UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL

ALEX DEGAN

**Judaísmo em Suspensão:
O Judaísmo de Flávio Josefo**

São Paulo
2013

ALEX DEGAN

Judaísmo em Suspensão:
O Judaísmo de Flávio Josefo

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em História Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para a obtenção do título de Doutor em História Social

Área de concentração: História Social

Orientador: Prof. Dr. Norberto Luiz Guarinello

São Paulo
2013

*Para Ana Moreira Vicente
Para Zelinda Monteiro Degan
Que partiram e ficaram*

Agradecimentos

Ao longo destes mais de quatro anos de pesquisa muitos foram os amigos que, com sua querida presença, contribuíram para o desenvolvimento e conclusão deste trabalho. Para eles gostaria de dedicar algumas palavras de sinceros agradecimentos.

Inicialmente agradeço ao meu querido orientador e amigo Norberto Luiz Guarinello. Muito obrigado pela confiança, dedicação, compreensão e amizade presentes em todas as etapas de minha formação.

Agradeço aos estimados professores Carlos Augusto Machado e Miguel Soares Palmeira pelas leituras e arguições profundas e atentas do Exame de Qualificação. O trabalho deles em evidenciar os enormes problemas apontando confiança em minha pesquisa foi um estímulo fundamental para enfrentar o final da tese.

Aos meus colegas, amigos e alunos dos cursos de História das Faculdades Integradas Maria Imaculada e da Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Especialmente aos amigos Glauber Cícero Ferreira Biazo, Joana Campos Clímaco, João Miguel Teixeira de Godoy e Artur José Renda Vitorino, agradeço pelo muito que eles me ensinaram.

Aos meus colegas, amigos e alunos do Departamento de História da Universidade Federal do Triângulo Mineiro (UFTM) pelo incentivo e apoio na conclusão deste trabalho.

Aos meus queridos amigos Wagner da Silva Teixeira, Sandra Mara Dantas e Clayton Cardoso Romano – minha *família uberabense* – por compartilharem comigo os sonhos e as brigas na universidade que estamos nos esforçando para construir.

Pela generosidade e companheirismo, agradeço aos meus amigos do Laboratório de Estudos Sobre o Império Romano (LEIR): Fábio Duarte Joly, Fábio Faversoni, Fábio Augusto Morales, Rafael da Costa Campos, Ana Teresa Marques Gonçalves, Margarida Maria de Carvalho, Gilvan Ventura da Silva, Luciane Munhoz de Omena, Uiran Gebara

da Silva, Gilberto da Silva Francisco, Juliana Bastos Marques, Sarah Fernandes Lino de Azevedo e Ygor Klain Belchior.

Agradeço aos amigos pela carinhosa torcida: Tiago Kramer de Oliveira, Solange Costa Guarinello, Marcus Vinícius da Silva, Maria Lúcia Vicente, Joana Maria de Jesus Ottoboni, Ana Paula Herminelli Romano, Angélica Gomes da Silva, Laura Gomes Teixeira, Caio Gomes Teixeira, Beatriz Gomes Teixeira, Maria Beatriz Conte Carboni, Carolina Signori, Ana Rita Uhle, Rita de Cássia Hasmann Pereira, Alex Giusti, Leandro de Medeiros Galli, Fábio César da Fonseca e Antônio Carlos Dias Júnior.

Agradeço aos meus queridos sogros Edeltrudo da Silva Barreto Neto e Maria Alvarenga de Araújo Barreto, e ao meu cunhado Vinícius Araújo Barreto, por me acolherem com tanto amor e alegria na família.

Agradeço aos meus amados irmãos Alcídio Degan e Patrícia Degan Mattos, aos meus cunhados Dirceu de Mattos Júnior e Andréia Adriana Roman Sicchiero, e aos meus sobrinhos Ana Clara Degan Mattos, Alice Sicchiero Degan e Marcelo Degan Mattos: amos vocês!

