não é absurdo que

Josefo, tão apegado à sua nação e à sua religião, tenha

reconhecido Jesus como cristo? Ora, meu amigo, se o

cotidiano de comunidades sem templo e Sinédrio. Do outro estavam

comunidades messiânicas, ainda incipientes, que buscavam reconhecimento,

inclusão social e reinterpretavam a lei de acordo com seus pensamentos,

mesmo que representassem uma pequena parcela dentro do universo do

judaísmo praticado no século I d. C. Isso, sem mencionar os outros tipos de

judaísmos também praticados nesse período como o essenismo, o saduceísmo,

dentre outros.

19 HADAS-LEBEL, Op. Cit., p. 258.

20 HADAS-LEBEL, 1991, Loc. Cit.

consideras cristo, faz-te cristão, então; se o consideras

cristo, filho de Deus, o próprio Deus, como então só dizes

quatro palavras a esse respeito?21

A posição de Voltaire em relação a Flávio Josefo, suas

obras, bem como, aos textos sagrados judaicos e cristãos,

despertou as críticas de seus contemporâneos, como, por exemplo, a do teólogo Robert Findlay, que em 1770, criticou veementemente as posições de Voltaire publicadas em sua obra *"Philosophie de l'Histoire"* quanto à autenticidade e credibilidade dos textos sagrados e de Flávio Josefo. Em sua obra *"A Vindication of the Sacred Books and of Josephus, Especially the Former, from Various Misrepresentations and Cavils of the Celebrated M. De Voltaire"* , Findley partiu em defesa de Flávio Josefo e dos textos sagrados do cristianismo, fortalecendo a linearidade histórica característica da História Eclesiástica.

O século XIX apresenta duas opiniões distintas sobre o *Testimonium Flavianum*, ou seja, alguns consideravam a perícope totalmente inautêntica e outros acreditavam que a passagem sofrera algumas interpolações feitas pelos leitores cristãos de Flávio Josefo. A segunda opinião é mais aceita entre os historiadores atualmente. Pois, Josefo já tinha problemas maiores com os judeus. Para alguns deles, o historiador hebreu se tratava de um traidor. A sua atuação na guerra foi altamente questionada não só por Justo de

Tiberíades, mas, também por boa parte das comunidades judaicas de seu tempo.

Não é a toa que Flávio Josefo utiliza grande parte do conteúdo de suas obras para se defender ou legitimar suas ações. Certamente, ele teria problemas maiores se, como Cohen, tivesse que explicar uma adesão a um segmento religioso que, na ótica judaica, acreditava na existência de outro Deus, contrariava algumas tradições e competia com o

21 VOLTAIRE, 1777 Apud HADAS-LEBEL, 1991, p. 258-259.

judaísmo formativo22. Então, como poderíamos desvendar o Flávio Josefo da “História Eclesiástica”?

Se quisermos desvendar o *sentido social* atribuído a Flávio Josefo na obra “História Eclesiástica”, em primeiro lugar, precisaremos considerar como disse Eduard Carr23, que o *status* de um fato como fato histórico depende de interpretação e que este fato fala apenas quando o historiador o aborda.

Logo, é Eusébio de Cesareia quem decide quais fatos sobre a vida de Flávio Josefo virão à cena e, em que ordem ou contexto. O lugar de fala do bispo de Cesareia está diretamente relacionado à sua posição eclesiástica, religiosidade, diversidade cultural de sua cidade e ao conjunto de *relações simbólicas* vividas e institucionalizadas na sociedade na qual ele estava inserido. Assim sendo, desvendar o Flávio Josefo da "História Eclesiástica" significa, antes de tudo, conhecer Eusébio e as condições de produção do seu discurso.

Eusébio de Cesareia[24] nasceu entre 260-264 d. C.[25] e morreu por volta de 339-340 d. C. Foi bispo de Cesareia entre

22 Segundo Stegemann (2004, Passim), o período do judaísmo que começou depois de 70 é chamado de "judaísmo rabínico" ou "judaísmo clássico". Também se utiliza na ciência de fala alemã o conceito "judaísmo formativo" que deu prosseguimento as tradições dos fariseus e dos mestres da lei estabelecendo as bases do judaísmo depois da destruição do templo.

23 CARR, Edward Hal et. **O que é história.** São Paulo: Paz e Terra, 1996.

24 Eusébio de Cesareia, conforme designado pela grande maioria de seus contemporâneos, também era chamado de Eusébio da Palestina. A expressão

“de Cesareia” se trata de uma distinção entre o bispo de Nicomédia e, segundo Velasco (2001, p.16), não indica mais que a sede episcopal. Entretanto, diz ele, se Eusébio não nasceu em Cesareia, passou grande parte de sua vida nela. A terra natal e a ascendência de Eusébio de Cesareia continuam incertas. Velasco (2001, p.16) defende a hipótese de que a família de Eusébio era de origem grega ou helenizada. Não se sabe se seus pais eram cristãos ou não. Entretanto, diz Velasco, ele parece ter crescido em um ambiente cristão, como indica seu nome. Talvez pelo menos sua mãe tenha sido adepta do cristianismo.

25 Apesar de algumas controvérsias entre os historiadores que fixam a faixa de

nascimento de Eusébio entre 260-270 d. C., Argemiro Velasco (2001, p.14-15)

prefere fixar a data entre os anos 260 e 264 d. C. Sua hipótese se fundamenta

no fato de que Eusébio em sua História Eclesiástica afirmar que a perseguição

de Valeriano (258-260) e as obras de Dionísio de Alexandria se tratavam de

coisas passadas e que os fatos de sua própria geração seriam posteriores aos

313 e 315 d. C. e passou a maior parte da sua vida em Cesareia da Palestina. Eusébio participou do Concílio de Niceia, em 325 d. C., onde defendeu uma posição mediadora entre as ideias de Ário e Atanásio. Escreveu mais de 120 volumes entre livros históricos, apologéticos, de exegese e doutrinários. Citou cerca de 250 obras em seus escritos. Eusébio partia do princípio de que a igreja era uma instituição criada por Deus e que o historiador deveria relatar apenas fatos, pessoas e instituições a ela relacionadas. Geralmente, ele escrevia um prólogo em suas obras no qual fazia uma dedicatória. O prólogo permitia aos seus leitores acessarem a alguns fatos importantes de sua trajetória de vida, pois, nele o bispo de Cesareia pontuava seus afetos e ressaltava suas posições pessoais, principalmente em matéria de doutrina. O historiador eclesiástico ainda costumava fazer alusão a sua vida pregressa, mencionar títulos e, em algumas oportunidades, até fazer citações de obras anteriores26. Velasco27 afirma que as informações sobre a vida de Eusébio de Cesareia também podem ser apreendidas nas obras de Jerônimo, nas cartas de Alexandre de Alexandria,

obras de Atanásio, Eusébio de Emesa e Eusébio de Nicomédia,

nas cartas dos concílios e em obras dos continuadores

da historiografia eclesiástica, como por exemplo: Sócrates,

Sozomeno, Teodoreto, Filostorgo e Gelasio de Cícico.

Segundo a obra “História Eclesiástica”, Eusébio de

Cesareia viveu em um período de muitos conflitos entre

cristãos, judeus e pagãos. Segundo ele, uma lei foi promulgada

por Diocleciano e Maximiano abolindo as práticas religiosas

eventos narrados. Velasco mostra que o primeiro episódio mencionado por

Eusébio de Cesareia como sendo de sua própria geração é a intervenção de

Dionísio na polêmica contra Paulo de Samosata. Dionísio, que não pôde assistir

pessoalmente o concílio de Antioquia devido a uma enfermidade, morreu

entre 264 e 265 d. C.

26 VELASCO, Argimiro. **Introducción** in: CESAREA, Eusebio de. **Historia eclesiástica: texto, versión española, introducción y notas por Argimiro Velasco-Delgado, O. P.** Madrid: Bilblioteca de Autores Cristianos, 2001.

27 Ibid., p. 13.

cristãs. Em março de 303, publicaram-se editos para que fossem arrasadas as igrejas, queimados os textos sagrados, depostos oficiais e presos familiares que persistissem na prática religiosa cristã, em todas as partes do império.

O autor da “História Eclesiástica” também relata prisões de pastores e imposição das práticas religiosas romanas através da reconstrução dos templos, restabelecimento dos sacrifícios28 e nomeação de sacerdotes29.

Era este o ano dezenove do império de Diocleciano e o mês de Distro - entre os romanos se diria o de março - quando, estando próxima a festa da Paixão do Salvador, por todas as partes estenderam-se editos imperiais mandando arrasar até o solo as igrejas e fazer desaparecer pelo fogo as Escrituras, e proclamando privados de honras a aqueles que delas desfrutavam e de liberdade aos particulares se permanecessem fiéis em sua profissão de cristianismo. Assim foi o primeiro edito

28 Os cônsules eram obrigados a celebrar grande parte dos sacrifícios contidos

no calendário citadino. Em caso de impedimento eram substituídos pelos pretores, mas, todos os magistrados dedicavam parte do seu tempo aos ritos sacrificiais públicos: “Sacrificar significava fornecer vítimas, formar uma equipe de assistentes sacrificiais, pedir ajuda a um colega e eventualmente a um sacerdote e, sobretudo. Significava passar uma grande parte do dia cívico (desde o nascer do sol até o início da tarde) no local do sacrifício: além disso, todos os atos dessa liturgia exigiam do magistrado atitudes, gestos e palavras de autoridade, desde a imolação da vítima até à oferenda das vísceras (*exta*) aos deuses e a divisão das carnes reservadas aos participantes no ritual [...]. Por ocasião das grandes festas, faziam-se inúmeros sacrifícios, a que se seguiam jogos organizados e presididos pelo magistrado celebrante” (GIARDINA, 1992, p.54). Os magistrados oficiavam com o auxílio de outros sacerdotes, mas sempre eram os mestres da consulta. Eles ainda tinham o poder de propor o estabelecimento de novas divindades públicas e consultar auspícios, além dos votos e as consagrações.

29 Os romanos concebiam a cidade como o local onde os deuses e os homens participavam da vida comunitária. A religião era o meio de concretizar essas relações visando o bem comum. Os sacerdotes, então, tinham papel

preponderante nessa relação, pois “todos os atos do culto dependiam da competência dos magistrados e dos sacerdotes, e isso sob todos os aspectos [...]”. Em Roma não se tornava sacerdote quem o desejasse diz Scheid, o sacerdócio era uma questão de estatuto social (GIARDINA, 1992, p. 53). Os atos religiosos eram celebrados em nome da comunidade e somente os que estavam destinados pelo nascimento ou pelo estatuto podiam exercer funções sacerdotais.

contra nós, mas não muito depois vieram outros editos nos quais se ordenava: primeiro, lançar nas prisões todos os presidentes das igrejas em todo lugar, e depois, forçá-los por todos os meios a sacrificar30.

Eusébio assumiu o bispado de Cesareia (313-315 d. C.) durante o momento de reconstrução do cristianismo na cidade e início do processo de institucionalização da igreja, ou seja, um período posterior ao Edito de Tolerância (311 d. C.) e ao Edito de Milão (313 d. C.) - que concedeu liberdade para

práticas religiosas locais em todo império - “Pareceu-nos [Constantino e Licínio] justo que todos, cristãos inclusive, gozem de liberdade de seguir o culto e a religião de sua preferência […]; todos terão garantidos à livre e irrestrita prática de suas respectivas religiões” 31.

Entre outras providências para promover o bem duradouro da comunidade, temos nos empenhado em restaurar o funcionamento das instituições e da ordem social do Estado. Foi nosso especial desejo que retornem ao correto os cristãos que abandonaram a religião de seus pais. Após a publicação de nosso edito ordenando o retorno dos cristãos às instituições tradicionais, muitos deles foram constrangidos a decidir-se mediante o medo, enquanto outros passaram a viver numa atmosfera de perigos e intranquilidade. Considerando, porém, que muitos persistem em suas opiniões e, hoje, não reverenciam os deuses nem veneram seu próprio deus, nós, usando da nossa habitual clemência em perdoar a todos, temos por bem indultar a esses homens, outorgando-lhes o direito de existir novamente e de

reconstruir seus templos, com a ressalva de que não

ofendam a ordem pública. Seguirá uma instrução

explicando aos magistrados como se devem portar nesta

matéria. Em contrapartida a esta nossa indulgência, os

30 EUSÉBIO DE CESAREIA, Op. Cit., Livro VIII.II. 4-5.

31 LACTÂNCIO. **De Mort. Persec. XLVIII** In: BETTENSON, Henry. **Documentos da**

igreja cristã. São Paulo: Aste, 1998.

cristãos obrigar-se-ão a orara a seu deus por nosso

restabelecimento, em benefício do bem geral e do seu

bem-estar particular, de modo que o Estado seja

preservado do perigo e eles mesmos vivam a salvo no seu

lar32.

Argemiro Velasco33 postula que para Eusébio a palavra

“história” se referia tanto ao relato de um acontecimento,

quanto ao acontecimento em si. Como historiador eclesiástico,

em nenhum momento ele pretendia utilizar o termo “história” no sentido de “um conjunto de acontecimentos relatados como um desenrolar orgânico submetido ao jogo das causas e dos efeitos em mútua conexão e interdependência com projeção universal”. Para Eusébio de Cesareia, diz Velasco (1973, p.38), “história” não significa a história no sentido universal. Ele não está preocupado em investigar a experiência humana em sua plenitude e totalidade. Eusébio não deseja escrever uma História da Igreja, mas, sim, uma História Eclesiástica, ou seja, ele quer apresentar apenas pessoas, obras e acontecimentos que, segundo seu julgamento, merecem ser preservados para a posteridade ou tudo o que possa interessar a um cristão, bispo, clérigo ou laico. Em suma, em suas obras, Eusébio de Cesareia se limita a reunir o material que se relaciona a vida da igreja.

E começarei, como disse, pelas disposições e a teologia de Cristo, que em elevação e grandeza excedem ao homem. Já que, efetivamente, quem se disponha a escrever as origens da história eclesiástica deve necessariamente começar por remontar-se à primeira

disposição de Cristo mesmo - pois foi d'Ele mesmo que tivemos a honra de receber o nome - mais divino do que possa aparecer ao vulgo34.

32 Ibid., p. 49.

33 VELASCO-DELGADO, Op. Cit., p. 38.

34 EUSÉBIO DE CESAREIA, Op. Cit. Livro I.VII-VIII.

Em segundo lugar, é extremamente importante identificar a *textualidade* do discurso de Eusébio de Cesareia, ou seja, a sua relação com a exterioridade.

Cesareia era um porto da Palestina que tinha suas origens na época dos fenícios. No período helênico o local da cidade chegou a ser reconhecido como Torre de Strato. Entre os anos 25 e 9 a. C., a cidade foi urbanizada35 por Herodes Magno que, em homenagem a Augusto, a chamou de Cesareia. A cidade também era conhecida como *Caesarea Stratonis* e logo se tornou o principal porto da região e um dos mais ativos do Mediterrâneo.

No tempo de Eusébio, Cesareia (desde 44 d. C.), era a capital da província da Judeia, que mais tarde seria chamada de Palestina. Assim, a Cesareia de Eusébio foi um grande centro político, econômico, social e uma referência para as práticas cristãs da Judeia. Com isso, pode-se postular que a obra “História Eclesiástica” tem como pano de fundo histórico a sociedade judaico-cristã da primeira metade do século IV d. C., situada em toda província da Judeia, além de não-judeus que circulavam na cidade e interagiam com a comunidade de Eusébio durante seu episcopado.

A forma final da obra “História Eclesiástica” foi atingida apenas após 4 edições. Os primeiros 9 livros foram publicados antes do Edito de Milão e o décimo entre 323 e 325 d. C. A obra está assim dividida:

35 *Urbs*, a cidade - Os romanos frequentemente usavam esse termo para se referir a Roma, a cidade por excelência e por definição. Posteriormente, os romanos se utilizaram desse modelo para urbanizar novas cidades nos territórios conquistados e promover integração entre os romanos e os povos conquistados. Assim, sempre que a topografia permitisse, “a cidade era ordenada segundo plano perpendicular, em que as ruas se entrecruzavam em

ângulo reto. A disposição interna dos edifícios urbanos correspondia a uma lógica de repetição, reproduzindo a cidade-mãe, Roma, em escala menor" (ROLAND, 1997, p. 111). Nessas cidades geralmente encontramos um fórum; um capitólio, abrigando Júpiter, Juno e Minerva; uma cúria, para as reuniões do senado local; uma basílica, para as sessões do tribunal e reuniões públicas. Norbert Roland chama esse fenômeno de *mimetismo arquitetônico* e afirma que ele contribuía para a unidade política das populações conquistadas.

FLÁVIO JOSEFO E O PARADIGMA DE CIRCULARIDADE CULTURAL ENTRE AS COMUNIDADES JUDAICAS E A SOCIEDADE ROMANA NA URBS DO SÉCULO I D. C.

a) Livros I/VI – Contínua sucessão de temas iniciada talvez antes da perseguição, com material reunido até mais ou menos antes de 311 d. C.;

b) Livro VII – Atualização da obra com os acontecimentos mais recentes;

c) Livros IX/X – Longa extensão do Livro VII , com desfecho escrito após a inauguração da Igreja de Tiro.

Eusébio de Cesareia, em seu primeiro livro, evidencia a

objetividade do seu discurso, ou seja:

Registrar as sucessões dos santos apóstolos e os tempos transcorridos desde o surgimento de nosso Salvador até nós; enumerar a magnitude dos feitos registrados pela história eclesiástica e os que nela se sobressaíram no governo e presidência das igrejas mais ilustres, assim como quantidade daqueles que em cada geração, de viva voz ou por escrito, foram os embaixadores da palavra de Deus; consignar quantos, quais e quando, absorvidos pelo erro e levando ao extremo suas fantasias, proclamaram publicamente a si mesmos introdutores de um mal chamado saber e devastaram sem piedade, como lobos cruéis, o rebanho de Cristo; apresentar as desventuras que se abateram sobre toda a nação judia depois que concluíram sua conspiração contra nosso Salvador, assim como também o número, o caráter e o tempo dos ataques dos pagãos contra a divina doutrina, e a grandeza de quantos por ela, segundo a ocasião, enfrentaram o combate em sangrenta tortura; relatar os martírios de nosso próprio tempo e a proteção benévola

e propícia de nosso Salvador. Ao empreender a obra não tomarei outro ponto de partida que o princípio dos desígnios de nosso Salvador e Senhor Jesus, o Cristo de Deus36.

Parece-nos que o *elemento desencadeador* do discurso de Eusébio foi à necessidade de fortalecer o cristianismo

36 EUSÉBIO DE CESAREIA, Op. Cit., Livro I.I-II.

devido à acentuação de um a política romana voltada para a reconstrução dos templos, restabelecimento dos sacrifícios na cidade, revitalização das funções sacerdotais romanas. Tais medidas resultaram no crescimento de outras práticas religiosas e enfraquecimento das comunidades cristãs. Por conta disso, Eusébio de Cesareia utilizou sua autoridade eclesiástica, capacidade de persuasão, posição social, seu pioneirismo e acesso à biblioteca pública, bem como, o seu conhecimento de grande parte da literatura cristã produzida anteriormente para articular, argumentar e dar credibilidade a sua “História

Eclesiástica". Ele colocou em jogo a posição político-religiosa cristã privilegiada de Cesareia, as aspirações dos cristãos por uma justiça divina e a forte oposição deles as práticas religiosas pagãs a fim de dar visibilidade a sua obra.

Assim sendo, parece-nos que o bispo de Cesareia percebeu o nascimento de uma oportunidade singular para construção de uma *identidade* cristã. Essa identidade seria construída a partir de uma *outridade* que emergia dos judaísmos, das práticas religiosas romanas de seu tempo e da diversidade sociocultural de sua cidade. Eusébio construiu um discurso que tornava mais evidente para seus *sujeitos interlocutores37* os momentos de perseguição que resultaram em prisões e mortes na cidade. A construção do binômio nós/eles em Eusébio de Cesareia, de certa forma, tornou-se um dos pontos fundamentais do processo de institucionalização do cristianismo, criando uma *memória discursiva* que contribuiu para a construção de um *paradigma* de relação sociocultural entre judeus e romanos fundamentado do separatismo cultural.

No período de institucionalização do cristianismo, alguns cristãos sentiram a necessidade de comprovar a antiguidade

de suas práticas religiosas - demonstrando que essas também

deveriam ser consideradas pelos romanos como *religio licita*.

Além disso, eles queriam desvincular completamente o

37 Os *sujeitos interlocutores* de Eusébio de Cesareia eram judeus e romanos que

questionavam a antiguidade e a legitimidade das práticas religiosas cristãs,

bem como, cristãos envolvidos no processo de restauração do cristianismo e

de institucionalização da igreja.

cristianismo do judaísmo. Hadas-Lebel38 afirma que, para os

autores da patrística, todos aqueles que reconheceram que a

messianidade de Jesus de Nazaré fora anunciada pelos

profetas judeus do Antigo Testamento, integravam o *verus*

Israel, ou seja, os cristãos se tratavam do verdadeiro Israel, logo,

os “Pais da Igreja” reivindicaram a mesma antiguidade dos

judaísmos. Enquanto o cristianismo era tratado pelos romanos

como uma superstição, o judaísmo era considerado pelos

romanos, desde o tempo de Júlio Cesar, como *religio licita.* Assim, os autores da patrística utilizaram as obras de Flávio Josefo para alcançar suas pretensões, fazendo dele “o mais ilustre dos judeus”. Pois, com a obra “Guerra dos Judeus”, o historiador hebreu deu continuidade aos escritos neotestamentários; e com “Antiguidades Judaicas”, ele deu prosseguimento aos escritos proféticos.

Além de confirmar muitas narrativas do Antigo Testamento, Flávio Josefo expôs em suas obras várias informações complementares sobre o chamado “período intertestamentário”, possibilitando a Eusébio de Cesareia estabelecer uma linearidade histórica entre os escritos sagrados dos judeus (posteriormente adotados pelos cristãos sob o nome de Antigo Testamento) e a literatura cristã (tratada pelos cristãos de Novo Testamento). Por isso, ele é apresentado

por Eusébio como um judeu que reconheceu que Jesus de Nazaré era o messias esperado. Tal circunstância permitiu a Eusébio se apropriar da história judaica e fazer uma conexão entre os textos judaicos e a literatura cristã, mais que isso, possibilitou ao historiador eclesiástico postular que os cristãos se tratam da continuidade do *ethnos* judeu, fazendo uso de cristofanias para justificar essa conexão. Para ele, os grandes nomes do judaísmo como Abraão e Moisés eram, em certo sentido, cristãos.

Segundo Eusébio de Cesareia, os judeus receberam figuras e imagens do Cristo, mas, foram os cristãos que receberam as próprias virtude e pureza dele, bem como, uma

38 HADAS-LEBEL, Op. Cit., p. 256.

vida no céu com a própria doutrina da verdade. Os judeus foram iniciados, mas não receberam a revelação completa. A lei mosaica, segundo ele, trouxe apenas ordem social para todos os povos, preparando o caminho para o advento do

cristianismo. Faltava apenas uma obra cristã que conseguisse evidenciar a presença messiânica ou da prática religiosa cristã no mesmo recorte temporal que Josefo deu a sua narrativa sobre a história dos judeus, ou seja, nos tempos mitológicos. Como se pode perceber, o Flávio Josefo da obra “História Eclesiástica” não é apresentado como um indivíduo que circulava tanto nas comunidades judaicas quanto na sociedade romana. O Josefo de Eusébio de Cesareia não apresenta nenhuma forma de *ambiguidade* ou *ambivalência*. Ele é um cristão professo e, por isso, um judeu ilustre que com seu discurso ratifica a antiguidade das práticas religiosas cristãs e legitima a centralidade do Cristo na história. Entretanto, não se pode desconsiderar que tal leitura se trata de uma apropriação, pois, como diz Roger Chartier:

A operação de construção de sentido efetuada na leitura (ou na escuta) como um processo historicamente determinado cujos modos e modelos variam de acordo com os tempos, os lugares, as comunidades e que as significações múltiplas e móveis de um texto dependem das formas por meio das quais é recebido por seus

leitores (ou ouvintes) 39.

O Josefo de Eusébio de Cesareia não se trata do mesmo

Flávio Josefo da obra “A Vida”. Aquele é um sujeito cuja

identidade foi construída para legitimar as pretensões dos

líderes cristãos: institucionalizar o cristianismo e conquistar para

ele o mesmo estatuto social do judaísmo na antiguidade, ou

seja, tornar-se uma *religio licita* e, não mais uma *exitianilis*

39 CHARTIER, Roger. **O mundo como representação.** Disponível em:

http://www.scielo.br/pdf/ea/v5n11/v5n11a10.pdf. Acessado em 3 de março de

2011.

superstitio, *superstitio nova et malefica*, *superstitio prava*,

imodica, *superstitionis istius contagio*, conforme afirmara

autores latinos como Tácito, Suetônio e Plínio, alguns anos

antes.

Junio Cesar Rodrigues Lima

3

FLÁVIO JOSEFO E A HISTORIOGRAFIA DOS SÉCULOS XX E XXI

As obras de Flávio Josefo, juntamente com os escritos neotestamentários constituem as principais documentações textuais sobre a história judaica do século I d. C. e se tratam praticamente dos únicos documentos textuais não cristãos contemporâneos ao início do cristianismo que se ocupam com o relato da história dos judeus. Devido a seus exageros e estilo literário influenciado por outros autores de seu tempo, Flávio Josefo tem despertado o interesse e servido como objeto de estudo para diversos segmentos historiográficos, despertando assim as mais variadas opiniões sobre sua vida e obras.

Na Idade Média, Josefo chegou a ser um dos autores mais lidos, diz André Paul1. Seus escritos foram inúmeras vezes copiados, traduzidos e revisados. O seu relato sobre a destruição do templo e queda de Jerusalém em 70 d. C. chegou a figurar em algumas bíblias siríacas com o título de "Macabeus". Durante as cruzadas, devido a sua descrição

geográfica da Judeia e cidade de Jerusalém, as obras de

Flávio Josefo também foram utilizadas como guia de viagem

na Palestina2.

Mireille Hadas-Lebel3 afirma que “houve um tempo em

que na França, Holanda e Inglaterra, cada família cristã

1 PAUL, Op. Cit., p. 30.

2 PAUL, 1981, Loc. Cit.

3 HADAS-LEBEL, Op. Cit., p. 11.

possuía o seu exemplar de Flávio Josefo, assim como possuía a

Bíblia". Apesar da controvérsia em torno de suas obras, Flávio

Josefo foi considerado por toda Europa cristã como se fosse o

escritor de um “quinto Evangelho”, chegando até o final do

século XIX como o autor mais lido da Antiguidade4.

Quadro 1 – Lista com publicações clássicas das obras de Flávio Josefo

Período de	**Língua**

Informações Gerais

Produção

A primeira publicação das obras de Flávio Josefo se trata da tradução de uma versão latina de "Guerra dos Judeus" (traduzida da versão grega), datada do século IV d. C. e atribuída a Tyrannius Rufinus of Aquilea, bem como, a de uma versão latina de "Antiguidades Judaicas" datada do

IV – VI d. C.

Latim

século VI d. C. (também traduzida da versão grega), feita a mando de Flavius Magnus Aurelius Cassiodorus. Essa publicação, que incluía as duas partes, foi impressa apenas quatorze anos após a Bíblia de Gutenberg, em 1470. Flávio Josefo foi o primeiro livro impresso por J. Schüssler, em Augsburg.

Henry Leeming, em sua obra "Josephus' Jewish War and Its Slavonic Version: A Synoptic Comparison" apresenta-nos uma tradução inglês de uma versão

eslava da obra “Guerra dos Judeus” de Flávio

XV - XVII

Eslavo

Josefo. O texto em eslavo antigo ou “velho russo”

d. C.

foi preservado em uma série de manuscritos que, segundo Leeming, está fortemente relacionado com o texto grego de Josefo e que podem ser datados entre o século XV e XVII d. C. Ambas as obras estão em sete livros. No entanto, não é simplesmente uma tradução do texto grego, pois, ele tanto contém material que não está presente no grego, quanto omite o material nele presente. O texto é comumente conhecido como “Flávio Josefo Paleoeslavo”.

4 HADAS-LEBEL, Op. Cit., p. 261.

Encontramos também uma tradução da obra de Flávio Josefo para o latim, datada de 1544 (Froben Edition Princips), editada por A. P. Arlenius e S.

1544

Latim

Gelenius, que serviu como base para todas as

edições posteriores do texto grego até o século XIX

d. C. Essa obra se intitulava como “FLAVII JOSEPHI

OPERA”.

Encontramos ainda uma publicação em espanhol

1557

Espanhol

com o título “Los siete libros de Flauio Iosefo”, uma
tradução feita por Juan Martin Cordero que
apresenta a guerra dos judeus e a destruição do
templo de Jerusalém.
Outra tradução extremamente rara, pois só existem
sete exemplares em todo mundo, se trata de
“GIOSEFO DELLA GUERRA ET VLTIMA DESTRVTTIONE

1570

Italiano

DI GIERUSALEM & DEL SUO REGNO, SOTTO VESPASIANO IMPERATORE". A obra se trata de uma tradução do grego para a língua toscana, datada de 1570 e impressa por Baldassar Salviani, em Veneza.

Em 1581, foi publicada uma versão germânica da obra de Flávio Josefo, com o título: "Historien und Bucher: Von alten judischen Geschichten, sambt

1581

Alemão

eynem von seinem Leben: Vom judischen Krieg,

und der Statt Jerusalem, und des gantzen Lands

Zerstörung”, por Stimmer, em Strassburg, Áustria.

Em 1702, Sir Roger L’Estrange publicou, em

1702

Inglês

Manchester, pela J. Harrop, uma tradução das obras de Flávio Josefo para o inglês, intitulada como “The Wars of the Jews, by Flavius Josephus”, contendo “Guerra dos Judeus” em 7 livros e, ainda, “A Vida” de Flávio Josefo escrita por ele mesmo.

Em 1704, encontramos uma edição de Flávio

1704

Holandês

Josefo em holandês. Esta é a primeira edição com

ilustrações dos irmãos Jan e Luyken Kaspar. Havia

pelo menos três edições Leyken. A primeira foi

editada por P. Mortier (1704). A segunda foi

impressa por Covens e Mortier em 1729. Em

seguida, as placas foram compradas por F.

Houttuyn que saiu com uma nova edição em 1747.

91

FLÁVIO JOSEFO E O PARADIGMA DE CIRCULARIDADE CULTURAL ENTRE AS

COMUNIDADES JUDAICAS E A SOCIEDADE ROMANA NA URBS DO SÉCULO I D. C.

Em 1706-11, Jacob Basnage publicou, em Roterdã,

a obra "L'Histoire et la Religion des Juifs Depuis Jesus

Cristo Jusqu'à Presente". Basnage pretendia

1706-1711

Francês

fornecer aos leitores um complemento e

continuação da obra de Flávio Josefo. Este trabalho está em cinco livros, formando sete volumes.

Em 1737, temos a famosa tradução inglesa de

1737

Inglês

William Whiston, intitulada como “The Genuine Works of Flavius Josephus, the Jewish Historian”. A tradução de Whiston já foi publicada 217 vezes.

Em 1770, Robert Findlay escreveu, em Glasgow, uma a obra intitulada “A vindication of the sacred books and of Josephus, especially the former, from various misrepresentations and cavils of the

1770

Inglês

celebrated M. de Voltaire”. Nessa obra, Findlay, ao criticar as impressões de Voltaire sobre os escritos de Flávio Josefo, acaba fazendo uma apologia as suas narrativas, principalmente, porque, segundo ele, elas acabam confirmando a veracidade das narrativas bíblicas sobre a história judaico-cristã.

Em 1884, William Shepard publicou uma compilação de “Antiguidades Judaicas” e “Guerra dos Judeus” e, ainda, algumas crônicas da história

1884

Inglês

do povo hebreu, começando no chamado de

Abraão até a queda de Massada. Shepard fez

uma adaptação narrativa dessas obras de Josefo

para as crianças do século XIX, adotando o título

“Our Young Folks’ Josephus”.

Em

1885,

Marcus

Olitzki

publicou

na

1885

Alemão

Philosophischen Facultät der Universität Leipzig sua

dissertação para doutorado, analisando a relação

de Flávio Josefo com o judaísmo, com o título

“Flavius Josephus und die halacha”.

Em 1898, Carolvs Boysen publicou uma versão do

1898

Latim

trabalho de Josefo em latim, como título “ FLAVII

IOSEPHI OPERA – EX VERSIONE LATINA ANTIQVA”.

Essa edição também incluía um comentário crítico

a obra.

Heiz Schrenkenberg, em sua obra “Bibliographie zu

Flavius Josephus” (1968, com suplemento em 1979))

fez um catálogo com as publicações de

1968 e 1979

Alemão

traduções, versões e produções bibliográficas sobre Flávio Josefo se tornando uma obra de referência sobre o assunto.

Em 1974, a Editora das Américas (Edameris) publicou um volume denominado de “Seleções de Flávio Josefo”, composto a partir da tradução brasileira feita pelo Pe. Vicente Pedroso, em 1956. Essa tradução seguiu as edições gregas e latinas de Josefo, entretanto, trazem na íntegra apenas as

1974

Português

obras “A Vida” e “Contra Apião”. “Antiguidades Judaicas” e “Guerra dos Judeus” se tratam apenas de algumas seleções. Podem ser encontradas também várias traduções das obras de Flávio Josefo para o espanhol, demonstrando a popularidade de seus escritos na Europa e América Latina.

Encontramos ainda uma publicação em português

1990

Português

produzida pela CPAD denominada de “História dos Hebreus”. Essa coleção reúne as quatro obras de Flávio Josefo, mas, apresenta uma introdução confessional e algumas interpolações cristãs ao longo da obra.

Atualmente, existem inúmeras edições completas ou parciais das obras de Flávio Josefo. Seus escritos despertam ainda um interesse crescente junto à historiografia. Atualmente existem milhares de páginas na Internet tratando sobre Flávio Josefo, grupos de discussão, tradução das obras on-line e

Internet

muitas outras informações disponíveis. Rocha ressalta a existência de mais de 1500 páginas na

Século XXI

Internet sobre ela, com destaque para os grupos de discussão e para páginas abrangentes que apresentam, além da tradução de toda a obra de Flávio Josefo, links para outras páginas, bibliografia online, cronologias, informações sobre conferências, e congressos. O Institutum Judaicum Delitzschianum da Universidade de Münster mantém uma página com uma bibliografia sobre Flávio Josefo em permanente atualização. O Projeto Perseus, da Tufts University, disponibiliza em

sua página o texto de Niese em caracteres gregos,

Internet

e em sua transliteração no formato de hipertexto,
ligando todas as palavras com o dicionário de
Século XXI
Liddell-Scott-Jones, Greek-English Lexicon (Oxford
University Press).

As publicações das obras de Flávio Josefo, ao mesmo tempo em que facilitam as pesquisas sobre as relações sociais, culturais, políticas e religiosas entre as comunidades judaicas e a sociedade romana no século I d. C., evidenciam a necessidade de identificarmos o lugar de fala dos mais variados discursos e práticas historiográficas sobre suas obras, bem como, o contexto histórico das impressões sobre a trajetória de vida do historiador hebreu.

Flávio Josefo e suas obras serviram como documentação para historiadores ligados a História Política, História Social, História Eclesiástica, além de outras áreas de conhecimento como, por exemplo, a Teoria Literária, Linguística, Ciência da Religião e Teologia.

Em 1963, A. Jaubert, por exemplo, emitiu sua opinião sobre o historiador hebreu e identificou Flávio Josefo como um "[...] caloroso defensor da lei identificado com a religião judaica. A sua obra conforma a existência de correntes divergentes em torno de uma concepção belicosa ou de uma concepção pacifista do papel único do povo judeu [...]" 5.

Apesar de nossa abordagem neste livro se identificar com a História Social, seguindo modelo de abordagem conceitual da Micro-história, conforme apresentamos no primeiro capítulo, cabe-nos aqui ressaltar que nossa linha de pesquisa (Política e Cultura) não nos permitiu dissociar o social do político quando analisamos as relações culturais entre a comunidade judaica e a sociedade romana do século I d. C.

5 JAUBERT, 1963 Apud PAUL, 1981, p. 31.

FLÁVIO JOSEFO E A HISTORIOGRAFIA DOS SÉCULOS XX E XXI

Nos últimos 20 anos, os novos historiadores políticos se concentraram tanto na natureza do sistema político (enquanto expressão das relações de poder) quanto na cultura e ideias políticas6, contrariando assim um tipo de abordagem histórica

que se alinhava com as concepções positivistas da história.

Susan Pedersen7 diz que uma história política adequada precisa abordar a liderança política - seja ela exercida por partidos ou indivíduos, a estrutura e o alcance coercivo do Estado e a natureza e sustentáculos das afirmações de legitimidade. Esse tipo de abordagem deve incluir também o estudo da estrutura, alcance e práticas do Estado, considerando, ainda, um contexto global. Pedersen entende que a análise da rede de relações políticas e econômicas globais que envolvem todas as nações ajuda a compreender melhor a natureza e funcionamento das instituições e práticas políticas e a corrigir algumas distorções e defeitos que afetam tanto a história da “alta política” como a “nova” história política.

Em uma análise similar a de Susan Pedersen, Gil Pujol8 afirma que a história política é também social e cultural, ou seja, a nova história política deve insistir no fator pessoal dentro e fora das instituições. Com isso, ao abordar politicamente as relações culturais no mundo antigo, no nosso caso, entre as comunidades judaicas e a sociedade romana do século I d. C.,

o historiador deve se ocupar, por exemplo, com as *relações de*

patronato e clientela – tanto do ponto de vista do patrão

quanto do cliente, os intermediários, escravos, libertos, grupos

de elite, as redes de influência e todo um mundo de

mediações e interesses pessoais entre governantes e

governados, capitais e territórios. A presença dos organismos

6 CANNADINE, David. Que é história hoje? Lisboa: Gradiva, 2006.

7 PEDERSEN, Susan. Que é história política hoje? In: CANNADINE, David. Que é

história hoje? Lisboa: Gradiva, 2006.

8 GIL PUJOL, Xavier. La historia política de la Edad Moderna europea, hoy:

Progresos y minimalismo In: BARROS, Carlos (Coord.). Historia a debate: actas

del Congreso Internacional "A historia a debate". Santiago de Compostela:

Historia a Debate, 1995.

oficiais, segundo ele, pode ser detectada através destes

múltiplos âmbitos políticos e sociais9.

Pierre Rosanvallon10 amplia a discussão de Pedersen e Pujol, definindo o mundo da política como um segmento do mundo político operado pela mobilização de mecanismos simbólicos de representação. Para ele, a tarefa do historiador é "tentar restituir ao passado sua dimensão de presente, isto é, de indeterminação", resgatando a experiência política dos atores, seus sistemas de ação, representação e contradição, a fim de que o presente do passado nos ajude a melhor refletir sobre o nosso presente e não apenas explicar o presente ou o que ele foi.

Para fortalecer seus argumentos, Pierre Rosanvallon11 recorre às concepções de Claude Lefort - que definia o *político* como o conjunto de procedimentos a partir dos quais desabrocha a ordem social - para postular que o político e o social são indissolúveis. Assim, Rosanvallon entende que o historiador do político deve se mover na direção de uma história política total a fim de construir o sentido político em toda sua complexidade. A história do político deve dialogar e extrair conhecimentos da Historia Cultural, História Social, da História das Instituições Políticas e História das Ideias. E, a nova

história filosófica do político, segundo ele, deve ser compreendida no interior deste conjunto maior de inovações na disciplina.

Parafraseando E. H. Carr, Lynn Avery Hunt12 afirma que "quanto mais culturais se tornarem os estudos históricos, e quanto mais históricos se tornarem os estudos culturais, tanto melhor para ambos". Hunt entende que, assim como a história, nas décadas de 1950 e 1960, gradativamente avançou para o social, dialogando com a sociologia; nas décadas de 1970 e

9 BARROS, 1995, p. 196-208.

10 ROSANVALLON, Pierre. Por uma história do político. São Paulo: Alameda, 2010.

11 Ibid., p. 41.

12 HUNT, Lynn. História, cultura e contexto in: HUNT, Lynn. A nova história cultural.

São Paulo: Martins Fontes, 1992.

1980 os historiadores marxistas e dos Annales direcionaram seus interesses para as práticas culturais, aproximando-se da Antropologia e da Teoria Literária. Assim, ao se debruçar sobre

sua documentação, o historiador precisa levar em conta que os documentos que descrevem ações simbólicas do passado possuem caráter intencional e estratégico. Por isso, os historiadores da cultura devem criar suas próprias estratégias para lê-los13.

Optamos por cotejar algumas leituras sobre Flávio Josefo através da historiografia inglesa - que historicamente está mais ligada a História Política; da historiografia francesa – na qual predomina a História Social; e, ainda, na historiografia brasileira que, apesar de se identificar mais com a História Social, também apresenta alguns trabalhos que dialogam com a História Política e com a Antropologia Social.

Ao logo da história, os usos e abusos das obras de Flávio Josefo construíram alguns *sentidos sociais* para o historiador hebreu. As diferenças ou similaridades entre esses *sentidos sociais* nos remetem diretamente ao postulado de Roger Chartier ao afirmar que “toda reflexão metodológica enraíza-se, com efeito, numa prática histórica particular, num espaço de trabalho específico” 14. Assim sendo, antes de nos debruçarmos sobre as impressões do próprio Josefo sobre si

mesmo e seu *mundo social* através do discurso em sua obra “A Vida”, nós cotejaremos algumas impressões externadas pelas historiografias inglesa15, francesa e brasileira.

13 Ibid., p. 18.

14 CHARTIER, Op. Cit., p. 178.

15 A historiografia inglesa apresenta inúmeras obras e autores que tratam de temas relacionados a Flávio Josefo e suas obras. Em sua grande maioria, essas obras se referem às relações políticas entre os judeus e os outros, tanto no período helenístico, quanto durante o domínio romano. Como nesse capítulo nos propomos a cotejar as impressões da historiografia apenas em relação a Flávio Josefo enquanto indivíduo, nós limitamos nossa reflexão apenas a alguns autores. Uma lista de autores da historiografia inglesa que fazem uso das obras de Flávio Josefo como documentação pode ser encontrada na obra “ Flavius Josephus and Flavian Rome” organizado por Steve Mason (2005) e, ainda, em “Making History” organizada por Zuleika Rodgers (2007).

COMUNIDADES JUDAICAS E A SOCIEDADE ROMANA NA URBS DO SÉCULO I D. C.

HISTORIOGRAFIA INGLESA

Nosso

primeiro

autor,

Paul

Spilsbury16,

afirma

que

frequentemente Flavio Josefo é acusado de ser oportunista e orgulhoso, um traidor com talento para a autopreservação. Spilsbury lembra que relatos como o incidente em Jotapata, na qual Josefo conseguiu sair vivo de um suicídio coletivo e ainda convenceu Vespasiano a preservar sua vida, além de outros relatos que mostram o historiador hebreu se aproveitando de situações de calamidade para obter vantagens pessoais, corroboram para a construção da identidade de Flávio Josefo como traidor e aproveitador.

No entendimento de Paul Spilsbury17, a ênfase de Josefo em relação à piedade de Tito hesitando em destruir Jerusalém,

bem como, sua indiferença e insensibilidade ao descrever a procissão dos judeus cativos e a ostentação dos objetos sagrados retirados do templo de Jerusalém durante o triunfo de Vespasiano em Roma, fortalecem a imagem de Flávio Josefo como um mero propagandista da Dinastia Flaviana. Assim sendo, enquanto historiador da guerra dos judeus contra os romanos, Josefo teria como principais objetivos aumentar o prestígio dos Flávios na sociedade romana e dar legitimidade aos novos imperadores diante de um público desconfiado. Por isso, houve interesse dos Flávios em patrocinar suas obras.

Embora concorde parcialmente com Spilsbury, Tessa Rajak sugere que Josefo concluiu o sétimo livro da obra "Guerra dos Judeus" com uma cota de intenso patriotismo judaico querendo, assim, corrigir o desequilíbrio criado por sua descrição excessivamente pró-romana dos Flávios18.

As *condições de produção do discurso* do historiador hebreu levantam questionamentos quanto à preservação da

16 SPILSBURY, Paul. Flavius Josephus on the Rise and Fal of the Roman Empire.

Journal Theological Studies, Oxford, n. 54 (1), p. 1-24, 2003.

17 SPILSBURY, 2003, Passim.

18 RAJAK, 1983, apud SPILSBURY, 2003, p. 24.

relação de Flávio Josefo com as comunidades judaicas do século I d. C., diz Paul Spilsbury19 questionando a circulação de Josefo nas comunidades judaicas e a adoção das práticas religiosas judaicas do seu tempo em seu cotidiano, conforme aprendera com seus antepassados.

Spilsbury analisa os relatos de Josefo sobre a destruição do templo de Jerusalém, o triunfo de Vespasiano e sobre o estatuto social do historiador hebreu na sociedade romana do século I d. C. e diz que Flavio Josefo afirmava que, tanto a vitória dos romanos sobre os judeus, quanto os privilégios concedidos a ele pelos Flávios, se tratavam dos resultados da providência divina. No entanto, ao minimizar a ação de Tito na destruição de Jerusalém através de seu *discurso polêmico,* o historiador hebreu ratificou sua atuação como propagandista dos Flávios, evidenciou seu desconhecimento da cultura romana e do significado de um triunfo para as *culturas dominantes*.

Josefo apresentou também em suas obras uma defesa contra os ataques e a desconfiança dos demais indivíduos das comunidades judaicas. Ele foi duramente criticado por demonstrar certa indiferença em relação à situação de seus conterrâneos ao relatar a procissão de judeus cativos no triunfo de Vespasiano e tratar a sorte dos romanos como resultado da providência divina.

Paul Spilsbury20 entende que havia uma série de razões para que Josefo exonerasse Tito da queima deliberada do templo de Jerusalém em sua obra “Guerra dos Judeus”. Dentre elas estava o seu estatuto social na sociedade romana. Flávio Josefo se tratava de um liberto e, como tal, tinha obrigações com a sociedade romana que jamais poderiam ser ignoradas21. Assim, ele postula que, apesar de Flávio Josefo atuar como propagandista dos Flávios prestando o devido *obsequium* aos seus *patronos* através de sua obra “Guerra dos

19 SPILSBURY, 2003, Passim.

20 SPILSBURY, 2003, Passim.

21 Esse assunto será abordado em nosso terceiro capítulo.

Judeus", o historiador hebreu demonstraria também que não perdera sua relação com as comunidades judaicas do seu tempo ou abandonara as práticas religiosas judaicas, em suas próximas obras.

Com isso, podemos identificar na leitura de Paul Spilsbury um Flávio Josefo que preservou suas relações sociais, políticas e culturais com as comunidades judaicas, mas, ainda, manteve suas obrigações com a sociedade romana no século I d. C.

Shaye J. D. Cohen22 também analisa a vida e obra de Flávio Josefo e, como Paul Spilsbury, também entende que o historiador hebreu utilizou suas obras para fazer propaganda dos Flávios. Josefo chegou a servir como guia e intérprete durante os últimos anos da guerra a fim de conduzir seu povo à rendição. Entretanto, ele não via a si mesmo como um traidor, conforme postula Richard Laqueur23 e Seth Shwartz24, mas, sim, como um grande profeta. Josefo se considerava o segundo Jeremias, um porta-voz de *Iahweh* que tinha como tarefa

dissuadir os judeus da ideia de lutar contra os romanos, pois *Iahweh* e a *Tyché* estavam do lado deles. Cohen entende que foi essa postura de Josefo que desencadeou acusações de traição por parte dos judeus.

Após mudar para Roma, Josefo continuou sua carreira de defensor dos romanos e propagandista dos Flávio através de suas obras, a fim de estabelecer uma nova paz entre romanos e judeus, diz Shaye J. D. Cohen25. Com isso, podemos postular que, para ele, Flávio Josefo estava no centro das relações socioculturais entre as comunidades judaicas e a sociedade romana do século I d. C., circulando nos dois *mundos sociais*.

22 COHEN, Shaye J. D. Josephus in Galilee and Rome: his vita and development as a historian. Boston: Brill Academic Publishers, 2002.

23 LAQUEUR, Richard. The jewish historian Flavius Josephus: a biographical investigation based on new critical sources. Toronto: York University, 2005.

24 SHWARTZ, Seth. Josephus in Galilee: rural patronage and social breakdown in:

PARENTE, Fausto; SIEVERS, Joseph. Josephus and the history of the Greco-Roman period: essays in memory of Morton Smith. Leiden: E. J. Brill, 1994.

25 COHEN, Op. Cit., p. 232-240.

Analisando a relação entre Flávio Josefo e a casa dos Flávios, Jonathan Edmondson e Steve Mason26 identificam o historiador judeu com as comunidades da diáspora que posteriormente se domiciliaram em Roma. Segundo eles, essas comunidades usufruíam de privilégios por apoiar os romanos durante a guerra dos judeus no século I d. C. Steve Mason trata Josefo como um caso singular, mas, ao mesmo tempo, através da análise da sua trajetória de vida, Mason o situa em seu *microcosmo social* – nas comunidades judaicas domiciliadas em Roma no século I d. C.

Enfatizando a figura de Flávio Josefo como historiador, Martin Goodman27 também registra suas impressões sobre Josefo. Goodman28 ressalta que Josefo foi testemunha ocular e participante de grande parte da história em que descreve. Para ele, Flávio Josefo almejava escrever uma história política no mesmo estilo e com o intenso interesse mostrado pelas causas de Tucídides, embora Uriel Rappaport29 entenda que o

historiador hebreu não se identifique tanto com historiadores como Tucídides, Políbio e Tácito, quanto se identifica com Diodoro e Dionísio de Halicarnasso.

Martin Goodman postula que Josefo se mostra menos confiável quando em suas obras “se afasta da tela de sua história e profere em sucintas passagens seu ponderado ponto de vista sobre fatores e pessoas com maior culpa” 30.

Entretanto, para ele, quando em meio a sua narrativa Flávio Josefo bradava sobre as terríveis consequências de algum episódio que acabara de descrever, é provável que ele tenha dado ao leitor sua honesta opinião.

26 EDMONDSON, Jonathan; MASON, Steve; RIVES, James. Flavius Josephus and the flavian rome. Oxford University Press, 2005.

27 GOODMAN, Martin. A classe dirigente da Judeia: as origens da revolta judaica contra Roma, 66-70 d. C. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

28 Ibid., p. 19.

29 RAPPAPORT, Uriel. Josephus’ Personality and the Credibility of his Narrative in:

RODGERS, Zuleika. Making History: Josephus and historial method. Boston: Brill,

2007.

30 GOODMAN, Op. Cit., p. 19.

Goodman31 faz uma análise similar a de Cohen ao observar que Flávio Josefo achava que a ira divina dirigida aos judeus por sua iniquidade foi a mais importante razão para a catástrofe judaica. Ele confirma a ideia de que Josefo gostava de se retratar como o Jeremias de seu tempo, entretanto, para a historiografia moderna essa postura se trata de um produto do primitivo equipamento intelectual de Josefo enquanto autor. Por isso, Martin Goodman adverte sobre os perigos de uma confiança excessiva em Flávio Josefo. Pois, ele estava tentando analisar e descrever os eventos mais traumáticos na história dos judeus. O historiador hebreu esteve muito envolvido para conseguir ser objetivo, diz Goodman.

Ao lembrar que em 66 d. C. Flávio Josefo tinha sido eleito um dos principais generais rebeldes judeus, mas, que em 67 d.

C. trocou de lado, tornando-se um escravo dos romanos e logo depois um respeitado amigo de Tito, o destruidor do templo, Martin Goodman descreve as *ambiguidades* de Josefo. Segundo ele, para se alcançar uma melhor perspectiva da narrativa de Josefo é fundamental considerar as *condições de produção* de seu discurso, ou seja, colocar a guerra dos judeus contra os romanos diante de seus antecedentes religiosos, literários, sociais, econômicos e culturais de judeus na Judeia, até o ponto em que os fatos narrados por ele possam ser comparados com outra documentação32.