Aos meus pais Paulo Cesar Degan e Ana Maria Vicente Degan: não consigo encontrar palavras para expressar meu agradecimento pelo apoio, compreensão e amor que vocês me dedicaram neste período difícil de ausências e saudades longas. Amo vocês!

E à Clarissa de Araujo Barreto por me transformar em uma pessoa melhor e por toda ajuda e cumplicidade que dedicou em todas as etapas deste trabalho. Sou profundamente grato – e apaixonado! – por você e pelo companheirismo, amor e incentivo que recebi.

Muito obrigado!

*Eu não sou quem escreve,
mas sim o que escrevo:
Algures Alguém
são ecos do enlevo.*

Décio Pignatari, **Eupoema**, 1952.

*Tudo esclarecido
Entre as coisas e os seus significados
O que se viveu tá vivido
O assunto virou passado
E o que passou tá esquecido
Entre os casos esquecidos
Estão as melhores lembranças
Entre as coisas perdidas
Estão os melhores achados*

Itamar Assumpção e Alice Ruiz, **Tudo Esclarecido**.

Resumo

O objetivo deste trabalho é discutir a compreensão de Judaísmo que o historiador Flávio Josefo desenvolveu em seus livros *Bellum Judaicum*, *Antiquitates Judaicae*, *Vita* e *Contra Apionem*. Através de algumas ponderações sobre a sociedade judaico-palestina do século I d.C. e das relações complexas entre História e Memória, pretende-se analisar Josefo e sua obra dentro de quadros que ressaltem os complexos e dinâmicos intentos literários de reconstrução e consolação experimentados por reflexões judaicas após a destruição de Jerusalém em 70 d.C.

Palavras-chave: Flávio Josefo, Judaísmo, Templo, História, Memória.

Abstract

The aim of this research is to discuss the comprehension of Judaism that the historian Flavius Josephus developed in his books *Bellum Judaicum*, *Antiquitates Judaicae*, *Vita* e *Contra Apionem*. By means of a few evaluations about the Jewish-Palestinian society of the 1st century AD and through the complex relations between History and Memory, the intention is to analyze Josephus and his work within the scenes that accentuate the complex and dynamic literary attempts of reconstruction and consolation experienced by Jewish reflections after the destruction of the temple of Jerusalem in 70 AD.

Key-words: Flavius Josephus, Judaism, Temple, History, Memory.

Sumário

Introdução	10
Entre dois Testamentos: Percalços na História do Judaísmo	15
Josefo Exegeta: The Betrayed Memory.....	110
Judaísmo em Suspensão: O Judaísmo de Flávio Josefo	194
Considerações Finais	252
Referências Bibliográficas.....	255
Apêndice A (Mapa do Império Romano).....	280
Apêndice B (Mapa da Palestina Romana).....	281
Apêndice C (Mapa de Jerusalém)	282
Apêndice D (Lista de lideranças e acontecimentos).....	283

Introdução

Ao retornar aos estudos sobre Flávio Josefo ressaltando a temática da memória descobrimos com alegria uma atividade fascinante, tanto pelo desafio intelectual, quanto pelo espaço aberto para pensamentos íntimos lançados em nossa própria história. Soma-se a isto a escrita de uma *Tese de Doutorado* que pretende fazer um balanço de uma pesquisa, ordenando como uma direção coerente e linear escolhas por vezes imprecisas, mapas de leituras sempre crescentes, muitas dúvidas e uma trajetória que nos conduziu ao Magistério Superior. Gostaríamos de marcar o lugar de tantos questionamentos neste trabalho, esclarecendo que “uma pesquisa [*também*] é um compromisso afetivo, um trabalho ombro a ombro com o sujeito da pesquisa” (BOSI, 1994, p. 38). Só assim nos sentimos tranquilos em afirmar que esta investigação começou como uma iniciação científica¹ que procurou identificar a ideia (ou melhor, ideias) de império presentes dentro do *Bellum Judaicum* de Flávio Josefo. Já nesta pesquisa percebemos sua deliciosa dualidade – helenística e judaica – nutrida pelas influências dos textos bíblicos, como Jeremias, e gregos, como Tucídides. Josefo conciliou o papel de instrumento divino do império invasor proposto por Jeremias com a análise sociopolítica da história contemporânea desenvolvida pelo historiador ateniense. Ali encontramos o *homem intermediário* de Pierre Vidal-Naquet (1990, p. 111-120).