O Josefo de Martin Goodman tinha orgulho de sua carreira, e do seu sucesso social em Roma após 70 d. C. Esse sucesso o separava do resto da classe dirigente judaica da qual se originara. Para Goodman, a apologia de Flávio Josefo tinha como principal objetivo mostrar aos seus interlocutores gentios que, não obstante a guerra, os judeus de classe mais rica, como ele, eram iguais aos aristocratas gregos das cidades anexadas ao Império Romano. Josefo defendia que o templo de Jerusalém e a florescente sociedade da Judeia deviam ser

31 GOODMAN, 1994, Loc. Cit.

32 Ibid., p. 35.

novamente confiados aos aristocratas judeus33. Assim, Martin Goodman entende que Josefo circulava nas comunidades judaicas e na sociedade romana do século I d. C., entretanto, o estatuto social do historiador hebreu tanto nas comunidades judaicas quanto na sociedade romana evidenciava sua *singularidade* entre os demais judeus domiciliados na *Urbs*. Como se podem perceber, na historiografia inglesa, as discussões sobre Flávio Josefo e suas obras geralmente se situam no âmbito das relações sociopolíticas entre os judeus e os outros, no nosso caso, entre as comunidades judaicas e a sociedade romana. Josefo é apresentado como um indivíduo controverso, ambíguo, gerando as mais diversas opiniões ao seu respeito. Em alguns casos Flávio Josefo se trata de um traidor propagandista dos Flávios; noutros, se apresenta como um indivíduo que não perdeu o vínculo com as comunidades judaicas de seu tempo. Essa controvérsia em relação a sua identidade emerge das obras do historiador hebreu,

principalmente de “A Vida”.

Percebemos também que a historiografia inglesa se apresenta favorável à apreensão do político a partir do indivíduo. Por isso, nela encontramos inúmeras produções sobre as obras de Flávio Josefo. Resta-nos compreender se essas diferentes impressões sobre a identidade do historiador hebreu realmente emergem do discurso de Flávio Josefo em sua obra “A Vida” ou se tais discursos se tratam de apropriações dos dizeres de Josefo. Mas, antes disso, precisamos cotejar as impressões sobre Flávio Josefo na historiografia francesa.

HISTORIOGRAFIA FRANCESA

Apesar da historiadora francesa Mireil e Hadas-Lebel34 afirmar

que, ao logo da história, Flávio Josefo assumiu as mais variadas

identidades, como por exemplo, a de cristão, mago,

33 GOODMAN, 1994, p. 20.

34 HADAS-LEBEL, Op. Cit., p. 270-273.

matemático, defensor da fé ou semeador da dúvida, bem

como, serviu de objeto de estudo nas mais variadas práticas

historiográficas, conforme afirmamos no início desse capítulo,

ao cotejarmos as impressões sobre Josefo e suas obras, na

historiografia francesa, percebemos que, com exceção das

obras de Hadas-Lebel e Marcel Simon, os historiadores

franceses não demonstraram muito interesse pelas obras de

Flávio Josefo ou pelas relações sociais, políticas, culturais e

religiosas entre os judeus e os outros na Antiguidade. Essa

situação pode ser confirmada pelo modesto número de publicações sobre o assunto, principalmente se compararmos com as historiografias inglesa e alemã.

Se desviássemos nossa abordagem apenas para o Império Romano, encontraríamos, a partir de Fernand Braundel, autores como Paul Veyne, Norbert Rouland, Pierre Grimal, John Scheid, dentre outros historiadores que se ocuparam com temas associados ao imperialismo, colonização, romanização, clientelismo e patronato, etc. Parece-nos que a ausência das discussões sobre as obras de Flávio Josefo se fundamenta nas concepções francesas sobre o objeto de estudo, métodos de abordagem e problemática da História Social, bem como, na escolha do recorte historiográfico por parte dos historiadores da cultura após a recolocação do indivíduo no centro dos processos sociais pelos principais desdobramentos da prática historiográfica iniciada pelos Annales.

Na década de 1930, o movimento dos Annales, com sua proposta de História Econômica e Social, afirmou a prioridade dos fenômenos coletivos sobre os indivíduos e das tendências de longo prazo sobre os eventos na explicação histórica. Ao

propor a História como ciência social, a abordagem histórica se distanciou do indivíduo.

Nas décadas de 1930 e 1940, com o avanço das ideias socialistas e o crescimento do movimento operário surgiu uma história social do trabalho e do movimento socialista, na qual a oposição entre individual e coletivo distinguia a História Social

das abordagens anteriores. Aqui, a ação política coletiva se tratava de seu principal objeto.

As décadas de 1950 e 1960 foram marcadas pelo apogeu dos estruturalismos, pelo uso da quantificação nas ciências sociais, pelos primeiros avanços da informática e desenvolvimento de tensões sociais que se tornaram objetos de estudo para os historiadores.

Na tradição francesa, as histórias econômica, demográfica e das mentalidades tendiam a desenvolver metodologias próprias, trabalhar com níveis do real e temporalidades específicas, embora todas ainda se inserissem na longa duração. Com isso, a História Social foi reivindicada

como uma especialidade que possuía problemas e metodologia próprios, ou seja, os objetos de estudo da História Social seriam os modos de constituição dos atores históricos coletivos, as classes, os grupos sociais, as categorias socioprofissionais, bem como, suas relações nas estruturas sociais. As relações entre estruturas, conjunturas e comportamento social definiriam o campo específico da História Social que continuou colocando o indivíduo na história em segundo plano.

Na década de 1960, como vimos anteriormente, a História Social recolocou a questão do papel e ação do indivíduo na história, bem como, o problema das durações em discussão. Segundo Peter Burke35, muitos dos principais historiadores culturais do final do século XX, como Ladurie, Roche na França, Natalie Davis e Lynn Hunt nos EUA, Ginzburg na Itália, Medick na Alemanha, antes se definiam como historiadores sociais e admiradores de Marx, quando não marxistas propriamente, do final da década de 1960 em diante, eles se voltaram para a Antropologia com o objetivo de vincular cultura e sociedade. Entretanto, muitos deles, ainda

que colocassem o indivíduo no centro dos processos sociais,

optaram por desenvolver suas pesquisas sobre *cultura popular*

35 BURKE, Peter. O que é história cultural. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

e *culturas dominantes* na Europa Medieval ou na Europa

Moderna.

Assim, percebe-se que o afastamento da historiografia

francesa em relação às obras de Flávio Josefo foi a principio

conceitual e, depois, devido ao recorte historiográfico das

principais obras da historiografia francesa que tinham como

objeto de estudo as relações socioculturais. Dito isso, passemos

então as considerações de Mireil e Hadas-Lebel sobre Flávio

Josefo.

Hadas-Lebel dedica uma de suas obras a trajetória de

Flávio Josefo, da sua infância até o destino póstumo de suas

obras. Mireil e segue a mesma ordem apresentada por Josefo

em sua obra “A Vida”. Ela postula que a quantidade de fontes

em hebraico, grego ou aramaico, registrando as impressões dos judeus sobre os romanos, evidencia o desenvolvimento das relações culturais, sociais e políticas entre as comunidades judaicas e a sociedade romana. Para ela, as relações binárias amizades/tensões, alianças/revoltas resultaram tanto em conformidade com a dominação romana por parte dos judeus quanto em expectativas promissoras quanto a sua redenção, gerando contato, mas, ainda, muitos confrontamentos.

Analisando a trajetória de vida de Flávio Josefo, Hadas-Lebel entende que o historiador hebreu se tratava de um judeu que adotou elementos socioculturais romanos em seu cotidiano, perdendo parte do seu vínculo com as comunidades judaicas da *Urbs*, o que o levou a dedicar grande parte de suas obras para reivindicar sua identidade judaica36. Por isso, o Flávio Josefo de Hadas-Lebel se trata de um indivíduo que adotou elementos socioculturais romanos para garantir sua sobrevivência. Aliás, esse é um dos adjetivos que Hadas-Lebel atribui a Josefo. Segundo ela, Flávio Josefo se tratava de “um sobrevivente cujas razões de viver haviam desaparecido em sua quase totalidade” 37.

36 HADAS-LEBEL, Op. Cit., p. 205-228.

37 Ibid., p. 218.

Assim, Hadas-Lebel apresenta Flávio Josefo como um judeu de Roma que circulava entre os sobreviventes que haviam escapado à escravidão e viviam separados com o intuito de preservar a *memória38* das comunidades judaicas. Hadas-Lebel, então, parte em defesa de Josefo e suas obras.

O relato de Mireille Hadas-Lebel nos fornece muitas informações sobre as *condições de produção* do *discurso polêmico* de Flávio Josefo. Entretanto, nos próximos capítulos, além de Hadas-Lebel, utilizaremos outros autores da historiografia francesa como Schlomo Sand, Marcel Simon, Paul Veyne, Norbert Rouland e John Scheid que, em vez de se ocuparem com o indivíduo, conforme é nossa proposta nesse capítulo, se dedicam a análise do *microcosmo* e *macrocosmo social* de Flávio Josefo, ou seja, as comunidades judaicas e a sociedade romana do século I d. C. Dito isso, passemos então as impressões sobre Josefo na historiografia brasileira.

HISTORIOGRAFIA BRASILEIRA

As obras de Flávio Josefo, na historiografia brasileira geralmente são abordadas sob duas perspectivas. A primeira delas se refere à relação binária dominação romana e resistência judaica, abordadas sob o viés das novas perspectivas sobre as práticas imperialistas no mundo antigo. Nessa perspectiva se situam, por exemplo, os trabalhos do Dr. Luís Eduardo Lobianco39, a pesquisa do Dr. Ivan Esperança Rocha, e o trabalho do Doutorando Jorwan Gama da Costa Junior40.

38 Entende-se por memória aquela que dá um fundamento, aparentemente histórico, à existência das etnias ou das famílias, isto é, dos mitos de origem. Segundo Le Goff, esta memória seria a responsável pela reprodução de comportamentos nas sociedades humanas (LE GOFF, 1990, p. 426).

39 Em “O outono da Judeia (séculos I a. C. - I d. C.): resistência e guerras judaicas sob o domínio romano – Flávio Josefo e sua narrativa”, datado de 1999 pela UFF, o autor pesquisa o ambiente de hostilidades e o antagonismo que pulsou na Judeia, desde a década de 60 do século I d. C. até a década de 60 do século I d. C., cujo ápice, segundo ele, foi à guerra judaico-romana.

40 Em “*Judaea* romana: negociação e resistência”, datado de 2010 pela

UFRJ,

o autor analisa o processo de dominação imperial romano na Judeia, entre os

De acordo com essa primeira abordagem, a ocupação

da Judeia inaugurou uma série de medidas que, através das

relações de poder estabelecidas entre os romanos e a

sociedade judaica, serve como fundamento para uma

perspectiva sobre a prática imperialista no mundo antigo

que dê conta também da diversidade social, política e cultural

dos povos conquistados. Esse tipo de abordagem foi

gradativamente construído através da historiografia brasileira

que ao longo dos anos tem preservado as discussões sobre o

binômio identidade/alteridade, indivíduo/sociedade nas obras

de Flávio Josefo; uma discussão que, em certo sentido sempre

esteve atrelada aos debates historiográficos sobre o

imperialismo romano.

O conceito de *imperialismo* nos remete aos termos

“dominante” e “dominado”. Ivan E. Rocha41 investiga como a relação entre dominadores e dominados emergiu de forma indireta na documentação produzida por Flávio Josefo sobre a guerra contra os romanos, evidenciando uma profunda crise interna entre diferentes grupos judaicos alinhados ou distantes do poder romano. Segundo Ivan Esperança Rocha42, Flávio Josefo representa a corrente moderada dos judeus, aliada aos romanos, e descreve os oponentes de Roma como seus inimigos. Entretanto, ele se trata de um personagem ambíguo e, essa ambiguidade contribuiu para sua pouca aceitação entre os judeus.

Judeu com cidadania romana e historiador com formação rabínica e retórica (ca. 37-100 d. C.) [Flávio Josefo] é um personagem polêmico por sua posição “filorromana”, por seu papel desempenhado no conflito anos 168 a. C. e 132 d. C., bem como, o impacto do domínio romano sobre as condições socioculturais locais e sobre comportamento das facções político-religiosas judaicas.

41 ROCHA, Ivan E. Dominadores e dominados na Palestina do século I. São Paulo:

sn,

2004.

Disponível

em:

http://www.scielo.br/pdf/his/v23n1-

2/112v2312.pdf. Acessado em 1 de novembro de 2011.

42 Ibid., p. 242.

que descreve e pela forma com que avalia a ação de

determinados indivíduos e grupos judaicos nele

envolvidos, em um tom acentuadamente apologético.

No entanto, seus escritos ampliam as informações que a

documentação neotestamentária e clássica fornece a

respeito da Palestina do século I, berço do cristianismo

[grifo nosso]. 43

Ao analisar a obra “Guerra dos Judeus”, Luís Eduardo

Lobianco identificou uma quádrupla *ambiguidade* em Flavio

Josefo: nome, origem, estrutura e conteúdo. A primeira

ambiguidade pode ser evidenciada nos títulos da obra.

Lobianco afirma que a obra é portadora de dois títulos, um no corpo da narrativa – “No Concernente à Guerra dos Judeus” - e outro em relatos posteriores – “História da Guerra dos Judeus contra os Romanos”. Assim, ele apresenta autores como Richard Laqueur e H. ST. J. Thackeray para demonstrar que tal *ambiguidade* provavelmente resulta da tendência de Flávio Josefo em se inclinar para a perspectiva romana da guerra ou para o ponto de vista judaico do litígio44.

A segunda *ambiguidade* apresentada por Luis Eduardo Lobianco identifica Josefo como um homem dividido entre a Judeia e Roma. Assim, segundo ele torna-se relevante discutir se a obra de Josefo se trata da expressão da verdade ou de mera propaganda dos Flávios prevenindo os demais povos contra novas insurreições, conforme posição de Tessa Rajak, Paul Johnson, Seth Schwartz e argumentação de Lucien Poznanski e Thackeray. Lobianco45 afirma que ele “escreve em especial para os seus compatriotas – os judeus – bem como para os romanos, [...] no sentido de garantir que a origem desta obra é a necessidade de relatar-se a verdade, e não fazer propaganda, como é opinião praticamente unânime dos

43 ROCHA, Ivan Esperança. A vida cotidiana na Palestina no século I na visão

de Flávio Josefo. São Paulo: Annalube, 2014.

44 LOBIANCO, Luís Eduardo. O outono da Judeia (séculos I a. C. – I d. C.):

resistência e guerras judaicas sob domínio romano – Flávio Josefo e sua

narrativa (Dissertação de Mestrado). Niterói: sn, 1999.

45 Ibid., p. 143.

estudiosos de Josefo". Entretanto, o autor não deixa de

reconhecer que realmente foi uma obra autorizada pelos

Flávios com intenções propagandistas e autopromocionais,

contudo, acredita que em seu discurso há forte carga de

valores judaicos, já que Josefo nunca deixou de ser judeu e se

ver como tal, e é por isso que ele exalta os judeus e o judaísmo

em seus escritos.

A terceira *ambiguidade* apresentada por Luís Eduardo

Lobianco trata-se da estrutura. Segundo ele, "Josefo equilibrou-

se, como historiador, entre duas concepções de história, que floresceram na idade antiga, seja ocidental – a grega, sobretudo clássica, seja oriental – a judaica, sendo assim necessário aqui demonstrarem-se os ensinamentos que se referem a estas duas formas de produção histórica, isto é, a compreensão do que era a história para estes dois mundos distintos, duas noções de história unidas no texto de Josefo" 46.

Assim, Lobianco analisa a influência das historiografias latina e judaica em seu discurso.

Finalmente Lobianco identifica a quarta *ambiguidade*, a de conteúdo. Ele apresenta Flávio Josefo como alguém que ora apresenta um discurso pró-judaico e ora pró-romano. Muitas vezes se mostra antijudaico, mas, dificilmente se posiciona contra os romanos, salvo algumas exceções.

Lobianco47 justifica tal *ambiguidade* como sendo resultado da cidadania romana. Josefo "vivia sob a influência dos Flavius". Isso não pode ser desconsiderado ao analisar seu discurso.

A segunda perspectiva dos trabalhos produzidos na historiografia brasileira sobre Flávio Josefo se caracteriza pela análise literária e ou linguística de suas obras, bem como, de

sua trajetória de vida. Nessa perspectiva se situam, por exemplo, o trabalho do Dr. Alex Degan48 e o trabalho do Me

46 Ibid., p. 149.

47 Ibid., p. 175.

48 Em “A Identidade Incômoda: identidades s no Bellum Judaicum de Flávio Josefo”, datado de 2006, pela USP, o autor discute a maneira como as identidades s foram formuladas por Josefo em Bellum Judaicum (Guerra dos

Samuel Martins Nascimento49.

Alex Degan50 critica o modelo de abordagem historiográfica que faz uso das obras de Flávio Josefo apenas para discutir as muitas formas de domínio no mundo romano, situando Josefo entre os documentos comprometidos com a aristocracia romana que fazem apologia ao poder imperial.

Segundo Alex Degan51, para esse modelo de abordagem, as obras de Flávio Josefo não passam de uma documentação tendenciosa, entretanto, segundo ele, não se pode desconsiderar que Flávio Josefo se trata de uma documentação singular, principalmente, porque em muitos

episódios da história judaica narrados por ele não são encontrados em outra documentação.

Ao analisar as obras de Flávio Josefo, Alex Degan identifica elementos comuns à historiografia greco-romana como: a busca pela verdade, a censura aos autores anteriores que produziram visões parciais e a utilização de discursos intercalados com a narrativa; pontuando assim influências de Políbio, Tucídides, Nicolau de Damasco e Dionísio de Halicarnasso. Entretanto, a preocupação de Josefo em associar seus relatos ao Deus de Israel, trouxe dificuldades para Judeus), analisa internamente a obra e a trajetória de Josefo com o objetivo de desvendar como Josefo percebia a dominação romana, entendia a presença dos judeus no mundo e como esses se inseriam no Império Romano.

Posteriormente (final 2013), Alex Degan desenvolveu uma pesquisa de doutorado sob o título “Judaísmo em suspensão: o judaísmo de Flávio Josefo”, no qual ele problematiza a concepção de judaísmo que emerge das obras do historiador hebreu, usando como pontos de partida o contexto histórico-sociológico da Judeia romana, bem como, as relações complexas entre História e Memória que foram cotejadas a partir de indícios literários que evidenciam o binômio reconstrução/consolação, geralmente presente em

textos judaicos produzidos depois da destruição do templo de Jerusalém em 70

d. C.

49 Em “A concepção de história em Flávio Josefo: o judeu de Roma”, datado

de 2008, pela UEM, o autor analisa a narrativa da guerra judaico-romana

apresentada por Josefo e reflete sobre sua concepção de história,

abrangendo algumas influências que recebeu da historiografia antiga.

50 DEGAN, Alex. A identidade incômoda: um estudo das identidades s no Bellum

Judaicum de Flávio Josefo (Dissertação de Mestrado). São Paulo/Limeira: USP,

2006.

51 Ibid., p. 6.

sua aceitação como mais um nome da historiografia greco-

romana.

Sobre esse segundo viés, temos também algumas

publicações do Projeto de Estudos Judaico-Helenísticos, da

UnB, coordenado pelo professor Vicente Carlos Alvarez Dobroruka que pesquisa tanto a influência da cultura helênica quanto dos textos apocalípticos judaicos nas obras de Flávio Josefo, como resultado de interações culturais.

Vicente Dobroruka analisa não só as influências da historiografia latina em Flávio Josefo conforme faz Alex Degan, mas, ainda, investiga a influência de textos proféticos e apocalípticos judaicos em seus discursos. Segundo ele, Josefo dá importância considerável à literatura apocalíptica como combustível para a revolta; ao mesmo tempo, sua própria concepção do sentido da história revela a influência, velada ou assumida, dos apocalipses. Josefo possui além de Tucídides, dois outros grandes modelos estilísticos e de conduta que busca imitar: Daniel e Jeremias52.

Alex Degan53 faz uma análise interna da obra “Guerra dos Judeus”, bem como, da trajetória de Josefo para apreender como o historiador hebreu percebia a dominação romana, entendia a presença dos judeus no mundo e como seus conterrâneos se inseriam na sociedade romana. Com isso, ele postula que Flávio Josefo encontrou seu outro dentro do

romano, contrapondo dois grupos sociais: a comunidade judaica (chamada por ele de coletividade dos judeus) e a sociedade romana (denominada por ele de coletividade dos romanos).

A retórica da alteridade está claramente definida em "Guerra dos Judeus" através de termos essencialmente bélicos,

52 DOBRORUKA, Vicente. O papel da apocalíptica como elemento explicativo na Guerra dos Judeus. Disponível em: http://universidadedebraslia.academia.edu/VicenteDobroruka/Papers/310558/O_papel_da_apocaliptica_como_elemento_explicativo_na_Guerra_dos_judeu . Acessado em: 5 de janeiro de 2009.

53 DEGAN, 2006, p. 8.

diz Alex Degan54. Ele ressalta que, nessa obra, os romanos foram representados como uma infalível máquina de guerra, com rígida hierarquia, comando experiente e conhecedora de tática. Em contrapartida, os judeus foram descritos com contornos caóticos, despreparados, orientados somente pelo desespero, sem líderes carismáticos e justos. Flávio Josefo,

então, se trata de um indivíduo inserido entre duas culturas e línguas distintas, sobrevivendo e transitando entre diferentes linguagens, gerando polêmica em torno de sua vida e, posteriormente, polemizando o debate historiográfico em torno de sua personalidade e do valor de sua obra, diz Degan55.

Ao transitar entre dois mundos sociais distintos, conforme postula Alex Degan56, Flávio Josefo atraiu desconfiança e escreveu sobre um judaísmo que não existia mais. Com isso, experimentou um contínuo julgamento moral que, por sua vez, ultrapassou as linhas da crítica histórica. Degan postula que Josefo tinha consciência da polêmica em relação a sua vida e que, por isso, suas obras se equilibram entre defesas apaixonadas do judaísmo, negociações entre a cultura judaica e a realidade imperial romana, condenações e apontamentos de culpados pela desgraça de Jerusalém e sua defesa pessoal. Josefo ainda intencionava consolar e orientar seus compatriotas, ajudando-os a se inserir na sociedade romana.

Em uma análise similar a do Dr. Alex Degan, o Me. Valter Bueno da Silva Junior também se debruça sobre as obras de Flávio Josefo e opta pelo estudo da obra “A Vida” 57,

concluindo que nela Josefo abordou a revolta dos judeus contra os romanos em uma perspectiva pessoal e legou aos seus *interlocutores* uma *memória discursiva,* composta por recordações e lembranças ressaltadas em um processo construtivo de argumentações narrativas que são elementos

54 DEGAN, 2006, Loc. Cit.

55 Ibid., p. 9-11.

56 Ibid., p. 31.

57 SILVA JÚNIOR, V. B. Vita de Flávio Josefo: uma narrativa de autorrepresentação (94-101 d. C.). 2015. 167 f. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2015.

primordiais na impressão da representação que o historiador hebreu faz de si mesmo. O discurso autobiográfico de Josefo expressa às demandas pessoais de sua contemporaneidade, a partir da relação entre narrativa, memória, representação e identidade, diz Valter Bueno.

Outro autor que se dedicou a obra “A Vida” de Flávio Josefo foi o Me. Bruno Pegorari Oliveira58 que analisou o discurso de Josefo em busca das diversas posições do historiador hebreu enquanto *sujeito discursivo*. Após analisar as condições de produção do discurso e evidenciar algumas informações biográficas sobre Flávio Josefo, o autor conclui que “a escrita de Josefo sempre esteve pautada por uma defesa de suas escolhas religiosas e políticas, mais que isso, a nosso ver, seu discurso se baseia numa clara busca por legitimação”.

Cabe-nos ressaltar aqui que a pesquisa de doutorado do Dr. Degan foi produzida no mesmo período de produção (2013) da dissertação que deu origem a este livro e foi defendida no PPGH-UERJ. No entanto, os trabalhos dos professores Valter Bueno e Bruno Pegorari foram desenvolvidos nos anos seguintes. O que confirma a tese de que os escritos de Flávio Josefo continuam despertando o interesse de diversos historiadores no século XXI59.

58 OLIVEIRA, Bruno Pegorari. O General Judeu e o Cidadão Romano: O Discurso de Construção de Flávio Josefo em Vita (Século I d. C.). 2016. Dissertação

(Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de

Goiás, Goiânia, 2016.

59 Certamente, as pesquisas sobre Flávio Josefo abrangem outras escolas historiográficas que demandariam mais tempo e espaço para nossas discussões. Poderíamos citar, por exemplo, os trabalhos de Fredy César Villafane Oré, Joaquín González Echegaray e Felipe SEN na historiografia argentina. Também encontramos uma vasta produção bibliográfica nas historiografias norte-americana, germânica e israelense. Algumas delas serão contempladas no corpo deste livro. No entanto, optamos pelo diálogo com autores que geralmente não estão listados numa bibliografia básica ou ocupam lugar de destaque nas principais produções sobre Flávio Josefo, embora realizem um excelente trabalho.

UMA LEITURA ALTERNATIVA DE

FLÁVIO JOSEFO

Como se pode observar, Flávio Josefo ocupa um lugar singular entre os diversos seguimentos historiográficos que se ocupam das relações sociais, políticas, culturais e religiosas entre as comunidades judaicas e a sociedade romana no século I d. C. A diversidade de discursos sobre Josefo evidencia a necessidade de um dispositivo teórico para nortear nossa proposta de apreensão da *circularidade cultural* entre as comunidades judaicas e a sociedade romana a partir da análise da obra “A Vida” de Flávio Josefo. Assim, diferentemente dos demais autores da historiografia brasileira abordados neste terceiro capítulo, nós optamos pelo modelo de abordagem conceitual da Micro-história, desenvolvido por Carlo Ginzburg. Esse modelo nos permite concentrar a análise nos resultados do contato sociocultural entre romanos e judeus, objetivando cotejar os indícios de *circularidade cultural* entre os indivíduos das comunidades judaicas e da sociedade romana.

Indivíduos como Flávio Josefo adotaram elementos socioculturais romanos e circulavam tanto nas comunidades judaicas quanto na sociedade romana no século I d. C., evidenciando assim a existência da *circularidade cultural* entre judeus e romanos sem que, necessariamente, esses indivíduos perdessem o vínculo com sua *identidade.*

Aplicar o modelo de abordagem conceitual de Carlo Ginzburg possibilita uma leitura alternativa das obras de Flávio Josefo. Essa leitura alternativa não se ocupa apenas com os confrontamentos entre judeus e romanos após a ocupação romana da Judeia ou com a relação binária dominadores e dominados, assimilação cultural e resistência, nem tampouco se concentra em uma perseguição romana ou resultados desastrosos para os judeus.

FLÁVIO JOSEFO E O PARADIGMA DE CIRCULARIDADE CULTURAL ENTRE AS COMUNIDADES JUDAICAS E A SOCIEDADE ROMANA NA URBS DO SÉCULO I D. C.

O modelo de abordagem conceitual de Carlo Ginzburg nos permite ultrapassar a região da Judeia e adentrar noutras

regiões
anexadas
ao
Império
Romano,
observando
comunidades judaicas que conviviam pacificamente com a sociedade romana, adotavam valores socioculturais romanos em seu cotidiano e, ainda, na mesma proporção exportavam elementos culturais judaicos para a sociedade romana através do proselitismo.

As comunidades judaicas da *Urbs* podem ser consideradas como um *microcosmo social* no interior da sociedade romana. Entretanto, essas comunidades tinham consciência de que a preservação de sua *identidade* estava diretamente relacionada à manutenção de sua boa relação com o seu *macrocosmo social.* Embora usufruíssem de muitos privilégios que as diferenciavam dos demais grupos sociais subordinados ao Império Romano, as comunidades judaicas se reconheciam no universo das *culturas subalternas*.

A Análise do Discurso proposta por Eni Puccinelli Orlandi aplicada à obra “A Vida” de Flávio Josefo nos permite reconstruir o contexto social, político e religioso das comunidades judaicas e da sociedade romana, desvendando assim o universo das *culturas dominantes* e das *culturas subalternas*. Flávio Josefo está inserido na dualidade do *mundo social* do século I d. C., seu estatuto social nos permite aprender o social através de seu discurso.

Nesse capítulo, além de apresentarmos e fundamentarmos nossas escolhas teórico-metodológicas, nós identificamos a obra “A Vida” de Flávio Josefo como uma *autobiografia (natureza da linguagem)* e como um *discurso polêmico (modo de funcionamento)*. Cabe-nos agora, desvendar as *condições de produçã* o do discurso de Josefo. Assim sendo, nos próximos capítulos, cotejaremos os indícios de

circularidade cultural entre as comunidades judaicas e a sociedade romana, entre as *culturas dominantes* e as *culturas subalternas* através da obra “A Vida” de Flávio Josefo.

DO MICROCOSMO AO MACROCOSMO

SOCIAL: AS CONDIÇÕES DE PRODUÇÃO

DO DISCURSO DE FLÁVIO JOSEFO

Junio Cesar Rodrigues Lima

Conforme observamos nos capítulos anteriores, o modelo de abordagem conceitual de Carlo Ginzburg nos permite acessar ao *mundo social* a partir do indivíduo e desvendar a coletividade através da *singularidade*. Flávio Josefo, apesar de se apresentar como um caso singular, se trata de um *sujeito socialmente construído,* por isso, analisar o discurso de sua obra "A Vida" nos possibilita entrar em contado com a sua exterioridade. Eni Puccinelli Orlandi descreve essa exterioridade como sendo as *condições de produção do discurso* 1 e nos possibilita remeter o discurso de Josefo a toda uma filiação de dizeres, a uma memória, a sua historicidade e significância,

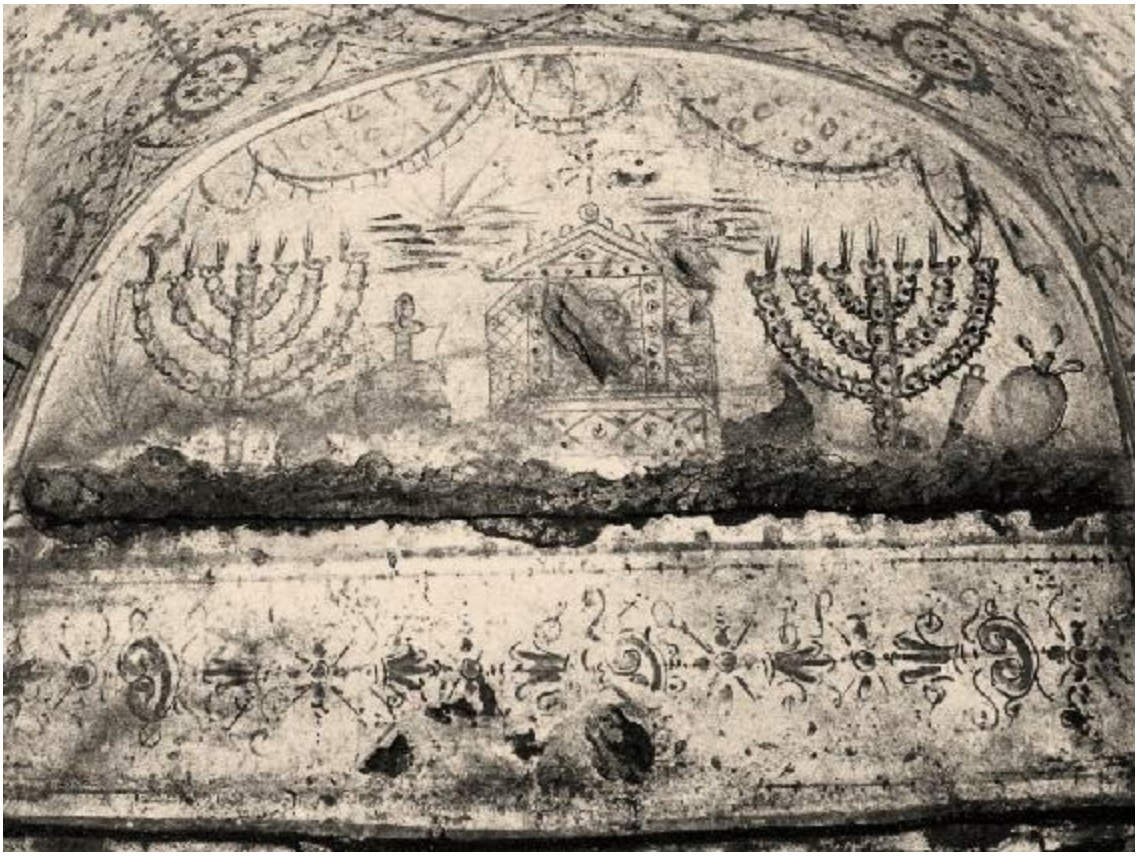
demonstrando seus compromissos políticos, sociais e religiosos, além de suas relações socioculturais.

Seguindo o modelo de abordagem conceitual de Carlo Ginzburg percebemos que a marcação das diferenças entre as *culturas dominantes* (leia-se cultura romana) e as *culturas subalternas* (em nosso caso específico, a cultura judaica) emerge das relações socioculturais entre as comunidades judaicas e a sociedade romana. Essas marcações são evidenciadas através do discurso de Flávio Josefo. Assim, as comunidades judaicas da *Urbs* podem ser consideradas como um *microcosmo social* no interior da sociedade romana. No entanto, essas comunidades tinham consciência de que a preservação de sua *identidade* estava diretamente relacionada à manutenção de sua boa relação com o seu *macrocosmo social*, conforme veremos ao longo dos próximos capítulos.

Nosso objetivo aqui é reconstruir as *condições de produção* do discurso de Flávio Josefo a partir das relações socioculturais estabelecidas entre o *microcosmo* e o *macrocosmo social* de Josefo, pois, a dualidade do *mundo*

social na qual ele circulava contribuiu efetivamente para construção de seu discurso.

1 ORLANDI, Op. Cit., p. 30.



Junio Cesar Rodrigues Lima

4

A JUDEIA DE FLÁVIO JOSEFO: UM MICROCOSMO SOCIAL NO UNIVERSO

DAS CULTURAS SUBALTERNAS

À beira dos canais de Babilônia nos sentamos, e choramos com saudades de Sião; nos salgueiros que ali estavam penduramos nossas harpas. Lá os que nos exilaram pediam canções, nossos raptores queriam alegria: “Cantai-nos um canto de Sião!” Como poderíamos cantar um canto a Iahweh numa terra estrangeira? Se eu me esquecer de ti, Jerusalém, que me seque a mão direita! Que me cole a língua ao paladar, caso eu não me lembre de ti, caso eu não eleve Jerusalém ao topo da minha alegria! [...]1

Independentemente do fato da poesia acima apresentar elementos de uma tradição judaica que está diretamente relacionada ao que Schlomo Sand descreve como *paradigma do desenraizamento e do exílio2*, a perícope supracitada fornece-nos indícios sobre o tipo de relação que um judeu domiciliado fora da Judeia mantinha com a região, ainda que na prática a Judeia não fosse sua terra natal. Esse foi o caso de vários judeus que nasceram e viveram nas comunidades judaicas da diáspora.

1 Salmo 137 in: BÍBLIA. Português. Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Edições

Paulinas, 1992.

2 Esse assunto será desenvolvido mais adiante.

FLÁVIO JOSEFO E O PARADIGMA DE CIRCULARIDADE CULTURAL ENTRE AS

COMUNIDADES JUDAICAS E A SOCIEDADE ROMANA NA URBS DO SÉCULO I D. C.

Os judeus preservavam suas *identidades* e relação

sociocultural com a Judeia através da prática dos judaísmos3.

Antes da destruição da cidade e do templo de Jerusalém

promovida por Tito em 70 d. C., os judeus que viviam em

diversas regiões anexadas ao Império Romano, pelo menos três

vezes por ano, se dirigiam a Jerusalém para participar das

festas de peregrinação, conforme prescrevia a Torá. Essas

festividades geralmente estavam associadas às atividades

agrícolas, pois, o cultivo e relação estreita com a terra fazia

parte da *formação imaginária4* do discurso judaico sobre as

origens do povo judeu.

Após a destruição do templo de Jerusalém, algumas

dessas festas, como por exemplo, a *Chag HaPessach,* foram

adaptadas ao ambiente familiar local, apresentando novos

elementos simbólicos que faziam menção direta ao período em que a festividade era realizada em Jerusalém[5].

A *Chag HaPessach*, também chamada pelos judeus de *Chag Haaviv* (A Festa da Primavera), *Chag Hamatzot* (A Festa dos Pães Ázimos) ou *Chag Hasherut* (A Festa da Liberdade), se trata de uma festa religiosa judaica, celebrada anualmente

3 Apesar de sua diversidade, a prática do judaísmo serve como elemento unificador do povo judeu e como meio de preservação da *memória*, resultando na *marcação simbólica da diferença* (LIMA, 2012, p. 109). Jacques Le Goff (1990, p. 443) descreve o judaísmo como uma religião de recordação.

Segundo ele, isto se deve ao fato de que os atos divinos de salvação situados no passado formam o conteúdo da fé judaica e o objeto do culto, bem como o livro sagrado e tradição histórica insistem na necessidade da lembrança como tarefa religiosa fundamental. As festividades religiosas, ritos, símbolos e representações do calendário litúrgico do judaísmo expressam a valorização da *memória* – aquela que segundo Le Goff (1990, 426) dá fundamento, aparentemente histórico, à existência das etnias ou das famílias e que seria responsável pela reprodução de comportamentos nas sociedades humanas, e

advertem quanto ao perigo da *amnésia coletiva* (LIMA, 2012, p. 109-112).

4 Eni Puccinelli Orlandi conceitua as *formações imaginárias* como as projeções

que permitem ao analista passar das situações empíricas – os lugares dos

sujeitos – para as posições dos sujeitos nos discursos. O mecanismo imaginário,

diz Orlandi, produz imagens dos sujeitos e do objeto do discurso dentro de uma

conjuntura sócio-histórica (ORLANDI 2003, p. 40).

5 LIMA, J. C. R. Seder Pessach: história e memória ao redor da mesa judaica in:

CANDIDO, Maria Regina (Org). Práticas alimentares no Mediterrâneo antigo.

Rio de Janeiro: NEA/UERJ, 2012.

por judeus de vários locais do mundo desde a Antiguidade.

Essa festividade é celebrada durante oito dias, na estação da

primavera (mês de Nissan), onde o ponto central é a realização

do *seder* - um jantar especial em que, através de seus

elementos simbólicos, se conta a história dos judeus,

enfatizando a passagem da escravidão para a liberdade. Para as inteligências envolvidas na celebração, Iahweh retirou seu povo da escravidão no Egito e o conduziu para a terra que tinha prometido aos seus antepassados. A *Pessach*, com todos os seus elementos simbólicos, seria a recordação do início desta mudança – um apelo ao passado que objetiva reconstituir as *identidades judaicas*. Assim, simbolicamente, durante essa festividade as diversas comunidades judaicas espalhadas pelo Império Romano se integravam geograficamente a Judeia a fim de reafirmar suas *identidades* e preservar para as gerações futuras os elementos culturais de sua memória *6*. Entretanto, a *Chag HaPessach* se trata apenas de um exemplo da estreita relação que um judeu mantinha com a Judeia, ainda que estivesse domiciliado em outras regiões anexadas ao Império Romano.

Embora vivesse noutra região ou, como no caso de Flávio Josefo, na própria *Urbs*, um judeu liberto continuava

6 Schlomo Sand (2011, p. 39) descreve alguns pontos principais da *memória* judaica ao dizer que “todo israelense sabe que o povo judeu existe desde que recebeu a Torá no Sinai e do qual ele próprio é o descendente direto e exclusivo. Cada um está persuadido de que esse povo saiu do Egito e se fixou na terra de Israel, “terra prometida” que ele conquistou e sobre a qual foi erigido o glorioso reino de Davi e Salomão, antes que acontecessem sua divisão e fundação dos reinos de Judá e de Israel. Da mesma forma, cada um tem a certeza de que esse povo, depois das horas de glória, conheceu o exílio por duas vezes: uma vez depois da destruição do primeiro templo, no século VI a. C. e uma segunda depois da destruição do segundo templo, no ano 70 d. C. O povo judeu havia conseguido, anteriormente, estabelecer o reino hebreu dos asmoneus, após ter rejeitado a má influência dos gregos. [...] Esse povo conheceu a errância do exílio [...] e não se enraizou nem se miscigenou aos gentios ao lado dos quais viveu”. Entretanto, Sand, apesar de postular que os judeus sempre formaram comunidades religiosas importantes que surgiram e se desenvolveram em diversas regiões do mundo, critica profundamente a concepção de um povo judeu portador de uma mesma origem que teria se

deslocado ao longo de uma errância e de um exílio permanentes. Pois, *a identidade* judaica, como toda identidade, foi construída por identidades fluidas e variadas (SAND, 2011, p. 47-48).

culturalmente ligado ao universo das comunidades judaicas através da prática de algum tipo de judaísmo, constituindo um *microcosmo social* dentro da sociedade romana. Essa situação também se aplicava aos judeus que receberam cidadania romana, mantendo ao mesmo tempo suas obrigações com as comunidades judaicas e esta sociedade.

C. Nicolet7 entende que a cidadania romana estava associada tanto as obrigações ou as vantagens políticas quanto ao direito privado e penal. Segundo ele, ao receber cidadania romana o indivíduo via suas “relações pessoais, familiares, patrimoniais e comerciais reguladas – e seus litígios ou delitos julgados – segundo um direito comum”. Entretanto, tal situação de igualdade perante a lei não significava que

todos tinham a mesma posição e os mesmos direitos. As diferenças eram inevitáveis por causa da relação de *clientelismo e patronato,* mas as desigualdades não diziam respeito ao domínio das relações privadas como matrimônio, família, relações com os filhos e herança em caso de delitos.

O modelo de relação identitária que evidencia a dualidade do *mundo social* e a *circularidade cultural* entre o *microcosmo* e o *macrocosmo social* pode ser inferido da *formação imaginária* do seguinte discurso do historiador hebreu Flávio Josefo:

Como eu tenho a minha origem numa longa série de antepassados de família sacerdotal, eu poderia vangloriar-me da nobreza do meu nascimento, pois cada nação, estabelecendo a grandeza de uma família, em certos sinais de honra que a acompanham, entre nós uma das mais notáveis, é ter-se a administração das coisas santas. Mas eu não sou somente oriundo da família de sacrificadores, eu sou também da primeira das vinte e quatro linhas que a compõem e cuja dignidade está acima de todas. A isso posso acrescentar que, do lado

de minha mãe eu tenho reis, entre meus antepassados. O ramo dos asmoneus, de que ela é proveniente, possuiu

7 NICOLET, 1989 Apud GIARDINA, 1992, p. 21-25.

durante um longo tempo, entre os hebreus, o reino e a suprema sacrificatura [...]. Fui educado desde minha infância no estudo das letras, com um dos meus irmãos de pai e mãe [...]; Deus deu-me bastante memória e inteligência e eu fiz tão grande progresso que tendo, então, só catorze anos, os sacrificadores e os mais importantes de Jerusalém se dignaram perguntar minha opinião sobre o que se referia à interpretação das leis. Quando fiz dezesseis anos desejei aprender as diversas opiniões dos fariseus, e dos saduceus e dos essênios, três seitas que existem entre nós, a fim de, conhecendo-as, eu pudesse adotar a que melhor me parecesse. [...] Iniciei-me então nos trabalhos da vida civil e abracei a seita dos fariseus, que se aproxima mais que qualquer outra da dos

estóicos, entre os gregos.8

Apesar de se tratar de um liberto da casa dos Flávios, o que do ponto de vista judaico situaria o historiador hebreu no *mundo social* das *culturas dominantes*, Flávio Josefo se identifica com o universo das *culturas subalternas*, mais especificamente com os elementos culturais das comunidades judaicas domiciliadas na *Urbs*.

Ao evocar em seu discurso suas relações de parentesco e sua formação singular dentro do judaísmo, Josefo queria que seus *sujeitos interlocutores* o identificassem com a honra, nobreza e justiça dos seus antepassados. Flávio Josefo queria que as comunidades judaicas da *Urbs* o reconhecessem não apenas como um liberto da casa dos Flávios, mas principalmente como um judeu, pois seu “pai chamava-se Matatias, seu nome era Josefo, hebreu de nascimento e sacrificador em Jerusalém”9.

Enquanto *sujeito locutor*, Flávio Josefo demonstra ser possível cotejar a existência de uma *circularidade* nas relações socioculturais entre as comunidades judaicas e a sociedade romana ao expressar sua preocupação em preservar sua

8 JOSEPHUS, Flavius. The Life. Against Apion. Cambridge: Havard University Press,

1954 (Loeb Classical Library vol. 1).

9 JOSEPHUS, GUERRA DOS JUDEUS, Prefácio.

identidade, sem prejuízo da adoção de elementos

socioculturais romanos em seu cotidiano. O reconhecimento

da existência dessa *circularidade* nas relações socioculturais

entre as comunidades judaicas e a sociedade romana no

século I d. C. contribui para a concepção de uma

comunidade judaica diferente daquela construída pela

historiografia - principalmente inglesa, através do *paradigma*

do *desenraizamento e exílio*, enfatizando o separatismo e o

confrontamento entre judeus e romanos.

O resultado do desenvolvimento das relações

socioculturais entre as comunidades judaicas e a sociedade

romana foi o surgimento de indivíduos que, como Flávio Josefo,

circulavam nos dois *mundos sociais*. Esses indivíduos promoveram a *circularidade* entre as *culturas dominantes* e as *culturas subalternas*, demonstrando ser possível a Flávio Josefo adotar elementos culturais de uma sociedade distinta da sua e, ainda, manter o vínculo com alguma identidade judaica. Flávio Josefo se identifica com o povo judeu.

Cabe-nos, então, compreender o que o *senso de pertencimento* a Judeia representava para indivíduos como ele e se a evidente *circularidade* nas relações socioculturais entre judeus e não judeus na *Urbs* do século I d. C. prejudicava a preservação das *identidades* das comunidades judaicas.

Entretanto, antes disso, precisamos compreender a concepção de "Judeia" que emerge do *discurso polêmico* de Flávio Josefo. Uma "Judeia" que surge como resultado de sua *memória discursiva* com traços de *polifonia*.

A "JUDEIA" DE FLÁVIO JOSEFO: DEFINIÇÃO, GEOGRAFIA

E ECONOMIA

A Judeia que emerge do discurso de Flávio Josefo pode ser apreendida através da geografia, economia e pluralidade religiosa. Essas três áreas de concentração nos permitem circunscrever as possibilidades latentes de *circularidade cultural* entre as comunidades judaicas e a sociedade romana. Entretanto, trataremos da pluralidade religiosa judaica nos

próximos capítulos, quando abordaremos as escolhas religiosas de Flávio Josefo.

Como a concepção de Judeia no discurso de Flávio Josefo é plural, surge à necessidade de primeiro definir o entendimento que ele tinha dos termos Ioudaíi/oj e Ioudaíia para em seguida delimitarmos a região que constituía a *identidade* das comunidades judaicas domiciliadas na *Urbs* no século I d. C., o *microcosmo social* de Flávio Josefo. Para atingir esse objetivo dialogaremos com Paul Lawrence, Wolfgang

Stegemann, R. Mayer, Daniel R. Shwartz, Luiz Eduardo Lobianco, Christiane Saulnier, Bernard Rollad e Norbert Rouland.

Definição: o entendimento de Ioudaíi/oj **e** Ioudaíia **para Flávio Josefo**

Paul Lawrence10 analisa três termos comumente utilizados por alguns segmentos judaico-cristãos para se referir geograficamente a Ioudaíia: “terra prometida”, “terra de Israel” e “Palestina”. Segundo ele, o termo “terra prometida” está diretamente relacionado à região localizada a oeste do Jordão que também era conhecida como Canaã, na qual antes da conquista israelita seus habitantes eram chamados de cananeus.

Lawrence11 ressalta que a primeira referência ao termo “Canaã” aparece numa inscrição de Idrimi, rei de Alalakh (Atçana), no sudeste da Turquia, datada do século XV a. C. Entretanto, denominar a região como “terra prometida” significaria limitar a concepção do termo “Judeia” apenas a memória e *identidade* dos judeus, desconsiderando, por exemplo, a percepção que outros grupos sociais tinham da mesma região.

O termo “terra de Israel”, por sua vez, apesar de ser

usado em textos sagrados judaico-cristãos, como por exemplo,

10 LAWRENCE, Paul. Atlas histórico e geográfico da Bíblia. Barueri: SBB, 2008.

11 LAWRENCE, Op. Cit., p. 50.

no Livro do Profeta Ezequiel, é rejeitado por Paul Lawrence

devido a sua polarização política. Ele12 entende que essa

polarização impede que o termo seja utilizado universalmente

para designar a região da Judeia, pois, demandaria uma

longa discussão sobre a posse da terra e sobre o conceito de

Israel na antiguidade e na contemporaneidade.

O terceiro termo abordado por Paul Lawrence é a

expressão “Palestina” (*Palaestina*) e se trata do vocábulo de

sua preferência para designar a região da Judeia. Segundo

ele, apesar do termo “Palestina”13 se derivar etimologicamente

do nome dos inimigos tradicionais de Israel na Antiguidade,

significando “terra dos filisteus”, esse vocábulo foi aplicado historicamente ao nome da província romana localizada entre o rio Jordão e o mar Mediterrâneo. Entretanto, diz Paul Lawrence, enquanto utilizado para se referir a região da Judeia na antiguidade, o termo “Palestina” não deve ser interpretado no sentido político moderno, envolvendo o confronto étnico territorial e político entre palestinos e israelenses.

Diferentemente de Lawrence, W. Stegemann14 utiliza os termos “terra de Israel”15 e “*Judaea”* para fazer distinção entre a Palestina e a província romana conhecida como Judeia. Segundo ele, o termo “Palestina” foi cunhado pela linguagem

12 LAWRENCE, 2008, Loc. Cit.

13 A cidade de Jerusalém foi reconstruída e urbanizada por volta de 131 d. C. pelo imperador Adriano, recebendo o nome oficial de *Aelia Capitolina* (*Aelia* em referência ao nome de Adriano e *Capitolina* como cidade dedicada a Júpiter). Um dos resultados da ação de Adriano ao impedir a entrada de judeus na cidade foi a revolta de Bar Kochba, por volta de 132 d. C. Em 135 d. C., o imperador Adriano atribuiu a província da Judeia o nome oficial de *Palaestina*, entretanto, o uso do termo Palestina para se referir a Judeia era

mais antigo que a denominação oficial feita pelo imperador romano.

Encontramos referências ao uso desse termo entre os gregos e também em

Flávio Josefo.

14 STEGEMANN, Ekkehard W.; STEGEMANN, Wolfgang. História social do

protocristianismo: os primórdios no judaísmo e as comunidades de Cristo no

mundo mediterrâneo. São Paulo: Paulus/Sinodal, 2004.

15 Parece-nos que a preferência do autor por esse termo se fundamenta no

fato de se tratar de uma expressão bíblica para se referir a Palestina. Stegeman

é historiador cristão e leciona Novo Testamento na Escola Superior Augustana

de Neuendettelsau, Alemanha

administrativa romano-bizantina para substituir o termo *"Iudea"*

que era odiado pelos romanos, embora esse termo fosse de

uso comum, como por exemplo, nas obras de Flávio Josefo.

W. Stegemann16 afirma que o termo "Judeia" era utilizado

desde o período asmoneu para se referir à Palestina habitada

pelos judeus, incluindo as regiões da Galileia e Pereia. Assim, ele distingue duas regiões, a primeira ele chama de “terra de Israel” englobando as regiões norte e sul com suas diversidades socioculturais e pluralidade religiosa; a segunda, ele denomina de *Judaea* e se refere especificamente à província romana, localizada mais ao sul.