A reflexão prosseguiu em uma dissertação de Mestrado². Deixamos a noção de império para pensar a construção de identidades étnicas romana e judaica no *Bellum Judaicum* (DEGAN, 2009). Tratava-se de colocar uma preocupação contemporânea, a identidade, no campo de investigação para ponderar como este autor interessante conseguiu entender e definir o que seria um romano e um judeu. Em síntese, o dualismo observado na iniciação científica permanecia sempre difícil de concluir onde se localizavam suas perspectivas helenísticas e as judaicas. Seus romanos foram apresentados com uma unidade firme, sendo qualificados como valorosos nas armas, experimentados nas guerras e comandados por líderes justos e sábios. Aqui ele não só pagou o tributo da proteção Flávia, como também mostrou-nos o que de fato importava

¹ *O Império Romano em Flávio Josefo* (2000). Esta atividade foi orientada pelo Prof. Dr. Norberto Luiz Guarinello e contou com apoio acadêmico e financeiro da FAPESP.

² *A Identidade Incômoda* (2006). Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História Econômica da FFLCH/USP. Esta atividade foi orientada pelo Prof. Dr. Norberto Luiz Guarinello e contou com apoio acadêmico e financeiro da FAPESP.

em sua compreensão dos eventos: seus romanos foram descritos como engrenagens de uma máquina bélica invencível, posta em funcionamento pela engenhosidade divina. Foi Deus quem, senhor da História, colocou Roma entre os judeus. Por outro lado, se seus romanos formam uma multidão de instrumentos que por hora gozam do beneplácito divino, seus judeus são complexos, dinâmicos e contraditórios. Temos um povo mudo e *bestializado* assistindo as relações entre fariseus, zelotes, essênios, sicários, saduceus, falsos profetas, líderes carismáticos e eremitas do deserto. Cada um destes grupos se valia de Deus, dos textos sacros, do passado hebraico e do Templo para legitimar seu ponto de vista e justificar seu engajamento na guerra (romana e civil). Seu relato, tão problemático e interessante como seu autor, se revelou importante aos olhos dos judeus contemporâneos que no espaço de tumultuadas duas décadas assistiram-se sua condenação por traição do povo judeu³ (VIDAL-NAQUET, 1990, p. 146) e a elevação da narrativa de Massada ao alimento de uma memória nacional (BEN-YEHUDA, 2002).

A complexidade da recepção de Josefo hoje, mobilizando sentimentos opostos, nos levou ao atual estágio da pesquisa. Na verdade, esta direção ganhou força dentro de nossa atividade de professor universitário “compelido” a lecionar as disciplinas de Museologia e Arquivística. Devido ao nosso pouco conhecimento das metodologias técnicas presentes nas duas áreas conduzimos as discussões para a memória (conceitos, relações com a história e questões arroladas em sua gestão). Esta oportunidade permitiu uma nova leitura de Flávio Josefo, nos colocando frente ao gigantesco debate da memória dentro do Judaísmo. Curiosamente, se de um lado nossa perspectiva *afunilava-se*, deixando a preocupação com o entendimento do império mediterrânico para se entrincheirar em uma particularidade do Judaísmo, por outro lado ela atingia uma dimensão mais ampla. Afinal, não seria a memória uma de nossas faculdades fundamentais, fruto e geradora de socialização, recordações e identidades?