R. Mayer17, por sua vez, prefere uma abordagem etimológica da expressão “Judeia” a partir de dois outros termos: “Israel” (Israh,l) e “judeu” (Ioudaíi/oj). Ele inicia sua reflexão demonstrando que o termo “Israel” está diretamente relacionado à *memória18* judaica, mais precisamente a concepção de que Jacó, um dos três principais patriarcas dos judeus, lutou com Iahweh, sobreviveu e teve seu nome modificado – “Já não te chamarás Jacó e, sim, Israel: pois como príncipe lutaste com Deus e com os homens, e prevaleceste”.19 Assim, o nome “Israel”, quando aplicado de forma pessoal, significava “aquele que luta com Iahweh”. Entretanto, o termo “Israel” também era empregado para designar um nome tribal e nacional como nas expressões “filhos de Israel” ou “casa de Israel” presentes em textos bíblicos.

Segundo R. Mayer, após a morte de Salomão e divisão

política de seu reino, o termo “Israel” não se aplicou somente

ao reino do norte (Israel), mas, também, servia como título de

honra ao reino do sul (Judá). A menção mais antiga feita aos

israelitas se encontra em uma inscrição no pilar levantado por

16 Ibid., p. 467.

17 BROWN, Colin (Ed). Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento.

São Paulo: Edições Vida Nova, 1989.

18 Cf. nota 151.

19 Gênesis 32.28 in: BÍBLIA. Português. Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Edições

Paulinas, 1992.

Merneptá para celebrar suas vitórias, cerca de 1220 a. C. –

“Israel jaz deserto; sua descendência já não existe”20.

O termo “Judá” (Iou,daj) ocorre como termo geográfico

para denotar a região desértica ao sul de Jerusalém. A tribo

que povoou a região durante a conquista israelita da Palestina tinha o nome de “Judá”, um dos filhos de Israel21. Com isso, pode-se postular que, originalmente, as palavras “judeu” (Ioudaíi/oj), “judaico” (Ioudaikw/j) ou “Judeia” (Ioudaíia) normalmente se referiam tanto ao povo quanto ao lugar em que o indivíduo se domiciliava, ou seja, as suas origens étnica e geográfica22.

A partir do período judaico-helenístico, o significado desses termos foi ampliado; assim, “Judá”, “judeu”, “judaico” e o novo termo “judaísmo” receberam contornos políticos e sociológicos. No século I d. C., por exemplo, ao utilizar os termos “judeus” (IUDAEIS) ou “judaico” (IUDAEORUM), o historiador latino Tácito se refere tanto as origens étnica e geográfica dos judeus quanto à *singularidade* de suas práticas religiosas23.

No período de produção do discurso de Tácito, os judaísmos encontravam adeptos nas diversas regiões anexadas ao Império Romano. Segundo seu relato, muitas pessoas se voltavam para os judaísmos objetivando viver de acordo com os costumes das comunidades judaicas. Essa preocupação com o crescimento dos judaísmos também foi externada por

20 THOMAS, 1958, Apud MAYER, 1989, p. 455.

21 McComiskey (1989, p. 470) ressalta que o nome Judá foi perpetuado como

nome da tribo da qual o filho de Israel foi progenitor. Segundo ele, não há indícios de que essa tribo tenha se destacado significativamente no período da conquista israelita da Palestina e que o papel desempenhado pela tribo no período monárquico não apresenta diferença significativa em relação a qualquer outra tribo. Entretanto, quando houve a divisão da monarquia, o reino

do sul ficou conhecido como reino de “Judá”. E alguns nomes da história política dos judeus descendiam dessa tribo como, por exemplo, Davi e Salomão. A princípio, o território ocupado por Judá consistia de terras altas na

área de Canaã ao oeste do Mar Morto e se estendia até o Mar Mediterrâneo, e formava fronteira norte com as tribos Benjamim e Dã, tendo como fronteira ao sul o Neguebe.

22 MAYER, 1989, p. 455-467.

23 Cf. TÁCITO, HISTÓRIAS, Livro V.

Cícero, Plínio, Suetônio e Dio Cássio.

Daniel Shwartz24 postula que existe uma diferença entre a forma como um homem grego ou romano concebia significado ao termo Ioudaíi/oj e o entendimento que o leitor *supermoderno* tem ao se deparar com esse termo. Segundo ele, quando o *homem supermoderno* se depara com a palavra "judeu" (Ioudaíi/oj), ele desperta em sua mente imagens de pessoas que pertencem ao tempo presente, o que em certo sentido polariza o seu significado atribuindo contornos e associações contemporâneas, ainda que as *condições de produção* do discurso remetam o analista a antiguidade.

Alguns tradutores cristãos não conseguem se distanciar suficientemente dos documentos a ponto de fazer distinção entre as circunstâncias e eventos da antiguidade e da *supermodernidade*, observa Daniel Shwartz25. A incapacidade de se distanciar de seus objetos de pesquisa, de certa forma, fomenta *antijudaísmos*. Como a realidade religiosa e social de hoje é completamente diferente da antiguidade, a palavra "judeu" possui significados e significantes que se diferenciam do seu uso no período de produção do discurso de Flávio

Josefo. A proposta de Shwartz26 para evitar polarizações reside na diferenciação entre dois conceitos: *"judaeans"* e *"jews"* , ou seja, "judeus" e "judeanos"27; ambos os termos, em circunstâncias diferentes, seriam usados para traduzir o termo Ioudaíi/oj.

Procurando definições para o termo "judeanos" em alguns dicionários da língua inglesa, Daniel Shwartz percebeu que, em muitos deles, o termo sequer aparece. Segundo ele, alguns dos maiores dicionários ingleses, como por exemplo, o

24 SHWARTZ, Daniel R. Judaen or Jew? How shoul we translate Ioudaios in Josephus. In: FREY, Jörg; SHWARTZ, Daniel R.; GRIPENTROG, Stephanie. Jewish identity in the greco-roman world. Boston: Brill, 2007.

25 SHWARTZ, 2007, Passim.

26 SHWARTZ, 2007, Loc. Cit.

27 O termo "judaenses" também é utilizado por Schlomo Sand em sua obra "A invenção do povo judeus" para se referir aos habitantes da Palestina.

COMUNIDADES JUDAICAS E A SOCIEDADE ROMANA NA URBS DO SÉCULO I D. C.

Webster e o OED (Oxford English Dictionary), definem "judeanos" como "de relativo ou característico a antiga Judeia", "um habitante da Judeia antiga", "de ou pertencente à Judeia ou sul da Palestina", "nativo ou habitante da região da Judeia". Esses dicionários fazem alusão à geografia, ao local de origem ou habitação.

O termo "Judeia" no período do segundo templo indicava a região ao redor de Jerusalém que foi repovoada no período Persa e que, posteriormente, quando o Estado judeu surgiu com os asmoneus e mais tarde com a Dinastia Herodiana, incluiu também outras regiões da Palestina como a Galileia e partes da Transjordânia. Assim, Daniel Shwartz28 defende a hipótese de que, em caso de referência geográfica, o termo "judeanos" se aplicaria melhor a tradução de Ioudaíi/oj do que a expressão "judeus". Por exemplo, Alexandre Janeu e Herodes foram reis da Judeia ou dos judeanos (ou dos habitantes da Judeia) e não dos judeus. Essa afirmação distinguiu o significado étnico e religioso atribuído ao termo Ioudaíi/oj da conotação meramente geográfica.

A distinção supracitada não representa uma dificuldade, diz Daniel Shwartz, pois, o termo “judeanos” é simples e claro. Em contrapartida, a expressão “judeus” é complexa e ambígua. Enquanto o termo “judeanos” ou “judaenses” se aplica apenas a referência geográfica, como é a proposta de Shwartz, a expressão “judeus” define tanto aqueles que nasceram com ascendência judaica, que possuem relações pré-estabelecidas - os judeus de nascimento, quanto os que são apenas adeptos do judaísmo.

O problema reside no fato de que nem todos os judeus de nascimento são adeptos de algum tipo de judaísmo, bem como, nem todos os adeptos do judaísmo, na realidade, são judeus de nascimento. Porém, em ambos os casos, pode-se usar o termo “judeu” para se referir a esses indivíduos. Daniel Shwartz propõe que em caso de referência geográfica ou

28 SHWARTZ, 2007, Loc. Cit.

regional se utilize o termo “judeano”. Shwartz acredita, por

exemplo, que o título da obra “Guerra dos Judeus” de Flávio Josefo, deveria ser traduzido como “Guerra da Judeia” ou “Guerra dos Judeanos”, semelhantemente aos títulos de obras romanas contemporâneas ao seu relato, objetivando assim minimizar a conotação religiosa que o termo “dos judeus” sugere através do título.

A proposta de Daniel Shwartz é interessante, pois, se trata da possibilidade de repensarmos diversas referências feitas ao povo judeu pelos escritores da antiguidade livre das associações contemporâneas. Como ele bem relata, no mundo contemporâneo não há mais *judeanos*; encontramos israelenses, palestinos, mas ninguém chama a si próprio de *judeano*, o que segundo ele já favorece a utilização desse conceito.

Luís Eduardo Lobianco29 também analisa o termo “Judeia” e propõe uma abordagem a partir da cronologia, do espaço e da etimologia. Cronologicamente, diz Lobianco, a Judeia se tratava de uma unidade administrativa delimitada e reconhecida meio milênio antes de Roma entrar no cenário mundial; que sobrevivera ao domínio de três grandes Estados: o

Império Persa e os Reinos Lágida e Selêucida, ou seja, “o território ocupado pelos judeus, da segunda metade do século VI a. C. à primeira metade do século I d. C., que sucessivamente passou pelos domínios persa (538 – 331 a. C.), helenístico em três fases: Macedônica (331 – 301 a. C.), da Dinastia Lágida (301 – 200 a. C.) e da Dinastia Selêucida (200 – 164 a. C.), judaico, dos irmãos Macabeus – Judas, Jônathas e Simão (164 – 142 a. C.) e sua descendente Dinastia dos Asmoneus (142 – 63 a. C.) e por fim romano indireto (63 a. C. – 6 d. C.) e direto (6 – 135 d. C.)”30. Etimologicamente, Luís Eduardo Lobianco ressalta que a região era “profunda e ancestralmente ligada à população que majoritariamente a

29 LOBIANCO, Op. Cit., p. 28-32.

30 LOBIANCO, 1999, Loc. Cit.

habitava desde há muito: os judeus”31.

Analisando as concepções de Maurice Sartre em sua

obra “L’Orient Romain. Province et Sociétés provinciales em Méditerranée Orientale d’Auguste aux Sévères”, Luís Eduardo Lobianco afirma que para ele, espacialmente, o termo “Judeia” possui um *sentido estrito*, aplicando-se à região próxima a Jerusalém, e um *sentido lato*, abrangendo não só a Judeia propriamente dita, mas, também as regiões de Samaria e Galileia, ou seja, os limites estabelecidos para o reino de Herodes Magno.

Considerando a fluidez da extensão territorial da Judeia ao longo do tempo e seguindo as concepções de Maurice Sartre, Lobianco prefere definir espacialmente o termo “Judeia” a partir do *sentido lato*; pois, para ele a Judeia se trata de uma extensão territorial “em torno da estreita faixa de terra que tem como marco norte: o mar da Galileia; sul: o mar Morto; leste: o rio Jordão; e oeste: o mar Mediterrâneo”32, ou seja, os limites do reino de Herodes Magno33 que, posteriormente, foi divido entre seus filhos constituindo uma tetrarquia34.

Geograficamente, Flávio Josefo se referiu à região da Judeia nos *sentidos estrito e lato*. O *sentido lato* se evidencia

quando, ao resgatar a *memória* dos Judeus, Josefo35 identifica a Judeia com a chamada “terra prometida” localizada a oeste do Jordão, que também era denominada de Canaã, conforme mencionamos anteriormente.

Em primeiro lugar, Flávio Josefo afirma que “Canaã, quarto filho de Cam36, estabeleceu-se na Judeia, a que

31 Ibid., p.28.

32 LOBIANCO, 1999, Loc. Cit.

33 Cf. Figura 2.

34 Cf. Figura 3.

35 JOSEPHUS, ANTIGUIDADES JUDAICAS, Livro I, Capítulo 7.

36 Segundo a *memória* judaica, Cam se tratava de um dos filhos de Noé, a única família que foi preservada durante o dilúvio e que recebeu como tarefa preservar as espécies e repovoar a terra. Cam, que segundo a saga de Noé teve sua descendência amaldiçoada após descobrir a nudez de seu pai, deu

chamou com o seu nome: Canaã”37. Em seguida Josefo faz a mesma associação geográfica quando narra à saga de

Abraão, o principal patriarca dos judeus, que após um chamado de *Iahweh*, saiu de sua terra natal na Caldeia para originar um novo povo e ocupar a terra de Canaã, que foi mais uma vez identificada por ele como Judeia:

> Abraão saiu com grande acompanhamento da terra dos caldeus, que está acima da Babilônia, reinou em Damasco e partiu algum tempo depois com todo o seu povo, estabeleceu-se na terra de Canaã, que agora se chama Judeia, onde a sua posteridade se multiplicou de maneira incrível, como direi mais particularmente em outro lugar38.

Fica evidente no discurso de Flávio Josefo que, para o historiador hebreu, Ioudaíia se referia geograficamente a toda região que no período de produção de seu discurso fez parte do reinado de Herodes Magno e que posteriormente foi dividida entre seus filhos, conforme bem pontuou Luís Eduardo Lobianco, ao definir o *sentido lato* do termo, como mencionamos anteriormente. Entretanto, nas obras de Flávio Josefo o termo Ioudaíia também possui um *sentido estrito*. Josefo utilizava esse termo para se referir a uma extensão

geográfica menor que se identificava territorialmente com a região ocupada pela tribo de Judá e que posteriormente foi incorporada ao reino do sul (Judá).

Em sua obra “Guerra dos Judeus”, Flávio Josefo descreve a Judeia como uma extensão geográfica que não conglomerava a região norte na qual se localizava, por exemplo, a Galileia, se referindo apenas à região sul da Palestina.

origem ao povos que habitavam a Palestina, antes da conquista israelita.

37 JOSEPHUS, ANTIGUIDADES JUDAICAS, Livro I, Capítulo 7.

38 JOSEPHUS, ANTIGUIDADES JUDAICAS, Loc. Cit.

A Judeia termina também nessa mesma aldeia [Anvate], do lado do norte. Estende-se do lado do sul, até uma aldeia da Arábia, de nome Jardam; sua largura, vai do rio Jordão até Jope. Jerusalém, colocada no meio, é como o centro; esse belo país tem ainda esta vantagem,

que, indo até Ptolemaida, o mar não contribui menos que a terra, para torná-lo tão delicioso quão fértil. Está dividido em onze partes, das quais a cidade de Jerusalém é a primeira e como a rainha e chefe de todas. As outras dez foram distribuídas em toparquias, que são Gofna, Acrabatana, Herodiom e Jerico. Jamnia e Jope, que têm jurisdição sobre as regiões vizinhas, não estão compreendidas nas que eu acabo de dizer, bem como Gamalite, a Gaulanítida, a Batanéia e a Traconítida, que fazem parte do reino de Agripa. Essa região, que é habitada pelos sírios e pelos judeus, estende-se em largura, desde o monte Líbano e as nascentes do Jordão, até o lago de Tiberíades, e em comprimento, desde a aldeia de Arfaque até Julíada.39 Entretanto, se nós quisermos compreender o que a Judeia realmente representava para Josefo precisamos identificar o *lugar* 40 no qual o historiador hebreu se refere

39 JOSEPHUS, GUERRA DOS JUDEUS, Livro III, Capítulo 4.

40 Concebemos esse lugar a qual Flávio Josefo se refere como um *lugar-antropológico*. Marc Augé (2007, p. 52) aponta três características para os

lugares-antropológicos: eles são *identitários* – lugar constitutivo da identidade

individual; *relacionais* – lugar onde se ordena as relações de coexistência; e *históricos* – lugar onde, conjugando identidade e relação, o habitante vive na história. Augé (2007, p. 45) entende que o espaço exprime a identidade do grupo e o que o grupo deve defender contra as ameaças externas e internas para que a linguagem da identidade conserve seu sentido. Segundo ele, a identidades dos grupos sociais, em nosso caso específico, das comunidades judaicas da Urbs do século I d. C., além de exigir um bom domínio de suas tensões internas, passa pelo reexame constante do bom estado de suas fronteiras interiores e exteriores. As coletividades (ou aqueles que as dirigem),

como os indivíduos que a elas se ligam, necessitam simultaneamente pensar a identidade e a relação, e para fazerem isso, simbolizar constituintes da identidade partilhada (pelo conjunto ou grupo), da identidade particular (de determinado grupo ou de determinado indivíduo em relação aos outros) e da identidade singular (do indivíduo ou do grupo de indivíduos como não

quando afirma em seu discurso que Vespasiano permitiu que

ele tomasse parte do que quisesse no que restava das ruínas de seu país, após a tomada de Jerusalém.

Embora tenha lutado durante a guerra da Judeia contra os romanos na região norte, Flávio Josefo se identificava etnicamente com a região sul. Josefo era sacerdote, fariseu, descendente dos asmoneus e teve toda sua formação, dentro do judaísmo, relacionada ao sul da Judeia. O historiador hebreu se identificava com a cidade de Jerusalém e com seu templo. Ele iniciou sua vida pública quando a cidade, apesar de estar sob o domínio dos procuradores romanos, ainda se tratava de um centro politicorreligioso para toda região. Suas relações de parentesco evidenciam que durante anos, enquanto Jerusalém era considerada como um Estado-templo e a Judeia possuía independência política, a família de Josefo se ocupava do sumossacerdócio e da realeza, ou seja, reunia ao redor de si os poderes político e religioso:

[...] Eu não sou somente oriundo da família de sacrificadores, eu sou também da primeira das vinte e quatro linhas que a compõem e cuja dignidade está acima de todas. [...] do lado de minha mãe eu tenho reis,

entre meus antepassados. O ramo dos asmoneus, de que

ela é proveniente, possuiu durante um longo tempo,

entre os hebreus, o reino e a suprema sacrificatura [...].41

A perda do poder político e religioso após a ocupação

da Judeia e ascensão dos Herodes foi objeto de intensas

críticas no discurso de Flávio Josefo que, além de minimizar suas

responsabilidades no resultado da guerra dos judeanos contra

os romanos, responsabiliza o grupo de dirigentes da Judeia, a

aristocracia da Palestina, pela destruição de Jerusalém e ruína

de sua terra natal. Flávio Josefo ainda constrói através de seu

semelhantes a nenhum outro); e o tratamento do espaço é um dos meios

dessa empreitada (AUGÉ, 2007, p. 50-51).

41 JOSEPHUS, A VIDA, Prefácio.

discurso polêmico uma imagem da Dinastia Herodiana

completamente dissociada de uma *identidade* judaica.

Assim, postulamos que o entendimento de Ioudaíia para

Flávio Josefo, no *sentido lato*, se trata de uma região que aponta diretamente para os elementos mais antigos da *memória* dos judeus, tanto dos judeus de nascimento quanto dos meros praticantes de algum tipo de judaísmo. Segundo a constituição dessa memória, na Ioudaíia viveram os patriarcas, os antepassados dos judeus peregrinaram, receberam a Lei de Moisés, conquistaram Canaã, adotaram o sistema tribal, desenvolveram-se enquanto monarquia, dentre outros episódios que fazem parte da formação da *identidade* de judeus como Flávio Josefo.

No entanto, a Judeia no *sentido lato* também era marcada e reconhecida por sua diversidade e pluralidade religiosa, cidades urbanizadas, portos marítimos, além de suas relações socioculturais, políticas, econômicas e religiosas com outros grupos sociais que habitaram ou transitaram pela região ao longo da história. A percepção dessa diversidade fortalece a hipótese de que muitas comunidades judaicas mantinham relações socioculturais com outros grupos sociais de forma recíproca, sem prejuízo da preservação da *identidade* judaica. Doravante chamaremos essa Judeia no *sentido lato* de

“Palestina”.

Diferentemente da Palestina, a Judeia (sentido estrito), na qual a cidade de Jerusalém era o centro político, cultural e religioso é mais evidente na *formação imaginária* do discurso de Flávio Josefo em sua obra “A Vida”. Aqui a palavra Ioudaíia está diretamente relacionada à formação social, cultural, política e religiosa do historiador hebreu. A Judeia nos permite desvendar Flávio Josefo enquanto indivíduo, bem como, a partir do discurso do historiador hebreu, acessar a *identidade* de outros indivíduos que, como ele, adotaram elementos socioculturais romanos em seu cotidiano, promovendo uma *circularidade cultural* entre as comunidades judaicas e a sociedade romana na *Urbs* do século I d. C, conforme veremos

nos próximos capítulos. Entretanto, antes de nós prosseguirmos com a nossa discussão, discorreremos um pouco sobre a geografia, economia, e pluralidade religiosa da região, objetivando reconstruir a *textualidade* do discurso de Flávio

Josefo.

A Palestina de Flávio Josefo: localização e características geográficas

Christiane Saulnier e Bernard Rolland42 descrevem a Palestina do século I d. C. como uma região que tem forma de um trapézio, cuja extensão mede 50 e 100 km por 220 km. A oeste, a região era limitada pelo mar Mediterrâneo e a leste pelo vale do Jordão. Segundo eles, as chuvas caíam, praticamente, entre novembro e março, e em pequena quantidade em outubro e abril. O verão era totalmente seco e embora o solo fosse pobre em argila, o trabalho de irrigação podia aclimatar a região.

Tácito43 descreve a Palestina como uma região de trânsito que é limitada ao leste pela Arábia; ao sul, pelo Egito; ao oeste, pela Fenícia e mar Mediterrâneo; e, ao norte, pela Síria. Segundo o historiador latino, as chuvas na região eram incomuns, mas, o solo era fértil e os produtos da região se assemelhavam aos utilizados na mesa romana.

Apesar dos indícios de *antijudaísmo* 44 em seu discurso

42 SAULNIER, Christiane; ROLLAND, Bernard. A Palestina no tempo de Jesus. São

Paulo: Paulus, 1983.

43 TÁCITO, Op. Cit., Livro V.

44 Marcel Simon (1987, p.131), ao analisar as origens do *antissemitismo*, entende

que tal fenômeno antecede o advento do cristianismo, sendo o resultado dos

conflitos entre as colônias judaicas da diáspora e as comunidades vizinhas,

principalmente, devido ao separatismo religioso judeu. Embora Marcel Simon

utilize o termo *antissemitismo*, para ele, tal conceito não se referia às questões s.

Simon (1987, p.131) afirma que “os judeus não eram acusados de ganância,

desejo desenfreado por lucros, paixão pelos negócios, falta de moralidade

comercial ou qualquer outra esquisitice que invariavelmente figura no

antissemitismo moderno”. Assim, o conceito de *antissemitismo* em Marcel Simon

se aproxima mais do conceito de *antijudaísmo* que, por sua vez, somente

resultará em questões s a partir da literatura neotestamentária e da posterior

institucionalização do cristianismo o que, de certa forma, situa o tema da

sobre os judeus, Tácito45, ao descrever a Palestina, faz menção a existência de árvores donde se extraía um bálsamo que era utilizado medicinalmente para cicatrização de cortes provocados por lâminas, além de um bosque com palmeiras ou cedros do Líbano. Tácito também descreve o vale do Jordão e seus afluentes, bem como, fornece uma descrição detalhada do mar Morto que, segundo a *memória* judaica estaria diretamente relacionada à localização das antigas cidades de Sodoma e Gomorra, conforme se pode inferir do seu discurso. O historiador latino também faz referência a nascente do Jordão e ao Mar da Galileia, evidenciando que a Palestina era portadora de produtos que interessavam as demais regiões anexadas ao Império Romano.

Segundo Tácito, grande parte da Palestina consistia em aldeias dispersas, entretanto, também havia muitas cidades. Jerusalém foi apontada por ele como uma cidade fortificada que tinha um palácio e um grande templo com muitas riquezas. O relato de Tácito não se fundamenta apenas em impressões pessoais sobre a cidade, mas principalmente, no relato de outros escritores da Antiguidade, conforme se pode

inferir do seu discurso no Livro V da obra “Histórias”.

Flávio Josefo também evidencia suas impressões sobre a região norte da Palestina. Segundo ele, a Galileia estava dividida em duas regiões, uma alta e outra baixa. Ambas as regiões eram limitadas pela Fenícia e pela Síria. Josefo fala sobre a cidade de Ptolomaida e o monte Carmelo ao ocidente; e ressalta que essa região anteriormente pertencera aos galileus e que no *período de produção* do seu discurso, estava ocupada pelos tírios.

Perto de Ptolomaida estava à cidade de Gamala, também conhecida como a cidade dos Cavaleiros, um lugar

tolerância e intolerância religiosa em um conflito religioso que se inicia entre segmentos do judaísmo e se estende posteriormente a fase de cristianização do paganismo. Para os romanos, parece que a rejeição de uma política voltada para a interação cultural e tolerância religiosa para com os judeus se tratava de casos políticos, administrativos, temporais e regionalmente isolados.

45 TÁCITO, Op. Cit., Livro V.

para onde Herodes enviava os dispensados. Ao lado sul, a Galileia tinha por fronteira Samaria e Citópolis, até o Jordão. Ao lado oriente seus limites eram Hipom, Gadaris e Galaunita, que eram também do reino de Agripa. E ao lado norte, Tiro e seus territórios.

A baixa Galileia, segundo Flávio Josefo, se estendia desde Tiberíades até Zebulom, na qual Ptolemaida estava próxima. Ali começava também o território da alta Galileia que se prolongava até a aldeia de Baca. Essa aldeia a separava das torres dos sírios e se estendia desde Thela, aldeia próxima do Jordão, até Merote. Flávio Josefo também descreve a demografia e a geografia da região ao dizer que:

[...] Embora essas duas províncias estejam rodeadas de tantas e tão diversas nações, todavia, elas sempre lhes resistiram em todas as suas guerras, porque, além de serem muito populosas, seus habitantes são muito valentes e instruídos, desde a infância, na arte da guerra. As terras são tão férteis e tão bem plantadas, com toda espécie de árvores, que sua abundância convida a cultivá-las mesmo àqueles que têm pouca inclinação

para a lavoura e não há terras inúteis. Não somente há uma grande quantidade de aldeias e vilas, mas também um grande número de cidades, tão populosas que a menor delas tem mais de quinze mil habitantes. Assim, ainda que a extensão da Galileia não seja tão grande como a do país que está além do Jordão, não lhe é, porém, inferior em força, porque é, como eu acabo de dizer, toda cultivada e muito fértil; ao passo que uma grande parte daquele outro país é seca, deserta e incapaz de produzir frutos para a alimentação. Há, entretanto, lugares onde a terra é tão excelente, que produz toda espécie de plantas; aí vemos grande quantidade de vinhas, de oliveiras e de palmeiras, porque as torrentes que caem das montanhas regam-nas, e os riachos que correm sem cessar refrescam-na durante os grande calores do verão. [...] Em nada difere da Judeia, pois um e outro são montanhosos e têm ricos campos. As terras são muito boas, fáceis de cultivar e

produzem grande quantidade de frutos, tanto comuns como silvestres, porque sendo naturalmente secos não lhes falta a chuva, para regá-los. As águas são as melhores do mundo; as pastagens tão excelentes, que não se encontra, em parte alguma, leite em maior abundância do que ali; mas o que sobrepuja a todo o restante e faz que se apreciem estas duas províncias é a incrível quantidade de homens que as povoam.46

Paul Lawrence47 analisa a geografia da Palestina e também descreve suas principais características. A análise de P. Lawrence se torna singular porque, além de apresentar dados geográficos sobre a Palestina do século I d. C., ele faz uma comparação com as informações climáticas e geológicas da região nos dias de hoje. Lawrence parte do pressuposto de que a Palestina hoje é menos fértil que no século I d. C., por isso, os dados apresentados por ele nos fornecem uma perspectiva geográfica ainda mais otimista48, quando nos remetemos ao *período de produção* do discurso de Flávio Josefo.

As duas paredes de montanhas que se estendem em paralelo à costa do Mediterrâneo, separadas pelo vale do Jordão, nos permitem afirmar que a Palestina pode ser dividida, de oeste a leste em cinco partes, afirma Paul Lawrence49. A primeira delas se trata da planície costeira que em vários períodos não ficou sob o domínio dos judeus e que não possui portos naturais. Essa situação segundo ele justificaria a falta de desenvolvimento marítimo expressivo por parte dos judeanos. A segunda parte se refere aos montes da região oeste que se elevam até 1200m no norte da Galileia, como por exemplo, os

46 JOSEPHUS, GUERRA DOS JUDEUS, Capítulo III, Livro IV.

47 LAWRENCE, Op. Cit., p. 50-55.

48 A Palestina da Antiguidade parecia ser mais fértil do que hoje. Paul Lawrence parte do pressuposto de que a pastagem excessiva, especialmente por rebanhos caprinos, provocou a erosão e perda de fertilidade do solo. A terra, segundo ele, está mais desmatada devido ao uso de madeira para construção e combustível e à devastação provocada por inúmeras guerras e cercos.

49 LAWRENCE, 2008, Loc. Cit.

montes Tabor, Gilboa, Ebal, Gerizim e das Oliveiras. A terceira delas se refere ao Vale do Jordão. Segundo Lawrence, esse vale se trata da depressão mais profunda da superfície da terra, constituindo parte do Vale do Rift que se estende para o sul junto ao Mar Vermelho e vai até o leste da África. A quarta parte se trata dos montes da região leste, na Transjordânia e, a quinta parte, se refere ao deserto da região leste.

Apesar de propor essa divisão para a Palestina, Paul Lawrence lembra que esse olhar pode ser mais complexo. Segundo ele, ao sul de Gaza, junto ao mar Mediterrâneo e Berseba, estendendo-se até o mar Morto há o Deserto do Neguebe. Na planície costeira se localiza uma cadeia rochosa conhecida como Carmelo, além de outras regiões discerníveis. Lawrence50 afirma que o Vale do Jordão, possui três lagos: a) o lago Hulé que fica a 70m do nível do mar; b) o lago ou mar da Galileia51, também conhecido como mar de Quinerete, lago de Genesaré e mar de Tiberíades que fica a 200m abaixo do nível do mar, com 20km de comprimento, 13km de largura e 48m de profundidade; c) o mar Morto52,

também chamado de mar Salgado, mar do Oriente e mar da Arabá. O monte mais alto da cadeia da região leste é o Hermom com 2.814m, cujo pico coberto de neve pode ser visto a mais de 100km de distância. O planalto central e a Galileia são constituídos, em sua maior parte, de calcário, fornecendo aos judeanos um tipo de pedra adequado para a construção. O cobre era extraído de minas em Timna, na Arabá, e depois fundido para produzir bronze no vale do Jordão, entre Sucote e Zaret.

50 LAWRENCE, 2008, Loc. Cit.

51 Ao sul desse lago, o rio Jordão corta o vale em meio a uma vegetação densa, constituída principalmente de espinheiros e tamargueiras, conforme descreve Paul Lawrence.

52 Esse mar é o ponto mais baixo da terra e chega a 433m de profundidade. Tem 75km de comprimento e 16km de largura. A concentração de sal é de 25%, enquanto a do oceano Atlântico é de 6%. Ao sul do mar Morto estende-se o vale de Arabá que atinge uma altura de 230m acima do nível do mar antes de voltar a descer para o golfo de Ácaba. As margens do mar Morto forneciam um suprimento inesgotável de sal.

FLÁVIO JOSEFO E O PARADIGMA DE CIRCULARIDADE CULTURAL ENTRE AS COMUNIDADES JUDAICAS E A SOCIEDADE ROMANA NA URBS DO SÉCULO I D. C.

No século I d. C., como nos dias de hoje, a chuva era de suma importância para o clima da Palestina. Os ventos prevalecentes vindos do mar Mediterrâneo que traziam consigo umidade ainda hoje são forçados a subir quando se deparam com os montes da região oeste e perdem essa umidade na forma de chuva. Passada essa barreira natural, os índices pluviométricos caem drasticamente e, alguns quilômetros depois, a terra se transforma em deserto. Esse fenômeno é exemplificado por Paul Lawrence pela comparação entre os índices pluviométricos anuais da cidade de Jerusalém53 (cerca de 600mm) com os de Jericó, apenas 20km de distância (cerca de 160mm). No entanto, postula P. Lawrence, não há nenhuma evidência de que os índices pluviométricos atuais apresentem diferenças consideráveis em relação ao século I d. C. A erosão das encostas dos montes simplesmente aumentou o escoamento de água e, portanto, as tornou menos férteis.

Normalmente, na Palestina ocorrem chuvas entre a segunda quinzena de maio e a primeira quinzena de outubro54. Da segunda quinzena de junho à primeira quinzena de setembro, a vegetação seca sob o calor abafado do verão, conforme também postulou Salnier e Rolland. A temperatura mais alta registrada na região foi de 51 graus Celsius no extremo sul do mar Morto. As primeiras chuvas que normalmente começam na metade de outubro, mas podem atrasar até janeiro, amolecem o solo, permitindo o início da aragem. As principais culturas – o trigo e a cevada – eram semeadas nesse período.

A chuva continua a cair periodicamente durante todo inverno, culminando com as chuvas serôdias em abril ou início

53 Paul Lawrence (2008, p. 50-55) constata que o índice pluviométrico de Jerusalém é o mesmo de Londres, mas em Jerusalém concentra-se em cerca de cinquenta dias de chuva por ano, enquanto em Londres se distribui ao longo de mais ou menos 300 dias. Em geral, esse índice aumenta em direção ao norte; assim, nos montes da Galileia a chuva pode chegar a 1.000mm por ano. Por outro lado, nas regiões sul e leste da Palestina fica abaixo de 300mm,

condições nas quais a agricultura geralmente se torna impraticável.

54 LAWRENCE, Op. Cit., p. 50-55.

de maio, que fazem os grãos dos cereais incharem pouco antes da colheita. A cevada era menos valorizada do que o trigo, mas tinha a vantagem de crescer em solos mais pobres e ser colhida mais cedo. A colheita da cevada coincidia com a festa da Páscoa, no final de março ou em abril e a do trigo com a festa de Pentecostes, sete semanas depois. Uvas, azeitonas, figos e outras frutas eram colhidos no outono.

O inverno pode ser frio e úmido, chegando a nevar. Uma quantidade considerável de neve cai sobre Jerusalém mais ou menos a cada quinze anos. Um problema associado à estação das chuvas, especialmente na região costeira junto ao lago da Galileia, era o míldio, que na tradução para língua portuguesa por vezes é chamado de “ferrugem”. O termo se refere ao mofo em roupas e casas, um mal que devia ser erradicado, e também a uma doença que afetava as plantações. Em algumas ocasiões, o ciclo de chuvas era interrompido e a terra

sofria grandes secas.

Como se pode perceber através da análise geográfica de Paul Lawrence, a Palestina do século I d. C. apresentava diversos tipos de clima, desde o alpino, até o tropical e o desértico. Em decorrência disso, ainda hoje possui uma vegetação extremamente variada, na qual foram registradas 2.780 espécies de plantas55. A Palestina também abriga 113 espécies de mamíferos, 348 espécies de aves e 68 espécies de peixes. Possui 4.700 espécies de insetos, dos quais cerca de 2000 são besouros e 1000 são borboletas. Alguns animais, como os bugios56, eram importados de terras distantes. Havia também

55 Mais de vinte espécies de árvores são mencionadas nos textos bíblicos, desde palmeiras da região tropical de Jericó até os cedros e florestas de coníferas do Líbano. Nem todas as árvores podem ser identificadas com precisão botânica. Alguns termos hebraicos talvez abrangessem várias espécies diferentes. Por exemplo, o termo hebraico para maça também pode incluir o damasco. Algumas espécies de árvores foram importadas de outras regiões como o olíbano (Líbano), a mirra (sul da Arábia), o cedro (Líbano), o sândalo (Líbano) e amoreira (China e Irã). Nos meses de primavera, os campos

ficam cobertos de flores, os “lírios do campo” (LAWRENCE, 2008, p. 50-

55).

56 Uma das denominações dos macacos do gênero *Alonatta*.

um grande número de aves consideradas “imundas”57, como os abutres, por exemplo. Certos insetos voadores poderiam ser limpos e consumidos como no caso de algumas espécies de gafanhotos.

A economia e o comércio na Palestina de Flávio Josefo

A base da alimentação dos judeanos no século I d. C. era o trigo. O trigo era cultivado por toda parte, principalmente na Galileia. Essa região produzia muito mais do que consumia e armazenava grandes quantidades do produto, precavendo-se contra a fome e abastecendo a Judeia, que se tratava de uma região menos fértil.

O trigo e a cevada eram usados para fazer pão e a cevada substituía o trigo em caso de escassez. As figueiras também eram consideradas essenciais para a alimentação. A

produção de figos era tão consistente que se exportava para Roma. Exportava-se ainda óleo para o Egito e para a Síria. Grande era a quantidade de oliveiras na região. Das oliveiras se extraía o azeite que, além de ser usado em lamparinas para iluminar as casas, também era empregado para fins alimentícios e medicinais. Por toda parte da Judeia poderia ser encontrada a vinha e, o vinho era indispensável para as festas religiosas judaicas e para o cotidiano dos judeanos. O vinho também era muito apreciado pelos romanos, conforme

57 No caso do povo judeu, o que se pode ou não comer, a forma como se devem preparar os alimentos, são estabelecidas pelas leis da *Cashrut* . *Cashrut* são normas de alimentação que envolve seleção da matéria-prima, abate de animais, higienização, cuidados na manipulação, preparo e consumo de alimentos e uso de determinados utensílios. Para a comunidade judaica estas leis baseadas em preceitos bíblicos têm como objetivo trazer para a alma e o corpo muita santidade e não apenas visa os aspectos sanitários e de higiene. O termo *casher* se refere as comidas preparadas de acordo com as especificações da *Cashrut*, ou seja, alimentos devidamente preparados para o consumo do povo judeu. Segundo a *Cashrut*, as carnes próprias para consumo

são apenas aquelas de animais que ruminam e possuem cascos fendidos. As aves consideradas *casher* são as espécies domésticas, como pomba, frango, patos, ganso e peru. Porém, os animais devem ser abatidos e examinados de acordo com as normas alimentares da *Torá* e o processamento deve ser realizado com utensílios *casher*. Os judeus ainda estão proibidos de comer animais selvagens, aves de rapina ou sangue de animal.

aponta também Andrea Frazão58.

> Entre as mais variadas frutas, verduras ou legumes estavam a alface, agrião, maças, tâmaras, romãs, nozes, dentre outros produtos que foram utilizados para abastecer Roma. Na Palestina também se cultivava lentilha e feijões. Ervas como a hortelã, o endro e o cominho eram usados para temperar os alimentos de sabor mais suave. Também havia árvores de amêndoa, pistácia e outras nozes.
>
> A pecuária estava associada às ovelhas e carneiros e objetivavam mais o abastecimento do templo de Jerusalém que o consumo popular. Saulnier e Rolland59 afirmam que,

diferentemente dos romanos, a pecuária se tratava do setor produtivo mais deficitário da Palestina. Na criação de rebanhos, numerosos na Judeia, o interesse principal residia nas ovelhas e nos cordeiros necessários para o serviço cultual no templo de Jerusalém. Os carneiros e bois que normalmente eram utilizados para consumo geralmente eram importados de Moabe ou da Transjordânia. Entretanto, o maior consumidor continuava sendo o templo.

A pesca era intensa no mar Mediterrâneo, rio Jordão e no Lago de Tiberíades. O sal, indispensável para a conservação dos alimentos, poderia ser extraído do mar Morto. A tecelagem estava dividida entre a Judeia, grande produtora de lã, e a Galileia que, devido a sua posição estratégica atravessada por uma das rotas da Índia, especializou-se na seda chinesa e no linho que era cultivado para confecção de roupas. Cobertores, tapetes e outros produtos eram exportados para Roma60. O leite era proveniente das ovelhas e das vacas, animais que também forneciam a lã e o couro. Os touros eram utilizados como animais de carga. Veados, gazelas, corços e aves cevadas eram utilizados como alimento. Camelos, coelhos e

58 SILVA, Andréa Cristina Frazão da. A Palestna do século I d. C. Disponível em:

http://www.ifcs.ufrj.br/~frazao/palestina.htm. Acessado em: 23/04/2011.

59 SALNIER; ROLLAND, Op. Cit., p. 32.

60 SAULNIER; ROLLAND, Op. Cit., p. 30-31.

porcos eram considerados imundos61, por isso, não deviam ser

consumidos.

A importância da agricultura para os judeanos, segundo

W. Stegemann pode ser inferida de uma descrição feita na

Carta de Aristeias, na qual além de descrever os produtos

existentes na Palestina, o autor evidencia a estreita relação

que os judeanos tinham com o cultivo da terra:

Pois os esforços na agricultura são extraordinários, e sua

terra é densamente coberta de bosques de oliveiras,

cereais e leguminosas, somando-se ainda o vinho e muito

mel; as frutas e os figos são enormes. Também se podem

encontrar gado e pastagem em abundância62.

Flávio Josefo63 confirma as mesmas impressões da Carta de Aristeias ao relatar em sua obra “Contra Apião” que, em suas origens, os judeanos não habitavam em região costeira e não usufruíam do comércio ou do contato sociocultural que as relações comerciais propiciavam. As cidades judeanas foram construídas longe do mar e os judeanos receberam como herança de seus antepassados a arte de cultivar a terra, diz Flávio Josefo.

A economia da Palestina, segundo Wolfgang Stegemann era preponderantemente agrária, como a de outros povos mediterrâneos; por isso, a posse da terra constituía a base da riqueza na Palestina. Os mais importantes fatores da produção eram o solo, suas riquezas e a mão de obra humana (ou animal). Ele ressalta que a importância da agricultura para os judeanos se evidencia também na literatura judaica tradicional (Mishna e Talmude) e em suas numerosas discussões sobre problemas agrícolas e direito imobiliário. Os textos bíblicos e rabínicos, segundo ele, esclarecem que a agricultura estava sujeita a limitações naturais e a prescrições religiosas que

61 Cf. nota 224.

62 ARISTEAS, 112 Apud STEGEMANN, 2004, p. 128.

63 JOSEPHUS, Apud STEGEMANN, 2004, Loc. Cit.

objetivavam a preservação do bom convívio social e proteção dos menos abastados. Stegemann cita como exemplo a prescrição do ano sabático, as prescrições talmúdicas para o comércio, a atividade artesanal e a atividade manufatureira64.

Segundo Wolfgang Stegemann65, a princípio o comércio era restrito as comunidades locais. Entretanto, os períodos helenista e asmoneu foram marcados pela intensificação das relações comerciais dos judeanos com outros povos, principalmente com o Egito. Apesar da diversidade de condições climáticas e geográficas, toda Palestina era explorada intensivamente através da agricultura. Ele ressalta que na Judeia (região menos fértil que o norte da Palestina), por exemplo, aplicava-se o sistema de terraços para melhor aproveitamento da umidade66.

Além dos produtos listados por Lawrence, Frazão e Saulnier, Wolfgang Stegemann67 também observa que havia uma extração de asfalto utilizada como argamassa na construção civil. Stegemann concorda com Lawrence, Frazão e Saulnier quanto ao baixo desenvolvimento da pecuária na Palestina e ressalta que a produção objetivava principalmente o abastecimento do templo, conforme mencionamos anteriormente.

Analisando a atividade artesanal, manufatureira e o comércio da Palestina, ele observa que essas atividades se desenvolveram fundamentalmente em conexão com a helenização, resultando na urbanização de algumas cidades, bem como, na ampliação do sistema monetário que se iniciou no período Persa e estimulara o comércio. No entendimento de Stegemann, a Palestina estava integrada economicamente ao espaço do mar Mediterrâneo oriental e, posteriormente, em uma região mais ampla anexada pelo Império Romano.

64 STEGEMANN, Op. Cit., p. 128.

65 Ibid., p. 127.

66 Utilizava-se também um tipo de arado mais leve, próprio para terra árida, a

fim de preservar a umidade nas camadas mais profundas.

67 Ibid., p. 128.

149

FLÁVIO JOSEFO E O PARADIGMA DE CIRCULARIDADE CULTURAL ENTRE AS

COMUNIDADES JUDAICAS E A SOCIEDADE ROMANA NA URBS DO SÉCULO I D. C.

A atividade artesanal atingiu certa especialização e se concentrou principalmente nas cidades, como por exemplo, Jerusalém, na qual Herodes promoveu uma reorganização do espaço que ativou a economia da Palestina68. Essa reorganização teve prosseguimento com seus sucessores, proporcionou trabalho e rendimento para muitos judeanos, mas, também consumiu enormes somas e concentrou a mão de obra em Jerusalém69, devido à construção do templo.

A reorganização do espaço promovida por Herodes também representou a maior parte dos conflitos sociais, diz Wolfgang Stegemann. Entretanto, para ele “o comércio não representava uma atividade especificamente judaica e tampouco tinha relevância especial para a economia da Palestina”70, conforme também aponta Flávio Josefo.

Stegemann postula que o comércio interno ou externo era diferenciado, mas não dominante. O comércio interno, diz ele, era descentralizado e envolvia as mais diversas mercadorias, porém, um comércio inter-regional mais intenso era dificultado por problemas de transporte e custos alfandegários.

Em contrapartida, ele71 ressalta que havia um comércio de longa distância na Palestina, envolvendo exportação e importação e, através dele, um intercâmbio entre muitos centros urbanos ao redor do mar Mediterrâneo. Entretanto, o

68 Stegemann descreve a reorganização do espaço promovida por Herodes:

“ em Jerusalém temos a construção do templo, da Fortaleza Antônia a noroeste do templo, de um palácio e de um teatro e anfiteatro. Na torre de Estrátonos, Herodes fundou a cidade de Cesaréia. Ele reconstruiu Samaria, chamando-a de Sebaste, assim como Afeque, chamando a de Antípatris. Fundações ou reconstruções menores foram, por exemplo, Gaba, na Galileia ocidental, Fasaelis, no vale do Jordão, e Agrípias, junto a Gaza. [...] Herodes mandou reforçar as antigas instalações hasmonéias em Jericó, Cipros, Massada, Alexandreion, Hirxuoso. Além disso, ele ainda edificou, ao sul de Jerusalém, a fortaleza e residência Herodeion, onde foi sepultado” (STEGEMANN, 2004, p. 129).

69 Para a construção do templo foram utilizados especialistas como talhadores

de pedras, forjadores de ouro e prata, assadores de pães, produtores de

incenso. Stegemann ressalta atividades manufatureiras como a de vidraceiro

para confeccionar produtos especialmente refinados.

70 STEGEMANN, Op. Cit., p. 130.

71 STEGEMANN, 2004, Loc. Cit.

comércio exterior se restringia às cidades helenistas costeiras

da Palestina. A importação e exportação se limitavam a

poucos produtos, a artigos que representavam *status,* como:

perfumes e bens de consumo que não existiam na própria

Palestina de todo ou em quantidade suficiente, como era o

caso do ferro, cobre, chumbo, ouro e prata. Entretanto,

também poderia acontecer a importação de cereais,

principalmente do Egito, quando a ocorresse a quebra na

colheita.

Prosseguindo

em

sua
análise
da
situação
socioeconômica da Palestina do século I d. C., W. Stegemann72
afirma que a economia dos judeanos era determinada não só
por fatores produtivos como a agricultura, a atividade
artesanal, o comércio e a atividade manufatureira, mas, ainda,
pelas condições políticas conjunturais que afixavam o tipo e o
montante das contribuições, dos tributos, das taxas
alfandegárias e dos impostos que tinham de ser pagos ao
respectivo Estado central ou à respectiva potência estrangeira
e ao templo ou ao corpo de sacerdotes. Assim sendo, para W.
Stegemann, a atividade artesanal, a atividade manufatureira,
e o comércio desempenhavam papel secundário na
economia da Palestina, com exceção das grandes cidades, na
qual essas atividades exerciam um papel de relevância maior.
Como se pode observar, as descrições que Flávio Josefo,
Tácito, Aristeias bem como, as análises de Saulnier e Rolland,
Frazão, Rouland, Stegemann e Lawrence, nos permitem

postular que a Palestina do século I d. C., resguardadas as devidas proporções, se tratava de um lugar fértil que tinha vários produtos agrícolas que representavam *status* para a aristocracia romana e, de certa forma, também eram de interesse para outras regiões anexadas ao Império Romano. Os judeanos concebiam a terra como o seu maior bem e, em suas origens, desenvolveram estratégias para o cultivo da região. A Palestina do século I d. C. também era detentora de mão de obra especializada, principalmente na área de construção

72 STEGEMANN, Op. Cit, p. 127-151.

civil, o que seria de grande utilidade para os romanos, principalmente devido à explosão demográfica na *Urbs*.

Em caso de quebra na colheita dos maiores fornecedores de grãos do Império Romano, a produção da Palestina também poderia ser utilizada para complementar o abastecimento. Os judeanos também tinham excelentes

relações comerciais com o Egito, Líbano, Arábia e a Síria. A Palestina servia como rota comercial terrestre entre essas regiões. Entretanto, como observamos anteriormente, o comércio interno da Palestina era diversificado, porém, descentralizado; e o comércio externo era intenso apenas nas grandes cidades helenísticas ou urbanizadas. Assim sendo, a produção agrícola da Palestina não pode ser considerada como o principal *elemento desencadeador* da ocupação romana na região, a partir de 63 a. C., através da incursão de Pompeu Magno.

No entanto, economicamente, a Judeia de Flávio Josefo faz parte de uma sociedade que se desenvolveu a partir de sua relação com a terra e, essa relação fazia parte de sua *memória* e constituía um dos elementos da *identidade* de Flávio Josefo e dos outros indivíduos que compartilhavam do *mundo social* das comunidades judaicas da *Urbs* e circulavam no *microcosmo social* de Josefo que, por sua vez, estava atrelado ao universo das *culturas subalternas.* Para as comunidades judaicas da *Urbs* do século I d. C., a Palestina ainda estava associada a “terra prometida”, um lugar que

manava leite e mel.

A *memória* das comunidades judaicas da *Urbs* não permitia que os judeus esquecessem que a Palestina se tratava de uma terra concedida por *Iahweh* como herança ao povo judeu. As festividades promovidas pelas comunidades judaicas da *Urbs*, de acordo com calendário judaico, após a destruição do templo de Jerusalém em 70 d. C., acentuavam a estreita relação do povo judeu com a sua terra natal, com *Iahweh* e a Torá, preservando a *memória* das comunidades. Esses componentes fundamentais da cultura judaica atuavam como

elemento unificador das diversas identidades que constituíam as comunidades judaicas da *Urbs* e dificultavam a ocorrência de uma *amnésia coletiva73*.

73 Le Goff (1990, p. 444) argumenta que “num nível metafórico, mas significativo, a amnésia é não só uma perturbação no indivíduo, que envolve perturbações mais ou menos graves da presença da personalidade, mas também a falta ou a perda, voluntária ou involuntária, da memória coletiva

nos povos e nas nações que pode determinar perturbações graves da identidade coletiva". As prescrições da Torá para que o povo se lembrasse de Iahweh, dos seus feitos, da sua cólera e de suas promessas evidenciam que a amnésia coletiva em diversas oportunidades fez Israel se envolver com outros deuses e, segundo o imaginário social judaico da época perder os privilégios e

benefícios de sua relação com a divindade.

153



Junio Cesar Rodrigues Lima

Junio Cesar Rodrigues Lima

O INTERESSE ROMANO PELA PALESTINA

DE FLÁVIO JOSEFO

Diferentemente dos judeanos, os romanos desde seus primórdios nunca foram muito ligados à produção agrícola, aponta Norbert Rouland1. Suas atividades sempre estiveram associadas à pecuária e posteriormente, sob a influência dos etruscos, ao comércio. Norbert Rouland2 analisa a relação entre os rebanhos e a *Urbs* e ressalta que os primeiros romanos eram pastores e, como tais, faziam suas preces aos deuses no sentido de implorar proteção para seus rebanhos. Segundo o historiador francês, as tradições pastoris eram tão fortes no cotidiano dos primeiros romanos que para eles matar um boi era uma infração mais grave que atentar contra a vida humana.

Norbert Rouland afirma que mesmo depois da vida urbana ter superado as atividades pastoris, a imagem do boi e seu símbolo continuaram presentes na *memória* dos romanos. O historiador francês lembra que a importância do gado para

os romanos está presente no mito de origem de Roma e no

ritual de fundação de uma *urbs*.

A *Urbs* nasceu sob o signo do boi. A delimitação do

espaço urbano do homem tinha relação com o depósito de

gado miúdo no *mundus3*. O gado também era oferecido em

1 ROULAND, Norbert. Roma: democracia impossível. Brasília: UnB, 1997.

2 ROULAND, Op. Cit., p. 30-33.

3 Segundo Norbert Roland (1997, p. 22), *mundus* se tratava de uma cova, via de

ato propiciatório aos ancestrais e aos deuses subterrâneos do

mundus. Bois brancos eram oferecidos a Júpiter. Por intermédio

dos bois também se traçava os limites entre uma cidade e o

mundo exterior, entre a vida e a morte, diz Norbert Rouland4.

Antes da fundação da *Urbs*, a riqueza dos romanos não

provinha da agricultura. O que contava era unicamente a

criação de animais. Rouland identifica essa baixa atividade

agrícola com a falta de recursos naturais. Segundo ele, quase a totalidade da campanha romana *(ager romanus)* era imprópria para a agricultura, na qual até mesmo os rebanhos precisavam migrar de uma região de pastagem para outra.

Na Roma Arcaica, lembra Norbert Rouland, existiam dias reservados aos deuses. Nesses dias eram permitidas somente atividades de colheita e caça, banindo-se toda atividade agrícola. Era vedado “rasgar o solo, semear, cortar o feno, vindimar, irrigar os campos e fazer cercas, lavar os carneiros, tosquiar ovelhas, atrelar as mulas, tocar a terra com instrumentos de ferro” 5. Assim, a agricultura começou a fazer parte da vida dos romanos a partir da transformação da cidade pelos etruscos. Os primeiros romanos eram pastores seminômades e a vida urbana e seus valores se tratavam de fenômenos importados e impostos, diz o historiador francês.

Durante o ritual de fundação da *Urbs*, após delimitar o espaço urbano através do *mundus*, os romanos lançavam na cova três produtos indispensáveis para a preservação de sua cidade: grãos, vinho e gado miúdo. Apesar da tecnologia utilizada pelos etruscos para sanear o terreno através de

comunicação entre o mundo dos mortos, o dos vivos e dos deuses subterrâneos. A partir do *mundus* se delimitava o espaço urbano do homem. No ritual simbólico de fundação da cidade, cada homem que chega lança no *mundus* um punhado de terra que recolheu antes de abandonar o seu solo natal para procurar fortuna alhures. Apropria-se então da cidade que acaba de ser fundada dizendo: “Onde está a terra dos meus pais, aí será a minha pátria”. No *mundus* são lançados grãos, vinho e gado miúdo. Depois ele é coberto e sobre ele erige-se um altar onde arderá o fogo sagrado. Jungem-se os bois, brancos como as vítimas oferecidas a Júpiter. Abrem um sulco na terra,

traçando um círculo mágico, o *pomoerium*.

4 ROULAND, 1997, Loc. Cit.

5 Ibid., p. 24.

drenagens e aberturas de canais ao ar livre, ao longo da história, com o crescimento da *Urbs*, os romanos não conseguiram desenvolver uma produção agrícola suficiente para abastecer a cidade com grãos e vinho. A saída para os romanos era a importação; o que contribuiu para *expansionismo* romano através de *práticas imperialistas*.

Roma costumava importar produtos agrícolas de outras regiões. Por isso, a alimentação da cidade dependia de suas relações com outros Estados. Assim sendo, dominar o comércio do Mediterrâneo significava obter produtos com baixo custo e lucrar com a comercialização. Dessa circunstância surgem algumas hipóteses quanto aos interesses romanos pela Palestina: a terra, o abastecimento da cidade, o comércio mediterrâneo, as *relações de clientela* e a tributação.

Roma atingiu quase a totalidade de seu território no século I a. C. e foi marcada por uma explosão demográfica. Norbert Rouland6 registra que a cidade estava superlotada, cerca de 71.500 habitantes por quilômetro quadrado. Problemas de moradia, locomoção, abastecimento, se tornaram comuns na vida da *Urbs*. A cidade estava tão cheia que a aristocracia começou a sair para as chamadas vilas localizadas na periferia, que a princípio eram utilizadas apenas esporadicamente. Com o aumento da plebe aumentaram também as possibilidades de lucro através da especulação imobiliária e laços de clientela. Com a guerra, a aristocracia aumentava seus ganhos e fortalecia seu poder. O trabalho

servil, que também poderia ser utilizado como moeda, crescia a passos largos. Entretanto, lutas políticas internas e alguns inimigos externos como o Império Parto ainda ameaçavam o poder da República no século I d. C.

Rouland fala sobre a *clientelização da conquista*, na qual todo território conquistado era um cliente em potencial. Ele7 afirma que a partir do século I I a. C. um novo tipo de *clientela* começou a ter peso na vida política. Essa *clientela*, segundo

6 Ibid., p. 245.

7 Ibid., p. 298-301.

ele, reunia em torno de um patrono poderoso não mais indivíduos, mas, sim, coletividades regionais, cidades inteiras situadas nos territórios conquistados. Esse *patronato* era essencialmente resultado da conquista e acompanhava a sua expansão. Rouland esclarece que todo general vitorioso era um patrono em potencial. Segundo o historiador francês,

“Pompeu, após a conquista da Palestina, orgulhava-se de haver depositado 480 milhões de sestércios nas burras estatais e elevado os impostos arrecadados por Roma de 200 para 540 milhões de sestércios” 8.

A população vencida necessitava de um protetor junto ao Estado romano, por isso, esse sistema oferecia vantagem para ambos os lados, pois, o patrono podia prevalecer-se junto aos seus rivais políticos do prestígio dos laços múltiplos que mantinha com as cidades anexadas. Em Roma, esse novo tipo de *clientela* representava uma considerável economia administrativa. As populações das cidades anexadas, como foi o caso da Palestina, ao invés de sofrerem as consequências de um isolamento absoluto de Roma, minimizavam os rigores da derrota mediante a intercessão de seus novos senhores.

Os *patronos* tinham grandes motivos para estabelecer laços de *clientela*. Dentre esses motivos estavam: a) a intensificação das lutas políticas dos dois últimos séculos da República que em face da crise das instituições fez o político se apoiar cada vez mais no poder efetivo dos múltiplos patrocínios; b) o aumento das possibilidades de triunfo que

aumentara de acordo com o número de clientes; c) a distribuição territorial que resultava em melhoria da situação do *patrono*; além de vantagens de ordem militar e apoio político.

Analisando o interesse de vários povos pela Palestina, Rainer Kessler9 descreve a região como um grande espaço aberto; uma terra de passagem entre a Mesopotâmia e o Egito. Segundo ele, as cidades-estados que se organizaram nos vales fluviais da Mesopotâmia, viam a Palestina como esfera de

8 Ibid., p. 246.

9 KESSLER, Rainer. História Social do antigo Israel. São Paulo: Paulinas, 2009.

influência e a utilizavam como área de manobras e espaço fronteiriço. A Palestina, diz Kessler, estava aberta para todos os lados. Essa localização estratégica favoreceu o interesse de várias etnias pelo domínio da região, como por exemplo, os assírios, egípcios, babilônios, persas, gregos e os romanos. Dominar a Palestina significaria ter a possibilidade de aumentar consideravelmente os ganhos através da aplicação de tributos, pois, a Palestina se tratava de uma região de passagem por

onde circulavam soldados, comerciantes, mensageiros, embaixadores, dentre outras figuras importantes para as relações sociais, políticas e culturais das sociedades mediterrâneas.

Schlomo Sand10 sugere que a Palestina do século VI I a. C. possuía uma população de aproximadamente 460 mil habitantes. Margen Broshi11 fez uma estimativa a partir da produção de trigo na região e concluiu que a população da Palestina girava em torno de um milhão de pessoas no século VI d. C. Sand entende que por volta de 130 d. C. a Palestina contava com uma população entre 500 mil e um milhão de habitantes. Em contrapartida, a população de Jerusalém no século I d. C. teria aproximadamente 70 mil habitantes.12.

Além das vias terrestres, na Palestina também havia portos importantes que facilitavam a comunicação e o transporte de mercadorias e pessoas. Nas grandes cidades, conforme demonstramos anteriormente, ainda existiam profissionais ligados à carpintaria, fiação e tecelagem, padaria, barbearia, carregadores de água, dentre outros especialistas13.

Ao ocupar a Palestina, Roma também impediria o avanço do

Império Parto para o Mediterrâneo, protegendo assim, a Síria e a Ásia Menor que eram exímias produtoras de metais, cereais, grãos, seda, dentre outros produtos de extrema necessidade para a *Urbs* e de grande valor comercial nas regiões mediterrâneas. Como, em 63 a. C., o Egito ainda não tinha sido

10 SAND, Op. Cit., p. 237-240.

11 BROSHI, 1991, Apud SAND, 2011, p. 238.

12 SAND, Op. Cit., p. 239.

13 FRAZÃO SILVA, 2011, Passim.

anexado, apesar da existência de relações comerciais antigas entre romanos e egípcios, a ocupação da Palestina proporcionaria aos romanos uma produção complementar de vinho, trigo, seda, legumes e outros produtos consumidos diariamente pela aristocracia romana.

Ao fim e ao cabo, a ocupação favoreceria os romanos em diversos aspectos: Roma teria um aumento na

arrecadação tributária; a plebe teria pão; a aristocracia, acesso aos produtos que representavam *status*; terras seriam distribuídas; os patrícios teriam mais clientes; o Império Parto seria contido e o Mediterrâneo preservado; e Roma estaria ainda mais perto do Egito. Considerando o momento social, político e econômico que Roma estava atravessando, a ocupação da Palestina no século I a. C. parecia inevitável. Pompeu simplesmente utilizou a fragilidade política que envolvia a disputa entre Hircano I e Aristóbulo I 14 para assumir o controle de um território que já devia estar nos planos de Roma, como também esteve nas intenções de outras etnias ao longo da história.

Segundo Moses Finley15, um Estado pode ser considerado como imperialista se exerceu em algum momento a autoridade sobre outros Estados, comunidades ou povos, objetivando conseguir qualquer benefício ou vantagem, independentemente de serem elas oriundas de motivações econômicas. Assim, pode-se dizer que a ocupação da Palestina pelos romanos tem como *elemento desencadeador*

14 Hircano II e Aristóbulo II eram príncipes da dinastia asmoneia (descendentes

dos Macabeus), filhos de Alexandre Janeu (60 d.C.), da casta sacerdotal. Com

a morte de Janeu, os dois desencadearam uma guerra civil pela sucessão do

cargo de sumo-sacerdote ou grão-sacrificador mor. Desde o domínio Persa

que a Judeia foi reconhecida como Estado do Templo. Posteriormente, a figura

do sumo-sacerdote foi elevada ao centro da sociedade judaica. Suas funções

eram tanto religiosas quanto políticas, consequentemente sua posição deve ter

sido muito cobiçada. Hircano, por ser o filho mais velho, tinha direito a

sucessão. Entretanto, Aristóbulo o considerava fraco politicamente e almejava

o cargo. Segundo Flávio Josefo os dois pleitearam o apoio de Pompeu para a

sucessão. Roma acabou apoiando Hircano porque atendia melhor os seus

interesses.

15 FINLEY, M. I. A economia antiga. Porto: Edições Afrontamento, 1986.

uma espécie de prática imperialista característica da

antiguidade. Wolfgang Stegemann16 afirma que o critério e o

objetivo de dominação da Palestina era a imposição de

tributos ou recolhimento de impostos. Entretanto, as finalidades

dos diversos Estados que dominaram a região eram extremamente diferenciadas, diz o autor.

Stegemann observa que, para os gregos e os romanos, a principal finalidade da ocupação da Palestina era a perpetuação das relações de poder conquistadas na região, objetivando o enriquecimento pessoal. O autor não faz muita diferenciação entre a finalidade dos gregos e romanos e os objetivos da aristocracia judaica ao exercer domínio sobre a Palestina. Entretanto, diferentemente dos gregos e romanos, a aristocracia judaica também via o recolhimento de tributos na Palestina como forma de preservação da *identidade* judaica.

Wolfgang Stegemann exemplifica essa forma de preservação através do imposto que era recolhido para templo de Jerusalém, na qual o direito ao recolhimento de tributo por parte da aristocracia sacerdotal estava garantido pela Torá. Assim, os judeus domiciliados nas mais diversas regiões anexadas ao Império Romano concebiam o pagamento de tributos ao templo de Jerusalém como uma forma de preservação da identidade judaica, de cumprimento da Torá e da manutenção da boa relação com a divindade.

Ao descrever a diversidade de impostos cobrados na Palestina, Stegemann17 afirma que havia impostos religiosos (como o imposto do templo, dízimo e oferta das primícias), tributos e impostos diretos (como o imposto da terra, capitação), impostos indiretos (como, por exemplo, o imposto para o Estado dominante, imposto do sal, imposto sobre venda); além das taxas alfandegárias (como as de importação e exportação, taxas portuárias e pedágios). Ele também cita taxas e serviços obrigatórios. Todos esses impostos eram recolhidos dos judeanos ou dos indivíduos que circulavam pela

16 STEGEMANN, Op. Cit., p. 137.

17 Ibid., p. 138.

Palestina. O tipo e a dimensão do peso desses tributos, embora diferenciados, permaneceram os mesmos do domínio ptolomaico até o comando romano na região.

A ocupação romana em 63 a. C. pôs fim ao domínio

judaico na Palestina e a Judeia como Estado independente, posição que somente seria recuperada em 1948 com a criação do Estado de Israel. Sob o domínio asmoneu, os judeus subjugaram regiões, ampliaram os limites de seu domínio e cobraram tributos das regiões anexadas, proporcionando o enriquecimento dos judeanos devido a sua independência política. A conquista romana resultou na interrupção do recolhimento de tributos por parte dos judeus e empobrecimento dos judeanos. Pois, a Palestina tornou-se tributária dos romanos e, grande parte da aristocracia judaica, perdeu seu maior bem - a terra. O que restou do Estado asmoneu teve que pagar alto tributo em dinheiro ao procurador romano da Síria, bem como, um imposto para o soldo e uma indenização pela guerra18.

A ocupação também deu início à ação de arrendatários romanos de impostos *(PUBLICANI)* que recolhiam tributos paralelos aos arrendatários helenistas

que
estavam
estabelecidos na Palestina, diz Stegemann19. Posteriormente, Herodes também recolheu tributos para si mesmo; o que segundo Stegemann resultou em várias manifestações dos judeanos. Após a morte de Herodes, objetivando reduzir a carga tributária, uma delegação judaica solicitou ao imperador Augusto que vinculasse a Palestina à província romana da Síria e confiasse a administração da região a um procurador próprio, objetivando se livrar da carga tributária herodiana, diz Flávio Josefo.

Os embaixadores terminaram suplicando a Augusto que mudasse a forma de seu governo, não os sujeitando mais a reis, mas anexando-os à Síria para dependerem

18 Ibid., p. 137-141.

19 STEGEMANN, Op. Cit., p. 141-142.

somente daqueles aos quais ele desse o governo e que então veriam se eles eram mesmo sediciosos e se não

saberiam obedecer aos que tinham o legítimo poder de governar.20

Entretanto, a única alteração imposta pelo imperador Augusto naquele momento foi à reorganização geopolítica da região. Em 6 d. C., a parte da Palestina que estava sob a administração de Arquelau foi transformada em província romana, a Província da Judeia. Com isso, os romanos tornaram-se os destinatários diretos dos impostos da região. Assim, ficaram sujeitos à tributação todos os membros masculinos de uma família, a partir de 14 anos, bem como, os membros femininos, a partir de 12 anos, sem prejuízo de recolhimento do imposto sobre a terra. Stegemann21 ressalta que era obrigatório o pagamento anual de um denário *per capita*. Tácito22 afirma que no século I d. C. as províncias da Síria e da Judeia sofriam com os grandes tributos cobrados. Durante o governo de Tibério, as duas províncias pediram a redução de impostos. Como se pode observar, a Palestina representava para os romanos a possibilidade de estabelecer novos *laços de clientela* e principalmente a probabilidade de aumentar consideravelmente os ganhos estatais através da arrecadação

tributária, tanto dos judeanos quanto dos demais grupos sociais que transitavam pela Palestina através da rota de comercial terrestre entre o Egito e Síria.

Dominar a Palestina significava para os romanos preservar as relações de poder estabelecidas nas proximidades da região, bem como conservar a hegemonia comercial romana sobre as sociedades mediterrâneas. Entretanto, para manter o domínio na região, eles precisaram utilizar estratégias, acordos políticos e fazer concessões para aristocracia local ou, como denomina Martin Goodman, ao grupo de dirigentes

20 JOSEPHUS, ANTIGUIDADES JUDAICAS, Livro XVII, Capítulo XII.

21 STEGEMANN, Op. Cit., 142-144

22 TÁCITO, Anais, Livro II.XLII.

da Judeia. Os romanos precisavam adotar uma política de tolerância religiosa e relações socioculturais com reciprocidade.

Os judeus necessitavam preservar sua *identidade,* mas, ao mesmo tempo, adotar elementos socioculturais romanos em seu cotidiano objetivando a inserção no *mundo social* no qual as relações socioculturais estavam diretamente relacionadas às relações de *clientela e patronato*. A relação sociocultural pacífica entre judeus e romanos garantiriam a perpetuação do poder do grupo de dirigentes locais, bem como, a liberdade para os judeanos exercerem suas práticas religiosas, sob a tutela de Roma.

RELAÇÕES DE PODER ESTABELECIDAS ENTRE ROMANOS E JUDEUS APÓS A OCUPAÇÃO DA PALESTINA

Através da historiografia percebemos que Roma tinha habilidade tática para tratar os povos vencidos, seja através da abertura da cidadania romana, da concessão de certa autonomia ao grupo de dirigentes locais23, da execução de um projeto de urbanização ou, ainda, através de uma política voltada para tolerância religiosa. Martin Goodman24 afirma que quando os romanos anexavam uma nova província, eles costumavam basear sua administração em instituições existentes. Os romanos somente destituíam o poder dos líderes

locais quando isso era extremamente necessário.

No caso da Palestina, Pompeu conduziu Hircano I ao poder. Com isso, o descendente asmoneu unificou o poder político e religioso através do exercício do sumo sacerdócio.

Mas, seguindo a política romana de fragmentação do poder, posteriormente, Júlio Cesar nomeou Herodes como rei da Judeia e seu procurador, separando o poder político do religioso.

23 BRAUDEL, Fernand. Memorias del Mediterráneo: prehistoria y antigüedad.

Madrid: Ediciones Cátedra, 1998.

24 GOODMAN, Op. Cit., p. 41.

Herodes governou a Judeia de 37 a 4 a. C., entretanto, após sua morte, a região passou a ser governada por seus filhos: Herodes Arquelau que governou a Judeia, Samaria e Indumeia; e Herodes Antipas, que administrou a Galileia e a Pereia. A partir de 6 d. C., a região outrora governada por Arquelau foi entregue a administração direta dos procuradores romanos, conforme citamos anteriormente.

Martin Goodman25 entende que a utilização de instituições existentes e do grupo de dirigentes locais para governar as províncias anexadas se tratava de uma necessidade romana. Segundo ele, um procurador geralmente recebia do Império Romano apenas uma pequena equipe para auxiliar na administração da província. Na Roma imperial não havia serviço público muito desenvolvido, diz Goodman. Os auxiliares do procurador romano geralmente faziam parte do seu grupo de amigos ou dos membros de sua família. Como a Judeia era uma província pequena protegida ao norte pela província da Síria, Roma não permitia aos procuradores utilizar mais que algumas poucas tropas para administrar a região. Em caso de necessidade, ele poderia confiar na intervenção militar da província da Síria. Com isso, diz Goodman, um governo estável na Judeia somente seria possível com a cooperação do grupo de dirigentes locais.

O grupo de dirigentes locais mantinha a ordem urbana através do seu prestígio entre o restante da população26. O grupo poderia utilizar uma pequena tropa levemente armada e, ainda, empregar seus conhecimentos para reunir estatísticas

de recenseamento. Os dirigentes locais também eram os responsáveis pela coleta de impostos e mediavam as relações de poder entre Império Romano e a população local.

Os romanos acreditavam que a desordem urbana somente poderia ser contida através da preservação dessas relações de poder, ou seja, mediante a representação de um grupo de dirigentes locais confiável. Para o Império Romano, o

25 GOODMAN, Op. Cit., p. 45.

26 Ibid., p. 46-47.

templo de Jerusalém e os sacerdotes eram as instituições que poderiam proporcionar à população da Judeia a impressão de paz e continuidade sob a administração romana. Entretanto, os sumos sacerdotes desde o tempo de Herodes se tratavam de homens politicamente fracos que não gozavam do prestígio local. Essa circunstância impediu que o Império conquistasse o apoio do povo judeu.

Os interesses das populações locais eram representados através de embaixadas a governadores e imperadores com a permissão do Império Romano. Martin Goodman27 ressalta que a aristocracia local mediava à relação entre o Império Romano e a população em troca de benefícios. Os principais benefícios concedidos ao grupo de dirigentes locais eram: a) a confirmação e apoio romano ao seu prestígio diante da população; b) a participação nos lucros proporcionados pela coleta de impostos na região; c) a possibilidade de receber cidadania romana.

Tornar-se cidadão romano significava para a aristocracia local integrar-se ao próximo grupo de dirigentes, por meio de serviço ao exército romano ou como representantes dos imperadores, diz Martin Goodman28. Entretanto, os judeus ricos da Judeia nunca foram aceitos nos escalões dirigentes do Império Romano, diferentemente dos gauleses e gregos ricos. No caso dos judeus, ainda que pertencesse à aristocracia judaica, receber cidadania romana se tratava de uma exceção.

Os governadores romanos relutavam em tratar o grupo

de dirigentes da Judeia como seus *quase iguais sociais* e colaboradores naturais tal qual era tratado o grupo de dirigentes de outras regiões anexadas ao Império, principalmente, porque o grupo de dirigentes da Judeia não se tratava de uma *elite natural* na sociedade judaica e, tampouco, conseguia manter a ordem social urbana no interior da província.

27 GOODMAN, 1994, Loc. Cit.

28 Ibid., p. 46.

Martin Goodman29 analisa os critérios para seleção do grupo de dirigentes locais e afirma que esses critérios se fundamentavam nos mesmos moldes utilizados pela sociedade romana, pois, os romanos costumavam discernir outras culturas a partir da sua. Com isso, baseada nas qualificações romanas para se pertencer à aristocracia, a seleção do grupo de dirigentes locais poderia ser feita de forma direta. Martin Goodman descreve essas qualificações a partir do *status social* dos senadores romanos.

Os senadores romanos monopolizavam o controle das questões militares, legais e religiosas. O pertencimento a esse grupo dependia principalmente de ser *bem-nascido*, ter elevados critérios de conduta e ser rico. A perda da riqueza resultava em inelegibilidade para o cargo. Martin Goodman30 ressalta que o Império Romano se tratava de uma sociedade de base censitária que sempre deu precedência aos ricos. No século I d. C., por exemplo, somente os cidadãos romanos que possuíam mais de 400 mil sestércios poderiam ocupar o cargo de procurador romano nas províncias anexadas, com exceção do uso de alguns poucos libertos imperiais. O Império Romano aplicava esses mesmos critérios para selecionar o grupo de dirigentes locais.

A utilização do grupo de dirigentes locais para administrar as províncias trazia vantagens práticas para os romanos. Enquanto os dirigentes locais estivessem ocupados em manter suas propriedades, eles continuariam favoráveis à paz e ao Império Romano e assegurariam um pagamento regular de impostos com seus próprios recursos, ainda que enfrentassem dificuldades no recolhimento de impostos da população. Para

Martin Goodman31 essa *relação de poder* estabelecida com o grupo de dirigentes locais era mutuamente vantajosa.

Assim sendo, os romanos tinham a expectativa de encontrar na Judeia uma aristocracia claramente definida que

29 GOODMAN, 1994, Loc. Cit.

30 GOODMAN, 1994, Passim.

31 GOODMAN, 1994, Loc. Cit.

estaria com o controle da guerra, das leis, da religião e da política e, ainda, que se tratasse apenas de ricos e proprietários de terras, diz Martin Goodman32.

M. Goodman33 entende que, ao colocar a Judeia sob administração direta do Império Romano em 6 d. C., os romanos encontraram algumas dificuldades para selecionar o grupo de dirigentes locais, pois, a principal característica dos líderes judeus antes de Herodes era que sua autoridade diante da população local não se fundamentava na riqueza, mas,

sim, em uma função religiosa, a de sacerdote. Segundo ele, de todas as famílias influentes na Judeia antes de Herodes, somente a de Flávio Josefo é conhecida como tendo influência política e religiosa após 6 d. C. Martin Goodman defende a hipótese de que nenhuma das famílias sacerdotais proprietárias de terras ou promovidas a altos cargos por Herodes gozava do prestígio popular quando o Império Romano colocou a Judeia sob a administração direta romana. Não havia na Judeia nenhuma *elite natural* a qual o Império Romano pudesse recorrer após a morte de Herodes ou quando Arquelau foi destituído do governo da Judeia. Assim, diferentemente dos critérios adotados pelos romanos, sem uma *elite fundiária natural*, o Império Romano resolveu formar o grupo de dirigentes locais com os proprietários de terras da Judeia, ainda que esses não possuíssem o prestígio popular necessário para a preservação da ordem social urbana. Esses proprietários de terras se tratavam de indivíduos que foram favorecidos politicamente pelo governo de Herodes e, por isso, encontravam oposição da grande maioria da população local. No entanto, ainda assim, usufruíam dos benefícios de

pertencerem ao grupo de dirigentes da Judeia, ou seja, participavam do lucro na coleta de impostos e mantinham o seu *status* no interior da província.

32 Ibid., p. 47.

33 Ibid., p. 50.

Géza Alföldy34 concorda com Martin Goodman e afirma que os romanos estimulavam as relações socioculturais entre a *Urbs* e as províncias através da introdução de uma administração local unitária, da integração de *nativos* ao serviço militar romano e da concessão do direito a cidadania romana. Segundo ele, o direito a cidadania era concedido a indivíduos e a famílias inteiras situadas nos grupos dominantes dos povos conquistados, bem como, a comunidades inteiras. Além disso, os romanos também estimulavam a integração das províncias e dos povos conquistados através da construção de uma extensa rede viária. Essa rede viária possibilitava ao exército romano se deslocar com maior facilidade, agilizava a comunicação entre a *Urbs* e as

províncias e impulsionava o desenvolvimento das relações socioculturais entre vários grupos sociais. Resguardadas as devidas proporções, a política administrativa romana aplicada na Palestina após a ocupação da região seguiu o mesmo modelo.

Géza Alföldy35 ressalta o importante papel da urbanização nas províncias. Segundo ele, a urbanização colocava os povos conquistados em contato permanente com elementos socioculturais romanos. Por isso, algumas cidades da Palestina como Cesareia, Tiberíades e parte de Jerusalém foram urbanizadas. Alguns judeus pertencentes ao grupo dos dirigentes locais também receberam cidadania romana, contribuindo para preservação da ordem social urbana e legitimação do poder romano na região.

Em relação à política voltada para tolerância religiosa, pode-se dizer que, mesmo após a ocupação romana da Palestina, os judeus receberam permissão dos romanos para viver segundo seus costumes e suas leis, desde que as *relações de poder* estabelecidas entre Roma e Jerusalém não fossem prejudicadas. Os romanos acreditavam que os deuses dos

estrangeiros permitiam a conquista de seus povos como

34 ALFÖLDY, Géza. História social de Roma. Madrid: Alianza Universidad, 1996.

35 Ibid., p. 143-144.

sinal de submissão aos deuses romanos e reconhecimento

da soberania romana. Assim, respeitando a relação

preestabelecida entre os deuses dos povos vencidos e os

deuses romanos, os romanos permitiam aos povos

conquistados cultuar seus deuses livremente36.

A religião romana, embora distinta da religião judaica,

principalmente, devido ao monoteísmo, às restrições

alimentares e a prática da circuncisão, possuía muitos pontos

em comum com a religião romana. A função social do sumo

sacerdote, por exemplo, se aproximava do papel social do

magistrado romano. A concepção que os romanos tinham da

cidade de Roma também se aproximava do entendimento

que os judeus tinham da cidade de Jerusalém. Ambas eram consideradas sagradas por seus habitantes. As duas religiões realizavam sacrifícios e oferendas para obter favores da divindade. Se os romanos acreditavam que os deuses habitavam com os homens e participavam da vida comunitária na *Urbs*; alguns judeus acreditavam que *Iahweh* morava no templo de Jerusalém, por isso, de tempos em tempos, peregrinavam para a cidade visando reverencia-lo. As duas religiões faziam uso de oráculos e necessitavam de mediadores entre o indivíduo e a divindade – os sacerdotes. E ambas eram praticadas em público, ainda que alguns rituais fossem realizados no âmbito doméstico. As duas religiões possuíam um calendário religioso para suas festividades e, tanto os romanos, quanto os judeus, orientavam a vida social a partir de sua relação com a divindade. Essas similaridades, a organização, mais a longevidade da religião judaica37, contribuíram para que o judaísmo fosse considerado como *religio licita*, bastando apenas que judeus fizessem sacrifícios ao seu deus em benefício dos romanos e da preservação da ordem social na *Urbs*.

36 JEFFERS, James S. Conflito em Roma: ordem social e hierarquia no cristianismo primitivo. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

37 Os judeus e sua tradição religiosa eram mais antigos que os romanos.

O INTERESSE ROMANO PELA PALESTINA DE FLÁVIO JOSEFO

Merril C. Tenney38 afirma que o calendário judaico era constituído de doze meses lunares com um mês a intercalar, sempre que fosse preciso uniformizar o ano lunar com o ano solar. O ano civil judaico começava com o sétimo mês que corresponde mais o menos a outubro no calendário ocidental contemporâneo. Entretanto, o ano religioso começava com o primeiro mês (Nisan), na qual se celebrava a primeira grande festa do ciclo judaico, a Páscoa. No século I d. C., havia sete festividades no calendário judaico: Páscoa (Nisan), Pães Asmos (Nisan), Festa do Pentecostes ou das Semanas (Iyar), Ano Novo (Tishri), Dia da Expiação (Tishri), Festa dos Tabernáculos (Tishri), Festa das Luzes ou Dedicação (Kislev) e a Festa de Purim (Adar). Cada festividade tinha um caráter pedagógico, preservando a *memória* das comunidades judaicas através dos tempos.

O calendário judaico era ao mesmo tempo natural, civil e religioso. Com a destruição do templo de Jerusalém e a extinção do serviço sacrificial em 70 d. C., a preservação do calendário judaico no interior das comunidades judaicas possibilitou ao povo judeu preservar sua *identidade* e viver segundo seus costumes, ainda que o judaísmo ligado ao templo de Jerusalém estivesse em reformulação. Ao permitir que os judeus utilizassem seu próprio calendário no interior da sociedade romana, os romanos contribuíram para a preservação da *memória* judaica nas diversas regiões anexadas ao império, evitando assim a *amnésia coletiva*.

A utilização de um calendário alternativo no interior das comunidades judaicas comprova a hipótese de estas constituíam um *microcosmo social* e se situavam no universo das *culturas subalternas*, pois, o *macrocosmo social*, a sociedade romana, adotava um calendário

oficial

paralelamente.

O calendário romano do século I d. C., apesar de

algumas alterações feitas por Augusto, ainda se tratava em sua

38 TENNEY, Merril C. O novo testamento: sua análise e origem. São Paulo:

Edições Vida Nova, 1989.

base do calendário juliano. Esse calendário possuía algumas

similaridades com o calendário judaico. Mendes e Borges

(2008, p. 77-80) distinguem três categorias de calendários no

estudo do ordenamento do tempo romano. O primeiro deles se

tratava do calendário natural, ou seja, aquele calendário

vivido por todos os homens, marcado pelas estações que

determinavam o ciclo da agricultura e pelo movimento dos

astros (sol e lua). O segundo calendário se referia ao calendário

civil ou *FASTI* - que indicava o nome dos meses, a ordem dos

dias e das fases da lua. E o terceiro se tratava do calendário

religioso que determinava as festas e demais rituais de cada mês, dizem Mendes e Borges. Essas três categorias de calendários também podem ser encontradas similarmente no calendário judaico e evidenciam a existência de elementos socioculturais em comum nas comunidades judaicas e na sociedade romana, nas *culturas subalternas* e nas *culturas dominantes*.

Outro elemento cultural em comum entre as comunidades judaicas e a sociedade romana é a importância dos sacerdotes para o controle social do tempo. Os sacerdotes romanos, ao lado dos três flâmines (de Marte, de Júpiter e de Quirino), dos áugures e das vestais eram os grandes responsáveis pela organização da religião romana antiga. No caso do *povo judeu*, os sacerdotes judeus eram os grandes responsáveis pela ordenação do tempo através da celebração das festividades e organização do judaísmo antigo.

John Scheid39 afirma que não se pode falar no singular quando o objeto de análise é o sacerdócio ou o poder sacerdotal romano. A pluralidade é uma de suas principais

características. Na *Urbs*, as situações religiosas se distanciavam demasiadamente da uniformidade. Havia inúmeras competências sacerdotais e numerosos cargos em várias cidades. Em contrapartida, apesar de o sacerdote judaico

39 SHEID, John. O sacerdote in: GIARDINA, Andrea. O homem romano. Lisboa: Editorial Presença, 1992.

desempenhar funções que apresentam elementos socioculturais em comum com o sacerdócio romano, o desempenho das funções sacerdotais judaicas não se diferenciava entre colégios ou regiões como no caso do

sacerdócio romano. Independentemente de sua linhagem, todo sacerdote judaico, podia reunir em si todas as funções sacerdotais e exercer seu papel social diante do povo.40

A disputa pela centralização do culto em Jerusalém também evidencia uma diferença entre a religião romana e as práticas religiosas judaicas. Embora para a sociedade romana o culto estivesse associado aos templos que, por sua vez, poderiam se localizar em qualquer lugar urbanizado, para as comunidades judaicas, os serviços cultuais e as principais festas religiosas, estavam associadas ao templo de Jerusalém, para onde o povo peregrinava em vários momentos do calendário litúrgico judaico.

Para se compreender o papel e função social de um sacerdote romano faz-se necessário desvendar a quem um cidadão da *Urbs* poderia chamar de sacerdote. Em um sentido amplo, John Sheid41 responde a essa questão dizendo que "eram sacerdotes romanos todos os que realizavam atos cultuais para uma determinada comunidade". Entretanto, para ele, "aqueles que corresponderiam melhor a essa definição não seriam os que eram denominados sacerdotes, mas os

magistrados ou o *pater familia*". John Scheid também

esclarece que os sacerdotes eram os responsáveis pela

administração e desenvolvimento do direito sagrado, função

que exerciam com a assistência do Senado.

Em um sentido mais estrito, J. Sheid42 define o sacerdócio

como "o exercício de uma autoridade, cujo poder de iniciativa

comporta os aspectos rituais do culto ou o controle do sistema

religioso". Esse exercício era fundamental para a vida em

40 VAUX, R. de. Instituições de Israel no antigo testamento. São Paulo: Edições

Vida Nova, 2004.

41 SHEID, Op. Cit., p. 52.

42 SHEID, 1992, Passim.

sociedade, pois, conforme observa Ana Teresa Marques

Gonçalves, ao analisar a obra *De Legibus* de Cícero:

As leis e as sentenças ditadas por estes sacerdotes

regulavam as relações travadas entre os homens e as relações rituais desenvolvidas entre os homens e os deuses, visando à conquista de uma estabilidade duradoura e de uma segurança infinita. Pela criação de regras de conduta e de preceitos fixos, baseados em normas morais e éticas, buscava-se uma organização social garantida pela lei e pela ordem43.

E os sacerdotes, portadores do conhecimento dos meios para se efetivar a relação entre os deuses e os homens, tinham como papel social fazer com que os romanos compreendessem e agissem de acordo com a vontade dos deuses. Assim sendo, os sacerdotes tinham como função pronunciar o direito, guardar e interpretar as tradições,

controlar socialmente o tempo, as orações e invocações, a escrita, os costumes e julgar os litígios a fim de preservar a boa relação dos deuses com a *Urbs*, pois o tempo dos deuses bloqueia o tempo dos homens44.

Para os antigos romanos, os deuses não eram potências distantes, mas, ao contrário, eram entidades presentes, que manifestavam em todo momento sua aprovação ou desaprovação com relação aos atos humanos, mediante sinais manifestados na natureza e através dos sonhos45.

43 GONÇALVES, Ana Teresa Marques. *Lei e ordem na república romana.* Disponível in: http://www.unicamp.br/nee/arqueologia/arquivos/historia_militar/lei_ordem.html. Acessado em: 11 de setembro de 2010.

44 ROULAND, Op. Cit., p. 51-52.

45 ROULAND, Op. Cit., p. 52.

Os romanos concebiam a cidade como o local onde os deuses e os homens participavam da vida comunitária46. A

religião era o meio de concretizar essas relações visando o bem comum. Os sacerdotes, então, tinham papel preponderante nessa relação, pois “todos os atos do culto dependiam da competência dos magistrados e dos sacerdotes, e isso sob todos os aspectos”, diz Cláudia Beltrão Rosa47.

Não se pode esquecer que na *Urbs* o sacerdócio não era uma questão de vocação, mas de estatuto social. Somente aqueles que estavam destinados, pelo seu nascimento ou pelo seu estatuto, a representar a comunidade poderiam exercer as funções sacerdotais, o que evidencia mais uma vez um elemento sociocultural comum entre as comunidades judaicas e a sociedade romana, pois, o sacerdócio judaico também não era uma vocação e, sim, uma função.

Nos documentos judaicos antigos, a nomeação de sacerdotes se faz sem a intervenção divina. Os reis escolhiam e destituíam os oficiantes de seus santuários oficiais. Segundo De Vaux48, “não havia, pois, no antigo Israel, uma ordenação de sacerdotes, eles assumiam sua função sem que um rito religioso lhes conferisse uma graça ou poderes especiais. Mas por suas

próprias funções, o sacerdote era santificado, sacralizado".

Como ocorria na sociedade judaica, o sacerdócio na *Urbs* era um atributo masculino. Essa circunstância também indicaria um elemento cultural comum entre as comunidades judaicas e a sociedade romana se a participação feminina no sacerdócio romano não fosse muito mais efetiva que no sacerdócio judaico. É mais comum observar a participação

46 Jerusalém também era considerada uma cidade sagrada. Os judeus acreditavam que Iahweh morava no templo. Muitos deles faziam peregrinações à cidade a fim de dormir as portas templo esperando que Iahweh falasse com eles através de sonhos ou de um oráculo, situação esta que pode ser inferida do Livro dos Salmos.

47 ROSA, Claudia Beltrão. *De haruspicum responso: religião e política em Cícero.*

Disponível in: http://www.revistamirabilia.com/Numeros/Num3/artigos/art2.htm.

Acessado em: 11 de setembro de 2010.

48 VAUX, Op. Cit., p. 386.

feminina na documentação romana do que em textos judaicos antigos. A mulher romana tinha uma participação política mais efetiva que a mulher judia. Entretanto, uma mulher romana ao exercer um papel sacerdotal, sempre o exercia em subordinação a um homem, diz John Scheid49.

O sacerdote deveria ser um cidadão romano subordinado à autoridade de um colégio sacerdotal. No fim de período republicano a maior parte dos sacerdotes romanos se agrupava em quatro grandes colégios sacerdotais: o colégio pontifical - liderado pelo *pontifex maximus*, que falava pelo mesmo no senado, escolhia e disciplinava os membros adicionais, ou seja, os pontífices, os flâmines, o *rex sacrorum* e as vestais; o colégio dos áugures que precedia o dos decênviros, convertido por volta de 80 d. C. nos do quindecênviros; o colégio dos setênviros. Além desses colégios ainda existiam as confrarias que se dedicavam, sobretudo, as tarefas cultuais50.

Como todo magistrado, durante a ocupação da Palestina em 63 a. C., Pompeu também desempenhava

funções sacerdotais. Segundo John Scheid, os poderes sacerdotais dos magistrados eram concedidos, tal como o *imperium* e a *potestas*, pela eleição popular seguida, segundo os casos, pelos auspícios de investidura.

Os cônsules eram obrigados a celebrar grande parte dos sacrifícios contidos no calendário citadino. Em caso de impedimento eram substituídos pelos pretores, mas, todos os magistrados dedicavam parte do seu tempo aos ritos sacrificiais públicos:

Sacrificar significava fornecer vítimas, formar uma equipe de assistentes sacrificiais, pedir ajuda a um colega e eventualmente a um sacerdote e, sobretudo. Significava passar uma grande parte do dia cívico (desde o nascer do sol até o início da tarde) no local do sacrifício: além

49 SHEID, Op. Cit., p. 52-53.

50 Ibid., p. 54.

disso, todos os atos dessa liturgia exigiam do magistrado atitudes, gestos e palavras de autoridade, desde a

imolação da vítima até à oferenda das vísceras (exta) aos deuses e a divisão das carnes reservadas aos participantes no ritual [...]. Por ocasião das grandes festas, faziam-se inúmeros sacrifícios, a que se seguiam jogos organizados e presididos pelo magistrado celebrante51.

Os magistrados oficiavam com o auxílio de outros sacerdotes, mas sempre eram os mestres da consulta. Eles ainda tinham o poder de propor o estabelecimento de novas divindades públicas e consultar auspícios, além dos votos e as consagrações. Pompeu pertencia ao colégio dos áugures e também podia nomear sacerdotes; e, enquanto general romano, no interior de suas legiões, era o primeiro sacerdote, o homem encarregado de celebrar os ritos tradicionais e proceder a celebrações excepcionais, função compartilhada com o comandante de legião.

Com o desaparecimento da monarquia, o sumo sacerdote judaico do período pós-exílico gradativamente foi assumindo os atributos do rei do período pré-exílico, demonstra De Vaux52. O sumo sacerdote tornou-se o chefe da nação e seu representante diante da divindade judaica, como o rei

outrora tinha sido – “sob a dinastia asmoneia, o ideal torna-se uma realidade: oito chefes dessa casa desde Jônatas até Antígone foram ao mesmo tempo sumos sacerdotes e chefes da nação judaica e, provavelmente a partir de Aristóbulo I, em 104-103 a. C., eles assumiram o título de reis”53.

A disputa entre Aristóbulo I e Hircano I pela sucessão, *elemento desencadeador* segundo Flávio Josefo da entrada de Pompeu no templo e posterior ocupação romana na região, envolvia não somente a posição de chefe religioso, mas também a chefe político ou rei.

51 SHEID, 1992, Loc. Cit.

52 VAUX, 2004, p. 433-440.

53 Ibid., p. 438.

No âmbito religioso, o sumo sacerdote podia arrogar para si a oferta do sacrifício a qualquer tempo, tinha a primeira escolha das partes do sacrifício, a liderança dos sacerdotes e

tinha como tarefa maior absolver a comunidade no *yom hakippurim*. Disso dependia a boa relação entre *Iahweh* e os judeus. Essa relação traria bênçãos e prosperidade para toda a comunidade, evidenciando mais uma vez um elemento sociocultural comum entre a religião romana e as práticas religiosas judaicas.

O sumo sacerdote tinha o cargo principal do templo, era o chefe das divisões semanais e diárias, dos guardas do templo e dos tesoureiros e, ainda fazia uso de sacerdotes auxiliares no exercício de suas funções sacrificiais. No âmbito político, o sumo sacerdote era o ainda o chefe do Sinédrio, o conselho dos principais líderes entre o povo, nomeado para julgar as causas locais. Como chefe maior da nação, o sumo sacerdote deveria zelar pelo cumprimento da lei e pela preservação da tradição e dos costumes dos antepassados judeus.

Cneu Pompeu, o homem que segundo o relato de Flávio Josefo entrou na parte mais secreta do templo de Jerusalém em 63 a. C. era um magistrado que exercia funções sacerdotais, consultava auspícios, estava acostumado a fazer uma ponte entre a cidade e os deuses, oferecia sacrifícios,

frequentava os templos romanos, nomeava novos sacerdotes e trabalhava auxiliado por eles. Não se pode esquecer ainda que Pompeu estava acostumado a conviver com sacerdotes de outras religiões na *Urbs*, sabia exatamente o que era profanar o território sagrado e conhecia os ritos para sua purificação, pois, segundo Norbert Rouland54, o ritual simbólico de fundação de sua cidade permanecia no universo mental dos patrícios.

Provavelmente, um judeu comum e, até mesmo um sacerdote, jamais compreenderia a ação de Pompeu, mas Flávio Josefo, o *sujeito locutor* por trás do relato, além de ser judeu, se tratava de um liberto romano, alguém que circulava

54 ROULAND, Op. Cit., p. 21-27.

tanto nas comunidades judaicas quanto no universo cultural romano. Como judeu, ele apenas trataria o episódio como a maior profanação de todos os tempos, mas, enquanto liberto romano da casa dos Flávios tentaria compreender melhor a ação de Pompeu sob a ótica romana evidenciando as

relações socioculturais entre as comunidades judaicas e a sociedade romana.

Considerando que se tratava de uma ocupação,
Jerusalém poderia ser tratada como parte de Roma. No entanto, duas circunstâncias contrariariam essa hipótese: a) a entrada de um soldado armado no templo – situação inadmissível na sociedade romana, visto que um soldado jamais poderia entrar na cidade sem deixar fora dela suas armas e passar por um ritual de purificação; b) a mácula da morte – pois a permanência de cadáveres nos limites da cidade resultaria em profanação do território sagrado e traria o desfavor dos deuses.

Entretanto, em 63 a. C., Jerusalém ainda não era uma *urb* romana, a cidade não tinha passado pelo rito simbólico de fundação, não existia ainda ali o *mundus* e os limites do *pomoerium55* não foram estabelecidos. Assim, pela ótica romana, a presença romana na cidade não poderia ser considerada por Pompeu, como profanação do território sagrado. Embora, segundo afirma Martin Goodman56, para alguns judeus, a ação do magistrado romano se tratasse de

uma grande demonstração de brutalidade e desrespeito a

religião judaica; situação essa que provavelmente foi vingada

quando rebeldes judeus no Egito profanaram o túmulo de

Pompeu em 115 d. C.

55 Círculo mágico em que se delimitava a edificação da cidade, abençoada

por Júpiter e protegida por uma série de tabus, pelos quais a mácula da morte

é repelida para fora dos seus limites. Era proibido sepultar ou incinerar um morto

no recinto do *pomoerium*, e o carrasco deveria morar fora da cidade. Nenhum

soldado armado pode passar as suas portas, pois isso representava a morte,

trazida pelo gládio. O sacerdote de Júpiter habita no âmbito intrapoemerial,

jamais poderia presenciar o desfile de uma tropa armada, nem tocar um

morto, nem aproximar-se de uma sepultura (ROULAND, 1997, p. 22).

56 GOODMAN, Op. Cit, p. 23.

Como não havia sumo sacerdote instituído e a cidade

era objeto de disputa política sem a figura de um rei e de um

pontífice, segundo a *formação imaginária* romana, a presença do magistrado e seu exército se tratava do restabelecimento da ordem e da relação com os deuses, isso sem deixar de considerar que o magistrado romano contava com o apoio de alguns judeus e parte dos sacerdotes judaicos.

Pode-se dizer então que Pompeu agiu no templo de Jerusalém como um magistrado romano agiria na *Urbs*, se identificando com o sumo sacerdote judaico devido à percepção da similaridade entre os elementos socioculturais romanos e judaicos no interior das comunidades judaicas, principalmente no que se referiam as práticas religiosas e ao sacerdócio. Com a nomeação do novo sumo sacerdote por Pompeu, os sacerdotes judaicos teriam a possibilidade de cumprir o que preceituava a Torá quanto à celebração do *yom hakippurim*, purificando a cidade, adquirindo a absolvição para o povo e afastando as desventuras de Jerusalém. Essa ação, tanto na cultura judaica quanto na cultura romana, preservaria a ordem social urbana.

Se as ações de Cneu Pompeu durante o início da ocupação romana da Palestina sinalizaram para adoção de

uma política romana voltada para tolerância religiosa, a situação dos judeus nos anos posteriores não sofreu alterações significativas. Júlio César, por exemplo, concedeu vários privilégios ao *povo judeu*. Os judeus receberam isenção do serviço militar, permissão para recolher imposto para o templo de Jerusalém, construir novas sinagogas, celebrar o *Shabat*[57], seguir suas festividades e adotar seu próprio calendário para a

57 O *Shabat* simbolicamente representa o dia abençoado por Iahweh na qual ele descansou de sua criação, que ocorrerá em seis dias. Todo judeus deveriam descansar no sétimo dia, um dia sagrado. De acordo com o calendário ocidental, o *Shabat* se inicia ao anoitecer de sexta-feira e termina no sábado à noite. No *Shabat* o judeu deveria evitar qualquer trabalho que representasse interferência do homem sobre a natureza. Em algumas comunidades judaicas existiam regras sobre limites em relação ao peso que poderia ser carregado, tipo de serviço a ser executado e distância que poderia ser percorrida, evitando, assim, a profanação do *Shabat*.

ordenação do tempo. Conforme vimos anteriormente, a legislação de Júlio César em 44 a. C. estabeleceu o judaísmo

como *religio licita*, bastando apenas que judeus fizessem sacrifícios ao seu deus em benefício dos romanos e da preservação da ordem social na *Urbs*.

César também concedeu autorização para que os judeus usufruíssem e administrassem as terras que conquistaram ou compraram durante a dinastia asmoneia. Essas medidas permitiram aos judeus viver segundo seus costumes na *Urbs* e nas cidades anexadas. Devido ao clima de hostilidade entre judeus e não judeus nas cidades anexadas a Roma, principalmente em relação a esses privilégios concedidos aos judeus, César determinou que os judeus fossem considerados, em todas as cidades, como aliados e amigos dos romanos.

Na época de Augusto, além de ratificar as medidas adotadas por Júlio César em relação aos judeus, o imperador acrescentou outro privilégio à comunidade judaica: a isenção do culto imperial que se estabelecia em todo Império Romano. Embora, em Roma, a divinização de um imperador só pudesse ocorrer após a morte, quando então ele podia ser incluído entre os deuses como *divus*, Augusto recebeu uma *auctoritas* que o fazia superar todos os homens, fazendo o poder imperial

assumir tons de sobrenaturalidade, de quase divino. Os sacerdotes faziam promessas aos deuses por ele ainda em vida. O culto privado a Augusto também não era proibido e o imperador, muitas vezes, era venerado nos municípios fora de Roma, na qual se ergueram templos dedicados à deusa Roma e a Augusto, inclusive na cidade de Cesareia Marítima, na Palestina.

Segundo Norbert Rouland58, Augusto preparou sua própria divinização por etapas. Em primeiro lugar, Rouland aponta que ele era filho de César, portanto *divus*. Em seguida, ele fez-se representar sempre como o senhor do universo, o que o identificava com os deuses. Embora tenha autorizado os habitantes da Ásia a dedicar-lhe um templo e render-lhe culto,

58 ROULAND, Op. Cit., p. 340.

em Roma, Augusto agiu de forma mais cautelosa e discreta, permitindo que se divinizasse não sua pessoa, mas algumas de

suas qualidades. Assim, o *genius Augusti* recebeu uma capela em Roma, no Palatino, onde se localizava o conjunto sagrado em honra a Apolo, de quem Augusto afirmava ser filho.

A magnificência do templo era, na realidade, a magnificência de Augusto e, a casa do imperador seria uma continuidade dos domínios de Apolo. Augusto morava ao lado do templo de Apolo com a intenção de preservar a aura constitucional e religiosa que rodeava seu poder.

Em suma, o culto imperial se tratava de um meio indireto e simbólico utilizado para enaltecer a figura do imperador e perpetuar seu poder. Entretanto, Norbert Rouland59 entende que os romanos diferenciavam os deuses – que eram adorados e suplicados, dos imperadores – que eram apenas honorificados. Augusto, ao estabelecer o culto imperial, sugeriu, mas não impôs. Ele era imperador, mas, faz de tudo para dissuadir outra crença; não era deus, mas permitiu que se o dissesse.