*

Este é um estudo sobre o Judaísmo de Josefo envolvendo alguns aspectos das múltiplas relações entre História e Memória. Não pretendemos escrever um texto sobre

³ No outono de 1941 o historiador foi condenado à morte por um grupo de jovens judeus franceses ligados ao movimento IRGUN, sentenciado culpado por colaboracionismo e traição da causa de Israel.

estas relações e nem esgotar suas interfaces dentro do Judaísmo. Consciente dos limites deste trabalho, optamos por ficar na intersecção destes grandes problemas, encontrando Flávio Josefo como um manancial frutífero para esta orientação. De forma ampla, entendemos Memória como a ação resultante de reminiscências do passado que emergem na consciência no momento presente, imediato, “uma reconstrução continuamente atualizada do passado, mais do que uma reconstituição fiel do mesmo” (CANDAU, 2011, p. 9). Muitos fatores contribuem para fomentar esta ação da Memória, como a construção de identidades, as ações ordinárias da vida cotidiana, as censuras, a percepção de uma paisagem e os desafios de uma tragédia.

Nossa leitura da fonte fundamenta-se em torno de uma tese nascida de uma dupla recusa: a) Em primeiro lugar, recusamos a clássica leitura do período, fundada pela historiografia do século XIX, que interpreta o Judaísmo do Segundo Templo como um período de declínio, decadência e fim. O *Spätjudentum* frio e viciado, sem originalidade e orientado para um fim, uma teleologia expressa nas nascentes criativas e fortemente vivas do movimento rabínico e do cristianismo; b) Em segundo lugar, recusamos a interpretação tradicional da vida e obra de Flávio Josefo, analisado somente ou em grande medida como um intelectual propagandista flaviano, autor de textos comprometidos e militante de um Judaísmo colaboracionista e vazio. São claras as suas relações com a corte Flávia e sua posição dentro da aristocracia hierosolimitana; todavia reduzir Josefo ao peso de suas relações políticas incômodas é falsear a fonte e negar a vitalidade e pluralidade do Judaísmo de sua época. Em outras palavras, aceitamos Flávio Josefo como um autor judeu e romano, atentos para as implicações que estas identidades podem (ou não) produzir.

Organizamos este texto em três capítulos que pretendem apresentar aspectos relacionados aos diálogos entre História e Memória, como também a construção de um entendimento que Josefo produziu do Judaísmo, operando uma espécie de *memória cultural* no conceito desenvolvido por Jan Assmann. Os capítulos são os seguintes:

1. *Entre dois Testamentos: Percalços na História do Judaísmo*. No capítulo inicial observamos como a historiografia tradicionalmente tratou o período por nós investigado (os séculos I e II d.C.), como destaque para os trabalhos de E. P. Sanders (*common Judaism*), Paolo Sacchi, Gabriele

Boccaccini (*Middle Judaism*) e Jacob Neusner (os *Judaísmos* coexistindo no período). Partindo destas reflexões apresentamos uma síntese de aspectos políticos, sociais e religiosos da Judeia romana, com uma breve exposição iniciada com os Macabeus e encerrada com a revolta de 66-70. Terminamos o capítulo apresentando uma leitura de Henri Bergson, Maurice Halbwachs, Joël Candau e Jan Assmann, direcionando alguns apontamentos importantes para nossa leitura da fonte.

2. *Josefo Exegeta: The Betrayed Memory*. No Segundo capítulo apresentamos uma análise das leituras experimentadas pelas obras de Flávio Josefo dentro das tradições cristãs e judaicas, evidenciando sua complexa sobrevivência. Tais ponderações foram seguidas por uma apresentação de suas obras, suas estruturas internas e os contextos históricos que marcaram suas produções.
3. *Judaísmo em Suspensão: O Judaísmo de Flávio Josefo*. No último capítulo analisamos o entendimento que Josefo expressou acerca do Judaísmo em seus livros dialogando com outras manifestações literárias judaicas do período e com as reflexões sobre *memória cultural* propostas por Jan Assmann. Iniciamos com uma apresentação sumária de produções literárias judaico-palestinas do período (com a extensão temporal dos textos talmúdicos), buscando estabelecer relações com nossas leituras de Josefo. Caminhamos para uma compreensão das feições originais de seu Judaísmo voltadas para o Templo e instituição sacerdotal através das reflexões provocadas pela discussão de *memória cultural* desenvolvida pelo historiador alemão Jan Assmann.