A sutileza de Augusto não foi seguida por seus sucessores. Alguns deles, como Calígula (37 – 41 d. C.) que tentou colocar uma escultura com sua fisionomia no interior do templo de

Jerusalém e Domiciano (81 – 96 d. C.) exigiram que fossem cultuados como *Dominus et Deus*, resultando em alguns confrontamentos étnicos e culturais, principalmente entre judeus e romanos ao longo do século I d. C. O culto imperial feria as concepções monoteístas das práticas religiosas judaicas. Os judeus estavam proibidos pela Torá de fazer esculturas ou imagens que servissem para o desenvolvimento de suas práticas religiosas.

Como se pode observar, ao longo da história, as relações de poder estabelecidas entre romanos e judeus somente resultaram em embates e confrontamentos quando as práticas religiosas judaicas foram desrespeitadas pelos romanos ou o

59 Ibid., p. 341-342.

grupo de dirigentes da Judeia perdeu parte dos benefícios adquiridos por apoiar a preservação do poder romano na região. As relações estabelecidas entre romanos e judeus eram vantajosas tanto para as comunidades judaicas quanto para sociedade romana.

Desde a ocupação da Judeia em 63 a. C., os romanos aplicaram uma política administrativa voltada para tolerância religiosa e participação do grupo de dirigentes local na administração da província. As relações socioculturais amistosas entre romanos e judeus se estendia por todas as regiões anexadas ao Império Romano, na qual existiam comunidades judaicas estabelecidas desde o século I a. C. Cabe-nos agora entender como se desenvolveu as relações socioculturais entre as comunidades judaicas e a sociedade romana no contexto da *Urbs* do século I d. C.

Martin Goodman60 afirma que as relações socioculturais entre romanos e judeus foram complexas pelo fato de que, no período de produção do discurso de Flávio Josefo em sua obra "A Vida", um romano poderia se tornar judeu e um judeu também poderia ser considerado romano. Essa circunstância produzia indivíduos que circulavam tanto no universo das *culturas subalternas* como no mundo das *culturas dominantes*, evidenciando a dualidade do *mundo social* em que Flávio Josefo circulava no século I d. C.

60 GOODMAN, Martin. Rome and Jerusalem: the clash of ancient civilizations.

New York: Vintage Books, 2008.

183

Junio Cesar Rodrigues Lima

A DUALIDADE DO MUNDO SOCIAL DE

FLÁVIO JOSEFO

Nesses capítulos cotejamos informações sobre as *condições de produção do discurso* de Flávio Josefo. A concepção de Flávio Josefo como um *sujeito socialmente construído* nos impulsionou a apreensão da dualidade do *mundo social* na qual ele estava inserido. Entretanto, o questionamento sobre a compatibilidade entre a preservação da identidade judaica e a circularidade nas relações socioculturais entre judeus e romanos nos impulsionou a desvendar como Flávio Josefo concebia a Judeia.

Pesquisando sobre a *formação imaginária* do discurso de Flávio Josefo percebemos que a Judeia que emerge do discurso de Josefo poderia ser apreendida através da geografia, economia e pluralidade religiosa. As comunidades judaicas concebiam o termo “Judeia” tanto no *sentido lato* quanto no *sentido estrito*. Após discorremos sobre o assunto,

optamos pela utilização do termo “Palestina” para se referir ao *sentido lato* da região e “Judeia” para abordar o *sentido estrito*. Dialogando com Daniel Shwartz, decidimos também usar a expressão “judeanos” toda vez que nos referíssemos geograficamente aos habitantes da Palestina e, “judeus”, quando a referência assumisse contornos étnicos.

Em sua *memória discursiva,* Flávio Josefo apresenta a Palestina como o lugar das origens do *povo judeu*. Entretanto, apesar da *memória* judaica se relacionar com a Palestina,

Josefo se refere à Judeia como o lugar na qual teve sua formação educacional, política e religiosa. Tanto a Palestina quanto a Judeia fazem parte da identidade de Flávio Josefo.

A *formação imaginária* do discurso de Flávio Josefo apresenta a Palestina como um lugar fértil, com vários produtos que interessavam as sociedades mediterrâneas. A geografia da Palestina também favorecia o aumento da arrecadação tributária na região. Assim, ao longo de nossas discussões, identificamos o interesse romano pela região: a terra, o

abastecimento da *Urbs*, o comércio mediterrâneo, *as relações de clientela e patronato* e, principalmente, a tributação.

A *formação imaginária* do discurso de Josefo também nos permitiu perceber que as relações de poder estabelecidas entre romanos e judeus tinham como características a utilização de instituições existentes e do grupo de dirigentes locais para governar. Os romanos também optaram pela adoção de uma política voltada para a tolerância religiosa, pela concessão de privilégios ao *povo judeu*, e pela urbanização de algumas cidades. Tais circunstâncias contribuíram para a *circularidade cultural* entre as comunidades judaicas e a sociedade romana.

Percebemos que os judeus do século I d. C. preservavam sua *identidade* e relação com a Judeia através da prática de judaísmos. As festas judaicas e utilização de um calendário paralelo contribuíram para a preservação da *memória* judaica. Os judeus formaram comunidades judaicas em diversas regiões anexadas ao Império Romano. Essas comunidades usufruíam de concessões romanas para viverem segundo seus costumes, constituindo um *microcosmo social*.

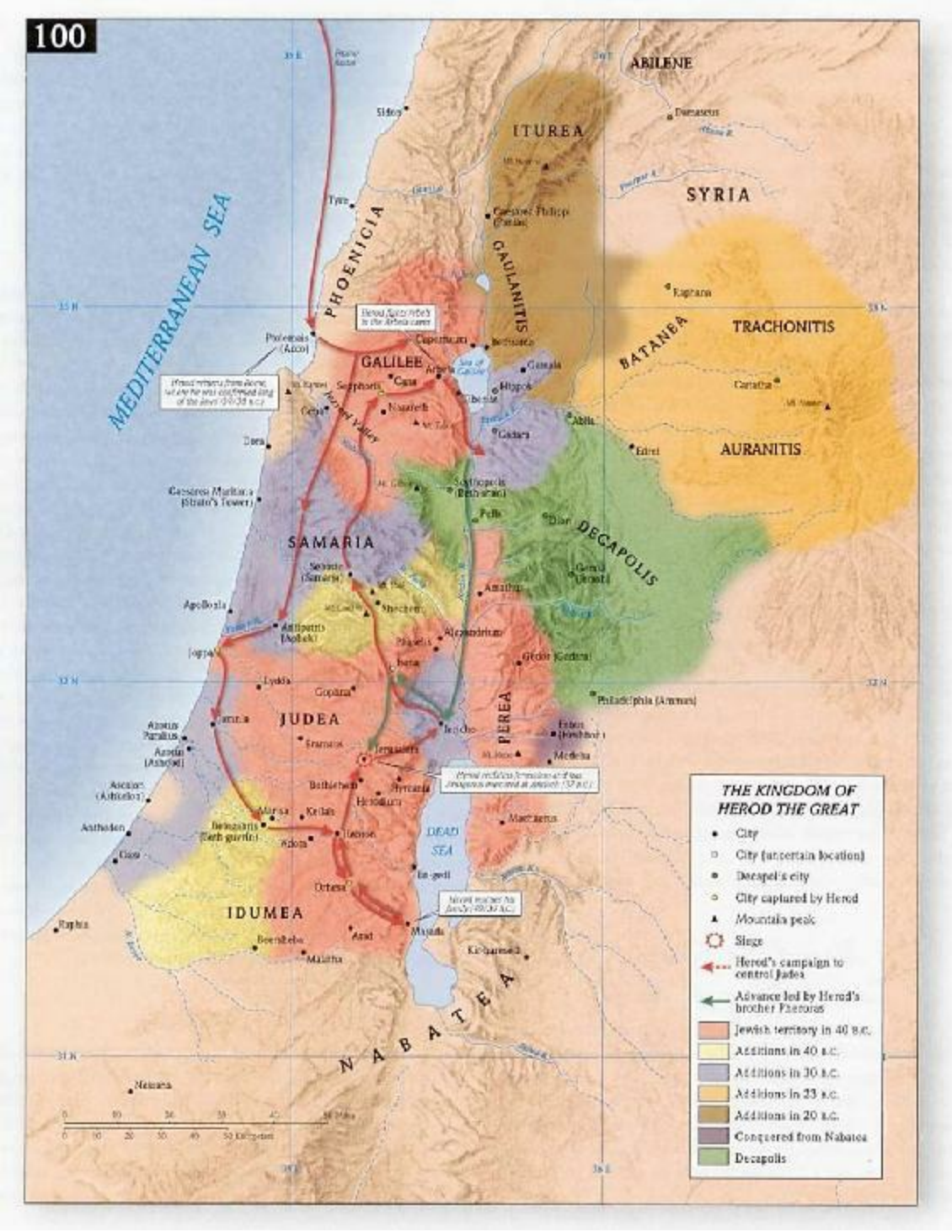
As *condições de produção* do discurso de Flávio Josefo também apresentam elementos culturais comuns entre as comunidades judaicas e a sociedade romana. Confirmamos essas similaridades através de uma análise do ofício sacerdotal e da concepção que romanos e judeus tinham da *Urbs* e de Jerusalém, respectivamente.

FLÁVIO JOSEFO E O PARADIGMA DE CIRCULARIDADE CULTURAL ENTRE AS COMUNIDADES JUDAICAS E A SOCIEDADE ROMANA NA URBS DO SÉCULO I D. C.

Ao longo das nossas discussões, comprovamos que Flávio Josefo representa dois *mundos sociais*. O primeiro se trata das comunidades judaicas. Essas comunidades faziam uso de um calendário alternativo, possuíam uma lei paralela, eram monoteístas, seguiam regras alimentares rígidas, viviam segundo seus costumes e adotavam práticas *proselitistas*. O proselitismo das comunidades judaicas, segundo nossa análise, contribui para a concepção de comunidades abertas às relações socioculturais com outros grupos sociais. O segundo *mundo social* se refere à sociedade romana, o mundo oficial, o

universo do direito, cidadania, independência política, diversidade e pluralidade religiosa.

Esses dois mundos se influenciavam mutuamente através de indivíduos que circulavam tanto no *microcosmo social* quanto no *macrocosmo social*. Flávio Josefo se apresenta como um desses indivíduos e sua obra “A Vida”. Como no século I d. C. um romano podia se tornar judeu e, um judeu também podia se tornar romano, as *culturas subalternas* e as *culturas dominantes* mantinham uma *circularidade cultural*, sempre que as relações culturais eram vantajosas para ambas. Por isso, no discurso de Flávio Josefo em sua obra “A Vida”, nós encontramos elementos das duas culturas. Entretanto, esse assunto será abordado nos próximos capítulos.



Junio Cesar Rodrigues Lima

Figura 2 – Mapa físico da Palestina (Judéia) sob Herodes Magno

http://www.searchingthescriptures.net/main_pages/free_bible_land_maps/map

100.htm

187


102a
Palestine under the Herods
Boundary of Herod's kingdom at its greatest extent
Divisions, A.D. 6–37
Fortresses
Sidon
Tyre
Ptolemais
Sepphoris
Caesarea
Sebaste
Jerusalem
Jericho
Philadelphia
Gaza
Malatha
Machaerus
Lake Asphaltitis
(Dead Sea)
PROVINCE OF SYRIA
ABILENE
ITURAEA
GALILEE
GAULANITIS
TRACHONITIS
BATANAEA
AURANITIS
PEREA
DECAPOLIS
SAMARIA
JUDEA
IDUMEA
NABATAEAN KINGDOM
KINGDOM OF HEROD
MARE INTERNUM (Mediterranean Sea)
The Great Plain of Sharon
Wilderness of Judea
© Access Foundation

Figura 3 – Mapa físico da Palestina (Judéia) sob os Herodes

http://www.searchingthescriptures.net/main_pages/free_bible_land_maps/map

102a.htm

188

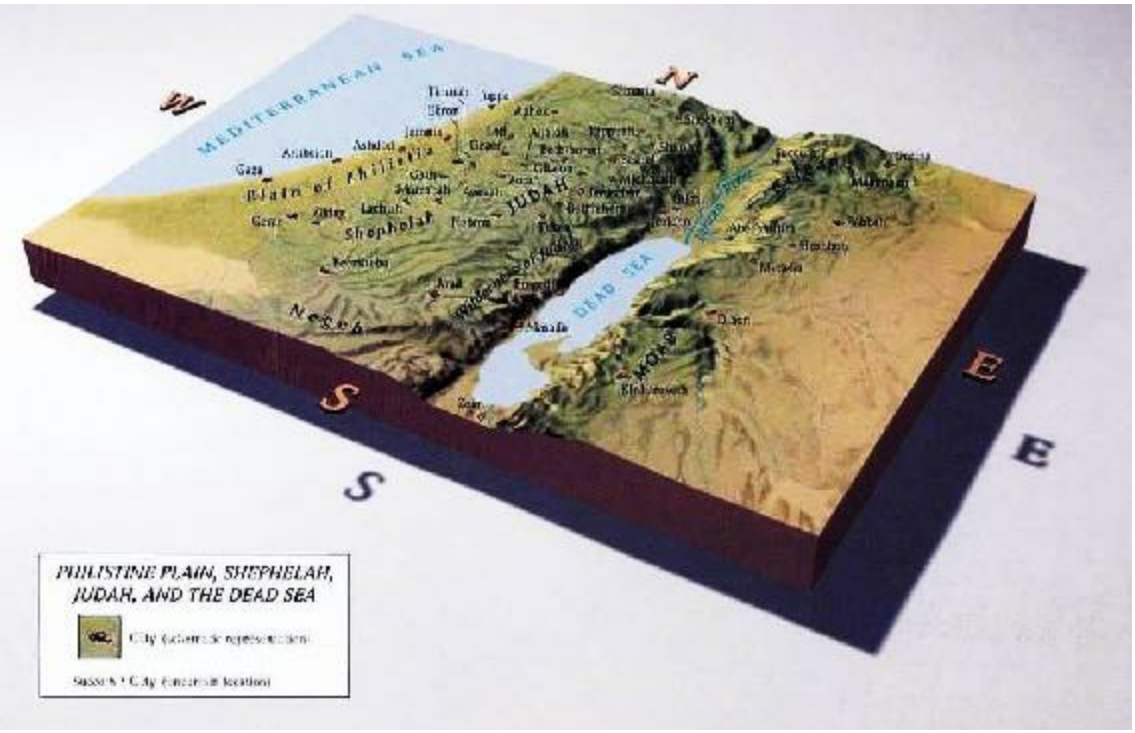


Figura 4 – Detalhe da região do sul da Palestina

http://www.searchingthescriptures.net/main_pages/free_bible_land_m

aps/map011.htm

189



Figura 5 – Mapa do relevo da Palestina

http://ad47.com.br/biblia/maps/Relevo-Palestina.jpg

190

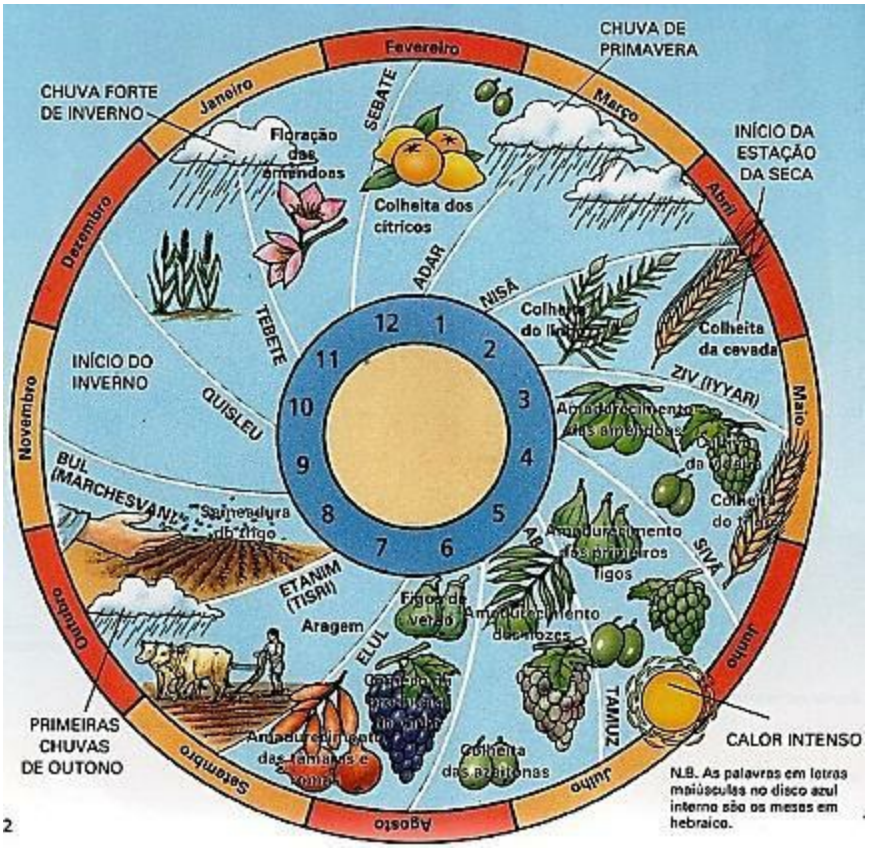


Figura 6 – Ilustração do ano agricultor dos judeanos

http://www.mapasbiblicos.blogspot.com

191

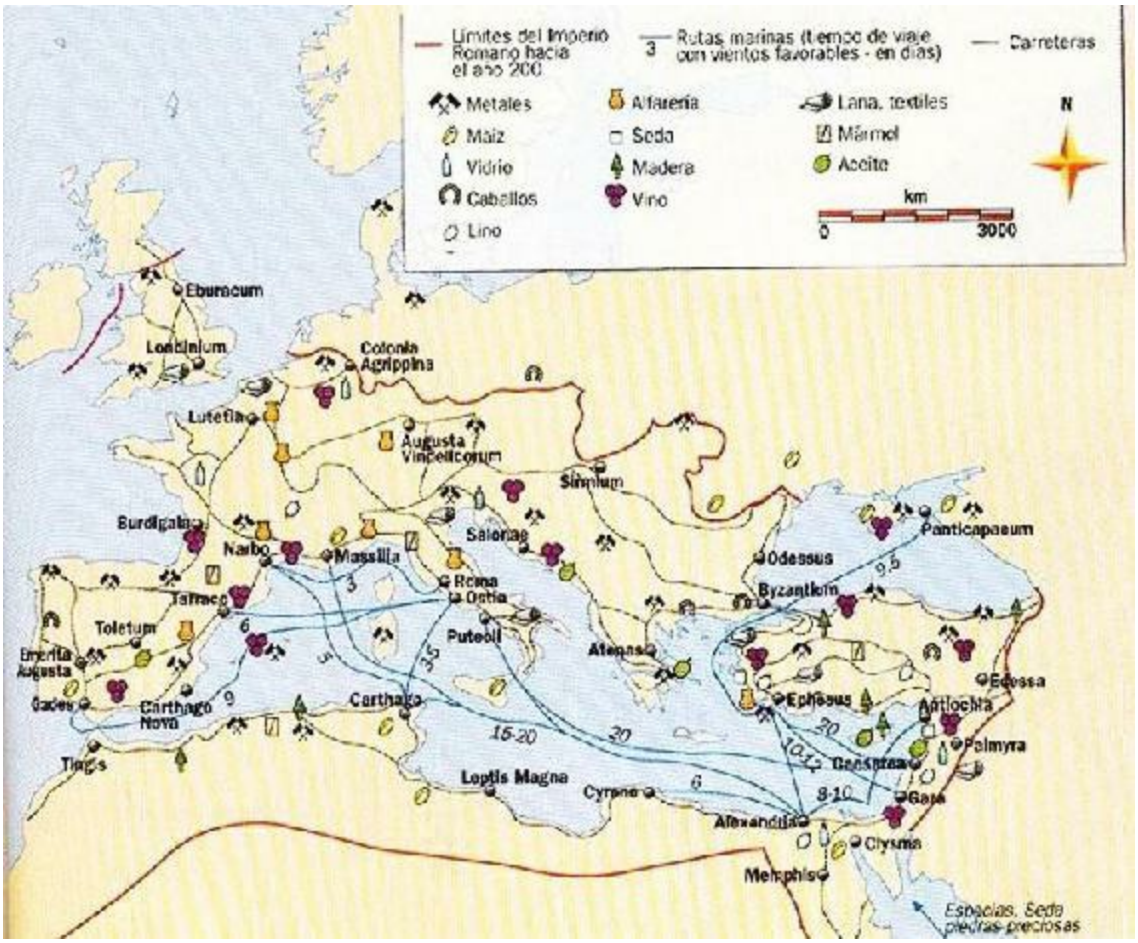


Figura 7 – Mapa das relações comerciais no Império Romano no século II d. C.

http://imperioroma.blogspot.com.br/2010/11/o-comercio-no-imperio-

romano.html

YOSSEF BEN MATTIAHU HA-COHEN POR

FLÁVIO JOSEFO: UM CASO DE

CIRCULARIDADE CULTURAL NA URBS DO

SÉCULO I D. C.

Junio Cesar Rodrigues Lima

O discurso se trata da palavra em movimento1. Situar a obra “A Vida” de Flávio Josefo no universo discursivo biográfico possibilitou-nos observar a capacidade que Josefo tinha de significar e significar-se. A linguagem utilizada por Flávio Josefo se trata da mediação necessária entre o historiador hebreu e a dualidade de seu *mundo social*, pois, o discurso de Josefo tornou possível tanto à permanência e a continuidade quanto o deslocamento e a transformação de Josefo e da realidade em que ele vivia.

Assim sendo, nos próximos capítulos nos ocuparemos com as maneiras de Flávio Josefo significar através da *relação de sentido, mecanismos de antecipação, processo discursivo,*

ilusão referencial e *objetividade* do seu discurso. Consideramos que a produção do discurso de Josefo é parte da sua história como um indivíduo que circulava no interior das comunidades judaicas e da sociedade romana. O historiador hebreu se situa em um *microcosmo social*, no universo das *culturas subalternas*, mas, também, em um *macrocosmo social*, o *mundo social* das *culturas dominantes*.

Em "A Vida" de Flávio Josefo, língua, história e sociedade são interdependentes. Ao longo desses capítulos, nos dedicaremos às evidências de uma *circularidade* nas relações socioculturais entre as comunidades judaicas e sociedade romana no século I d. C., a partir da compreensão que Josefo tem de si mesmo e do *mundo social* em que circula. A circularidade *cultural* entre as *culturas subalternas* e as *culturas dominantes* contribui para a concepção de comunidades judaicas dispostas a estabelecer relações socioculturais com outros grupos sociais ao longo da história.

Nossa ênfase se encontra nos resultados das relações socioculturais, na emergência de indivíduos que circulavam nos dois *mundos sociais*, demonstrando ser possível ao indivíduo

adotar elementos socioculturais de uma sociedade distinta da

sua e, ao mesmo tempo, preservar o vínculo com sua

identidade.

1 ORLANDI, Op. Cit., p. 15-16.

Flávio Josefo se apresenta como um desses indivíduos

que viviam a dualidade do *mundo social* romano. Devido à

documentação que nos legou, pode-se dizer que ele se trata

de um caso singular. Mas, como conceitua Carlo Ginzburg,

certamente o historiador hebreu também representa outros

indivíduos do seu *mundo social*.

6

RELAÇÕES SOCIOCULTURAIS ENTRE AS COMUNIDADES JUDAICAS E A

SOCIEDADE ROMANA NA URBS DO

SÉCULO I D. C.

Os romanos frequentemente usavam o termo *Urbs* para se referir a Roma, a cidade por excelência e por definição. Sempre que a topografia permitia, “uma cidade era ordenada segundo plano perpendicular, em que as ruas se entrecruzavam em ângulo reto. A disposição interna dos edifícios urbanos correspondia a uma lógica de repetição, reproduzindo a cidade-mãe, Roma, em escala menor”, observa Norbert Rouland1. Posteriormente, os romanos utilizaram esse mesmo modelo para urbanizar novas cidades e promover as relações socioculturais entre eles e os povos conquistados, como foi o caso da urbanização de algumas cidades na Palestina.

Geralmente encontramos nas cidades urbanizadas um fórum; um capitólio, abrigando Júpiter, Juno e Minerva; uma cúria, para as reuniões do senado local; e uma basílica, para as

1 ROULAND, Op. Cit., p. 111.

sessões do tribunal e reuniões públicas. Norbert Rouland2 chama esse fenômeno de *mimetismo arquitetônico* e afirma que ele contribuía para a unificação política e sociocultural nas regiões anexadas.

James Jeffers3 descreve o cotidiano da *Urbs* do século I d. C. e ressalta o impacto que a urbanização da cidade causava em seus visitantes. Na *Urbs*, os indivíduos de outros grupos sociais tinham contato com belos edifícios públicos adornados com fachadas de mármore, templos suntuosos, centenas de residências particulares que cobriam as colinas da cidade, casas de banhos públicos, aquedutos, rede de esgoto, teatros e anfiteatros, arcos do triunfo, estátuas com a fisionomia de imperadores, dentre outros monumentos arquitetônicos que anunciavam magnitude do universo das *culturas dominantes* e celebravam a vitória dos romanos sobre seus inimigos.

Ao longo dos séculos I e I d. C., esses monumentos cresceram em número e tamanho. Jeffers4 ressalta que uma

série de imperadores empreenderam programas de construções com a finalidade de tornar a cidade um símbolo do poderio romano. Entretanto, embora mais da metade da extensão territorial da *Urbs* estivesse ocupada com edifícios públicos e mansões particulares, a maioria da população vivia em áreas pequenas e insalubres5.

Um apartamento comum consistia em um ou dois cômodos dando para rua ou para um pátio central. Frequentemente o mesmo cômodo servia de quarto de dormir, cozinha e área social. Às vezes, diversas famílias dividiam um conjunto de cômodos, cada uma delas com um recinto

2 Ibid., p. 111-113.

3 JEFFERS, Op. Cit., p. 15-26.

4 Ibid., p. 16.

5 Segundo o historiador inglês James S. Jeffers, grande parte da população da *Urbs* vivia em casas de cômodos de vários andares ou edifícios e apartamentos *(insulae)*. Outra parte da população também se abrigava em pequenas casas térreas nos fundos das lojas *(tabernae)*. A única maneira de chegar aos andares superiores era através de escadas. Geralmente, os andares superiores eram utilizados pelos mais pobres.

privado ligado a uma sala comum. Um morador comum tinha que escolher entre a luz e o calor. Geralmente, os cômodos eram pequenos, úmidos, escuros e frios. Mas, no verão se tornavam quentes e abafados. Por isso, James Jeffers afirma que os moradores comuns passavam boa parte do tempo nas ruas6.

Somente os ricos tinham acesso à água corrente oriunda dos aquedutos. O morador comum tinha que pegar água em uma fonte pública. Os banheiros públicos ficavam próximos às casas de banhos públicos, e os urinóis localizavam-se normalmente sob as escadarias. Essas circunstâncias demonstram a dualidade do mundo social da *Urbs*, na qual indivíduos vinculados ao universo das *culturas dominantes* tinham acesso à cidadania romana, a política e ao direito, a melhores condições de moradia na cidade, enquanto que os indivíduos atrelados às *culturas subalternas* somente tinham acesso a tais condições se estivessem protegidos pelas

relações de *clientelismo e patronato*.

A partir do século I a. C.7, uma parcela significativa da população da *Urbs* era composta por estrangeiros; entretanto, a maioria deles, foi para Roma contra a vontade, ou seja, se tratava de prisioneiros de guerra da Ásia Menor, Síria, Egito, Grécia, África, Espanha e de outros lugares, transportados para lá como escravos. Para Jeffers, a maioria dos escravos da *Urbs* era grega e pessoas de regiões helenizadas do Oriente Próximo. Os que partiam do Oriente para *Urbs* voluntariamente, diz Jeffers, geralmente tinham como garantir sua sobrevivência na cidade. A imigração oriunda de quase todas as províncias do Mediterrâneo e Europa Ocidental prosseguiu nos séculos I e I d. C.

Segundo James Jeffers, geralmente os grupos sociais se domiciliavam nas mesmas partes da cidade e, os recém-chegados costumavam se unir aos grupos já estabelecidos. Esses tipos de agrupamento facilitavam a preservação da

6 JEFFERS, Op. Cit., p. 18-19.

7 Ibid., p. 20-22.

língua e da cultura. Normalmente os estrangeiros costumavam se ocupar com o mesmo ofício e trabalhar juntos. Embora formassem uma grande parcela da população, esses grupos sociais viam-se sempre rejeitados e, por isso, tinham de estruturar suas relações socioculturais entre si. Geralmente, seus direitos eram garantidos através das relações de *clientelismo e patronato* e grande parcela da população da *Urbs* se situava no universo das *culturas subalternas*.

Ao discorrer sobre as comunidades judaicas, James Jeffers8 afirma que os judeus estavam presentes na *Urbs* desde o século I a. C. Segundo ele, a existência das comunidades judaicas na *Urbs* pode ser comprovada em algumas fontes latinas como, por exemplo, *Factorum ac dictorum memorabilium* 1.3.2, de Valério Máximo, onde um pretor chamado *Gnaeeus Cornelius Hispanus*, compeliu os judeus a voltar para seus lares.

Apesar das evidências de uma política romana voltada

para reciprocidade nas relações socioculturais e tolerância religiosa, James Jeffers9 postula que, embora muitos romanos achassem os ensinamentos e práticas religiosas judaicas atraentes, poucos aderiam a algum tipo de judaísmo. Jeffers fundamenta sua hipótese na análise de centenas de inscrições feitas nas catacumbas judaicas, onde se concluiu que uma parcela mínima delas se referia aos sepultados como *prosélitos* ou *tementes a Deus*. Segundo o historiador inglês, os judeus não eram respeitados pela maior parte da aristocracia romana, como acontecia com outros estrangeiros. Cícero10 chamava o judaísmo de superstição bárbara e seus seguidores de gentinha. Juvenal11 descreve os judeus como mendigos e adivinhos sem residência permanente, afirmando que o *Shabat* demonstrava a preguiça dos judeus.

8 Ibid., p. 23-25.

9 JEFFERS, Op. Cit., p. 24-25.

10 CÍCERO, Pro Flacco 69, Apud Jeffers, 1995, p. 24.

11 JUVENAL, Sátiras 3.14 Apud Jeffers, 1995, p. 24.

SOCIEDADE ROMANA NA URBS DO SÉCULO I D. C.

Jeffers entende que devido exigência de circuncisão masculina havia maior facilidade para aceitação do judaísmo entre as mulheres. Flávio Josefo em sua obra “Antiguidades Judaicas” aponta pelo menos duas mulheres que mantinham uma relação estreita com as práticas religiosas judaicas. A primeira se trata de uma convertida chamada Fúlvia, mulher do senador Saturnino; a segunda se trata de Popeia, mulher do imperador Nero e simpatizante das práticas religiosas judaicas. Segundo Flávio Josefo, Popeia atuou na libertação de alguns sacerdotes judeus, por ocasião de sua primeira viagem a *Urbs*. Entretanto, de um modo geral, Jeffers percebe indícios de *antijudaísmo* e *antissemitismo* no discurso de parte da aristocracia romana, no *mundo social* das *culturas dominantes*. O que de certa forma justificaria a necessidade de Flávio Josefo enaltecer a história e cultura judaica em alguns de seus discursos.

No século I d. C., viviam cerca de 40 mil judeus em Roma, pelo menos é que postula Hadas-Lebel12. James Jeffers13 eleva esse número para 50 mil judeus. Entretanto, ambos concordam

que os judeus integravam um dos maiores grupos sociais da *Urbs* e viviam em um vasto bairro situado na margem direita do Tibre. Jeffers afirma que a maior e mais antiga comunidade judaica de Roma ficava na Transtiberina. Entretanto, os judeus também se domiciliavam na Suburra, junto ao Campus Martius, e perto da Capena. Jeffers afirma que das onze sinagogas com indícios epigráficos ou documentários se pode localizar pelos menos nove com alto grau de certeza. Sete na Transtiberina, uma no Campus Martius e uma na Suburra.

James Jeffers14 defende a hipótese de que a religião judaica exigia que os judeus, embora domiciliados na *Urbs*, vivessem separados dos romanos e dos demais grupos sociais. A hipótese de Jeffers contraria a possibilidade de ter existido uma *circularidade* entre a cultura judaica e a cultura romana.

12 HADAS-LEBEL, Op. Cit., p. 67.

13 JEFFERS, Op. Cit., p. 23.

14 JEFFERS, 1995, Loc. Cit.

Entretanto, a análise de Jeffers está fundamentada em uma concepção monolítica e monocultural de Império Romano característica dos séculos XVII e XIX.

Regina Maria da Cunha Bustamante15 afirma que a compreensão do Império Romano pela historiografia europeia do século XVI I ao início do XX foi influenciada pela historiografia antiga romana e, por sua vez, reproduzida pelo pensamento humanista clássico e pós-clássico. Segundo ela, prevalecia a ideia de uma *civilização* que tinha o direito de conquistar e organizar o mundo, legitimando a constituição e a extensão de um império pela força. Os romanos definiam sua própria sociedade como civilizada em oposição aos outros povos que seriam *bárbaros*. Com isso, a historiografia colonial europeia, fundamentada na função justificadora da história romana, destacou Roma como um império pacificador e *civilizador*, como se Roma tivesse civilizado os outros povos mediterrâneos através da *romanização*, introduzindo a cultura da civilização - estradas, cidades, impostos, vilas, língua, etc.

Essa leitura sobre o *imperialismo* romano teve como objetivo

principal legitimar as práticas imperialistas europeias nos séculos XVII e XIX.

Ao analisar a historiografia do século XIX, Norma Musco Mendes entende que, nesse período, foi construída uma definição de império como: “a política expansionista e incorporadora, empreendida por Estados, que passavam a exercer por conquista a soberania sobre ampla extensão territorial”. Segundo ela, essa definição remete a noção de impérios como fenômenos eminentemente políticos. Em contrapartida, ela se propõe a definir império como “uma categoria analítica, estabelecendo-se hipóteses e generalizações explicativas que permitam observar a diversidade, a pluralidade e a *singularidade* dos processos ou

15 BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha. Práticas culturais no império romano: entre a unidade e a diversidade in: MENDES, Norma Musco; SILVA, Gilvan Ventura da (Orgs). Repensando o império romano: perspectiva

socioeconômica, política e cultural. Rio de Janeiro: Mauad, 2006.

das práticas imperiais (...)” 16.

Norberto Luiz Guarinello17, ao dissertar sobre esse assunto, afirma que o processo de formação do *imperialismo* romano não pode ser comparado com os *imperialismos modernos*, nem tampouco entendido nos mesmos termos da consolidação dos Estados nacionais. Em primeiro lugar, a própria definição de *império* e *imperialismo*, segundo ele, se refere a termos distintos. *Imperialismo* se trata de uma ação, política ou econômica, de expansão ou dominação de um Estado sobre outros. Enquanto, “Império é um Estado, por vezes o resultado da ação imperialista, mas que não se confunde com esta” 18.

Em segundo lugar, o Império Romano, apesar de ser uma unidade política de grande complexidade, conforme afirma Guarinello, nunca se constituiu como um Estado nacional segundo o conceito moderno. Norberto Guarinello aponta como principal diferença, entre as duas concepções, a

heterogeneidade das relações de poder estabelecidas nas regiões anexadas devido à profunda diversidade social, política e cultural do Império Romano; o que resultou na ausência de uma sociedade civil claramente identificada, onde o poder não se repartia homogeneamente sobre o território que, por sua vez, agrupava sociedades distintas. Analisando o trabalho de Schlomo Sand19 percebemos que relatos como o de James S. Jeffers, além de se fundamentarem em uma concepção monolítica e monocultural de Império Romano, estão vinculados a uma tradição judaica que se fundamenta no *paradigma do exílio e desenraizamento* que identifica o *povo judeu* com grupos que

16 MENDES, Norma Musco; BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha; DAVIDSON, Jorge. A experiência imperialista romana: teorias e práticas. Tempo, Niterói, v.9,

n.18, Junho 2005. Disponível em:

<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-

77042005000100002&lng=en&nrm=iso>. Acessado em 19 de junho de 2011.

17 GUARINELLO, Norberto Luiz. O império romano e nós in: MENDES, Norma

Musco; SILVA, Gilvan Ventura da (Orgs). Repensando o império romano:

perspectiva socioeconômica, política e cultural. Rio de Janeiro: Mauad, 2006.

18 Ibid., p. 14.

19 SAND, Op. Cit., p. 234-235.

foram expulsos da Palestina após a destruição do templo de

Jerusalém e deportados para *Urbs* contra a própria vontade.

Esses grupos procuraram preservar as *identidades* através do

separatismo religioso, eram contrários ao estabelecimento de

relações socioculturais com outros grupos sociais e esperavam

um dia retornar para sua terra natal.

Schlomo Sand20 afirma que o Império Romano não

costumava desenraizar ou expulsar frações inteiras da aristocracia das regiões anexadas. Os romanos reprimiam as populações rebeldes através da execução dos revoltosos ou do aprisionamento deles para venda como escravos. Em alguns casos, eles expulsavam reis e príncipes ou puniam os revoltosos através da imposição altos tributos. Mas, apesar da existência de alguns casos ao oeste da bacia mediterrânea, no qual soldados romanos colonizaram terras de populações agrícolas expulsando seus habitantes, a adoção de uma política voltada para o *exílio e desenraizamento* das populações conquistadas não fazia parte do contexto das relações de poder estabelecidas entre os romanos e as regiões anexadas no Oriente Médio, afirma Sand.

Assim sendo, o povo judeu nunca foi totalmente desenraizado por um ato de violência singular, ainda que durante muito tempo tenha perdido a posse da terra e sua independência política, afirma Schlomo Sand21 dialogando com Heinrich Graetz, Salo Baron, Simon Doubnov e Yitzhak Baer. Tal expulsão não seria rentável para os romanos. Existiam inúmeras comunidades judaicas de populações

muito densas espalhadas por diversas regiões anexadas ao Império Romano muito antes da destruição de Jerusalém promovida por Tito em 70 d. C. Schlomo Sand22 afirma que apenas parte dos exilados da Babilônia retornou para Jerusalém. Segundo ele, a maioria dos exilados e seus

20 Ibid., p. 236.

21 Ibid., p. 248-260.

22 Ibid., p. 261-271.

descendentes decidiram permanecer e prosperar nessas regiões formando grandes centros da cultura judaica no Oriente. Sand observa que o monoteísmo foi elaborado nessas regiões, bem como, outros elementos socioculturais importantes para as comunidades judaicas espalhadas nas diversas regiões anexadas ao Império Romano, citando como exemplo a instituição das sinagogas e constituição do Talmude Babilônico.

Schlomo Sand23 admite que as comunidades judaicas da

Babilônia fossem criadas a partir do *desenraizamento* de parte da aristocracia da Judeia, por volta de 586 a. C. Entretanto, o historiador austríaco, nega que tenha ocorrido o *desenraizamento* da totalidade do povo judeu nesse período. Sand critica a associação entre a destruição do templo de Jerusalém e a expulsão deliberada dos judeus de sua terra, conforme a tradição religiosa judaica. Assim, Sand defende a hipótese de que “os judeus sempre formaram comunidades religiosas importantes que surgiram e tomaram pé em diversas regiões do mundo, mas não constituem um povo portador de uma mesma origem, única, que teria se deslocado ao longo de uma errância e de um exílio permanentes” 24.

A hipótese de Schlomo Sand resultou no questionamento sobre as origens das comunidades judaicas domiciliadas na

Ásia Menor, na África do Norte e, posteriormente, em torno do mar Mediterrâneo. Essas comunidades emergiram e se fortaleceram muito antes da destruição do primeiro templo de Jerusalém, entretanto, não se organizaram a partir do *desenraizamento* do povo judeu, defende Schlomo Sand. Dialogando com a Arqueologia, ele[25] afirma que a primeira comunidade Judaica do Egito se localizava em Elefantina e se tratava de uma guarnição de soldados persas judeus. Esses soldados erigiram um templo para se dedicar ao culto de *Iahweh* no século VI a. C. Sand defende a hipótese de

23 Ibid., p. 262.

24 Ibid., p. 48.

25 Ibid., p. 264.

que a aceleração no desenvolvimento das comunidades judaicas no Egito e em torno da bacia mediterrânea oriental teve início com o surgimento do *helenismo* que abriu vias de

comunicação cultural, criando simbioses socioculturais e religiosas entre os povos mediterrâneos.

As relações socioculturais defendidas por Schlomo Sand são inferidas de informações de Flávio Josefo e de Filo de Alexandria. Sand cita o Livro XI da obra “Antiguidades Judaicas” de Flávio Josefo, no qual o historiador hebreu relata que vários judeus se estabeleceram no Egito, atraídos pelas vantagens oferecidas por Ptolomeu. Nesse período as relações socioculturais entre o Egito e a Palestina se estreitaram, resultando na emigração de comerciantes, mercenários e intelectuais das comunidades judaicas para Alexandria. O relato de Filo de Alexandria foi usado por Sand para afirmar que no século I d. C. o número de comunidades judaicas do Egito se aproximava muito do número de comunidades que se domiciliavam na Judeia26. Schlomo Sand também ressalta o número elevado de comunidades judaicas na Cirenaica - a oeste do Egito, nas regiões de Lídia e Frígia – na Ásia Menor, em Antioquia, Damasco, Éfeso, Salamis, Atenas, Tessalônica e Corinto.

Em suma, Schlomo Sand informa que no século I d. C. as

comunidades judaicas estavam domiciliadas em diversas regiões anexadas ao Império Romano. Havia comunidades judaicas também nos domínios do Império Parto e número de judeus na região era maior que a quantidade deles na Judeia – "Da África do Norte à Armênia, da Pérsia a Roma, comunidades judaicas se expandiram e prosperaram em cidades com mais alta densidade de população, mas também em cidades menores e aldeias" 27.

Sand investiga o *elemento desencadeador* do crescimento das comunidades judaicas no século I d. C. e

26 Ibid., p. 263.

27 Ibid., p. 265.

ressalta que embora atualmente a *formação imaginária* do povo judeu conceda um lugar secundário ao *proselitismo* como fator determinante para expansão do judaísmo antigo, a ideia corrente de que os judeus nunca se dedicaram ao *proselitismo* ou aceitaram não judeus no interior das

comunidades judaicas com muita voluntariedade, não se sustenta diante da diversidade de documentos que evidenciam simbioses socioculturais entre o *povo judeu* e os demais grupos sociais que circulavam pela Palestina.

Durante a “consolidação da *identidade* judaica no mundo ocidental no final do século XX, alguns historiadores quiseram minimizar os fenômenos de conversão ao judaísmo e negaram com todas as forças seu caráter missionário”, diz Schlomo Sand28. Ele lembra que há vários documentos que evidenciam a existência de um discurso no interior das comunidades judaicas da antiguidade que defendia a aproximação entre o *povo judeu* e outros grupos sociais, objetivando o desenvolvimento de relações socioculturais tanto da parte dos judeus quanto dos não judeus. Sand cita os livros de Rute, Jonas, Judite e parte do Livro do Profeta Isaías para cotejar indícios de *proselitismo* por parte do povo judeu, principalmente, devido ao monoteísmo das comunidades judaicas. Entretanto, ele reconhece que esse discurso não se alinhava com o discurso dominante.

Assim sendo, pode-se inferir que da *relação de forças* no

interior das comunidades judaicas emerge a disputa entre dois segmentos. De um lado estava o discurso dominante que defendia o *separatismo* étnico religioso dos judeus; do outro lado estava o discurso daqueles que defendiam a universalidade de Israel; uma universalidade que se tornaria efetiva na medida em que outros grupos sociais aderissem ao judaísmo, submetendo-se a *Iahweh* como único Deus e adotando as prescrições da Torá em seu cotidiano29.

28 Ibid., p. 273.

29 A respeito do desenvolvimento do proselitismo judaico no período asmoneu

ver SAND, Schlomo. Os asmoneus impõem o judaísmo a seus vizinhos in: SAND,

As hipóteses de Schlomo Sand não anulam o fato de que existe uma documentação textual romana que se apresenta como desfavorável a ideia de *circularidade cultural* entre a sociedade romana e as comunidades judaicas. Durante algum

tempo o *proselitismo* do povo judeu não resultou em confrontamento, principalmente devido à tolerância religiosa dos romanos e a pluralidade religiosa existente no interior da *Urbs*. Entretanto, em algumas ocasiões o *proselitismo* judaico resultou na expulsão de judeus da cidade, principalmente quando associado às práticas religiosas dos *Christiani*.

Embora o judaísmo fosse uma *religio licita*, os romanos olhavam para os judeus com suspeita e desconfiança pelo fato de propagarem o desprezo aos deuses, à renúncia aos sentimentos patrióticos, à adoção de prescrições alimentares e a prática da circuncisão como pré-requisitos para aqueles que almejassem aderir à religião judaica. Segundo a *formação imaginária* romana, abandonar os deuses contribuía para a desordem social da *Urbs*.

Conforme observamos anteriormente, a historiografia aponta que as relações socioculturais entre as comunidades judaicas e a sociedade romana no século I d. C. se tratam do resultado de um longo período de aliança entre Roma e Jerusalém que remonta ao século I a. C.; no entanto, essas relações socioculturais também prosseguiram pelos séculos

seguintes através de decretos e tratados firmados entre eles.

Esses decretos regulamentaram a relação entre as

comunidades judaicas e a sociedade romana, mesmo durante

a guerra dos judeus contra os romanos entre 66 e 74 d. C.

Wayne Meeks30 afirma que, no século I d. C., os judeus se

achavam distribuídos por todos os níveis sociais e condições de

moradia da *Urbs*, pelo menos é o que nos aponta Cícero (Pro

Flacco 28), em meados do século I a. C., ao afirmar que os

Schlomo. A invenção do povo judeu. São Paulo: Benvirá, 2011.

30 MEEKS, Wayne A. Os primeiros cristãos urbanos: o mundo social do apóstolo

Paulo. São Paulo: Edições Paulinas, 1992.

judeus eram unidos, numerosos e de grande influência

política31.

Diferentemente dos demais grupos sociais domiciliados

em cidades anexadas pelo Império Romano a comunidade

judaica constituía uma forma de *politeuma*, ou seja, um corpo

reconhecido e semiautônomo de residentes em cidade que, embora não tendo cidadania, participavam de direitos específicos junto aos cidadãos, bem como, exercia o poder administrativo e judicial sobre seus membros, independentemente daquele exercido pelas autoridades municipais, através de um conselho. Wayne Meeks32 afirma que os judeus formavam outra cidade dentro da *Urbs*. Na maioria das cidades do Império Romano, parece ter havido um corpo central encarregado de falar em nome dos judeus nas negociações com os magistrados da cidade ou com os oficiais romanos.

Geralmente, os judeus não eram cidadãos romanos plenos33, mas, sempre que podiam, eles procuravam adquirir direitos idênticos aos dos *civis romanus*. Entretanto, ao mesmo tempo, os judeus insistiam em ter garantias que lhes preservasse a possibilidade de não terem que violar suas leis religiosas, principalmente a observância do *Shabat,* as regras sobre alimentos proibidos e permitidos e o dever de evitar a associação com as práticas religiosas romanas. Em 41 d. C., por

31 CÍCERO, Pro Flacco 28, Apud Jeffers, 1995, p.23.

32 MEEKS, Op. Cit., p. 62-63.

33 Ao dissertar sobre cidadania e política, Claude Nicolet (1992, p. 24) ressalta

que o estatuto de *civis Romanus* assumiu diferentes significados ao longo da

história, mas, que foi somente no início do século III d. C. que o Império Romano

concedeu cidadania a todos os homens livres do império. O exercício da

cidadania plena estava diretamente relacionado a algumas esferas da vida

física como: a guerra e os deveres militares, a fiscalidade, as decisões comuns,

o poder e o modo, mais ou menos direto, de cada um participar nessas

decisões. Esse conjunto de relações determinava a condição concreta do

exercício da cidadania plena. Conforme afirma Nicolet (1992, p. 26-27), o

cidadão pleno era “pela própria natureza das coisas, um soldado que podia

ser mobilizado, um contribuinte, um eleitor e eventualmente também um

candidato a determinadas funções”. Geralmente, essa não era a condição

dos judeus da *Urbs*.

exemplo, o imperador Cláudio34 ratificou os direitos concedidos aos judeus por Júlio César e Augusto, mas recusou-lhes por carta o direito de serem considerados cidadãos romanos afirmando que eles deviam se dar por satisfeitos com os muitos benefícios que alcançaram como residentes estrangeiros nas cidades anexadas ao Império Romano.

As comunidades judaicas sabiam que a preservação de sua *identidade* dependia da manutenção de alguns limites distintos entre elas próprias e a sociedade romana. Contudo, recebia fortes pressões para se conformar as *culturas dominantes*. Além disso, muitos judeus experimentavam forte atração pelos elementos socioculturais da sociedade romana que, sob alguns aspectos, parecia harmonizar-se com sua etnia e tradições religiosas, como por exemplo, os banhos públicos. Os judeus eram identificados e, às vezes, ridicularizados devido à marca da circuncisão. Mas, ainda assim eles continuavam frequentando as casas de banho público, que já eram comuns também em algumas cidades da Palestina, como Cesareia Marítima.

Atendendo aos objetivos legais, por exemplo, os romanos

classificavam as sinagogas das comunidades judaicas da *Urbs* como *collegia*. Porém, os judeus não precisavam de autorização especial para a sinagoga funcionar, como era exigido das associações independentes, pois, sua constituição era privilégio geral da comunidade judaica.

A historiografia aponta que a identificação da sinagoga judaica como *collegia* era natural em vários aspectos. Em primeiro lugar, as comunidades judaicas tinham traços em comum com as associações, os grêmios e as sociedades religiosas romanas. Os membros da comunidade se reuniam regularmente em um lugar particular que servia tanto para práticas religiosas quanto para funções sociais. Em segundo lugar, os judeus também dependiam dos benefícios dos patronos, inclusive simpatizantes não judeus ou membros ricos

34 MEEKS, Op. Cit., p. 65-66.

da comunidade que como retribuição recebiam inscrições, assentos especiais na sala da assembleia e títulos honoríficos

como “Patrono” ou “Matrona” da sinagoga35. Em terceiro lugar, a sinagoga também providenciava o enterro dos seus mortos, como as associações funerárias romanas. A sinagoga, ainda, comprava escravos judeus e os libertava; e possuía oficiais e funcionários com títulos que imitavam os usados na sociedade romana36. Assim sendo, em diversos aspectos pode-se postular que as relações socioculturais entre as comunidades judaicas e a sociedade romana eram recíprocas, às vezes, cercada por tensões e enfrentamentos locais, mas jurídica e culturalmente marcadas pela reciprocidade, promovendo uma circularidade cultural entre o *microcosmo* e o *macrocosmo* social, as *culturas subalternas* e a *cultura dominante*.

35 Cidadão romano que era considerado amigo dos judeus e que investia financeiramente na Sinagoga através da cessão de um local para construção ou reunião, representação jurídica dos judeus na sociedade romana, apoio financeiro e, ainda, concedendo locais para sepultamento. Normalmente, se situavam no grupo de prosélitos ou de “temente a Deus”.

36 MEEKS, Op. Cit., p. 60-61.



Junio Cesar Rodrigues Lima

Junio Cesar Rodrigues Lima

7

YOSSEF BEN MATTIAHU HA-COHEN E AS COMUNIDADES JUDAICAS DA URBS: EM

BUSCA DA SINGULARIDADE CULTURAL DE

FLÁVIO JOSEFO

O discurso de Flávio Josefo indica que sua atuação durante a guerra dos judeus contra os romanos foi objeto das mais variadas interpretações. Em sua obra “A Vida”, Josefo enfatiza suas relações de parentesco judaicas e formação dentro do judaísmo, objetivando minimizar suas ações diante das afirmações de seus opositores e legitimar o vínculo com sua *identidade*. Entretanto, a *ambiguidade* do historiador hebreu teve um alcance maior sobre as comunidades judaicas da *Urbs* que a influência de seu discurso.

Conforme observamos anteriormente, Flávio Josefo se apresenta como um sacerdote (*Cohen*) que se envolveu diretamente na guerra dos judeus contra os romanos, entre 66 e 74 d. C. A princípio Josefo atuou como líder da revolta na Galileia, mas, posteriormente, após sua rendição em Jotapate, ele foi usado pelos romanos para convencer os revoltosos a se submeterem a eles, servindo como intermediário entre os

romanos e os judeanos. Josefo permaneceu como escravo de guerra até o momento em que Vespasiano tornou-se imperador romano.

Levado por Tito para residir na *Urbs*, Josefo tornou-se um liberto da casa dos Flávios. Assim, Flávio Josefo ganhou terras

de Vespasiano e sua família recebeu isenção de tributos na Judeia. Diferentemente de outros judeus da *Urbs* que integravam as comunidades judaicas domiciliadas as margens do Tibre, Josefo recebeu o nome da casa dos Flávios e foi morar na propriedade de Vespasiano.

Contrariando as leis judaicas, Josefo casou-se com mulheres que não pertenciam ao *povo judeu*. Segundo o seu relato, esse casamento foi ordenado por Vespasiano.

Depois da tomada de Jotapate, os romanos, que me haviam aprisionado, vigiavam-me severamente; mas Vespasiano não deixava de prestar muitas honras e eu

desposei, por sua ordem, uma moça de Cesareia, que era também escrava. Ela não ficou muito tempo comigo, pois, quando fui libertado da prisão, segui Vespasiano a Alexandria e ela me deixou. Eu desposei outra na mesma cidade, de onde eu fui mandado com Tito a Jerusalém [...] 1.

No período de produção do discurso de sua obra “A Vida”, Flávio Josefo estava plenamente integrado ao seu *macrocosmo social*, a sociedade romana. Seu estatuto social exigia que ele circulasse no universo das *culturas dominantes*. Um exemplo dessa integração de Josefo ao universo das culturas dominantes é o fato de que o historiador hebreu escreveu suas quatro obras com o patrocínio dos Flávios, recebendo autorização para integrá-las a biblioteca da *Urbs*. Entretanto, ao evocar suas origens, Flávio Josefo se esforça para ressaltar seu vínculo com as comunidades judaicas. Essas comunidades se situavam no mundo das *culturas subalternas*, constituíam um *microcosmo social* e olhavam para Josefo com muita desconfiança.

Apesar de se tratar de um liberto romano, Flávio Josefo

apresenta, em seu discurso, apenas suas relações de

1 JOSEPHUS, Flavius. The Life. Against Apion. Cambridge: Havard University Press,

1954 (Loeb Classical Library vol. 1).

parentesco judaicas, evidenciando seu esforço para

convencer os seus *sujeitos interlocutores* de que, apesar do

estatuto de liberto romano, ele continuava sendo o mesmo

Yossef Ben Mattiahu ha-Cohen que lutou contra os romanos na

Galiléia.

Meu pai chamava-se Matatias. Meu nome é Josefo, e sou

hebreu de nascimento, sacerdote em Jerusalém2.

Entretanto, ele se tratava de um judeu que tinha

obrigações com a sociedade romana. E essa circunstância o

diferenciava dos demais judeus livres da *Urbs*, pois, o estatuto

de homem livre não gerava, por exemplo, obrigações religiosas

com a sociedade romana, mas, um liberto permanecia ligado

ao estatuto de seu antigo senhor romano.

Paul Veyne3 enumera algumas circunstâncias que poderiam motivar a libertação de um escravo. A primeira delas se referia ao desejo do senhor de dar conforto a um escravo fiel no leito de morte, concedendo-lhe a liberdade e garantindo seu sepultamento como homem livre. A segunda circunstância se tratava do interesse do homem romano de ser lembrado após a sua morte como um bom senhor, deixando a liberdade como legado para seus escravos, assim como distribuíam legados a todos os seus clientes.

A libertação de um escravo também poderia ser motivada por uma reorganização patrimonial com o objetivo de aumentar o patrimônio ou ampliar os *laços de clientela*, diz Paul Veyne4. Às vezes, o senhor negociava por intermédio de um escravo, com o qual partilhava lucros, e concordava em vender-lhe a liberdade a determinado preço. A liberdade também poderia ser uma recompensa que permitia ao

2 JOSEPHUS, Flavius. The Jewish War. Cambridge: Harvard University Press, 1997

(Loeb Classical Library, Preface).

3 VEYNE, Op. Cit., p. 83-90.

4 Ibid., p. 86.

escravo fiel continuar se ocupando com os negócios do seu senhor, mas com a dignidade de um liberto.

Fábio Joly5 afirma que os romanos geralmente libertavam seus escravos através da inscrição do escravo entre os cidadãos romanos no momento do recenseamento; ou por *vindicta* através de um magistrado; e ainda por testamento. Joly6 observa que todas essas formas implicavam em reconhecimento público da condição de liberto. O liberto, então, era inscrito em uma das tribos da *Urbs*.

Analisando a legislação de Augusto, Fábio Joly7 observa que a *lex Aelia Sentia* trouxe uma nova regulamentação sobre o estatuto de liberto. Segundo ele, a partir de Augusto, um escravo que recebesse a liberdade antes dos trinta anos não teria direito a plena cidadania, mesmo que esse fosse o estatuto de seu senhor. Assim o liberto receberia o estatuto de *Latinus Junianus*. O liberto poderia dispor do *ius commecii* que

o permitia negociar propriedades, mas jamais poderia transmitir seus bens aos seus herdeiros naturais. O liberto também não poderia redigir testamentos e suas posses voltariam ao patrono após sua morte. Nessa condição, diz Joly, o liberto apenas usufruía dos bens, assim como o escravo, do seu pecúlio. O estatuto de *Latinus Junianus* mantinha o liberto sob a dependência do patrono e comprometia economicamente as gerações posteriores.

Segundo Fábio Joly8, o escravo que não fosse libertado por *vindicta* ou testamento também seria considerado *Latinus Junianus*. No entanto, existiam algumas formas de se tornar um cidadão pleno: casando com uma mulher romana ou latina; pela vontade de seu senhor; por decisão imperial ou por disposições legislativas. Parece-nos que Josefo não foi libertado pelos procedimentos formais, como a *vindicta* ou testamento,

5 JOLY, Fábio Duarte. Libertat opus est. Escravidão, manumissão e cidadania à época de Nero (54-68 d. C.). São Paulo: USP, 2006.

6 Ibid., p. 51.

7 Ibid., p. 51-52.

8 JOLY, 2006, Loc. Cit.

mas, sim pela vontade (*voluntas*) de Vespasiano, *inter amicus*.

Flávio Josefo tinha estatuto de *Latinus Junianus*. A libertação do historiador hebreu se tratou de uma reorganização patrimonial na casa dos Flávios.

Ao ser libertado, Flávio Josefo poderia representar a casa dos Flávios, através das relações de *clientelismo e patronato*, no interior das comunidades judaicas da *Urbs*, contribuindo para o aumento do patrimônio. Provavelmente, as relações de *clientelismo e patronato* também se estenderiam para a Judeia, local na qual Vespasiano ofereceu terras para Flávio Josefo, conforme o relato do historiador hebreu.

Depois que Tito pôs em dia todos os problemas da Judeia e toda a região estava tranquila, vendo que as terras que eu tinha nos arredores de Jerusalém ser-me-iam inúteis por causa das tropas romanas, que eram obrigadas a lá permanecer para a defesa do país, ele deu-me outras em lugares mais afastados e quando voltou a Roma,

concedeu-me a honra de subir ao seu navio. Quando chegamos, Vespasiano tratou-me da melhor maneira possível. Fez-me hospedar no palácio em que ele morava antes de ser imperador, quis que fosse recebido no número dos cidadãos romanos, deu-me uma pensão, sem nada diminuir dos seus benefícios para comigo; isso causou contra mim tamanha inveja dos meus compatriotas, que me pôs em grande perigo. [...] Vespasiano deu-me na Judeia uma propriedade de grande extensão. [...] A isso devo acrescentar que continuei a ser sempre honrado com a benevolência dos imperadores, pois Tito não a demonstrou a mim menos que Vespasiano, seu pai, e jamais escutou as acusações que se faziam contra mim. O imperador Domiciano, que o sucedeu, acrescentou novos favores aos que eu já havia recebido, mandou cortar a cabeça a judeus que me haviam caluniado e castigar um escravo eunuco, preceptor de meu filho, que era do seu número. Este soberano acrescentou a tantos favores um sinal de honra mui ilustre, como libertar todas as terras que eu possuía na

Judeia, e a imperatriz Domícia sempre teve prazer em me

obsequiar [...] 9.

Como se pode perceber, o discurso de Flávio Josefo

sobre sua libertação silencia quanto às relações de *clientelismo*

e patronato existentes no interior da sociedade romana e

atribui sua libertação ao cumprimento de um presságio sobre a

ascensão dos Flávios feito por ele em Jotapate.

Segundo Paul Veyne10, a vida familiar dos libertos era

marcada por *ambiguidades* e *ambivalências*. O cotidiano dos

libertos seguia o modelo da aristocracia romana. Eles se

vestiam como os aristocratas, possuíam clientes, escravos,

libertos e organizavam banquetes. Na *Urbs*, os libertos eram

donos de túmulos tão luxuosos quanto o dos patrícios.

Entretanto, a sociedade romana lembrava cotidianamente aos

libertos que eles foram escravos. Apesar do estatuto de liberto

conferir ao indivíduo a mesma cidadania do seu patrono, eles

estavam sujeitos a uma série de obrigações e costumes que os distinguiam dos homens livres. Conforme afirma Jean Andreau11, os libertos se situavam “entre o passado e o futuro; entre a cidadania e a escravidão; entre a integração e o isolamento; os libertos estavam constantemente sujeitos a um movimento oscilante, no qual a maior parte da heterogeneidade e das contradições do meio social passava por eles”. Paul Veyne concorda com Andreau e ressalta que os libertos não tinham certeza quanto ao lugar que ocupavam na sociedade romana.

Jean Andreau12 afirma que um indivíduo que era libertado por um cidadão tornava-se cidadão romano, independentemente do processo judicial para a libertação. Os libertos de cidadãos romanos eram integrados no sistema dos

9 JOSEPHUS, Flavius. The Life. Against Apion. Cambridge: Havard University Press, 1954 (Loeb Classical Library vol. 1).

10 VEYNE, 2009, p. 85.

11 ANDREAU, Jean. O liberto in GIARDINA, Andréa. O homem romano. Lisboa: Editorial Presença. 1992.

12 Ibid., p. 152-153.

comícios

centuriais

e

ocupavam

neles

um

lugar

correspondente ao patrimônio que possuíam. Entretanto,

diferentemente de seus antigos senhores, os libertos tinham

direito a voto, mas não podiam se candidatar a magistratura.

Ao ser libertado, Flávio Josefo assumiu compromisso

perante o imperador Vespasiano de dedicar-lhe o *obsequium* -

o respeito que um filho devia ao seu pai. Esse compromisso

tinha efeitos jurídicos e exigia manifestações práticas. Jean

Andreau13 ressalta que os libertos do imperador manifestavam

sua fidelidade oferecendo dedicatórias e inscrições votivas a

uma ou outra divindade, para salvação do imperador, pelo seu feliz regresso ou pela sua vitória. O *obsequium* também impedia o liberto de levar seu patrono a julgamento civil ou penal. Assim, os libertos conservavam um elo simbólico com a casa do seu senhor que, a partir de sua libertação, seria seu patrono. Ao negligenciar o *obsequium* o liberto receberia fama de ingrato na sociedade romana.

Em relação ao casamento, geralmente, os libertos viviam em estado de concubinato. Sendo ambos libertos, sua união transformada em ligação de pessoas livres, deveria ser levada em consideração e tida como honrosa. Entretanto, diz Paul Veyne14, o pai não poderia reconhecer como filho natural àqueles concebidos antes de serem libertados. Esses filhos seriam bastardos ou escravos do proprietário da mãe. Se os comprasse, faria deles libertos. Somente os filhos concebidos após a libertação receberiam o estatuto de homem livre e cidadão romano pleno. Os libertos também não podiam defender sua honra conjugal contra seu patrono ou contra sua mulher, nem mesmo em caso de flagrante. Entretanto, o patrono poderia matar o liberto que fosse surpreendido em

adultério com a sua mulher.

Os libertos se destacavam economicamente. Paul

Veyne15 ressalta que embora nem todos os negociantes fossem

13 ANDREAU, 1992, Loc. Cit.

14 VEYNE, 2009, p. 83-90.

15 VEYNE, 2009, Loc. Cit.

libertos, todos libertos tinham negócios. Os libertos eram mais

ricos que a maioria dos homens livres, apesar de serem

considerados por eles como inferiores. Veyne afirma que

aristocracia romana se renovava constantemente com a

entrada dos filhos de ricos libertos e dos filhos de libertos

imperiais. Segundo ele, muitos senadores eram netos de liberto.

Assim sendo, pode-se dizer que as condições de ascensão

social na *Urbs* eram mais efetivas para os escravos que para os

homens livres pobres.

Os patrícios preferiam seus libertos a seus concidadãos

pobres porque eles continuavam fiéis e os aristocratas romanos os conheciam pessoalmente. Paul Veyne ressalta que dificilmente um escravo seria libertado sem receber nenhum tipo de recurso. Geralmente, os libertos recebiam uma terra ou uma pequena pensão (*alimenta*), objetivando garantir seu futuro como negociante e o aumento do patrimônio da família. Veyne afirma que muitos libertos continuavam na casa de seu antigo senhor exercendo as mesmas funções, mas com mais dignidade e tempo livre. Alguns libertos eram enviados a outros lugares para exercer uma profissão ou negócio cujos lucros partilhavam com o patrono para pagar sua liberdade. Na maioria dos casos, os senhores libertavam somente os escravos capazes de aumentar o patrimônio da família. Entretanto, o tesoureiro que administrava os bens do senhor nunca era libertado.

Apesar das obrigações inerentes ao estatuto de liberto, ao libertar um escravo, o senhor não deveria sobrecarrega-lo de obrigações, pois, uma das diferenças entre o escravo e o liberto era o seu tempo livre. Entretanto, o liberto deveria ser fiel ao patrono cumprindo suas obrigações, evitando que ele

tivesse fundamento para executar punições. O patrono poderia excluí-lo de seu testamento, proibir que fosse sepultado na catacumba da família e até castiga-lo fisicamente.

Um patrono não poderia também exigir do seu liberto um trabalho que não fora previamente combinado. Ele tinha direito apenas as *operae* - obrigações materiais precisas que

consistiam num certo número de dias de trabalho que o liberto prometia efetuar anualmente para o patrono, afirma Jean Andreau.

O liberto tinha papel similar ao dos clientes. Paul Veyne16 descreve um cliente como um homem livre que vinha dedicar *obsequium* ao pai de família e orgulhosamente se proclamava seu cliente. O cliente poderia ser rico ou pobre, poderoso ou miserável ou até mesmo mais poderoso que o patrono ao qual saudava. Veyne enumera quatro tipos de clientes: a) os que desejam fazer carreira política através da proteção do patrono; b) gente de negócios cujos interesses o patrono

ajudaria com sua influência política; c) aqueles que aspiravam à inclusão no testamento do patrono, em forma de agradecimento.

Para o cliente que se tratava de homem livre pobre era difícil concorrer com um liberto próspero. O liberto não era obrigado como os clientes, a fazer uma visita protocolar (*salutatio*) ao patrono todas as manhãs juntamente com os clientes; em contrapartida, muitas vezes era convidado para banquetes e sentava-se a mesa com os clientes. Em algumas oportunidades substituía seus patronos na *salutatio*, recebendo *obsequium* em nome dele.

Como se pode perceber, o estatuto social de Flavio Josefo reflete toda *ambiguidade* de um liberto romano. Josefo circulava no universo das *culturas dominantes*, mas não era considerado um aristocrata romano; era um sacerdote judeu, mas, se vestia como romano; tinha tempo livre, mas não se identificava com os homens livres; tinha obrigações para com seu patrono, mas não era um escravo. Flávio Josefo afirma que é fariseu, mas, seu estatuto exige que ele dedique *obsequium* ao seu patrono ou receba as homenagens dos clientes em

lugar dele sempre que necessário. Essas *ambiguidades* de Josefo geravam desconfiança tanto nas comunidades judaicas quanto na sociedade romana desde o período da guerra.

16 Ibid., p. 89.

[...] Eu fui mandado, com Tito a Jerusalém e me encontrei diversas vezes em grave perigo de vida, pois os judeus tudo faziam para me perder. Todas as vezes que a sorte das armas não era favorável aos romanos, eles diziam que era eu que os traía, e insistiam muito com Tito, que então tinha se declarado César, que me mandasse matar. 17

Flávio Josefo circulava entre dois *mundos sociais.* Por isso, devido à dualidade do seu *mundo social,* ele continuou sendo incompreendido por seus opositores. Entretanto, apenas parte dos *sujeitos interlocutores* se apresenta na obra “A Vida” como

subjugada e insatisfeita com a derrota. A outra parte adotou elementos socioculturais romanos em seu cotidiano e manteve o vínculo com sua *identidade* através da prática de judaísmos.

> Mas como eu já narrei estas coisas [o confrontamento entre judeus e não judeus nas cidades da Síria e Damasco], na minha história da guerra dos judeus, basta-me dizer isto de passagem, a fim de que o leitor saiba que não foi voluntariamente, mas obrigada, que nossa nação travou guerra contra os romanos.18

Assim sendo, da análise do discurso de Flávio Josefo em sua obra "A Vida" emerge a disputa entre duas forças: aqueles que saíram beneficiados após a guerra, se associando aos romanos, mas preservando elementos socioculturais do *povo judeu* – na qual Josefo se situava, e aqueles que continuavam subjugados na província da Judeia, pagando impostos, sem o templo, com poderes fragmentados e insatisfeitos com o desfecho do confronto – na qual alguns deles migraram para *Urbs* e se integraram as comunidades judaicas que se domiciliavam na cidade desde o século I a. C.

17 JOSEPHUS, Flavius. The Life. Against Apion. Cambridge: Havard University Press,

1954 (Loeb Classical Library vol. 1).

18 JOSEPHUS, 99 d. C., Loc. Cit.

Para Flávio Josefo, a adoção de elementos socioculturais romanos em seu cotidiano não poderia ser considerada como traição ou perda do vínculo com o povo judeu, pois, enquanto liberto romano, Josefo precisava cumprir suas obrigações com a sociedade romana. Por isso, o historiador hebreu inicia seu discurso descrevendo apenas suas relações de parentesco judaicas.

RELAÇÕES DE PARENTESCO ENTRE FLÁVIO JOSEFO E O

POVO JUDEU

O nome “Flávio Josefo”, segundo Mireille Hadas-Lebel, se trata de um nome híbrido de que a tradição dotou o historiador hebreu. O nome de nascimento Yossef (Josefo) se refere ao prenome de seu avô paterno, assim como acontecera com seu pai Matatias. Assim sendo, podemos afirmar que o nome Flávio Josefo aponta para as relações de parentesco do historiador hebreu no interior das comunidades judaicas: Yossef - Josefo; Ben Mattiahu – filho de Matatias; ha-Cohen – o sacerdote ou sacrificador.

Ao se tornar um liberto do imperador Vespasiano, seu nome hebraico passou a ser um *cognomen* associado ao nome dos Flávios. Apesar de suas *ambiguidades* e capacidade de circular tanto nas *culturas dominantes* quanto nas *culturas subalternas*, Flávio Josefo não perdeu o vínculo com sua identidade. Seu nome composto indicaria tanto suas obrigações com a sociedade romana quanto seu vínculo com o povo judeu. Pierre Bourdieu afirma que o nome próprio se trata de “um ponto fixo em um mundo que se move” 19. O

nome designa a mesma pessoa em qualquer *mundo social*, garantindo ao indivíduo assegurar sua *identidade* apesar das diferentes relações socioculturais que tenha estabelecido com outros grupos sociais, ao longo de sua existência.

19 BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica in: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína. Usos e abusos da história oral. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2006.

FLÁVIO JOSEFO E O PARADIGMA DE CIRCULARIDADE CULTURAL ENTRE AS COMUNIDADES JUDAICAS E A SOCIEDADE ROMANA NA URBS DO SÉCULO I D. C.

O nome “Flávio” indica uma *identidade social,* e termo “Josefo” se refere à *identidade* judaica do historiador hebreu. Segundo as concepções de Pierre Bourdieu, através do nome familiar, Flávio Josefo tornou-se portador de uma *identidade social* constante e durável que garantiu o vínculo com o povo judeu , em todos os espaços sociais judaicos no qual ele interferiu como agente, apesar de adotar elementos socioculturais romanos em seu cotidiano.

Para a sociedade judaica do século I d. C., o nome Yossef Ben Mattiahu ha-Cohen correspondia a um *papel social*, direitos e deveres políticos e religiosos previamente definidos. Embora fosse comum entre os indivíduos que tinham dupla cidadania ter um nome híbrido, para algumas comunidades judaicas no século I d. C. a adição de um nome com outra origem étnica significaria a associação do indivíduo aos povos incircuncisos. Essa circunstância não era bem vista por alguns segmentos judaicos, principalmente se este fosse o caso de um *Cohen*.

Os romanos tinham destruído o *lugar social* mais proeminente das comunidades judaicas, o templo de Jerusalém. Flávio Josefo lutou ao lado dos judeanos e terminou a guerra ao lado dos romanos. Alguns judeus olhavam para o historiador hebreu com muita desconfiança e concebiam Josefo como um *Cohen* que se associara aos romanos para adquirir privilégios. Por isso, o discurso do historiador hebreu apresenta apenas suas relações de parentesco judaicas. Flávio Josefo se apresenta como Yossef, evidenciando assim a existência de uma *ideologia* em seu discurso.

Eu poderia vangloriar-me da nobreza do meu nascimento, pois cada nação, estabelecendo a grandeza de uma família, em certos sinais de honra que a acompanham, entre nós uma das mais notáveis, é ter-se a administração das coisas santas. Mas eu não sou somente oriundo da família de sacrificadores, eu sou também da primeira das vinte e quatro linhas que a compõem e cuja dignidade está acima de todas [...]. A

isso posso acrescentar que, do lado de minha mãe eu tenho reis, entre meus antepassados. O ramo dos asmoneus, de que ela é proveniente, possuiu durante um longo tempo, entre os hebreus, o reino e a suprema sacrificatura [...]. Eis minha descendência como está escrita nos registros públicos e que eu julguei dever relatar aqui a fim de desmanchar as calúnias de meus inimigos20.

A perícope acima apresenta o *microcosmo social* de Flávio Josefo como uma sociedade masculinamente

organizada, na qual existia hierarquização política e relações de poder estabelecidas entre a realeza (poder político) e o sacerdócio (poder religioso). As comunidades judaicas concebiam as relações de parentesco como símbolo de honra e privilégios sociais. Por isso Flávio Josefo apresenta sua genealogia.

Meu pai não foi somente conhecido em toda cidade de Jerusalém pela nobreza de sua origem; ele foi ainda mais, pela sua virtude e por seu amor à justiça, que tornavam seu nome célebre [...] 21.

Josefo intencionava resgatar a credibilidade de seu discurso no interior das comunidades judaicas da *Urbs* ao lembrar que quem estava discursando não era apenas um judeu, mas, também, se tratava de um aristocrata da Judeia, adepto do farisaísmo, membro do Sinédrio, sacerdote, filho de Matatias e descendente direto dos asmoneus.

Eis minha descendência como está nos registros públicos e que eu julguei dever relatar aqui a fim desmanchar as calúnias de meus inimigos22.

20 JOSEPHUS, 99 d. C., Loc. Cit.

21 Ibid.,Loc. Cit.

22 Ibid., Loc. Cit.

As *formações imaginárias* do discurso de Josefo indicam que, para o historiador hebreu, as informações sobre suas relações de parentesco seriam suficientes para lembrar aos *sujeitos interlocutores* o seu *status* privilegiado no interior das comunidades judaicas. Entretanto, a *ideologia* do discurso de Josefo também emerge do seu silêncio, daquilo que ele não diz. Flávio Josefo não cita o nome dos seus inimigos, não descreve o teor das calúnias sofridas ou menciona, em seu discurso, suas relações de parentesco com a casa dos Flávios.

Em sua análise sobre o sistema de parentesco judaico, Hans G. Kippenberg23 esclarece que a essência do conceito de parentesco não se identifica com o relacionamento natural de dependência, mas, sim com classificações de ordem social que organizam e alteram valores das relações naturais de

descendência. Kippenberg defende a hipótese de que o *sistema de parentesco* do povo judeu se trata de um "produto histórico, que também foi criado por interesses sociais": a preservação da terra na família e o fortalecimento das relações de parentesco24.

Kippenberg25 ressalta que L. H. Morgan reduziu as concepções de sociedade humana a duas formas fundamentais: à *societas* e à *civitas*. A primeira forma se baseia nas relações pessoais e, a segunda, se fundamenta no território e na propriedade privada. Com isso, Morgan26 defende a hipótese de que a concepção social da relação de parentesco centralizada apenas na família ou nos laços consanguíneos não se aplica a todas as sociedades da Antiguidade. Em algumas sociedades, por exemplo, os indivíduos de famílias diferentes são considerados parentes de primeiro grau e a relação entre consanguíneos ocupa um lugar secundário. Morgan reconhece a existência de uma instituição

23 KIPPENBERG, Hans G. Religião e formação de classes na antiga Judeia. São Paulo: Edições Paulinas, 1988.

24 Ibid., p. 14-16.

25 Ibid., p. 15.

26 MORGAN, 1870 Apud KIPPENBERG, 1988, p. 15-16.

que tem a função de organização social dos indivíduos, atribuindo a essa instituição o conceito de *gens*.

Analisando os conceitos de L. H. Morgan, M. Fortes distingue dois aspectos complementares do sistema de parentesco: o sistema de *interação* e o de *títulos legais*. O primeiro aspecto se refere ao regulamento das relações recíprocas entre os indivíduos e, o segundo se trata da transmissão dos *títulos legais* através da relação grupos/indivíduos. Assim sendo, para M. Fortes, “o estado de

parentesco é determinante de direitos, obrigações, capacidades e diretiva proveniente do comportamento em todos os setores” 27.

A partir das listas e documentos das comunidades judaicas pós-exílicas, E. Meyer analisou a subdivisão da Judeia em grupos de parentesco e verificou que havia um princípio comum entre os documentos das comunidades judaicas: as gerações eram as unidades superiores das famílias. Entretanto, diz Meyer28, essas gerações não surgiram de uma família, mas, sim do entrelaçamento de numerosas famílias entre si. Os laços consanguíneos comuns, às vezes, se tratavam de *formações imaginárias* no interior das comunidades judaicas, pois, as relações de parentesco possuíam uma base social.

Hans Kippenberg explica a hipótese defendida por Meyer a partir do conceito de *mishpãhâ*. J. Herman Austel29 afirma que esse termo possui um sentido mais amplo que a palavra família (*bêt*), pois, na maioria das vezes, essa expressão se refere a um círculo de parentes com fortes laços sanguíneos ou a subdivisão de um grupo maior como uma tribo ou nação e, não somente, aos moradores de uma casa.

Analisando o conceito de *mishpãhâ*, Hans Kippenberg30

utiliza textos bíblicos para defender a hipótese de que a

27 FORTES, 1969 Apud KIPPENBERG, 1988, p. 15.

28 MEYER, 1896 Apud KIPPENBERG, 1988, p. 22.

29 HARRIS, R. Laird (org). Dicionário internacional de teologia do antigo testamento. São Paulo: Edições Vida Nova, 1998.

30 KIPPENBERG, 1988, Passim.

mishpãhâ judaica se tratava de um grupo com descendência

patrilinear, no qual os pais transmitiam privilégios sociais aos

seus filhos através da herança, conferindo direitos corporativos

de propriedade da terra. Seus membros se caracterizavam por

uma residência em comum, facilitando a formação de

unidades de convocação para o exército. A *mishpãhâ*

compreendia o pai com as mulheres, concubinas, filhos

casados e filhas solteiras. O pai tinha poderes restritos sobre a

mulher e irrestritos sobre os filhos e escravos. Os estrangeiros

também podiam ser incluídos na casa como afilhados e, posteriormente, inseridos no clã.

Diferentemente do caso judaico, na sociedade romana as relações consanguíneas tinham menos valor que o nome da família. Quando não havia reconhecimento de paternidade esvaía-se qualquer possibilidade do indivíduo (filho bastardo) desempenhar *papel social* ou político na aristocracia romana. Paul Veyne31 ao analisar a vida privada entre os romanos afirma que o chefe de família era quem decidia se os recém-nascidos seriam recebidos na sociedade. O pai tinha o direito tanto de ejetar crianças livres quanto matar o filho de uma escrava.

Paul Veyne afirma que dentre os homens livres da sociedade romana "alguns nasceram das justas núpcias de um cidadão e uma cidadã; outros são bastardos nascidos de uma cidadã; outros ainda nasceram escravos, mas foram libertos". Porém todos esses homens livres poderiam recorrer ao casamento32. Na sociedade romana do século I d. C., as pessoas casavam para esposar um dote e para gerar sucessores perpetuando o corpo cívico, o núcleo de cidadãos.

O casamento tratava-se apenas de um dos atos da vida,

um ato privado, um fato que nenhum poder público deveria

sancionar, mas, ao mesmo tempo um dos deveres do cidadão.

A esposa tratava-se de um dos elementos da casa que

31 VEYNE, Paul. História da vida privada: do Império Romano ao ano mil. São

Paulo: Companhia das Letras, 2009.

32 Ibid., p. 43.

compreendia ainda os filhos, os libertos, os clientes e os

escravos. O marido era senhor de tudo e elegia seu herdeiro e

sucessor através do testamento.

Na *Urbs* do século I d. C. havia dois meios de se ter filhos:

gerando-os ou adotando-os. Segundo Paul Veyne, “esse seria

um modo de impedir a extinção de uma estirpe e também de

adquirir a condição de pai de família exigida por lei dos

candidatos a honras públicas e aos governos das províncias:

tudo que o casamento propicia é favorecido igualmente pela

adoção” 33. Assim sendo, a adoção e o casamento eram usados como meio para se controlar o movimento dos patrimônios.

A aristocracia romana reproduzia-se tanto através de seus filhos legítimos quanto dos filhos de seus libertos, pois, os libertos tinham o sobrenome do senhor que os libertara e eram considerados da família, diz Paul Veyne34. Essa era a situação de Flávio Josefo durante o período de produção de sua obra “A Vida”. Josefo, enquanto liberto da casa do Flávios, fazia parte da família de Vespasiano.

Em relação ao direito de propriedade na sociedade judaica, Hans Kippenberg35 ressalta que havia uma relação de responsabilidade mútua entre os membros da *mishpãhâ,* através de normas que objetivavam a preservação da posse da terra, família, vida e liberdade. Havia também regras de casamento. Normalmente a mulher mudava-se para a casa do marido, pagava-se um dote por ela e, um homem poderia ter mais de uma mulher. Geralmente a preferência era para primos paralelos patrilineares. Tal preferência estava relacionada ao interesse de conservar a propriedade dentro

da família e fortalecer os laços de parentesco.

Sim, os filhos são a herança de Iahweh, é um salário o

fruto do ventre! Como flechas na mão de um guerreiro

33 Ibid., p. 28.

34 Ibid., p. 21-26.

35 Ibid., p. 24-25.

são os filhos da juventude. Feliz o homem que encheu sua

aljava com elas: não ficará envergonhado frente às

portas, ao litigar com seus inimigos36.

Como se pode perceber, Hans Kippenberg define a

mishpãhâ judaica como um grupo familiar ampliado,

endógamo, patrilinear, patriarcal, patrilocal e polígeno. Apesar

desse modelo de relações de parentesco se tratar de um dos

elementos socioculturais da *memória* judaica, ao logo da

história os valores familiares do *povo judeu* sofreram algumas

alterações. R. de Vaux37 afirma que com passagem para a

vida sedentária e, posteriormente, com o desenvolvimento da vida urbana, as comunidades judaicas sofreram transformações sociais que afetaram seus costumes familiares. O modelo de organização da *mishpãhâ*, por exemplo, não se aplica a organização familiar das comunidades judaicas domiciliadas nas regiões anexadas ao Império Romano. Nas cidades não existiam grandes famílias patriarcais judaicas, reunindo muitas gerações em torno de um antepassado. As condições de moradia na cidade restringiam o número de membros que viviam na mesma casa. Quando um filho casava, por exemplo, ele fundava sua própria casa. Somente os filhos solteiros permaneciam com o pai. E o chefe de família não exercia mais sua autoridade de forma irrestrita38. As características descritas por R. de Vaux se aproximam mais do contexto sociocultural das comunidades judaicas

domiciliadas na *Urbs* no século I d. C. As comunidades judaicas da *Urbs* eram plurais e se domiciliavam em regiões diversificadas, logo, o senso de pertencimento ao *povo judeu* e a prática do judaísmo contribuíam mais para a preservação da *identidade* das comunidades judaicas que os laços consanguíneos. As festividades do calendário judaico

36 Salmo 126 in: BÍBLIA. Português. Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Edições Paulinas, 1992.

37 VAUX, Op. Cit., p. 41-43.

38 Ibid., p. 46-46.

mantinham os elementos socioculturais da *memória* judaica no cotidiano das comunidades. Entretanto, embora o sistema de parentesco das comunidades judaicas preservasse elementos socioculturais da *mishpãhâ*, na *Urbs* do século I d. C. a organização das famílias judaicas se aproximavam mais de uma *bet ‘ab* - “casa do pai ou minha casa” 39, um modelo

familiar patrilinear mais nuclear que a antiga *mishpãhâ* e muito similar a *domus* romana.

39 KESSLER, Op. Cit., p. 69.

231



Junio Cesar Rodrigues Lima

Junio Cesar Rodrigues Lima

8

AS ESCOLHAS RELIGIOSAS DE FLÁVIO

JOSEFO

Conforme observamos anteriormente, o discurso de Flávio Josefo em sua obra “A Vida” apresenta indícios do sistema de parentesco do *povo judeu*. Percebemos que as comunidades judaicas da *Urbs* preservavam alguns elementos socioculturais da antiga *mishpãhâ*, mas, se distanciavam consideravelmente desse modelo de organização social devido, principalmente, a alteração do espaço.

Assim sendo, ao descrever suas relações de parentesco, Flávio Josefo se utilizou das *formações imaginárias* das comunidades judaicas, objetivando resgatar a credibilidade do seu discurso através do *status social* de sua família no *povo judeu*. Entretanto, a descrição das relações de parentesco feita por ele apresenta outros adjetivos. Josefo não se identifica apenas como filho de Matatias ou descendente dos asmoneus. Josefo se apresenta como um *Cohen* que conheceu as práticas religiosas dos saduceus, fariseus, essênios, optando por se tornar adepto do farisaísmo. As escolhas religiosas de Flávio Josefo fazem parte da *relação de sentido* do seu discurso.

As comunidades judaicas da *Urbs* consideravam a formação religiosa através do estudo da Torá como uma ação fundamental para a preservação da *memória étnica* da comunidade. Atualmente, a entrada de membros do *povo judeu* na puberdade é marcada pelo rito do *bar mitsvá.* Jacob

Neusner afirma que o "*bar* ou *bat mitsvá* representa o momento em que o jovem ou a jovem israelita pela primeira vez assume, diante de Deus, a responsabilidade completa de cumprir os mandamentos. O evento é ratificado quando o jovem ou a jovem são chamados para a leitura da Torá e lhe são conferidos os direitos de membro pleno da comunidade" 1. Embora não possamos aplicar precisamente o rito do *bar mitsvá* a Flávio Josefo, a forma como ele descreve sua infância demonstra a ideia de transmissão de elementos socioculturais do povo judeu para as gerações seguintes através do estudo da Torá. Josefo diz que foi:

[...] educado desde a infância no estudo das letras, com um dos seus irmãos de pai e mãe, que tinha como ele o nome de Matatias. [...] 2.

Geralmente, os meninos judeus do século I d. C., independentemente da região em que residissem, desde a mais tenra idade participavam de determinados rituais no interior das comunidades judaicas como, por exemplo, a circuncisão e algumas festas religiosas. A participação nas festividades e ritos das comunidades preservava o vínculo do indivíduo com a identidade judaica. A religiosidade fazia parte da educação familiar e era uma prerrogativa para o início da vida pública.

Ao oitavo dia de nascimento, um menino judeu era levado ao templo e também recebia o rito da circuncisão. Aos doze anos passava por um período de preparação para que aos treze anos de idade fosse iniciado no estudo da Torá, como aconteceu com Flávio Josefo.

[...] Deus deu-me bastante memória e inteligência e eu fiz tão grande progresso que tendo então só catorze anos,

1 NEUSNER, 2004, p.93-94.

2 JOSEPHUS, 99 d. C., Loc. Cit.

os sacrificadores e os mais importantes de Jerusalém se dignaram perguntar minha opinião sobre o que se referia à interpretação das leis [...] 3.

Não havia ritual parecido entre os romanos. Na *Urbs*, assim que o menino ou menina vinha ao mundo era confiado a uma nutriz – ama de leite – que além de dar o seio se encarregaria de educar os meninos até a puberdade juntamente com um pedagogo que também era chamado de nutridor. A educação não era um privilégio dos ricos. Diferentemente das comunidades judaicas, na qual geralmente só os meninos se iniciavam nas letras, “uma parte mais ou menos considerável das crianças romanas frequentou a escola antes de completar doze anos, as meninas não menos que os meninos; melhor ainda, as escolas eram mistas”, diz Paul Veyne4. Após os doze anos os meninos romanos ricos continuavam seus estudos através dos clássicos. As meninas, por sua vez, estavam na idade própria para o casamento.

Enquanto na sociedade judaica a educação estava mais ligada à ética, a religiosidade e adaptação do homem à sociedade, em Roma a retórica assumia posição de destaque. As matérias formadoras e utilitárias assumiam papel secundário, diz Paul Veyne5.

FARISEUS, SADUCEUS E ESSÊNIOS O DISCURSO DE FLÁVIO JOSEFO

Havia então entre nós três seitas, divergentes nas questões relativas às ações humanas. A primeira era a dos fariseus; a segunda, a dos saduceus; a terceira, a dos essênios. Os fariseus atribuem certas coisas ao destino, porém nem todas, e creem que as outras dependem de nossa liberdade, de sorte que podemos realizá-las ou não. Os essênios afirmam que tudo geralmente depende do destino e que nada nos acontece que ele não determine. Os saduceus, ao contrário, negam

3 Ibid., Loc. Cit.

4 VEYNE, Op. Cit., p.30.

5 Ibid., p. 29-32.

absolutamente o poder do destino, dizendo que ele é

uma quimera e que as nossas ações dependem tão

absolutamente de nós que somos os únicos autores de

todos os bens e males que nos acontecem, conforme

seguimos um bom ou um mau conselho6.

Flávio Josefo apresenta as práticas religiosas do povo

judeu a partir de três grupos religiosos: os fariseus, os saduceus e

os essênios. Embora esses três grupos religiosos apresentem

elementos socioculturais em comum, como, por exemplo, a

obediência a Torá e o monoteísmo, o historiador hebreu se

ocupa com as diferenças existentes entre eles, objetivando

justificar suas escolhas religiosas.

[...] Quando fiz dezesseis anos desejei aprender as

diversas opiniões dos fariseus, e dos saduceus e dos

essênios, três seitas que existem entre nós, a fim de,

conhecendo-as, eu pudesse adotar a que melhor me

parecesse. [...] Iniciei-me então nos trabalhos da vida civil

e abracei a seita dos fariseus, que se aproxima mais que

qualquer outra da dos estoicos, entre os gregos.·.

Entretanto, Josefo silencia quanto à localidade em que foi treinado por esses grupos religiosos e, embora seu discurso apresente indícios de que ele tenha percorrido os três grupos em apenas um ano, Josefo não menciona o tempo que permaneceu em cada um deles. O historiador hebreu também não declara que a formação religiosa fazia parte do cotidiano de qualquer jovem da aristocracia judaica, principalmente a sacerdotal. O silêncio de Josefo deixou dúvidas quanto ao seu real envolvimento com esses grupos.

Ainda que Flávio Josefo tenha passado três anos no deserto como discípulo de Bane e retornado para cidade aos

6 JOSEPHUS, Flavius. Jewish Antiquies. Cambridge: Harvard University Press, 1954

(Loeb Classical Library).

dezenove anos para aderir farisaísmo, Anthony Saldarini7 entende que os escritos de Josefo, suas ações e interpretações da Torá não refletem a relação do historiador hebreu com o farisaísmo. Saldarini8 dialoga com Shaye J. D. Cohen e afirma

que, ao se identificar em sua obra “A Vida” como fariseu, Flávio Josefo está intencionalmente construindo a imagem de um *sujeito locutor* que não perdeu o vínculo com o povo judeu. Josefo utiliza *mecanismo de antecipação* para interagir com os *sujeitos interlocutores* e dar credibilidade ao seu discurso.

Shaye J. D. Cohen9 entende que a *ideologia* e a *objetividade* do discurso de Josefo comprometem a confiabilidade de suas informações sobre sua adesão ao farisaísmo. Segundo ele, o fato de Flávio Josefo frequentemente se referir a si mesmo apenas como sacerdote ou líder comunitário, fortalece a hipótese de que o envolvimento do historiador hebreu com o farisaísmo foi superficial.

Ao falar de sua opção pelo farisaísmo, Josefo não afirma que se juntou a eles enquanto grupo, mas, sim, que orientou sua vida religiosa através dos ensinos farisaicos. Em nenhum momento Flávio Josefo se aliou socialmente e politicamente ao grupo dos fariseus, diz Anthony Saldarini10.

Ao analisar a personalidade e a credibilidade das narrativas de Flávio Josefo, Uriel Rappaport11 ressalta que as

obras “A Vida” e “Guerra dos Judeus” estão expostas a muitas

distorções. Nelas, Josefo construiu seus relatos sob várias

pressões, como por exemplo, o desejo de impressionar os

romanos, a necessidade de exaltar os Flávios, de construir uma

identidade judaica positiva para os gentios e, ainda, se

7 SALDARINI, Anthony. Fariseus, escribas e saduceus na sociedade palestinense.

São Paulo: Edições Paulinas, 2005.

8 Ibid., p. 132.

9 COHEN, Shaye J. D. Josephus in Galilee and Rome: his vita and development

as a historian. Boston: Brill, 2002.

10 SALDARINI, Op. Cit., p. 131-136.

11 RAPPAPORT, Uriel. Josephus’ Personality and the Credibility of his Narrative in:

RODGERS, Zuleika. Making History: Josephus and historial method. Boston: Brill,

2007.

defender das acusações de rebeldia em relação à religião judaica e traição do povo judeu. Assim, Rappaport entende12 que existe uma diferença entre o Flávio Josefo indivíduo e o Josefo que emerge de suas escolhas narrativas.

Analisando os relatos de Flávio Josefo, Uriel Rappaport13 concluiu que, em sua vida pública, Josefo não possuía algumas virtudes pessoais como a coragem e a aptidão para o serviço militar. Diferentemente de como ele se apresenta em suas obras, Josefo não se tratava de um estrategista nem, tampouco, poderia ser considerado como um sábio no interior do judaísmo, conforme relata em sua obra “A Vida”. As ações de Josefo, apreendidas em sua obra “Guerra dos Judeus”, não demonstram que o historiador hebreu se tratava de um grande patriota. Seus relatos, também, não evidenciam o senso crítico de um historiador. Flávio Josefo se apresenta como um indivíduo ambicioso e controverso em que a identidade transitava entre um *“eu real”* e um *“eu ideal”* . Essa tensão identitária influenciou seus discursos, diz Uriel Rappaport14. Josefo desenvolveu uma personalidade imaginária caracterizada por virtudes que estavam ausentes no seu *“eu*

real”, mas que intencionalmente o historiador hebreu associou a si mesmo para dar credibilidade ao seu discurso15. Uriel Rappaport dialoga com a Psicologia e entende que o termo *“eu ideal”* descreve um sistema de valores e atitudes que Josefo admirava e via como um modelo para a imitação, mas, que em contrapartida se diferenciava de sua autoimagem. Flávio Josefo se absteve de expressar abertamente suas reais opiniões sobre a guerra dos judeus contra os romanos porque, devido a seu estatuto social, seria muito perigoso, diz Uriel Rappaport16. Josefo constantemente procurou evitar o confronto com os romanos demonstrando não ter se

12 Ibid., p. 70.

13 RAPPAPORT, 2007, Loc. Cit.

14 RAPPAPORT, 2007, p. 70-72.

15 Ibid., p. 68-81.

16 RAPPAPORT, 2007, Loc. Cit.

recuperado moralmente dos resultados da derrota dos judeus pelos romanos. Ao relatar o período de seu governo na

Galileia, Flávio Josefo não descreve muitas mudanças políticas e sociais. Entretanto, estranhamente, se apresenta como um governador distinto, competente, popular, leal, nobre, com muitas habilidades militares. Para Rappaport, essas virtudes somente existiam na mente de Flávio Josefo. Josefo se tratava de um sacerdote, fariseu, aristocrata que, em seus relatos, não apresenta indícios de uma formação militar ao longo de sua vida. O historiador hebreu fora educado para exercer o ofício sacerdotal e ensinar a Torá.

Assim, pode-se dizer que Uriel Rappaport entende que Josefo, ao descrever suas habilidades militares e políticas, se utiliza de um *mecanismo de antecipação* para interagir com seus *sujeitos interlocutores* romanos. O mesmo acontece quando Flávio Josefo se apresenta em suas obras como profundo conhecedor da cultura judaica, um homem sábio, piedoso, patriota e justo. Josefo tinha como objetivo interagir com as comunidades judaicas e minimizar as críticas quanto a sua atuação na guerra dos judeus contra os romanos.

Entretanto, Rappaport não considera Josefo um mentiroso. Para ele, Josefo, inconscientemente, fez uso de um

impulso psicológico se apropriando do seu *"eu ideal"* para desenvolver uma auto aceitação devido às frustrações e constrangimentos pessoais desencadeados pela derrota na guerra dos judeus contra os romanos. O *"eu ideal"* de Flávio Josefo apresentava virtudes e valores culturais das comunidades judaicas e da sociedade romana, demonstrando que o historiador hebreu almejava ou necessitava circular nas duas sociedades17.

Hannah M. Cotton e Werner Eck18, por suas vezes, analisam as relações de poder entre Flávio Josefo e a casa dos Flávios, postulando que, apesar da estreita relação existente

17 Ibid., Loc. Cit.

18 COTTON, Hannah M.; ECK, Werner. Josephus' roman audience: Josephus and the roman elites in: EDMONDSON, Jonathan; MASON, Steve; RIVES, James. Flavius Josephus and the flavian rome. Oxford University Press, 2005.

entre Josefo e os imperadores Tito e Domiciano, Flávio Josefo, como acontecia com outros clientes, não podia se mover livremente pelos bastidores do poder. Cotton entende que Josefo, embora tivesse contato com Vespasiano, não morava na *domus* imperial, mas, sim, em um local mais modesto. Josefo é apresentado19 como sendo apenas mais um dos muitos clientes dos Flávios. Segundo eles, Eusébio de Cesareia foi quem construiu a imagem de um Flávio Josefo amigo dos imperadores em seu discurso na obra “História Eclesiástica”. Assim sendo, para Cotton e Eck, parte da identidade atribuída a Flávio Josefo se trata na realidade de uma apropriação das obras do historiador hebreu pelos historiadores eclesiásticos. Independentemente das considerações de Cohen, Saldariri, Rappatort, Cotton e Eck, ao relatar suas ações e reações contra seus inimigos durante a guerra dos judeus, Flávio Josefo apresenta indícios da adoção de elementos socioculturais e religiosos do farisaísmo. As descrições das práticas religiosas dos fariseus, saduceus e essênios podem ser inferidas tanto da obra “A Vida” de Flávio Josefo quanto de “Guerra dos Judeus” e “Antiguidades Judaicas”.

Fariseus

O primeiro grupo abordado por Josefo se trata dos fariseus. Benedikt Otzen20 afirma que o farisaísmo se tratava de um movimento popular que surgiu espontaneamente, por volta de 200 a. C., como uma reação gradual as tendências helenistas no interior do povo judeu. Esse movimento que possuía elementos nacionais, políticos, sociais, religiosos tinha, em sua composição social, comerciantes, artesãos, escribas e sacerdotes, embora esses últimos representassem a minoria.

19 Ibid., p. 54-60.

20 BENEDIKT, Otzen. O judaísmo na antiguidade: a história política e as correntes religiosas de Alexandre Magno até o imperador Adriano. São Paulo: Edições Paulinas, 2003.

Os adeptos do farisaísmo objetivavam despertar o povo judeu para sua herança religiosa, considerando a Torá como norma para a vida cotidiana. Por isso, os fariseus adaptaram as

regulamentações de pureza utilizadas pelos sacerdotes durante o serviço cultual ao seu cotidiano. As regras de comunidade dos fariseus impuseram aos seus adeptos um novo estilo de vida. Para eles, o povo judeu era sagrado e quanto mais cumprisse as rigorosas determinações de pureza e sacralidade, mais perto estaria desse ideal, servindo como modelo para todos os povos21.

Como as regulamentações de pureza e santidade do sacerdócio dificilmente poderiam ser aplicadas ao cotidiano dos judeus comuns, os adeptos do farisaísmo gradativamente foram adotando uma espécie de separatismo religioso. Os fariseus deveriam tomar cuidado com o que comiam, com quem tomavam suas refeições, em quem e em que tocavam. Como os sacerdotes, os adeptos do farisaísmo deveriam afastar-se de tudo e todos que pudessem trazer impureza cerimonial para eles.

As dificuldades para cumprir as regras de comunidade fez do farisaísmo um movimento elitista, diz Benedikt Otzen22, pois, o verdadeiro fariseu deveria se desligar das pessoas comuns para preservar sua santidade. Entretanto, o fariseu era

reconhecido no interior das comunidades judaicas como um judeu de grande valor. A dedicação a Torá e seu ideal de pureza trouxe para o adepto do farisaísmo prestígio popular, conforme relata Flávio Josefo.

Eles [os fariseus] granjearam, por essa crença, tão grande autoridade entre o povo que este segue os seus sentimentos em tudo o que se refere ao culto de Deus e às orações solenes que lhe são feitas. Assim, cidades inteiras dão testemunhos valiosos de sua virtude, de sua maneira de viver e de seus discursos23.

21 Ibid., p. 153-156.

22 Ibid., p. 157.

23 JOSEPHUS, Flavius. Jewish Antiquies. Cambridge: Harvard University Press, 1954

Gradativamente, o separatismo dos fariseus resultou na organização de comunidades fechadas na qual seria possível

cumprir as regras de pureza e santidade e, ainda, debater as regulamentações da Torá. No interior dessas comunidades, os fariseus elaboravam novas regulamentações para lidar com as situações do cotidiano daqueles que desejavam cumprir a Torá em sua inteireza.

A maneira de viver dos fariseus não é fácil nem cheia de delícias: é simples. Eles se apegam obstinadamente ao que se convencem que devem abraçar. Honram de tal modo os velhos que não ousam nem mesmo contradizê-los. Atribuem ao destino tudo o que acontece, sem, todavia, tirar ao homem o poder de consentir. De sorte que, sendo tudo feito por ordem de Deus, depende, no entanto, da nossa vontade entregarmo-nos à virtude ou ao vício24.

Com o passar do tempo, essas comunidades tornaram-se verdadeiras “escolas” cujo centro espiritual era um famoso intérprete da lei. Esse foi o caso de Hilel e Shammai, Gamaliel, Iohanan ben-Zakai, Rabi Aqiba, dentre outros intérpretes da Torá que foram fundamentais para o desenvolvimento do judaísmo rabínico.

Os fariseus funcionavam como um grupo de interesse político que tinha seus próprios objetivos para a sociedade, diz Anthony Saldarini25. Eles se engajavam em atividades políticas e, embora não fossem os líderes das comunidades judaicas, seja pela sua posição no grupo ou pelas suas relações de parentesco, alguns de seus líderes integraram o grupo de dirigentes locais. Entretanto, geralmente os fariseus não eram membros do grupo de dirigentes.

(Loeb Classical Library, book XVIII, chapter I).

24 Ibid., Chapter II.

25 SALDARINI, Op. Cit., p. 133.

Anthony Saldarini descreve os fariseus como um grupo literato, organizado, que buscava constantemente prestígio junto aos governantes. Saldarini situa os fariseus entre os servidores, ou seja, aqueles que exerciam funções administrativas, burocráticas e militares na sociedade judaica. Os fariseus dependiam do grupo de dirigentes locais para manter seu *status* na sociedade judaica e desde o período

asmoneu até a destruição do templo se envolveram em disputas políticas, diz Anthony Saldarini. Hadas-Lebel26 afirma que Flávio Josefo aderiu ao farisaísmo porque os fariseus eram o grupo mais numeroso, com maior influência política, competência exegética e com maior acessibilidade para população.

Saduceus

O segundo grupo religioso abordado por Flávio Josefo foi o saduceu. Geralmente o termo “saduceu” é associado ao nome “Zadoque” e explicado sob duas perspectivas. A primeira delas atribui o nome “Zadoque” a um sacerdote que, juntamente com sua família, obteve o sumo sacerdócio e o controle do templo de Jerusalém, durante o reinado de Salomão. A segunda perspectiva entende que o nome “Zadoque” se refere a um fariseu do século I a. C. que abandonou o farisaísmo e fundou seu próprio grupo, denominando de “saduceus”. Se a primeira perspectiva estiver correta, os saduceus se identificariam com a aristocracia sacerdotal de Jerusalém, o que segundo Benedikt Otzen justificaria o fato de alguns sumo sacerdotes do século I d. C. serem chamados de saduceus27.

Segundo Flávio Josefo, os saduceus não eram muito numerosos e tinham em sua composição social a aristocracia sacerdotal e os proprietários de terras, ou seja, “pessoas da mais alta condição” na sociedade judaica.

26 HADAS-LEBEL, Op. Cit., p. 37-39.

27 OTZEN, Op. Cit., p. 148.

A opinião dos saduceus é [...] que a única coisa que somos obrigados a fazer é observar a lei, sendo um ato de virtude não tentar exceder em sabedoria os que a ensinam. Os adeptos dessa seita são em pequeno número, mas ela é composta de pessoas da mais alta condição28.

Os saduceus surgiram no cenário político-religioso da Palestina por volta de 110 a. C., durante o reinado de João Hircano que, segundo Flávio Josefo, abandonou os fariseus e aliou-se aos saduceus. Benedikt Otzen29 afirma que, apesar dos asmoneus terem centralizado o poder político e religioso, a composição social dos saduceus contribuiu para a convivência pacífica com eles, pois, a nova aristocracia que integrava o grupo

dos
saduceus
era
motivada
por
interesses
socioeconômicos. A manutenção de um Estado judeu independente que se aproximasse das cidades helenistas, conforme a proposta asmoneia, facilitaria o comércio judaico com outras regiões e atenderia as aspirações econômicas dessa nova aristocracia que era parte do grupo dos saduceus. Assim sendo, as aspirações econômicas da nova aristocracia, segundo Benedikt Otzen30, justificariam a aceitação de uma política voltada para relação sociocultural entre os judeus e o mundo helenista por parte dos saduceus. Entretanto, Otzen ressalta que os saduceus jamais foram helenistas, eles apenas queriam tirar vantagens das condições socioeconômicas das cidades helênicas.

Concordando com Benedikt Otzen, Hadas-Lebel31 afirma que os saduceus eram conservadores tanto no plano social

quanto em suas concepções religiosas, por isso, somente

28 JOSEPHUS, Flavius. Jewish Antiquies. Cambridge: Harvard University Press, 1954

(Loeb Classical Library, book XVIII, chapter II).

29 Ibid., p. 149.

30 OTZEN, Op. Cit., p. 151-152.

31 HADAS-LEBEL, Op. Cit., p. 40.

recrutavam adeptos na aristocracia sacerdotal. Hadas-Lebel concebe os saduceus como um grupo religioso severo na prática da justiça que aplicava a Torá de forma literal. A historiadora francesa infere essas informações do relato de Flávio Josefo, ao dizer que:

[...] os saduceus são de humor intratável, mesmo entre eles, e suas relações com seus compatriotas são tão desprovidas de amabilidade quanto com seus estrangeiros [...] 32.

Ao analisar as relações entre os fariseus e os saduceus, Anthony Saldarini33 discorda de Benedikt Otzen e Hadas-Lebel quanto à composição social dos saduceus. Segundo ele, Flávio

Josefo apenas observou que os saduceus contavam com o apoio dos ricos, mas, em nenhum momento afirmou que eles eram ricos, muito menos disse que todos os ricos, os governantes e os sumos sacerdotes eram saduceus. Saldarini entende que tanto os fariseus quanto os saduceus eram grupos com interesses políticos, conhecimento e interesse pelas leis judaicas.

Embora Josefo não forneça informações detalhadas sobre as regras de comunidade dos saduceus ou sobre os motivos pelos quais os ricos e o povo favoreciam um grupo ou outro, Anthony Saldarini34 sugere que os ricos beneficiavam os saduceus porque eles defendiam punições severas para crimes, contribuindo para a preservação da ordem social e manutenção das relações de poder entre o grupo de dirigentes locais e a população.

Saldarini sugere ainda que os saduceus limitavam a autoridade às regulamentações escritas, rejeitando outras tradições aceitas pelos fariseus com o objetivo de evitar

32 JOSEPHUS, Flavius. Jewish Wars. Cambridge: Harvard University Press, 1954

(Loeb Classical Library, book II).

33 SALDARINI, Op. Cit., p. 134.

34 SALDARINI, 2005, Loc. Cit.

constrangimentos para o grupo de dirigentes locais pelo não cumprimento dos costumes. Assim, o grupo de dirigentes locais poderia interpretar livremente as leis. Com isso, ele relativiza a concepção dos saduceus como homens muito rigorosos no cumprimento da Torá.

Gradativamente, os saduceus foram perdendo sua influência política e religiosa para os fariseus. Como os saduceus eram mais políticos que religiosos e tinham em sua composição social parte da aristocracia sacerdotal, a destruição da cidade e do templo de Jerusalém em 70 d. C. pôs fim à ação política e religiosa dos saduceus. Conforme afirma W. Stegemann35, ao final do século I d. C., os fariseus assumiram a responsabilidade de reformular as práticas religiosas judaicas associadas ao templo de Jerusalém para o

cotidiano das comunidades judaicas domiciliadas nas diversas regiões anexadas ao Império Romano.

Wolfgang Stegemann36 analisa a reconstituição do judaísmo depois de 70 d. C. e afirma que a guerra dos judeus contra os romanos desencadeou mudanças políticas, sociais e econômicas significativas no cotidiano dos judeanos, principalmente no judaísmo ligado ao templo de Jerusalém. Com a destruição do templo, o culto sacrificial, bem como, todos os atos litúrgicos associados ao templo cessaram. As funções dos sacerdotes no templo tornaram-se antiquadas. Não havia mais a necessidade de um sumo sacerdote. O Sinédrio, que tinha sua sede no templo, perdeu suas funções e o imposto do templo foi substituído pelo *fiscus judaicus*. Essas circunstâncias desencadearam uma renovação religiosa. Stegemann afirma que os "sábios" (*hachamim*), posteriormente foram chamados de rabinos, deram continuidade aos ensinos dos fariseus, adaptando os preceitos de pureza dos sacerdotes para todos os âmbitos da casa e contribuindo para preservação da *memória* judaica. Assim, o

35 Cf. nota 94.

36 STEGEMANN, Op. Cit., p. 254-255.

estudo da Torá e sua aplicação ao cotidiano, o *Shabat* e dízimo, a fé na ressurreição e no juízo se tornaram o fundamento do judaísmo. Wolfgang Stegemann afirma que o período do judaísmo que começou depois de 70 d. C. é chamado geralmente de “judaísmo rabínico”, “judaísmo clássico” ou “judaísmo formativo”.

Essênios

O terceiro grupo religioso descrito por Flávio Josefo são os essênios. Os essênios formavam uma comunidade homogênea muito solidária, perfeitamente organizada, com as suas regras de iniciação e de exclusão; havia grupos de essênios em todas as cidades da Judeia, diz Hadas-Lebel37.

Benedikt Otzen38, por sua vez, trata o essenismo como um movimento social e religioso singular no universo religioso do *povo judeu*. Otzen atribui essa singularidade ao fato dos essênios viverem separado da população, apresentarem organização hierárquica e considerarem toda propriedade

comum a todos. Os essênios também eram ascetas e, além de se separarem fisicamente das demais comunidades judaicas, dissociavam a prática do judaísmo do templo de Jerusalém. Os essênios se estabeleceram no deserto, simbolizando que suas comunidades estavam além dos limites da lei e da sociedade, diz Otzen.

Benedikt Otzen sugere que o essenismo se tratava de um movimento misto, ou seja, um típico movimento helenista resultante do encontro entre o Oriente e o Ocidente, preservando elementos das culturas persa, babilônia, egípcia e grega. Por isso, diz Otzen, Flávio Josefo associa o essenismo aos movimentos religiosos e filosóficos ocidentais.

37 HADAS-LEBEL, Op. Cit., p. 42.

38 OTZEN, Op. Cit., p. 178-179.

Os essênios, a terceira seita, atribuem e entregam todas as coisas, sem exceção, à providência de Deus. Creem

que as almas são imortais, acham que se deve fazer todo o possível para praticar a justiça e se contentam em enviar as suas ofertas ao Templo, sem oferecer lá os sacrifícios, porque o fazem em particular, com cerimônias ainda maiores. Os seus costumes são impecáveis, e a sua única ocupação é cultivar a terra. Sua virtude é tão admirável que supera em muito a dos gregos e de outras nações, porque eles fazem disso todo o seu empenho e preocupação e a ela se aplicam continuamente.

Possuem todos os bens em comum, sem que os ricos tenham maior parte que os pobres. O seu número é superior a quatro mil. Não têm mulheres nem criados, porque estão convencidos de que as mulheres não contribuem para o descanso da vida. Quanto aos criados, consideram uma ofensa à natureza, que fez todos os homens iguais, querer sujeitá-los. Assim, eles se servem uns dos outros e escolhem homens de bem da ordem dos sacerdotes, que recebem tudo o que eles recolhem de seu trabalho e têm o cuidado de fornecer alimento a todos. Essa maneira de viver é quase igual à

dos que chamamos plistes e vivem entre os dácios39.

Flávio Josefo dedica um tempo maior a descrição dos essênios do que aos fariseus e saduceus. Apesar de Anthony Saldarini e Shaye J. D. Cohen defenderem a hipótese de que o envolvimento de Josefo com os fariseus, saduceus e essênios foi superficial, conforme afirmamos acima; Hadas-Lebel40 defende a hipótese de que Flávio Josefo se sentiu atraído pelo essenismo e que a descrição detalhada do cotidiano dos essênios demonstra sua estadia entre eles. Assim, ela41 sugere que Flávio Josefo enfrentou três anos de postulado como acontecia com aqueles que desejavam aderir à comunidade.

39 JOSEPHUS, Flavius. Jewish Antiquies. Cambridge: Harvard University Press, 1954

(Loeb Classical Library, book XVIII, chapter II).

40 HADAS-LEBEL, Op. Cit. p. 42.

41 HADAS-LEBEL, 1992, Loc. Cit.

Segundo as regras de comunidade apresentadas por Hadas-Lebel, no primeiro ano, Flávio Josefo esforçou-se para imitar o modo de vida dos essênios, adotando vestimenta

branca, bem como a tanga de linho para banhos rituais. Ao final desse período, ele seguiu mais de perto as regras de comunidade e teve direito a águas mais puras para abluções, entretanto, ainda seriam necessários mais dois anos de provação para que Josefo fosse aceito pela comunidade.

A hipótese de Hadas-Lebel se enfraquece diante da temporalidade indicada no discurso de Flávio Josefo. O historiador hebreu afirma que aos dezesseis anos experimentou as práticas religiosas dos fariseus, saduceus e essênios. Com essa mesma idade, Josefo tornou-se discípulo de Bane, passando três anos com ele, porém, Flávio Josefo não afirma que Bane se tratava de um essênio, apesar de descrever seu ascetismo. Se Flávio Josefo, aos dezenove anos aderiu ao farisaísmo, à hipótese de Hadas-Lebel considera que Bane se tratava de um líder essênio e que os três anos relatados por Josefo foram vividos no interior das comunidades. Entretanto, Flávio Josefo narra quatro experiências religiosas distintas e uma delas com Bane.

Como se pode perceber, o discurso de Flávio Josefo sobre os essênios aponta para um grupo religioso que exigia

conduta rigorosa e compromisso com as regras de comunidade. Os essênios se preocupavam com a pureza corporal enquanto expressão da pureza moral, igualmente refletida pela brancura dos seus trajes. Eles desprezavam as riquezas, defendiam a igualdade entre seus adeptos e a renúncia das propriedades em favor da comunidade. Os essênios eram radicais em relação ao *Shabat*, acreditavam na imortalidade da alma. Entretanto, Flávio Josefo não apresenta mais informações sobre o cotidiano da comunidade.

Analisando as descrições de Flávio Josefo sobre os fariseus e os saduceus, Anthony Saldarini42 desenvolveu uma tabela comparativa diferenciando o modo de vida,

42 SALDARINI, 2005, p.124-126.

pensamento, nível de influência entre eles no interior das comunidades judaicas. Resolvemos incluir na tabela de Saldarini as informações de Josefo sobre os essênios, assim,

apresentaremos um resumo sobre as três práticas religiosas que

fazem parte da *relação de sentido* do discurso de Flávio

Josefo.

Quadro 2 – Análise comparativa das práticas religiosas judaicas descritas por

Flávio Josefo no Livro II da obra “Guerra dos Judeus” segundo modelo de

Anthony Saldarini

Fariseus

Saduceus

Essênios

Viviam em

comunidade.

Consideravam os

prazeres como

Eram

vícios que se

naturalmente

deviam evitar e a

Eram sociáveis e

rudes e ásperos

vida ascética

cultivavam relações

no tratamento

como virtude.

harmoniosas no

com os membros

interior das

Rejeitavam o

da comunidade

comunidades.

casamento.

e com os outros.

Reconheciam

Modo de vida

seus discípulos

como se fossem

seus filhos.

Desprezavam as

riquezas.

Abriam mão de

suas

propriedades em

favor da

comunidade.

Não toleravam a

unção do corpo

com óleo.

Escolhiam como

ecônomos,

homens de bem,

que recebiam
todas as suas
rendas e as
distribuíam
segundo as
necessidades dos
membros da
comunidade.
Não possuíam
moradia fixa.
Tinham em cada
cidade alguns
membros da
comunidade
dispostos a
receber e alojar

Modo de Vida

outros membros.

Só mudavam de

roupa quando as

suas estivessem

muito usadas.

Nada vendiam e

nada

compravam

entre si, mas

permutavam uns

com os outros.

Eram muito

religiosos e

piedosos e

somente falavam

coisas santas.

Faziam orações

antes do nascer

do sol e depois

seguiam para

ofício cotidiano.

251

FLÁVIO JOSEFO E O PARADIGMA DE CIRCULARIDADE CULTURAL ENTRE AS

COMUNIDADES JUDAICAS E A SOCIEDADE ROMANA NA URBS DO SÉCULO I D. C.

Às 11h00 se

reuniam e

cobertos com um

pano de linho,

lavavam-se em

água fria e em

seguida

participavam de

um banquete,

para

posteriormente

voltar ao

trabalho.

Não comiam
nem bebiam
mais que o
necessário a
vida.
Eram ordeiros e
submissos aos
líderes da
comunidade.
Amavam a paz e

Modo de Vida

cumpriam

rigorosamente

seus juramentos.

Estudavam os

escritos dos

antigos.

Possuíam

conhecimento

medicinal.

Recebiam novos

adeptos.

Eram féis aos

governantes.

Eram atenciosos

uns para com os

Modo de Vida

outros.

Observavam

rigorosamente o

Shabat.

Atribuíam tudo a

Negavam

Acreditavam na

Deus e ao destino.

absolutamente a

imortalidade da

ação do destino.

alma.

Embora o destino

pudesse ajudar

Acreditavam que

Entendiam que

muito, dependia do

Deus era incapaz

as almas foram

homem fazer o bem

de fazer o bem

criadas imortais

ou o mal.

ou o mal, por isso,

para se

ele não se

dedicarem à

Acreditavam na

incomodava

virtude e se

Pensamento

imortalidade da

com o que os

afastarem dos

religioso

alma. E que

homens faziam.

vícios.

somente a alma dos

bons passaria para

Fazer o bem ou o

Acreditavam que

outro corpo.

mal dependia da

os bons se

vontade

tornavam

Os maus sofriam

humana.

melhores na vida

tormentos que

pela esperança

durariam para

Não acreditavam de serem felizes

sempre.

na imortalidade

depois da morte.

da alma.

Os maus eram

Negavam a

castigados com

possibilidade de

tormentos

castigos ou

eternos.

recompensas

num outro

Acreditavam que

mundo.

podiam prever o

futuro através do

estudo dos livros

sagrados e

antigas profecias

ou pelo cuidado

com uma vida

de santidade.

Realizavam rituais

de purificação.

253

FLÁVIO JOSEFO E O PARADIGMA DE CIRCULARIDADE CULTURAL ENTRE AS

COMUNIDADES JUDAICAS E A SOCIEDADE ROMANA NA URBS DO SÉCULO I D. C.

Considerados pela

Detinham a

Considerada a

população como os

posição de

mais perfeita de

mais perfeitos

segunda escola.

todas as práticas

Nível de

conhecedores da

religiosas.

influência

Torá e das

Considerados

social

cerimônias judaicas.

como ordeiros,

Detinham a posição

atenciosos, muito

de primeira/principal

justos e exatos

escola.

em seus juízos.

Quadro 3 – Comparação entre as práticas religiosas judaicas descritas em sua

obra nos Livro XVIII da obra “Antiguidades Judaicas” segundo modelo de

Anthony Saldarini

Fariseus

Saduceus

Essênios

Adotaram uma

Discutiam

Faziam todo o possível

vida simples.

sempre com

para praticar a justiça.

seus mestres

Eram

Se contentavam em enviar

Modo de

antes de tomar

obstinados

as suas ofertas ao Templo,

vida

suas decisões.

naquilo que

sem oferecer lá os

acreditavam.

sacrifícios, porque o faziam

em particular, com

Honravam de

cerimônias ainda maiores.

tal modo os

mais velhos que

Os seus costumes eram

não ousavam

impecáveis e a sua única

nem mesmo

ocupação era cultivar a

contradizê-los.

terra.

Suas virtudes eram tão

admiráveis que superavam
em muito a dos gregos e
de outras nações, porque
eles faziam disso todo o
seu empenho e
preocupação e a ela se
aplicavam
continuamente.
254
AS ESCOLHAS RELIGIOSAS DE FLÁVIO JOSEFO
Possuíam todos os bens em
comum, sem que os ricos
tivessem maior parte que
os pobres.
Não tinham mulheres nem
criados, porque estavam
convencidos de que as

Modo de

mulheres não contribuíam

vida

para o descanso da vida.
Quanto aos criados,
consideravam uma ofensa
à natureza, que fez todos
os homens iguais, querer
sujeitá-los.
Serviam uns dos outros e
escolhiam homens de bem
da ordem dos sacerdotes,
que recebiam tudo o que
eles recolhiam de seu
trabalho e tinham o
cuidado de fornecer
alimento a todos.
Atribuíam ao
Acreditavam
destino tudo o
que as almas

que acontecia,

morriam com

sem tirar ao

os corpos.

homem o

Entendiam que

poder de

Entregavam todas as

a única coisa

coisas, sem exceção, à

Pensamento consentir.

que se era

providência de Deus.

religioso

Entendiam que,

obrigado a

Acreditavam que as almas

apesar de tudo

fazer era

ter sido feito por observar a lei,

eram imortais.

ordem de Deus,

sendo um ato

dependia da

de virtude não

vontade

tentar exceder

humana se

em sabedoria

entregar à

os que a

virtude ou ao

ensinavam.

vício.

255

FLÁVIO JOSEFO E O PARADIGMA DE CIRCULARIDADE CULTURAL ENTRE AS

COMUNIDADES JUDAICAS E A SOCIEDADE ROMANA NA URBS DO SÉCULO I D. C.

Julgavam que

as almas eram

imortais,

julgadas noutro

mundo e

Pensamento recompensadas

religioso

ou castigadas

segundo suas

virtudes ou

vícios.

Entendiam que

algumas almas

eram retidas

prisioneiras na

outra vida, mas

que outras

retornavam.

Tinham grande

Eram pessoas

prestígio entre o da mais alta

Nível de

povo.

condição e

influência

que, muitas

social

O povo seguia

vezes

suas

ocupavam

orientações em

cargos

tudo o que se

elevados.

referia ao culto

Não há informação.

e às orações

Em algumas

solenes que

oportunidades,

eram feitas a

eram

Deus.

obrigados a se

conformar

Cidades inteiras

com o

davam

procedimento

testemunhos

dos fariseus,

valiosos sobre a

devido ao

virtude, à

apoio da

maneira de

população.

viver e os

discursos dos

fariseus

Diferentemente do que ele apresenta em suas descrições

sobre as três práticas religiosas judaicas nas obras “Guerra dos

Judeus” e “Antiguidades Judaicas”, Flávio Josefo não se preocupa em apresentar mais informações sobre suas escolhas religiosas em sua obra “A Vida”. O silencio de Josefo se deve a dois motivos. Em primeiro lugar, Flávio Josefo não objetivava descrever mais uma vez suas percepções sobre os fariseus, saduceus ou essênios, mas, sim, apresentar as fases da vida de um judeu: as relações de parentesco, a infância, a iniciação no estudo da Torá, a adesão ao judaísmo e o inicio de sua vida civil. Flávio Josefo queria que os *sujeitos interlocutores* percebessem sua formação judaica e reconhecessem o vínculo que ele possuía com o povo judeu. A identidade judaica tinha sido preservada, apesar de Josefo se tratar de um liberto romano.

Em segundo lugar, “A Vida” se trata da quarta obra de Flávio Josefo. Ao longo do seu discurso, Josefo fez várias inferências à obra “Guerra nos Judeus” como parte de seu *interdiscurso*. Assim, para Flávio Josefo não haveria a menor necessidade de apresentar outra descrição das práticas religiosas dos fariseus, saduceus e essênios. Entretanto, não se pode esquecer também que “A Vida” se trata de um relato

centrado no indivíduo e, não, na sociedade. Se Flávio Josefo incorpora a obra “A Vida” como apêndice a segunda edição de “Antiguidades Judaicas”, ao ter acesso ao Livro XVII dessa obra, os *sujeitos interlocutores* teriam contato com as descrições de Josefo sobre os fariseus, saduceus e essênios, sem que ele precisasse repetir isso em sua autobiografia.

Como se pode observar nos quadros acima, as informações de Flávio Josefo sobre os fariseus, saduceus e essênios também se tratam de um discurso. A *objetividade* do texto evidencia que Flávio Josefo aborda temas como a disputa política e religiosa entre fariseus e saduceus. O discurso de Flávio Josefo indica que, apesar de pertencer à aristocracia sacerdotal judaica, ele objetivava se identificar com os fariseus devido ao evidente prestígio do farisaísmo no interior das comunidades judaicas.

Flávio Josefo também enaltece a postura política e

religiosa dos essênios. Entretanto, critica veementemente os saduceus. Assim, das três práticas religiosas que Josefo apresenta como parte de sua formação, duas delas contavam com o prestígio das comunidades judaicas: os fariseus e os essênios. Os fariseus gozavam de mais prestígio no povo judeu que os essênios.

O discurso de Flávio Josefo em sua obra “A Vida” evidencia que o historiador hebreu dedicou três anos de sua vida a uma comunidade com práticas religiosas similares aos essênios e, ao fim dos três anos, aderiu ao farisaísmo. Assim, pode-se dizer que Josefo objetivava, com seu discurso, recuperar seu prestígio junto ao seu *microcosmo social*, as comunidades judaicas da *Urbs*. Entretanto, o discurso de Flávio Josefo também aponta para uma trajetória de vida voltada para a observação dos *imperativos éticos do judaísmo*, conforme veremos no próximo capítulo.

9

“A VIDA” E OS IMPERATIVOS ÉTICOS DO JUDAÍSMO: O DITO E O NÃO DITO NO DISCURSO DE FLÁVIO JOSEFO

Não odiarás a teu irmão no teu coração; não deixarás de repreender o teu próximo, e não levarás sobre ti o pecado por causa dele. Não te vingarás nem guardarás ira contra os filhos do teu povo; mas amarás o teu próximo como a ti mesmo. Eu sou o Senhor1.

Segundo alguns representantes do farisaísmo praticado no século I d. C, a perícope supracitada, se trata da mais importante prescrição da Torá. Jacob Neusner2 ressalta que, de acordo com os escritos proféticos judaicos, a justiça tem prioridade sobre o rito e salvar a vida está acima de todos os mandamentos e deveres religiosos. O comportamento ético em relação ao semelhante se trata da essência do ensino judaico sobre uma vida virtuosa. Neusner utiliza o Talmude da Babilônia para observar a importância de se preservar uma boa relação com o próximo no interior das comunidades

judaicas.

1 Levítico 19:17-18 in: BÍBLIA. Português. Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Edições

Paulinas, 1992.

2 NEUSNER, Jacob. Introdução ao judaísmo. Rio de Janeiro: Imago, 2004.

Um gentio apresentou-se a Shamai [colega e adversário

de Hilel]. Ele disse: —Converte-me sob a condição de me

ensinar toda a Torá enquanto eu estiver de pé sobre uma

só perna‖. Ele o expulsou com a régua que tinha nas

mãos. Apresentou-se diante de Hilel: —Converte-me.‖ Este

disse: —Não faças ao teu próximo o que não queres que

te façam. Essa é toda a Torá; o resto é comentário. Agora

vai e estuda‖ 3.

Apesar de Jacob Neusner discursar sobre os imperativos

éticos do judaísmo contemporâneo, os princípios apresentados

por ele integram as *formações imaginárias* das comunidades

judaicas desde a antiguidade. Ao longo desse trabalho observamos que, apesar da pluralidade religiosa do judaísmo antigo, a obediência a Torá e o monoteísmo se tratam de um elemento sociocultural comum no universo das comunidades judaicas. Assim sendo, das *formações imaginárias* dessas comunidades emergem virtudes sociais como a benevolência, a generosidade e a previdência. Neusner ressalta que o pior vício seria a malevolência, pois, dela surgem todos os outros. Assim, a boa relação com o próximo, os atos de altruísmo, o respeito ao semelhante seriam a base do cumprimento da Torá – Pois —a virtude começa com a submissão sincera à Torá, porém chega ao auge por intermédio de feitos que vão além das exigências severas da obediência e até mesmo dos limites do conjunto da lei‖ 4.

Conforme observamos anteriormente, o nível de envolvimento de Flávio Josefo com os fariseus é questionado por alguns historiadores. Shaye J. D. Cohen e Anthony Saldarini entendem que Josefo apenas se envolveu superficialmente com o farisaísmo, adotando alguns de seus princípios religiosos sem participar efetivamente das comunidades farisaicas.

Hadas-Lebel e Benedikt Otzen entendem que Josefo realmente

3 TALMUDE DA BABILÔNIA, Shabat 30B-31 A/2:5 I.12 Apud NEUSNER, 2004, p. 133.

4 NEUSNER, Op. Cit., p. 132-153.

aderiu ao farisaísmo, apesar da *objetividade* do seu discurso.

Ao longo de suas narrativas, Josefo isenta o povo judeu de responsabilidade nos resultados da guerra entre os judeus e os romanos. Flávio Josefo constrói um discurso que evidencia sua preocupação em demonstrar uma vida virtuosa através dos imperativos éticos do judaísmo. Entretanto, seus opositores são apresentados com os vícios que resultariam no desinteresse de *Iahweh* pelo povo judeu, desencadeando a destruição da cidade e do templo de Jerusalém.

Não foi, pois, minha culpa, mas vossa, e vossa ruína só veio porque sempre fostes no coração inimigo do Império. Esquecestes de que, em todas as vantagens que obtive sobre vós, jamais quis mandar matar alguns dos vossos, ao passo que as divisões que cindiram vossas cidades, não por vosso afeto pelo rei e pelos romanos,

mas por vossa própria malícia, custou a vida a cento e oitenta e cinco dos vossos concidadãos, durante o tempo em que eu estive sitiado em Jotapate?5

Como se pode observar, Flávio Josefo acusa cada um de seus opositores de desobediência a Torá. Em contrapartida, ele se apresenta como o único representante da aristocracia que era justo. Objetivando fortalecer seus argumentos, Josefo enaltece sua ação na Galileia, ressalta o apoio da população a sua administração e se apresenta como um homem misericordioso, justo e benevolente.

Flávio Josefo afirma que é um indivíduo que trata bem o estrangeiro, cumpre a Torá e se recusa a desenvolver ações que prejudiquem o povo judeu. Ele demonstra que jamais envergonhou sua família ou perdeu o vínculo com sua identidade judaica. Assim, o historiador hebreu utiliza seu discurso para justificar seu estatuto como liberto da casa dos Flávios e demonstrar as comunidades judaicas domiciliadas na

5 JOSEPHUS, Flavius. The Life. Against Apion. Cambridge: Harvard University Press,

1954 (Loeb Classical Library vol. 1).

Urbs do século I que suas ações durante a guerra foram tão justas que geraram *Zechut6* para ele.

A lógica do discurso de Flávio Josefo foi construída gradativamente, a partir da narrativa de sua primeira viagem a Roma, conforme apresentaremos a seguir.

Na idade de 26 anos fiz uma viagem a Roma, por esta razão. Félix, governador da Judeia, mandou por um motivo qualquer alguns sacrificadores, homens de bem e meus amigos particulares, para se justificarem perante o imperador; eu desejei, com muito entusiasmo ajudá-los, quando soube que sua infelicidade em nada havia diminuído sua piedade e eles se contentavam em viver, com nozes e figos. [...] O navio [...] naufragou no Mar Adriático. [...] Deus permitiu que ao nascer do dia, nós encontrássemos um navio de Cirene [...]. Esse homem levou-me até a imperatriz Popeia e eu obtive sem dificuldade a absolvição e a liberdade daqueles

sacrificadores por intermédio dessa princesa, que me deu grandes presentes [...]. Mas, como eu já narrei estas coisas, na minha História da Guerra dos Judeus, basta-me dizer isto de passagem, a fim de que o leitor saiba que não foi voluntariamente, mas obrigada, que nossa nação travou guerra contra os romanos7.

O discurso de Flávio Josefo apresenta indícios de que as comunidades judaicas da *Urbs* prestigiavam indivíduos por sua piedade e dedicação a Torá. Essas comunidades concebiam a vida humana, suas venturas e desventuras, como resultado da relação dos homens com o divino (Providência) – —[...] Todos esperam de ti que a seu tempo lhes dês de comer. Tu lhes dás e eles o recolhem; abres tua mão e se saciam de bens. Escondes a tua face e eles se apavoram; retiras sua respiração e eles expiram, voltando ao pó‖ 8. O discurso de Flávio Josefo

6 Segundo Jacob Neusner (2004, p. 134-135), a palavra *zechut* significa mérito ou fonte de favores divinos como resultado de suas ações.

7 Ibid., Loc. Cit.

8 Salmos 104.27-29 in: BÍBLIA. Português. Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Edições

se identifica com pensamento farisaico sobre Deus e o destino, conforme descrevemos anteriormente.

Josefo entende que Iahweh escolhe homens de bem para cumprir seus propósitos. Por isso, ele facilitou a ação de Josefo na *Urbs*, seduzindo seus inimigos romanos – —[...] Quando os malfeitores avançam contra mim para devorar minha carne, são eles, meus adversários e meus inimigos, que tropeçam e caem‖ *9*. Assim sendo, Flávio Josefo se apresenta aos *sujeitos interlocutores* como um homem benevolente que foi escolhido por *Iahweh* para atuar na guerra dos judeus contra os romanos, em favor do povo judeu.

No entanto, Flávio Josefo silencia quanto aos motivos que levaram o governador da Judeia a se justificar diante de Nero e não esclarece as razões que Félix teve para enviar os sacerdotes para *Urbs.* Josefo também não aponta os motivos que o impediram de se dirigir diretamente ao imperador Nero. Não há informações sobre a negociação feita com os romanos ou sobre as condições impostas para a libertação dos

sacerdotes. E, Flávio Josefo também não justifica seu posicionamento contrário à guerra contra os romanos.

Josefo afirma que existia um conflito sociopolítico entre judeus e não judeus na Galileia. A região era o centro das disputas políticas, econômicas, comerciais e religiosas entre seforianos e galileus. O discurso apresenta indícios da influência político-religiosa de Jerusalém sobre a região e evidências das relações socioculturais entre fenícios, sírios e judeus.

Havia naquela cidade [Tiberíades] três partidos; o primeiro era composto de pessoas da nobreza e Júlio Capela era-lhe o chefe; Herodes, filho de Miar, Herodes, filho de Gamai e Compso, filho de Compso, a ele se haviam reunido; Cripso, irmão de Compso, que Agripa, o Grande, há muito tinha feito governador da cidade, permanecia ainda nas terras que possuía além do

Paulinas, 1992.

9 Salmos 27.2-3 in: in: BÍBLIA. Português. Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Edições

Paulinas, 1992.

Jordão. Todos os outros de que acabo de falar eram de opinião de se permanecer fiel ao povo romano e ao seu rei, e Pisto era o único da nobreza que, para agradar a Justo, seu filho, não era desse parecer. O segundo partido era composto pelo baixo povo, que queria que se lhe fizesse guerra. Justo, filho de Pisto era do terceiro partido.10

A perícope em questão evidencia o valor das relações de parentesco e a participação política de representantes da população nas decisões da cidade. Flávio Josefo silencia quanto aos motivos que a aristocracia tinha para permanecer fiel aos romanos, bem como, quanto à posição do partido de Justo. O discurso de Josefo demonstra que Tiberíades estava dividida em relação à guerra contra os romanos. Segundo o historiador hebreu, o único representante da aristocracia que apoiava a guerra era Pisto. Entretanto, ele somente fazia isso por interesses pessoais, pois era o pai de Justo.

Quanto à posição de Justo de Tiberíades, Josefo diz:

Ele mostrou duvidar se seria preciso pegar em armas; mas, secretamente incitava a perturbação, na esperança de conquistar grandeza e grande vantagem com a revolução. Para conseguir o seu intento, disse ao povo que a sua cidade sempre havia ocupado um dos primeiros lugares entre as da Galileia e lhe tinha mesmo sido a capital durante o reinado de Herodes, que a tinha fundado e lhe tinha submetido à de Séforis; que eles tinham conservado aquela preeminência, mesmo sob o reinado do rei Agripa, o pai, até que Félix fora feito governador da Judeia, e a tinha perdido somente depois que Nero os havia dado ao jovem Agripa. —Mas Séforis, depois de ter recebido o jugo dos romanos, tinha sido elevada acima de todas as outras cidades da Galileia; essa mudança os havia feito perder o tesouro dos privilégios antigos, e os rendimentos pertencentes ao rei.

10 JOSEPHUS, Flavius. The Life. Against Apion. Cambridge: Harvard University

Press, 1954 (Loeb Classical Library vol. 1).

Justo, com semelhantes discursos, irritou o povo contra o rei e suscitou-lhes no espírito o desejo de se revoltar; acrescentou ainda que tinha chegado o tempo de se unirem às outras cidades da Galileia e de tomarem as armas para reconquistar os benefícios que lhes haviam injustamente arrebatado. Nisso seriam secundados por toda a província, pelo ódio que se tinha dos seforianos, por sua ligação tão estreita com o Império Romano. Essas razões de justo persuadiram o povo [...]. Ele era muito eloquente; a graça, com a qual falava, levou-o a opiniões muito mais sábias e mais salutares. Ele tinha certo conhecimento da língua grega para ter ousado escrever a história do que se passou então, a fim de desmascarar a verdade. Justo, tendo-os então persuadido, obrigou a alguns daqueles, que eram de outro parecer, a tomar as armas; pôs-se em campo e queimou algumas aldeias dos ipinianos e dos gadareenses, que estão na fronteira de Tiberíades e de Citópolis.11

Flávio Josefo critica as atitudes de Justo de Tiberíades. O discurso de Josefo apresenta Justo como alguém que busca

interesses pessoais procurando enriquecer-se através do infortúnio do povo judeu. Justo, segundo ele, obrigou seus opositores a pegar em armas contra seus próprios irmãos cometendo atrocidades nas regiões vizinhas. Usou sua eloquência e capacidade de persuasão para o mal. Com isso Flávio Josefo denuncia a ausência de virtudes em Justo de Tiberíades. Como Justo de Tiberíades não obedecia aos imperativos éticos do judaísmo, Josefo informa aos *sujeitos interlocutores* que o relato dele não era confiável.

No entanto, o historiador hebreu silencia quanto aos benefícios que Justo obteria através da guerra contra os romanos. E não esclarece como eram as relações de poder entre os seforianos e os opositores, nem, tampouco, menciona como Justo aprendeu grego ou o local no qual ele escreveu sua versão da história da guerra. Josefo procura lançar o relato de Justo de Tiberíades no descrédito dizendo que ele:

11 Ibid., Loc. Cit.

SÉCULO I D. C.

[...] Tendo resolvido tornar-se ilustre, escrevendo esta guerra, disse de mim muitas coisas falsas e não foi mais verdadeiro no que se refere ao seu próprio país. E o que me obriga agora, para desmenti-lo, a relatar o que havia calado até aqui, e não nos devemos admirar por ter diferido tanto, pois, ainda que um historiador seja obrigado a dizer a verdade, ele pode não se deixar levar contra os maus; não que eles mereçam ser favorecidos, mas para permanecermos nos termos de uma sábia moderação. Assim, Justo, que pretendeis ser o historiador a quem mais se deve prestar fé, dizei-me, rogo-vos, como é possível que os galileus e eu tenhamos sido causa da revolta do vosso país contra os romanos e contra o rei [...].12

Nessa perícope, Josefo questiona a autenticidade das informações prestadas por Justo de Tiberíades, dizendo que ele não se tratava de uma testemunha ocular e, além disso, escreveu sua versão da guerra numa época em que nenhuma testemunha poderia atestar sua história.

[...] Não quero continuar a falar. De restante, admiro a ousadia com a qual afirmais ter escrito esta história, mais exatamente que qualquer outro, vós, que não sabeis somente o que se passou na Galileia — pois estáveis então em Baruque junto do rei — e não podeis saber o que os romanos sofreram no cerco de Jotapate, nem de que modo eu procedi nessa ocasião, pois não me seguistes e não ficou um sequer, dos que me ajudaram a defender aquela praça, para vos vir trazer as notícias. Se disserdes que narrastes com mais exatidão o que se passou no cerco de Jerusalém [...].13

12 Ibid., Loc. Cit.

13 Ibid., Loc. Cit.

Se Justo, segundo afirma Flávio Josefo, realmente foi o grande responsável pelo confronto na Galileia e estava longe de ter atitudes relacionadas com os imperativos éticos do judaísmo, seu relato não mereceria mais crédito que o dele. Justo não teria condições para desafiar um relato que foi

atestado pelos imperadores romanos - —[...] Pois há escrevestes vinte anos antes, e podíeis então ter por testemunhas da verdade aqueles que tinham visto tudo com os próprios olhos. Mas esperastes para publicá-la depois da morte deles, a fim de que ninguém vos pudesse acusar de não ter sido fiel‖.

Assim Flávio Josefo acusa Justo de Tiberíades de retardar a publicação de sua obra até que seu discurso não pudesse ser questionado pelos judeanos envolvidos pessoalmente na guerra dos judeus contra os romanos.

Quanto à situação de Gamala, Josefo diz:

Agora direi como os de Gamala permaneceram fiéis aos romanos. Filipe, filho de Jacim, lugar-tenente do rei Agripa, tinha, contra toda sorte de esperança, escapado do palácio real de Jerusalém, quando estava cercado, mas caiu em outro perigo, correndo risco de ser morto por Manahem e seus sediciosos, se alguns babilônios, seus parentes, que então estavam em Jerusalém, não o tivessem salvado. Ele disfarçou-se alguns dias depois e fugiu para uma aldeia que estava perto do castelo de Gamala, onde reuniu um grande número de seus súditos.

Deus permitiu que ele fosse tomado por uma febre, sem o

que estaria perdido.14

Nesta perícope pode-se identificar a influência política

da família de Filipe e a convicção judaica de que a sorte de

um homem está nas mãos de Deus. Entretanto, Josefo silencia

quanto ao nome dos parentes de Filipe; quanto aos motivos

que Manahem tinha para matá-lo e o nome dos súditos.

Josefo ainda relata:

14 Ibid., Loc. Cit.

Varo ficou muito aborrecido por saber que Filipe tinha

escapado, porque teve medo de diminuir-se seu prestígio

perante o rei e a rainha e de que não tivessem mais

necessidade dele, quando Filipe estivesse com eles.

Assim, fez o povo crer que aquele liberto era um traidor,

que lhe trazia falsas cartas, porque estava certo de que

Filipe estava em Jerusalém, com os judeus que se haviam

revoltado contra os romanos, e assim, mandou matar aquele homem. [...] Varo, para prejudicá-lo empregou as mesmas calúnias, com que havia feito morrer o primeiro. Os sírios, que moravam em Cesareia, haviam-no reanimado e feito conceber novas esperanças, dizendo que os romanos tinham matado Agripa, por causa da rebelião dos judeus e que ele poderia reinar em seu lugar, porque era de família real, descendente de Soheme, rei do Líbano. Foi isso que o impediu de entregar ao rei as cartas de Filipe e o obrigou a fechar todas as passagens, a fim de tirar ao príncipe o conhecimento do que se passava. [...] Mandou, em seguida, matar vários judeus para satisfazer aos sírios de Cesareia e resolveu atacar, com o auxílio dos traconítidas, que estavam em Betânia, os judeus que eram chamados de babilônios e moravam em Ecbátana.15

O discurso evidencia a disputa política entre Varo e Filipe; a relação de poder entre a Síria e a Galileia; e a disputa política e religiosa entre judeus e gentios em Cesareia, Betânia e Ecbatána. Mas, silencia quanto ao nome do liberto; ao nome

dos judeus que se revoltaram contra os romanos em Jerusalém; o teor das cartas; e a relevância social, política, religiosa e econômica dessas cidades.

Flávio Josefo continua:

Filipe, tendo sabido disso, dirigiu-se imediatamente a Gamala. O povo, alegre com seu regresso, rogou-lhe que fosse seu chefe e os conduzisse contra Varo e os sírios de

15 Ibid., Loc. Cit.

Cesareia, pois se espalhara a notícia de que eles haviam matado o rei. Filipe, para reprimir-lhes a impetuosidade, falou-lhes dos benefícios de que eram devedores àquele soberano, fê-los conhecer por meio de razões mui fortes que as forças do Império Romano eram tão temíveis, que eles não podiam empreender a guerra contra ele, sem se expor a um evidente perigo e, por fim, persuadiu-os a seguir seu conselho.16

Nesta perícope pode-se identificar a admiração de Josefo pela ação de Filipe; o apoio do povo ao governante e

a investida contra Varo e os sírios de Cesareia. Entretanto, Josefo ainda silencia quanto à disputa entre Gamala e Cesareia e as relações de poder estabelecidas entre aquela cidade e a Síria. Porém, faz questão de denunciar as ações de Varo e ressaltar sua desaprovação quanto à morte de mulheres e crianças na guerra.

No entanto, o rei Agripa, tendo sabido que Varo queria mandar matar no mesmo dia todos os judeus de Cesareia, que eram muitos, sem poupar nem as mulheres e as crianças, mandou Equo Módio para substituí-lo, como se pode ver em outro lugar. E Filipe conservou na obediência aos romanos, Gamala e a região dos arredores. 17

Josefo atuava na Galileia com a autorização do Sinédrio. Ele escreveu pedindo orientações ao conselho de Jerusalém e resolveu ficar na região voluntariamente, objetivando preservar a ordem social da Galileia. Alguns de seus companheiros de sacerdócio retornaram para Jerusalém. Flávio Josefo não esclarece os motivos que os levaram a abandonar a Galileia. Entretanto, elucida um dos motivos para sua permanência na

Galileia, ao dizer:

16 Ibid., Loc. Cit.

17 Ibid., Loc. Cit.

De lá mandei alguns homens ao Senado daquela cidade

e aos mais ilustres dentre o povo, para lhes rogar que

viessem ter comigo. Eles vieram e Justo também veio. Eu

lhes disse que tinha sido enviado pela cidade de

Jerusalém com meus colegas, para lhes anunciar que era

preciso demolir o palácio tão suntuoso que o tetrarca

Herodes tinha feito construir e onde ele tinha mandado

pintar diversos animais, contra a proibição expressa de

nossas leis. Dessa forma, eu lhes rogava que nos

permitissem lá trabalhar com urgência.18

O discurso de Josefo evidencia uma disputa política entre

o Sinédrio e a Dinastia Herodiana. Para o judaísmo ligado ao

templo de Jerusalém, Herodes nunca foi um bom praticante da

religião judaica. Pode-se identificar também através do discurso que as comunidades judaicas concebiam o cumprimento da Torá como prerrogativa para a preservação do povo judeu. No entanto, Josefo silencia quanto à parte da Torá que foi desobedecida por Herodes e quanto ao motivo de tanta urgência para a demolição do palácio.

Provavelmente as preocupações do Conselho de Jerusalém e de Flávio Josefo se fundamentavam na crença de que o povo judeu estaria em grande perigo por desafiar *Iahweh* com a construção do palácio com imagens proibidas:

> Não farás para ti imagem esculpida, de nada que se assemelhe ao que existe lá em cima, no céu, ou cá embaixo na terra, ou nas águas que estão debaixo da terra. Não prostrarás diante desses deuses nem os servirás, por que eu, Iahweh teu Deus, sou Deus ciumento, que puno a iniquidade dos pais sobre os filhos, até a terceira e a quarta geração dos que me odeiam [...] *19*.

18 Ibid., Loc. Cit.

19 Deuteronômio 5.8-9 in: BÍBLIA. Português. Bíblia de Jerusalém. São Paulo:

Edições Paulinas, 1992.

Entretanto, a advertência de Josefo e as preocupações do Conselho de Jerusalém a princípio não foram levadas em consideração. Enquanto Josefo tentava convencer os homens da cidade, outro princípio da Torá foi quebrado: o de tratar bem o estrangeiro.

Capella e os de seu partido, não podendo resolver-se a destruir tão bela obra, opuseram-se por muito tempo. Mas por fim, nós os induzimos a consentir; enquanto tratávamos desse assunto, Jesus, filho de Safias, seguido de alguns barqueiros e de alguns outros galileus do seu partido, incendiou o palácio, com a esperança de se enriquecer, porque viam nele coberturas douradas; roubaram de lá várias coisas, contra a nossa vontade. Os do partido de Jesus mataram todos os gregos que moravam em Tiberíades e todos os que tinham sido seus inimigos antes da guerra. Esta notícia muito me aborreceu. Fui imediatamente a Tiberíades, onde fiz tudo o que me foi possível para reconquistar uma parte do

que havia sido roubado do rei, como candelabros coríntios, ricas mesas, uma grande quantidade de dinheiro, em moedas, com o fim de conservá-lo para o soberano, e entreguei todas essas coisas nas mãos das autoridades do Senado e de Capel a, filho de Antillo, com ordem de só os entregar a mim mesmo20.

Assim, pode-se identificar a desaprovação de Josefo quanto às atitudes de Jesus. Flávio Josefo critica veementemente aqueles que usavam a guerra para obter benefícios pessoais. Identifica-se ainda a disputa política e religiosa entre gregos e judeus em Tiberíades.

Entretanto, mais uma vez Josefo silencia quanto aos motivos da inimizade entre Jesus e os gregos. Não menciona o *status* socioeconômico dos barqueiros e também não esclarece quais foram os métodos utilizados para reconquistar o que tinha sido roubado. O discurso de Flávio Josefo evidencia que parte dos judeus se considerava explorada e parte

20 JOSEPHUS, 99 d. C., Loc. Cit.

pretendia permanecer fiel ao rei da Síria e aos romanos. Havia ainda um confronto entre pobres e ricos na região.

Como se pode perceber através da análise do discurso de Flávio Josefo em sua obra —A Vida‖, o historiador hebreu faz um esforço para demonstrar seu vínculo com o *povo judeu*.

As perícopes supracitadas comprovam que Josefo queria que os *sujeitos locutores* identificassem sua atuação na guerra dos judeus contra os romanos com os imperativos éticos do judaísmo. Os princípios da vida virtuosa apresentados por Flávio Josefo se fundamentavam, principalmente, nas interpretações dos fariseus sobre a Torá. As *formações imaginárias* do discurso de Josefo indicam que o historiador hebreu tinha um profundo conhecimento da Torá e da tradição farisaica.

Se as comunidades judaicas da *Urbs* prestigiavam os indivíduos por sua piedade, obediência a Torá ou relação com o farisaísmo, Flávio Josefo, em sua última obra acertou na construção de um discurso que representa o contraste entre o judaísmo praticado por seus opositores e, aquele que Josefo afirma ter praticado ao longo de sua trajetória.

Entretanto, as *ambiguidades* e *ambivalências* de Flávio Josefo continuaram gerando desconfiança no interior de algumas comunidades judaicas. Mas, ainda assim, —A Vida‖ de Flávio Josefo evidencia que o historiador hebreu, apesar de circular tanto nas *culturas dominantes* quanto nas *culturas subalternas*, jamais perdeu o vínculo com sua *identidade* judaica. Josefo apenas circulava nos dois mundos sociais, nas duas culturas. E, a história, cobrou a conta ao longo dos séculos.

FLÁVIO JOSEFO, UM SUJEITO SOCIALMENTE CONSTRUÍDO

Conforme observamos, Flávio Josefo se trata de um *sujeito socialmente construído*, um indivíduo que pertencia à dualidade do *mundo social* romano. Josefo circulava tanto nas *culturas subalternas* quanto nas *culturas dominantes*. Por isso, optamos por desvendar as relações socioculturais entre as comunidades judaicas e a sociedade romana, identificando alguns de seus elementos socioculturais a partir da

textualidade, memória discursiva e *formação imaginária* do discurso de Flávio Josefo.

Flávio Josefo se identificou com o povo judeu e queria ser reconhecido como judeu, apesar de se tratar de um liberto da casa dos Flávios. Assim, ele apresentou intencionalmente em seu discurso apenas suas relações de parentesco com o povo judeu. Josefo objetivava reafirmar seu vínculo com as comunidades judaicas da *Urbs*. Apesar de circular no universo das *culturas dominantes,* o historiador hebreu queria convencer os *sujeitos interlocutores* de que era o mesmo Yossef Mattiahu ha-Cohen que lutou ao lado dos judeus, na Galileia, durante a guerra contra os romanos. Entretanto, suas obrigações com a sociedade romana geravam desconfiança no interior das comunidades judaicas da *Urbs*.

A análise do discurso de Flávio Josefo nos permitiu identificar que, embora o sistema de parentesco das comunidades judaicas preservasse elementos socioculturais da *mishpãhâ*, na *Urbs* do século I d. C. a organização das famílias se aproximava mais de um *bet ‘ab*, um modelo patrilinear mais nuclear, parecido com a *domus* romana.

FLÁVIO JOSEFO E O PARADIGMA DE CIRCULARIDADE CULTURAL ENTRE AS COMUNIDADES JUDAICAS E A SOCIEDADE ROMANA NA URBS DO SÉCULO I D. C.

Em seu discurso, Flávio Josefo também descreve as fases da vida de um judeu, apresentando suas escolhas religiosas. Observamos que Josefo favorece as práticas religiosas dos essênios e dos fariseus. Esses grupos religiosos eram aceitos no interior das comunidades judaicas como piedosos e obedientes a Torá, contando com o prestígio do povo judeu. Ao se identificar com os fariseus, Flávio Josefo objetivava, através de um *mecanismo de antecipação,* recuperar seu prestígio no interior das comunidades judaicas. Assim, Josefo construiu um discurso que gradativamente foi evidenciando os imperativos éticos do judaísmo, segundo as *formações imaginárias* das comunidades judaicas, na qual seus opositores aparecem como desobedientes a Torá. Entretanto, o historiador hebreu emerge através do seu discurso como um judeu piedoso, justo, obediente a Torá, altruísta e merecedor de *Zechut*. Com isso, Flávio Josefo intencionava justificar seu

estatuto social na sociedade romana.

Em suma, Flávio Josefo representava indivíduos que viviam a dualidade do *mundo social,* adotando elementos socioculturais romanos em seu cotidiano, sem prejuízo da preservação de sua *identidade* judaica. Esses indivíduos promoveram a *circularidade cultural* entre as *culturas dominantes* e as *culturas subalternas*. Se as comunidades judaicas da *Urbs* prestigiavam os indivíduos por sua piedade, obediência a Torá ou relação com o farisaísmo, Flávio Josefo, em sua última obra acertou na construção de um discurso que representa o contraste entre o judaísmo praticado por seus opositores e, aquele que Josefo afirma ter praticado ao longo de sua trajetória. Segundo ele, embora fosse um liberto da casa dos Flávios e tivesse obrigações com a sociedade romana, possuía um vínculo mais efetivo com a *identidade* judaica que seus opositores, pois, diferentemente deles, Josefo permaneceu fiel a Torá e ao povo judeu. Assim, nosso *sujeito locutor* circulava tanto nas comunidades judaicas quanto na sociedade romana, promovendo uma circularidade entre as *culturas dominantes* e as *culturas subalternas.*



Junio Cesar Rodrigues Lima

Figura 8 – Mapa da Roma antiga com destaque para as regiões da

Transtiberina, Campus Martius, Suburra e Capena onde se domiciliava parte da

comunidade judaica da Urbs do século I d. C. - Nouveau Larousse Ilustre (XIX

Larousse. De 1866 a 1877) -

http://it.wikipedia.org/wiki/File:Rome_antique_(larousse_modf).jpg.

275



Figura 9 – Maquete da Roma antiga com destaque para as regiões da

Transtiberina, *Campus Martius*, Suburra e Capena onde se domiciliava parte da

comunidade judaica da *Urbs* do século I d. C.

http://monsaventinus.wikia.com/wiki/Campus_Martius_(Mons_Aventinus)

276

Junio Cesar Rodrigues Lima

CONCLUSÃO

Em suma, ao longo do desenvolvimento de nossa análise

percebemos que a *circularidade* nas relações socioculturais entre as comunidades judaicas e a sociedade romana no século I d. C. contribui para a concepção de comunidades judaicas diferentes daquelas construídas pela historiografia – principalmente inglesa, através do *paradigma do desenraizamento e exílio*, enfatizando o separatismo e o confrontamento entre judeus e romanos. Observamos que os resultados do contato sociocultural e a emergência de indivíduos que circulavam nas duas sociedades promoveram uma *circularidade* entre as *culturas dominantes* e as *culturas subalternas*, demonstrando ser possível ao indivíduo adotar elementos socioculturais de uma sociedade distinta da sua e, ao mesmo tempo, preservar o vínculo com sua *identidade* judaica.

Objetivando comprovar essa hipótese, adotamos como

documentação a obra “A Vida” de Flávio Josefo e mediante o modelo de abordagem conceitual de Carlo Ginzburg e procedimento metodológico proposto por Eni Puccinelli Orlandi, analisamos o discurso de Flávio Josefo e percebemos que, como liberto da casa dos Flávios, o historiador hebreu dispunha de certo número de recursos socioculturais, cuja natureza e volume, variavam e eram submetidos a pressões igualmente desiguais no seio das comunidades judaicas e da sociedade romana. Flávio Josefo se orientava no seu *mundo social* a partir desses recursos, em primeiro lugar para sobreviver, eventualmente para reforçar sua situação, seu estatuto, seus valores, suas crenças.

FLÁVIO JOSEFO E O PARADIGMA DE CIRCULARIDADE CULTURAL ENTRE AS COMUNIDADES JUDAICAS E A SOCIEDADE ROMANA NA URBS DO SÉCULO I D. C.

Na primeira parte vimos que Flávio Josefo, o *sujeito locutor* de nossa documentação, tornou-se referência para os autores de diversos segmentos historiográficos quando o assunto se refere às comunidades judaicas domiciliadas nas regiões

anexadas ao Império Romano, gerando sobre ele ampla produção editorial. Assim, situamos a obra “A Vida” de Flávio Josefo no universo discursivo biográfico, no qual identificamos o *modo de funcionamento* de seu discurso e demonstramos a proximidade entre o saber biográfico e a história. Discorremos sobre o *sentido social* atribuído a Josefo em práticas históricas, identificando *usos e abusos* das obras de Flávio Josefo pelos principais segmentos historiográficos que se ocuparam do estudo das relações socioculturais entre os judeus e os romanos. Com, isso identificamos as diversas impressões historiográficas sobre Josefo enquanto indivíduo.

Percebemos ao longo dos capítulos que a diversidade de discursos sobre Josefo evidenciava a necessidade de um dispositivo teórico para nortear nossa proposta de apreensão da *circularidade cultural* entre as comunidades judaicas e a sociedade romana a partir da análise da obra “A Vida” de Flávio Josefo. Assim, diferentemente dos demais autores da historiografia brasileira citados em nossa análise, nós optamos pelo modelo de abordagem conceitual da Micro-história, desenvolvido por Carlo Ginzburg. Esse modelo nos permitiu

concentrar a análise nos resultados do contato sociocultural entre romanos e judeus, objetivando cotejar os indícios de *circularidade cultural* entre os indivíduos das comunidades judaicas e da sociedade romana.

Observamos ainda que, indivíduos como Flávio Josefo adotaram elementos culturais romanos e circulavam tanto nas comunidades judaicas quanto na sociedade romana no século I d. C., evidenciando assim a existência da *circularidade cultural* entre judeus e romanos sem que, necessariamente, esses indivíduos perdessem o vínculo com sua *identidade* judaica.

CONCLUSÃO

O modelo de abordagem conceitual de Carlo Ginzburg nos permitiu ultrapassar a região da Judeia e adentrar noutras regiões anexadas ao Império Romano,

observando
comunidades judaicas que conviviam pacificamente com a sociedade romana, adotavam valores culturais romanos em seu cotidiano e, ainda, na mesma proporção exportavam elementos culturais judaicos para a sociedade romana através do proselitismo.

A análise do discurso proposta por Eni Puccinelli Orlandi aplicada à obra “A Vida” de Flávio Josefo nos permitiu reconstruir o contexto social, político e religioso das comunidades judaicas e da sociedade romana, desvendando assim o universo das *culturas dominantes* e das *culturas subalternas*. Flávio Josefo estava inserido na dualidade do *mundo social* do século I d. C., seu estatuto social nos permitiu aprender o social através de seu discurso.

Assim sendo, no primeiro capítulo, além de apresentarmos e fundamentarmos nossas escolhas teórico-metodológicas, nós identificamos a obra “A Vida” de Flávio Josefo como uma *autobiografia* (forma) e como um *discurso polêmico* (modo de funcionamento). Entretanto, nos capítulos seguintes cotejamos informações sobre as *condições de produção do discurso* de

Flávio Josefo. A concepção de Flávio Josefo como um *sujeito socialmente construído* nos impulsionou a apreensão da dualidade do *mundo social* na qual ele estava inserido. Entretanto, o questionamento sobre a compatibilidade entre a preservação da *identidade* judaica e a *circularidade* nas relações socioculturais entre judeus e romanos nos impulsionou a desvendar como Flávio Josefo concebia a Judeia.

Pesquisando sobre a *formação imaginária* do discurso de Flávio Josefo percebemos que a Judeia que emerge do discurso de Josefo poderia ser apreendida através da geografia, economia e pluralidade religiosa. As comunidades judaicas concebiam o termo "Judeia" tanto no *sentido lato* quanto no *sentido estrito*. Após discorremos sobre o assunto, optamos pela utilização do termo "Palestina" para se referir ao *sentido lato* da região e "Judeia" para abordar o *sentido*

estrito. Dialogando com Daniel Shwartz, decidimos também

usar a expressão “judeanos” toda vez que nos referíssemos geograficamente aos habitantes da Palestina e, “judeus”, quando a referência assumisse contornos sociais.

Observamos que, em sua *memória discursiva*, Flávio Josefo apresentou a Palestina como o lugar das origens do povo judeu. Entretanto, apesar da sua *memória* judaica se relacionar com a Palestina, Josefo se referiu à Judeia como o lugar na qual teve sua formação educacional, política e religiosa. Tanto a Palestina quanto a Judeia faziam parte da *identidade* judaica de Flávio Josefo.

A *formação imaginária* do discurso de Flávio Josefo apresentou a Palestina como um lugar fértil, com vários produtos que interessavam as sociedades mediterrâneas. A geografia da Palestina também favorecia o aumento da arrecadação tributária na região. Assim, ao longo do segundo capítulo, identificamos o interesse romano pela região: a terra, o abastecimento da *Urbs*, o comércio mediterrâneo, as relações de clientela e patronato e, principalmente, a tributação.

A *formação imaginária* do discurso de Josefo também nos

permitiu perceber que as relações de poder estabelecidas entre romanos e judeus tinham como características a utilização de instituições existentes e do grupo de dirigentes locais para governar. Os romanos também optaram pela adoção de uma política voltada para a tolerância religiosa, pela concessão de privilégios ao povo judeu, e pela urbanização de algumas cidades. Tais circunstâncias contribuíram para a *circularidade cultural* entre as comunidades judaicas e a sociedade romana na *Urbs* do século I d. C.

Percebemos que os judeus do século I d. C. preservavam sua *identidade* e relação com a Judeia através da prática de judaísmos. As festas judaicas e utilização de um calendário paralelo contribuíram para a preservação da *memória* judaica. Os judeus formaram comunidades judaicas em diversas regiões

anexadas ao Império Romano. Essas comunidades usufruíam de concessões romanas para viver segundo seus costumes, constituindo um *microcosmo social* na sociedade romana.

As *condições de produção* do discurso de Flávio Josefo também apresentam elementos culturais comuns entre as comunidades judaicas e a sociedade romana. Confirmamos essas similaridades através de uma análise do ofício sacerdotal e da concepção que romanos e judeus tinham da *Urbs* e de Jerusalém, respectivamente.

Assim sendo, ao longo das nossas discussões, comprovamos que Flávio Josefo representava dois *mundos sociais*. O primeiro se tratava das comunidades judaicas. Essas comunidades faziam uso de um calendário alternativo, possuíam uma lei paralela, eram monoteístas, seguiam regras alimentares rígidas, viviam segundo seus costumes e adotavam práticas *proselitistas*. O proselitismo das comunidades judaicas, segundo nossa análise, contribuiu para a concepção de comunidades abertas às relações socioculturais com outros grupos sociais.

O segundo *mundo social* se referia a sociedade romana, o mundo oficial, o universo do direito, cidadania, independência política, diversidade e pluralidade religiosa. Esses dois mundos se influenciavam mutuamente através de

indivíduos que circulavam tanto no *microcosmo social* quanto no *macrocosmo social*. Flávio Josefo se apresenta em seu discurso como um desses indivíduos. Como no século I d. C. um romano podia se tornar judeu e, um judeu também podia se tornar romano, as *culturas subalternas* e as *culturas dominantes* mantinham uma *circularidade cultural*, sempre que as relações culturais eram vantajosas para ambas. Por isso, no discurso de Flávio Josefo em sua obra "A Vida", nós encontramos elementos das duas culturas.

Através da terceira parte, optamos por desvendar as relações socioculturais entre as comunidades judaicas e a sociedade romana, identificando alguns de seus elementos socioculturais a partir da *textualidade*, *memória discursiva* e *formação imaginária* do discurso de Flávio Josefo. Flávio Josefo

se identificou com o *povo judeu* e queria ser reconhecido como judeu, apesar de se tratar de um liberto da casa dos

Flávios. Assim, ele apresentou, em seu discurso, apenas suas relações de parentesco com o *povo judeu*. Josefo objetivava reafirmar seu vínculo com as comunidades judaicas da *Urbs*. Apesar de circular no universo das culturas dominantes, o historiador hebreu queria convencer os *sujeitos interlocutores* de que era o mesmo Yossef Mattiahu ha-Cohen que lutou ao lado dos judeus, na Galiléia, durante a guerra contra os romanos. Entretanto, suas obrigações com a sociedade romana geravam desconfiança no interior das comunidades judaicas da *Urbs*.

Em seu discurso, Flávio Josefo também descreveu as fases da vida de um judeu, apresentando suas escolhas religiosas. Observamos que Josefo favorece as práticas religiosas dos essênios e dos fariseus. Esses grupos religiosos eram aceitos no interior das comunidades judaicas como piedosos e obedientes a Torá, contando com o prestígio do povo judeu.

Ao se identificar com os fariseus, Flávio Josefo objetivava, através de um *mecanismo de antecipação*, recuperar seu prestígio no interior das comunidades judaicas. Assim, Josefo construiu um discurso que gradativamente foi evidenciando os

imperativos éticos do judaísmo, segundo as formações imaginárias das comunidades judaicas, na qual seus opositores aparecem como desobedientes a Torá. Entretanto, O historiador hebreu emerge como um judeu piedoso, justo, obediente a Torá, altruísta e merecedor de *Zechut*. Com isso, Flávio Josefo intencionava justificar seu estatuto social na sociedade romana.

Concluindo, Flávio Josefo representava indivíduos que viviam a dualidade do *mundo social,* adotando elementos socioculturais romanos em seu cotidiano, sem prejuízo da preservação de sua *identidade* judaica. Esses indivíduos promoveram a *circularidade cultural* entre as *culturas dominantes* e as *culturas subalternas*. Se as comunidades judaicas da *Urbs* prestigiavam os indivíduos por sua piedade,

obediência a Torá ou relação com o farisaísmo, Flávio Josefo, em sua última obra acertou na construção de um discurso que representa o contraste entre o judaísmo praticado por seus opositores e, aquele que Josefo afirma ter praticado ao longo

de sua trajetória. Segundo ele, embora fosse um liberto da casa dos Flávios e tivesse obrigações com a sociedade romana, possuía um vínculo mais efetivo com a *identidade* judaica que seus opositores, pois, diferentemente deles, Josefo permaneceu fiel a Torá e ao *povo judeu*. Assim, nosso *sujeito locutor* circulava tanto nas comunidades judaicas quanto na sociedade romana, promovendo uma circularidade entre as *culturas dominantes* e as *culturas subalternas.*

283



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALFÖDY, Gëza. A história social de Roma. Lisboa: Editorial Presença, 1989.

AMADO, Janaína. Usos e abusos da história oral. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2006.

ARFUCH, Leonor. O espaço biográfico: dilemas da subjetividade contemporânea. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2010.

AUGÉ, Marc. El oficio del antropólogo. Barcelona: Gedisa, 2007.

_____ Não-lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade. São Paulo: Papirus. 2007.

_____ Por uma antropologia dos mundos contemporâneos. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

BAGNIEWSKI, Alexandre B. Repensando a teoria da alteridade e a obra de Josefo in: Revista Eletrônica do Grupo Oracula de Pesquisas em Apocalíptica Judaica e Cristã. Vol.7. São Bernardo do Campo: UMESP, 2008.

BAKHTIN, Mikhail. A cultura popular na idade média e no renascimento: o contexto de François Rabelais. São paulo: Universidade de Brasília, 1987.

BERLIN, Andrea M.; OVERMAN, Andrew. The first jewish revolt:

archaeology, history, and ideology. London/New York:

Routledge, 2002.

BETTENSON, H. Documentos da igreja cristã. São Paulo: ASTE.

1998.

BLOCH, Marc. Apología de la historia: o el ofício del historiador.

México: Fundo de Cultura Economica, 2001.

BLOOM, James J. The jewish revolts against Rome, A.D. 66–135:

a military analysis. North Carolina: McFarland & Company Inc.

Publishers, 2010.

BOMENY, Helena. Teoria Literária e Escrita da História. In: Revista

Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992, p. 265-271.

Disponível em: <http://www.cpdoc.fgv.br/revista/arq/133.pdf>

acesso em 13 de fevereiro de 2009.

BORDIEU, Pierre. O poder simbólico. Lisboa: DIFEL, 1989.

_____ A ilusão biográfica in: FERREIRA, Marieta de

Moraes;

BORGES, Airan dos Santos. Tempo e poder: a ordenação do tempo no calendário romano republicano. Disponível em: http://www.gaialhia.kit.net/anteriores/artigo004_2008_2.pdf. Acessado em: 5 de junho de 2009.

BRAUNDEL, Fernand. Memórias do Mediterrâneo. Rio de Janeiro: Multinova, 2001.

BRIGHT, John. História de Israel. São Paulo: Edições Paulinas, 1980.

BRINTON, Crane. The Anatomy of Revolution. New York: Vintage Books, 1965.

BURKE, Peter. O que é história cultural? Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

_____ Cultura popular na idade moderna: Europa, 1500-1800. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CANDIDO, M. R. Memórias do Mediterrâneo Antigo: interações culturais no Mediterrâneo Antigo. Rio de Janeiro: NEA/UERJ, 2010.

CAPELLETTI, Sylvia. The jewish community of Rome: from the second century B.C. to the third century C.E. Leiden/Boston: Bril , 2006.

CARDOSO, C. F. S. Narrativa, sentido, história. São Paulo: Papirus, 1997.

_____ Uma introdução à história. São Paulo: Brasiliense, 2007.

_____; VAINFAS, Ronaldo. Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

CERTEAU, Michel de. A escrita da história. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

_____ A invenção do cotidiano: artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 1998.

CHARTIER, Roger. A história cultural – entre práticas e representações. Alges: DIFEL, 2002.

CHEVITARESE, A. L.; Cornelli, G. Judaísmo, cristianismo, helenismo: ensaio sobre interações culturais no Mediterrâneo antigo. São Paulo: Annablume, 2007.

COHEN, Shaye J. D. Josephus in Galilee and Rome: his vita and development as a historian. Boston: Bril Academic Publishers,

2002.

COLLINS, John J. Between Athens and Jerusalem: jewish identity

in the hellenistic diaspora. Cambridge: Wni. B. Eerdmans

Publishing Co., 2000.

_____ e GREGORY, E. Sterling (ed.). Hellenism in the

Land of Israel. Indiana: University of Notre Dame Press, 2000.

CROSSAN, John Dominic. Em busca de Paulo: como o apóstolo

de Jesus opôs o reino de Deus ao Império Romano. São Paulo:

Paulinas, 2007.

_____ O nascimento do cristianismo: O que

aconteceu nos anos que se seguiram à execução de Jesus.

São Paulo: Edições Paulinas, 2004.

DEGAN, Alex. A identidade incômoda: um estudo das

identidades s no Bellum Judaicum de Flávio Josefo. São

Paulo/Limeira: USP, 2006.

_____ Josefo exegeta: história e memória. Revista de

História 162 (1º semestre de 2010), 295-310.

_____ Josefo, história e memória do judaísmo. Disponível in: http://lasa.international.pitt.edu/members/congress-papers/lasa2009/files/DeganAlex.pdf. Acessado em: 1 de outubro de 2009.

DOBRORUKA, Vicente. Historiografia helenística em roupagem judaica: Flávio Josefo, história e teologia in: JOLY, Fábio (org.). História e retórica. Ensaios sobre historiografia antiga. São Paulo: Alameda / FAPESP, 2007.

EDDY, Samuel K. The King is Dead. Studies in the Near Eastern Resistence to Hellenism, 334-31 B.C. Linconl: University of Nebraska Press, 1961.

EDMONDSON, Jonathan; MASON, Steve; RIVES, James. Flavius Josephus and the Flavian Rome. Oxford: Oxford University Press, 2005.

EINSENSTADT, Shauel Noah. The Political Systems of Empires. Nova Jersey: Transaction Publishers, 1969.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FAULKNER, Neil. Apocalypse: the great jewish revolt against

Rome AD 66-73. Tempus Publishing Limited, 2004.

FELDMAN, Louis H. Josephus and Modern Scholarship: 1937-1980. Berlin; New york: de Gruyter, 1984.

FERREIRA, Ana Maria Guedes. Plutarchi Vitae Parallellae: a biografia como compromisso entre literatura e história. Actas do Colóquio Internacional Literatura e História, Porto, 2004, vol. I, pp. 259-264. Disponível em: http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/6809.pdf. Acessado em 5 de julho de 2011.

FREY, Jörg; SCHWARTZ, Daniel R.; GRIPENTROG, Stephanie. Jewish identity in the greco-roman world. Boston: Bril , 2007.

GIARDINA, Andréa. O homem romano. Lisboa: Editorial Presença. 1992.

GINZBURG, Carlo. O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____ A micro-história e outros ensaios. Lisboa: DIFEL, 1989.

_____ Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GONÇALVES, Ana Teresa Marques. Lei e ordem na república romana: uma análise da obre De Legibus de Cícero. Disponível em: http://www.unicamp.br/nee/arqueologia/arquivos/historia_militar/lei_ordem.html. Acessado em 2 de novembro de 2011.

GONCALVES, Márcia de Almeida. Narrativa biográfica e escrita da história: Octávio Tarquínio de Sousa e seu tempo. Rev. Hist., São Paulo, n. 150, jul. 2004.

FLÁVIO JOSEFO E O PARADIGMA DE CIRCULARIDADE CULTURAL ENTRE AS COMUNIDADES JUDAICAS E A SOCIEDADE ROMANA NA URBS DO SÉCULO I D. C.

GOODMAN, Martin. A classe dirigente da Judéia: as origens da revolta judaica contra Roma, 66-70 d.C. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

_____ Jews in a graeco-roman world. Oxford: Oxford University Press, 2004.

_____ Rome and Jerusalem: the clash of ancient civilizations. New York: Vintage Books, 2008.

GRICOLETTO, Evandra. Do lugar social ao lugar discursivo: o

imbricamento de diferentes posições-sujeito. Disponível em: http://www.discurso.ufrgs.br/sead2/doc/sujeito/evandra.pdf. acessado em 1 de setembro de 2009.

GUARINELLO, Norberto Luiz. Imperialismo greco-romano. São Paulo: Editora Ática, 1987.

HADAS-LEBEL, Mireille. Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistence. Haven/ London: Yale University Press, 1990.

_____ Flávio Josefo: o judeu de Roma. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

HADRILL, Andrew Wal ace (ed.). Patronage in Ancient Society. London: Routledge, 1988.

HALL, Anthony. Social relations of Power. IN: SCHMIDT, Steffen W. et alli. Friends, Fol owers, and factions: A reader in Political clientelism. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1977.

HENGEL, Martin. Judaism and Hellenism: studies in their encounter in Palestine during the early Hellenistc period. London: SCM Press, 1981.

JEFFERS, James S. Conflito em Roma: ordem e hierarquia no cristianismo primitivo. São Paulo: Loyola, 1995.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

JEREMIAS, Joaquim. Jerusalen em tienpos de Jesus: estudio economico y social del mundo del Nuevo Testamento. Madrid: Ediciones Cristandad, 1980.

JOHNSON, Paul. História dos Judeus. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

JONES, Peter; SIDWELL, Keith. The world of Rome: a introduction to Roman culture. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

JOSEPHUS, Flavius. Jewish Antiquies. Cambridge: Harvard University Press, 1954 (Loeb Classical Library, book 14).

_____ The Jewish War. Cambridge: Harvard University Press, 1997 (Loeb Classical Library, book 1).

_____ The Life. Against Apion. Cambridge: Harvard University Press, 1954 (Loeb Classical Library vol. 1).

KESSLER, Reiner. História social do antigo Israel. São Paulo: Edições Paulinas, 2009.

KIPPENBERG, Hans. Religião e formação de classes na antiga Judéia. São Paulo: Edições Paulinas, 1988.

KOVELMAN, Arkady. Between Alexandria e Jerusalem: the

dynamic of jewish and hellenistic culture. London: Brill, 2005.

LACTANCE [Lactantius]. De la mort des persécuteurs. Tr.

Jacques Moreau. Paris: Les Belles Letres, 1954.

LAQUEUR, Richard. The jewish historian Flavius Josephus: a

biographical investigation based on new critical sources.

Toronto: York University, 2005.

LAWRENCE, Paul. Atlas histórico e geográfico da Bíblia. Barueri:

SBB, 2008.

LE GOFF, Jacques. História e Memória. São Paulo: Editora da

Unicamp, 1990.

_____ Introdução in: LE GOFF, Jacques. São Luís:

biografia. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 2002, P. 19-30.

LEONI, Tomaso. Against Caesar’s Wishes: Josephus as a Source

for the Burning of the Temple. Disponível em: Acessado em:

LEVI, Giovanni. Usos da biografia in: FERREIRA, Marieta de

Moraes; AMADO, Janaína. Usos e abusos da história oral. Rio de

Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2006.

LIMA, J. C. R. Seder Pessach: história e memória ao redor da mesa judaica in: CANDIDO, Maria Regina (Org). Práticas alimentares no Mediterrâneo antigo. Rio de Janeiro: NEA/UERJ, 2012.

_____. Entre o sacro e o profano: Yossef Ben Matitiahu ha-Cohen e a presença gentílica no templo de Jerusalém. Rio de Janeiro: ENEA, 2010.

LOBIANCO, Luís Eduardo. O outono da Judéia (séculos I a.C. – I d.C.): resistência e guerras judaicas sob domínio romano – Flávio Josefo e sua narrativa (Dissertação de mestrado). Niterói: sn, 1999.

LUTHER, Heinrich. Josephus and Justus of Tiberias: a conntribution to the history of the jewish revolt. Disponível em: Acessado em:

MASON, Steve. Josephus and New Testament. Massachussets: Hendrickson Publishers, 1993.

_____ Josephus's pharisees: the narratives. Disponível em: Acessado em: 12 de abril de 2012.

MCCLISTER, David. Ethnicity and jewish identity in Josephus.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Florida: University of Florida, 2008.

MEEKS, Wayne A. Os primeiros cristãos urbanos: o mundo social do apóstolo Paulo. São Paulo: Edições Paulinas, 1992.

MENDES, Norma; VENTURA, Gilvan (Org.). Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural. Rio de Janeiro: MAUD, 2006.

MENDES, Norma Musco; BORGES, Airan dos Santos. Os calendários romanos como expressão de etnicidade. Revista História: Questões & Debates. Curitiba: UFPR, n. 48/49, p. 77-99, 2008.

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

_____ The development of greek biography. London: Havard University Press, 1993.

MOTTA, Marly Silva da. O relato biográfico como fonte para a história. Vidya, Santa Maria (RS), nº 34, p.101-122, jul./dez. 2000.

NEUSNER, Jacob. Introdução ao judaísmo. Rio de Janeiro:

Imago, 2002.

ORLANDI, Eni. Análise do discurso: princípios e procedimentos.

Campinas: Fontes, 2003.

_____ O que é linguística? São Paulo: Brasiliense, 2009.

_____ Análise do discurso em suas diferentes tradições

intelectuais. Disponível em:

http://www.discurso.ufrgs.br/evento/conf_04/eniorlandi.pdf.

Acessado em 2 de maio de 2011.

_____ Discurso, imaginário social e conhecimento.

Disponível em:

http://www.rbep.inep.gov.br/index.php/emaberto/article/view

File/911/817. Acessado em 2 de maio de 2011.

FLÁVIO JOSEFO E O PARADIGMA DE CIRCULARIDADE CULTURAL ENTRE AS

COMUNIDADES JUDAICAS E A SOCIEDADE ROMANA NA URBS DO SÉCULO I D. C.

OTZEN, Benedikt. O judaísmo na Antigüidade. São Paulo:

Edições Paulinas, 2003.

PAUL, A. O que é intertestamento? São Paulo: Edições Paulinas,

1981.

PEREIRA, L. M. L. Algumas reflexões sobre histórias de vida, biografias e autobiografias. HISTÓRIA ORAL, 3, 2000, p. 117-27.

RAJAK, Tessa. The Jewish dialogue with Greece and Rome: studies in cultural and The evidence of social interaction. Koln: Bril , 2000.

RÉMOND, René. Por uma história política. Rio de Janeiro: FGV, 2010.

REVEL, Jacques. Jogos de escalas: a experência da microanálise. Rio de Janerio: Fundação Getúlio Vargas, 1998.

ROCHA, Ivan E. Dominadores e dominados na Palestina do século I. São Paulo: sn, 2004. Disponível em: http://www.scielo.br/pdf/his/v23n1-2/a12v2312.pdf. Acessado em 1 de janeiro de 2009.

RODGERS, Zuleika. Making history: Josephus and historical method. Boston: Brill, 2007.

ROJAS, Carlos Antonio Aguirre. La biografia como género historiográfico algunas reflexiones sobre sus posibilidades actuales in: SCHMIDT, Benito Bisso. O biográfico: perspectivas interdisciplinares. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2000.

ROSA, Cládia Beltrão da. De haruspicum responso: religião e

política em Cícero. Disponível em: http://www.revistamirabilia.com/nova/images/numeros/2003_03/art2.pdf. Acessado em: 1 de novemvro de 2011.

ROSANVALLON, Pierre. Por uma história do político. São Paulo: Alameda, 2010.

ROULAND, Norbert. Roma democracia impossível? Os agentes de poder na urbe romana. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

SAHLINS, Marshall. Ilhas de história. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

SAID, Edward W. Cultura e imperialismo. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____ Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SALDARINI, Anthony. Fariseus, escribas e saduceus na sociedade palestinense. São Paulo: Edições Paulinas, 2005.

SAND, Shlomo. A invenção do povo judeu. São Paulo: Benvirá, 2011.

SANTE, Carmine Di. Israel em oração: as origens da liturgia cristã. São Paulo: Edições Paulinas, 1989.

SANTOS, Zoloí Aparecida Martins. História e literatura: uma relação possível. Disponível em: http://www.fap.pr.gov.br/arquivos/File/RevistaCientifica2/zeloidossantos.pdf; Acessado em 11 de agosto de 2009.

SAULNIER, Christiane; ROULAND, Bernard. A Palestina no tempo de Jesus. São Paulo: Paulus, 1983.

SCHMIDT, Benito Bisso. Grafia da vida: reflexões sobre a narrativa biográfica. Disponível em: http://www.unisinos.br/publicacoes_cientificas/images/stories/sumario_historia/vol10n8/15historian10vol8_artigo09.pdf. Acessado em 4 de agosto de 2010.

SCHULTZ, Samuel J. The old testament speaks. New York: Harper e Row Publishers, 1970.

SCOTT, James C. Domination and the Arts of Resistence. Hidden

Transcripts. New Haven/ London: Yale University Press, 1990.

SCHWARTZ, Seth. Were the jews a mediterranean society? reciprocity and solidarity in ancient judaism. Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2010.

SELLIN, Ernest. Introdução ao Antigo Testamento. São Paulo: Edições Paulinas, 1977.

SHEINER, Viviane. Josefo, a retórica e as origens da biografia. Disponível em: http://www.pej-unb.org/downloads/paper_vivianne_sbec_2001.pdf. Acessado em 3 de março de 2010.

SICKER, Martin. Between Rome and Jerusalem: 300 years of roman-judaean relations. London: Praeger Publishers, 2001.

SIEVERS, Joseph; PARENTE, Fausto. Josephus and the history of the Greco-Roman period: essays in memory of Morton Smith. New York: E. J. Bril , 1994.

SILVA, Maria Aparecida de Oliveira. Biografia como fonte histórica. Disponível em: http://www.seer.ufu.br/index.php/cdhis/article/viewFile/1146/1066. Acessado em 5 de maio de 2011.

SILVA, Tomaz Tadeu da. Identidade e diferença: a perspectiva

dos estudos culturais. Rio de Janeiro: Vozes, 2000.

SILVA, Uiran Gebara da. A escrita biográfica na antiguidade: uma tradição incerta in: Politeia: Hist. e Soc., Vitória da Conquista, v. 8, n. 1, p. 67-81, 2008.

SIMON, Marcel; BENOIT, André. Judaísmo e cristianismo antigo: de Antíoco Epifânio a Constantino. São Paulo: Pioneira / EDUSP, 1987.

STEGEMANN, Ekkehard W.; STEGEMANN, Wolfgang. História social do protocristianismo. São Leopoldo: Sinodal, 2004.

SZUCHMAN, Ester. Identificação/identidade: linguagem, história e memória na condição judaica. Porto Alegre: UFRS, 2006.

TASSIN, Claude. O judaísmo do exílio ao tempo de Jesus. São Paulo: Edições Paulinas, 1988.

THEISSEN, Gerd. A religião dos primeiros cristãos: uma teoria do cristianismo primitivo. São Paulo: Edições Paulinas, 2009.

TILDEN, Philip. Religious Intolerance in the Later Roman Empire: the Theodosian Code. London: Univerty of Exeter, 2006.

TURCAN, Robert. The Cults of the Roman Empire. Harvard

University Press,

VAUX, R. de. Instituições de Israel no Antigo Testamento. São Paulo: Edições Vida Nova, 2004, 623p.

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

_____ História da vida privada: do Império Romano ao ano mil. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

VV. AA. Flávio Josefo: uma testemunha do tempo dos apóstolos. São Paulo: Paulus, 1986.

GLOSSÁRIO

Amnésia Coletiva

Le Goff (1990, p. 444) argumenta que “num nível metafórico, mas significativo, a amnésia é não só uma perturbação no indivíduo, que envolve perturbações mais ou menos graves da presença da personalidade, mas também a falta ou a perda, voluntária ou involuntária, da memória coletiva nos povos e nas nações que pode determinar perturbações graves da identidade coletiva”. As prescrições da Torá para que o povo

se lembrasse de Iahweh, dos seus feitos, da sua cólera e de suas promessas evidenciam que a amnésia coletiva em diversas oportunidades fez Israel se envolver com outros deuses e, segundo o imaginário social judaico da época perder os privilégios e benefícios de sua relação com a divindade.

Antiquarismo

Segundo Uiran Gebara da Silva (2008, p. 73) “o antiquarismo é um dos nomes utilizados para designar todo tipo de investigação e de produção de conhecimento a respeito de artefatos, objetos, fatos, acontecimentos, eventos, formas de cultura, que, por um lado, não se encaixavam nem nos limites precisos da história da guerra e da política, nem, por outro lado, na natureza especulativa da filosofia. Era uma forma de escrita descritiva e assumia nomes variados: antiquarismo, erudição, arqueologia, antiguidades. Essa categoria de escrita compilatória e sistemática não adquiriu o mesmo nível de dignidade, como forma de conhecimento, que a história”.

Antijudaísmo

Marcel Simon (1987, p.131), ao analisar as origens do antissemitismo, entende que tal fenômeno antecede o

advento do cristianismo, sendo o resultado dos conflitos entre as colônias judaicas da diáspora e as comunidades vizinhas,

principalmente, devido ao separatismo religioso judeu. Embora Marcel Simon utilize o termo antissemitismo, para ele, tal conceito não se referia às questões étnicas. Simon (1987, p.131) afirma que “os judeus não eram acusados de ganância, desejo desenfreado por lucros, paixão pelos negócios, falta de moralidade comercial ou qualquer outra esquisitice que invariavelmente figura no antissemitismo moderno”. Assim, para Marcel Simon, o conceito de antissemitismo se aproxima mais do conceito de antijudaísmo que, por sua vez, somente resultará em questões étnicas a partir da literatura neotestamentária e da posterior institucionalização do cristianismo o que, de certa forma, situa o tema da tolerância e intolerância religiosa em um conflito religioso que se inicia entre segmentos do judaísmo e se estende posteriormente a fase de cristianização do paganismo. Para os romanos, parece que a rejeição de uma política voltada para a interação cultural e tolerância religiosa para com os judeus se tratava de casos políticos, administrativos, temporais e regionalmente isolados.

Bios

Uiran Gebara da Silva (2008, p. 73) define *bios* como “a palavra comumente utilizada para denominar a descrição da vida de um indivíduo era *bios*; no entanto, este não era seu uso exclusivo. A palavra *bios* também podia ser usada para se referir a outras descrições ou narrativas, como o retrato de um povo inteiro. E a principal meta desta descrição era o esboço de um caráter, de uma personalidade, mesmo que essa personalidade fosse um corpo coletivo”.

Cashrut

No caso do povo judeu, o que se pode ou não comer, a forma como se devem preparar os alimentos, são estabelecidas pelas leis da *Cashrut. Cashrut* são normas de alimentação que envolve seleção da matéria-prima, abate de animais, higienização, cuidados na manipulação, preparo e consumo de alimentos e uso de determinados utensílios. Para a

comunidade judaica estas leis baseadas em preceitos bíblicos têm como objetivo trazer para a alma e o corpo muita santidade e não apenas visa os aspectos sanitários e de higiene. O termo *casher* se refere às comidas preparadas de acordo com as especificações da *Cashrut*, ou seja, alimentos devidamente preparados para o consumo do povo judeu.Segundo a *Cashrut*, as carnes próprias para consumo são apenas aquelas de animais que ruminam e possuem cascos

fendidos. As aves consideradas *casher* são as espécies domésticas, como pomba, frango, patos, ganso e peru. Porém, os animais devem ser abatidos e examinados de acordo com as normas alimentares da Torá e o processamento deve ser realizado com utensílios *casher*. Os judeus ainda estão proibidos de comer animais selvagens, aves de rapina ou sangue de animal.

Cultura

Entendemos por cultura um sistema de significados, atitudes e valores partilhados e as formas simbólicas em que eles são expressos e encarnados. Acreditamos que a cultura faz parte do todo modo de vida de Flávio Josefo, mas não é idêntica a ele. A cultura pode ser apreendida nas ações ou noções subjacentes à vida cotidiana.

Culturas Subalternas

Entendemos por *culturas subalternas* as culturas dos grupos étnicos que viviam sob o domínio do Império Romano no século I d. C., bem como, a cultura da não elite, da plebe, dos escravos, libertos, não cidadãos, clientes e outros grupos sociais que pobres ou ricos, não eram gentios. A *cultura popular* (subalterna) se define segundo Carlo Ginzburg pela sua oposição a cultura letrada ou oficial. Entretanto, a cultura popular se define também pelas relações que mantém com a *cultura dominante*, filtrada pelos indivíduos ligados as *culturas subalternas* de acordo com seus próprios valores e condições de vida. A cultura letrada, segundo ele, também filtra à sua moda os elementos da *cultura popular*.

GLOSSÁRIO

Formações Imaginárias

Eni Puccinelli Orlandi conceitua as *formações imaginárias* como as projeções que permitem ao analista passar das situações empíricas – os lugares dos sujeitos – para as posições dos

sujeitos nos discursos. O mecanismo imaginário, diz Orlandi, produz imagens dos sujeitos e do objeto do discurso dentro de uma conjuntura sócio-histórica (ORLANDI 2003, p. 40).

Identidade Étnica

Entendemos que o conceito de identidade étnica, ainda que no singular, representa toda pluralidade identitária dos judeus, até mesmo a daqueles domiciliados na *Urbs*. No discurso de Flávio Josefo, por exemplo, podemos observar diversas identidades que, do ponto vista judaico, se diferenciavam etnicamente, religiosamente, politicamente e culturalmente. Entretanto, conforme postula Marcel Simon, um romano não tinha por hábito fazer distinção ou classificação entre as diversas identidades judaicas. Segundo ele, os autores antigos tratam os judeus como uma simples variação dos sírios, pois, geograficamente, a Palestina era meramente uma subdivisão ou prolongamento da Síria. Simon afirma que era comum utilizar o termo “sírio” incluindo também os judeus. Aparentemente, o que fazia distinção entre sírios e judeus era sua devoção a Iahweh e sua religião voltada para o monoteísmo (SIMON, 1960, p. 133). Jacques Le Goff caminha

na mesma direção ao entender que, de um modo geral, a religião judaica apela para o dever da recordação e da memória constituinte que, por sua vez, se trata de um reconhecimento de Iahweh como memória fundadora da identidade judaica (LE GOFF, 1999, p. 382). Esse seria um ponto comum entre as diversas identidades e comunidades judaicas espalhadas pelo Império Romano.

Judaísmo Formativo

Segundo Stegemann (2004, Passim), o período do judaísmo que começou depois de 70 é chamado de “judaísmo rabínico” ou "judaísmo clássico”. Também se utiliza na ciência de fala alemã

o conceito “judaísmo formativo” que deu prosseguimento as tradições dos fariseus e dos mestres da lei estabelecendo as bases do judaísmo depois da destruição do templo.

Lugar

Concebemos esse lugar a qual Flávio Josefo se refere como um *lugar-antropológico*. Marc Augé (2007, p. 52) aponta três características para os *lugares-antropológicos*: eles são *identitários* – lugar constitutivo da identidade individual; relacionais – lugar onde se ordena as relações de coexistência; e históricos – lugar onde, conjugando identidade e relação, o habitante vive na história. Augé (2007, p. 45) entende que o espaço exprime a identidade do grupo e o que o grupo deve defender contra as ameaças externas e internas para que a linguagem da identidade conserve seu sentido. Segundo ele, a identidades dos grupos étnicos, em nosso caso específico, das comunidades judaicas da *Urbs* do século I d. C., além de exigir um bom domínio de suas tensões internas, passa pelo reexame constante do bom estado de suas fronteiras interiores e exteriores. As coletividades (ou aqueles que as dirigem), como os indivíduos que a elas se ligam, necessitam simultaneamente pensar a identidade e a relação, e para fazerem isso, simbolizar constituintes da identidade partilhada (pelo conjunto ou

grupo), da identidade particular (de determinado grupo ou de determinado indivíduo em relação aos outros) e da identidade singular (do indivíduo ou do grupo de indivíduos como não semelhantes a nenhum outro); e o tratamento do espaço é um dos meios dessa empreitada (AUGÉ, 2007, p. 50-51).

Material Simbólico

Esse conceito se refere à forma como o texto se apresenta. Eni Orlandi entende que ser escrito ou oral não muda a definição de um texto, pois, embora cada um deles signifique de modo específico particular suas propriedades materiais, ambos são considerados textos. Orlandi observa que não é a organização linguística do texto que interessa ao analista do discurso, mas, sim, como “o texto organiza a relação da língua com a história

no trabalho significante do sujeito em sua relação com o mundo” (ORLANDI, 2003, p. 69).

Memória

Entende-se por memória aquela que dá um fundamento, aparentemente histórico, à existência das etnias ou das

famílias, isto é, dos mitos de origem. Segundo Le Goff, esta memória seria a responsável pela reprodução de comportamentos nas sociedades humanas (LE GOFF, 1990, p. 426).

Mundus

Segundo Norbert Roland (1997, p. 22), *mundus* se tratava de uma cova, via de comunicação entre o mundo dos mortos, o dos vivos e dos deuses subterrâneos. A partir do *mundus* se delimitava o espaço urbano do homem. No ritual simbólico de fundação da cidade, cada homem que chega lança no *mundus* um punhado de terra que recolheu antes de abandonar o seu solo natal para procurar fortuna alhures. Apropria-se então da cidade que acaba de ser fundada dizendo: “Onde está a terra dos meus pais, aí será a minha pátria”. No *mundus* são lançados grãos, vinho e gado miúdo. Depois ele é coberto e sobre ele erige-se um altar onde arderá o fogo sagrado. Jungem-se os bois, brancos como as vítimas oferecidas a Júpiter. Abrem um sulco na terra, traçando um círculo mágico, o *pomoerium*.

Proselitismo

Esse termo (prosêlytos), que ocorre apenas na literatura judaica e cristã, foi cunhado no período judaico-helenístico para designar um “não-judeu”, “estranho”, “peregrino” estabelecido na terra que se convertera ao judaísmo mediante a circuncisão, o batismo e um sacrifício no Templo de Jerusalém. O que, de certa forma, corrobora para ideia de comunidades judaicas abertas a relação sociocultural com outros grupos étnicos. Schlomo Sand (2011, p. 272) afirma que o crescimento do judaísmo no século I d. C. não se deve ao desenraizamento dos judeus, mas, sim, as ações proselitistas das comunidades judaicas, nas diversas regiões anexadas ao Império Romano.

Paradigma

Nosso entendimento de paradigma se fundamenta no historiador da ciência Thomas Kuhn (1962) que utilizou esse termo para definir as diversas formas de ver o mundo, uma maneira de ver a realidade. Kuhn entendia que no mundo científico as leis, teorias e modelos aceitos de forma geral pela comunidade científica representam paradigmas. Entretanto, segundo Khun os paradigmas podem sofrer mudanças com o passar do tempo. Pois, os grandes processos da ciência não resultam de mecanismos de continuidade, mas sim, de ruptura (KUHN, 2006, p. 67-76). Entendemos que o separatismo étnico e religioso das comunidades judaicas em relação ao Império Romano se trata de um paradigma que, com o alargamento do conceito de cultura nas ciências sociais, bem como, o avanço das pesquisas sobre a

relação

binária

indivíduo/sociedade, está sofrendo mudanças permitindo um olhar sobre as comunidades judaicas como mais abertas a reciprocidade nas relações culturais com outros povos. Essa circularidade cultural pode ser apreendida através da cultura material, documentação textual e, ainda, da análise do cotidiano dos indivíduos das comunidades judaicas de Roma, no século I d. C.

Sentido Social

Entendemos por sentido social o conjunto de relações simbolizadas, instituídas e vividas entre Flávio Josefo e os outros no seio das comunidades judaicas e da sociedade romana (AUGÉ, 1999, Passim).

Sujeitos Interlocutores

Eni Orlandi (2003, p. 21-22) conceitua os *sujeitos interlocutores* como os receptores ou aqueles a quem o sujeito locutor direciona seu discurso.

Sujeito Locutor

Eni P. Orlandi (2003, p. 32) conceitua o *sujeito locutor* como o emissor de discurso, entretanto, Orlandi entende que um dizer não é propriedade particular. As palavras de Flávio Josefo não são só dele, mas significam pela história e pela língua. Eni

Orlandi entende que aquilo que foi dito noutro lugar também significa nas palavras de Flávio Josefo. Josefo diz, pensa que sabe o que diz, mas não tem acesso ou controle sobre o modo pelo qual os sentidos se constituem em seu discurso. Por isso, é fundamental recorrer ao interdiscurso para identificar discurso de Flávio Josefo em sua historicidade e significância.

Textualidade

O conceito de textualidade se refere à historicidade de um texto em sua materialidade, na qual a historicidade se trata do acontecimento do texto como discurso, o trabalho de sentidos nele. Eni Orlandi entende que há uma ligação entre a história externa e a historicidade do texto (trama de sentidos nele). Entretanto, essa ligação não é direta, nem automática, nem funciona como uma relação de causa e efeito, diz Orlandi (2003, p. 68).

Torá

Literalmente, “ensinamento para a vida”. Conjunto dos cinco primeiros livros da Bíblia Hebraica, atribuídos a Moisés e que contém a Lei que regulamenta toda ética e religiosidade judaica. Considerado pelos judeus como livro sagrado.

Pomoerium

Círculo mágico em que se delimitava a edificação da cidade, abençoada por Júpiter e protegida por uma série de tabus, pelos quais a mácula da morte é repelida para fora dos seus limites. Era proibido sepultar ou incinerar um morto no recinto do *pomoerium*, e o carrasco deveria morar fora da cidade. Nenhum soldado armado pode passar as suas portas, pois isso representava a morte, trazida pelo gládio. O sacerdote de Júpiter habita no âmbito intrapomerial, jamais poderia presenciar o desfile de uma tropa armada, nem tocar um morto, nem aproximar-se de uma sepultura (ROULAND, 1997, p. 22).

Shabat

O *Shabat* simbolicamente representa o dia abençoado por

Iahweh na qual ele descansou de sua criação, que ocorrerá

em seis dias. Todo judeus deveriam descansar no sétimo dia,

um dia sagrado. De acordo com o calendário ocidental, o

Shabat se inicia ao anoitecer de sexta-feira e termina no

sábado à noite. No *Shabat* o judeu deveria evitar qualquer

trabalho que representasse interferência do homem sobre a

natureza. Em algumas comunidades judaicas existiam regras

sobre limites em relação ao peso que poderia ser carregado,

tipo de serviço a ser executado e distância que poderia ser

percorrida, evitando, assim, a profanação do *Shabat*.

Zechut

Jacob Neusner define *Zechut* como “mérito” ou “fonte de favores divinos”.

306



Junio Cesar Rodrigues Lima

SOBRE O AUTOR

Prof. Junio Cesar Rodrigues Lima, carioca, nasceu em 1972. É historiador com mestrado em História Política e doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em História da UERJ e cursos de extensão na Universidade Federal do Rio de Janeiro, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Museu Nacional/UFRJ, e UNESP/Franca, além de sua formação como bacharel em teologia pelo Seminário Teológico Presbiteriano do Rio de Janeiro (1997).

Como pesquisador do Núcleo de Estudos da Antiguidade – UERJ faz parte da linha de pesquisa CNPq "Discurso, Narrativa e Representação". O professor também integra o grupo de pesquisadores do Núcleo de Estudos em História Medieval, Antiga e Arqueologia Transdisciplinar da UFF - NEHMAAT, fazendo parte das linhas de pesquisa CNPq "Cultura, Economia, Sociedade e Relações de Poder na Antiguidade e na Idade Média" e "Usos do Passado no Mundo Moderno e Contemporâneo".

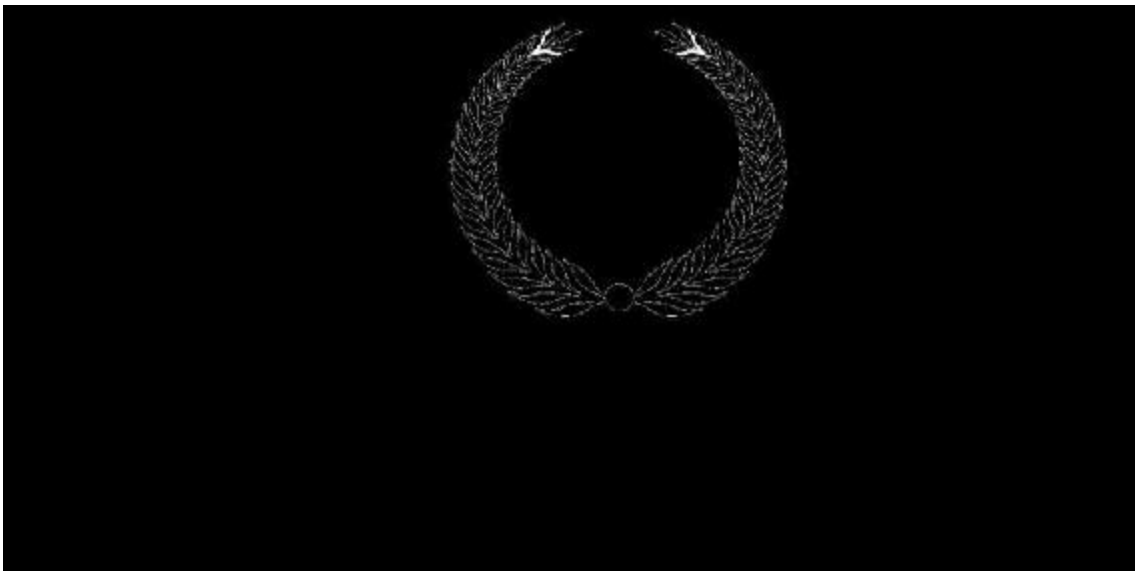
Como profissional na área de educação, Junio Cesar

Rodrigues Lima é professor de Estudos Romanos do CEHAM - Curso de Especialização em História Antiga e Medieval da UERJ, docente de História do Pensamento Cristão, Metodologia Científica e Prática do Ensino do STPRAGS e ainda integra o corpo docente da Secretária de Estado e Educação do Rio de Janeiro.

Tem experiência na área de Teologia, Religião, História e na aplicação de conceitos da Antropologia, Psicologia, Sociologia e Linguística com ênfase nas sociedades judaica e romana e em Teoria e Metodologia aplicada à construção do conhecimento em História, principalmente à mitologia, análise de discursos, praticas sociais, politicas, religiosas.

Plataforma Lattes

http://lattes.cnpq.br/6815813692159569



Junio Cesar Rodrigues Lima



Junio Cesar Rodrigues Lima