Por fim, acreditamos que este texto traduz um percurso iniciado na graduação, passando pelo mestrado, pelos anos de docência e pelo atual curso de doutorado, como também os custos e ganhos de um compromisso afetivo com a pesquisa e de todas as escolhas que fizemos. Trabalhamos por sua coerência – como deve ser um texto acadêmico –, embora nos seduzam a idiossincrasia e indefinições igualmente presentes. Talvez as mudanças pelas quais a vida do historiador passou ajude a explicar a opção por Flávio Josefo e o foco na memória, com todo o seu equilíbrio trabalhoso entre o esquecimento e a recordação. Esta não é uma boa questão?

Capítulo 1 - Entre dois Testamentos: Percalços na História do Judaísmo

Temos apenas um Templo para o Deus único – pois cada ser ama o seu semelhante –, comum a todos como Deus. Os sacerdotes estão continuamente engajados em Sua adoração, liderados pelo sacerdote que é o primeiro em ordem de descendência. Em comunhão com seus companheiros de sacerdócio ele fará sacrifícios a Deus, salvaguardará as leis, julgará os litígios e punirá os sentenciados. E aquele que não lhe obedecer pagará uma pena como se ímpio fosse para com o próprio Deus. (*CAp*, II: 193-194).

Esta sumária apresentação do Templo e do trabalho de seus sacerdotes foi feita por Flávio Josefo, um sacerdote fariseu, comandante militar e historiador flaviano. Trata-se de um excerto do livro *Contra Apionem*, um pequeno texto redigido com o intuito de confirmar a nobreza antiga dos judeus, escrito em Roma nos últimos anos do século I⁴. Josefo descreve o Templo e seus ofícios no presente, em um funcionamento cotidiano condizente com sua sacralidade. Curiosamente estas palavras foram escritas ao menos 20 anos após a destruição e pilhagem do Santuário pelos romanos em 70, ação que provocou não só a interrupção dos trabalhos sacerdotais e dos sacrifícios como também a própria existência deste grupo de especialistas. Mesmo com Jerusalém devastada, o fim do sumo-sacerdócio, o incêndio do Templo e o desfile dos objetos sacros em triunfo romano, a sociedade do santuário permaneceu enraizada no entendimento de Josefo sobre o Judaísmo.

Contra Apionem, assim como todas as suas obras, foram escritas na Roma Flávia em pouco mais de duas décadas (provavelmente entre 75 e 98). Vivendo de pensões imperiais (*Vita*, 423) e rendas de propriedades palestinas (*Vita*, 425) concedidas pelos

⁴ A datação do *Contra Apionem* se localiza entre os anos 94 e 98. No começo da obra, Josefo nos informa de sua posterioridade em relação ao *Antiquitates Judaicae* (*CAp*, I: 1-2; I: 54; II: 287), visto que dedica esta obra para refutar calúnias que *AJ* suscitaram. Nas linhas finais de *AJ* (XX: 259-267) Josefo escreve que terminou sua redação com a idade de cinquenta e seis anos, no décimo terceiro ano do reinado de Domiciano, o que nos coloca em 94. *CAp* é dedicado a um certo Epaphroditus (I: 1; II: 1; II: 296), que pode ser um escravo liberto de Nero, executado por Domiciano em 96 (LAQUEUR, 2005, p. 25; IGLESIAS, 2008, p. 49) ou o gramático liberto Marcus Mettius Epaphroditus, um bibliotecário conhecedor de Homero e Hesíodo que residiu em Roma entre os principados de Nero e Nerva, falecendo em 98 (BARCLAY, 2007, XXVII).

Flavianos, sabemos pouco de sua vida na corte. Seria ele um companheiro próximo de Tito e de sua *amiga* Berenice (LAMOUR, 2006, p. 30)? Ou foi percebido enquanto bom patrono e porta-voz pela comunidade judaica em Roma (GOODMAN, 1994, p. 332-333)? Ou Josefo estaria entre as figuras exóticas da corte como magos e filósofos asiáticos, terminando sua vida de forma soturna e solitária (YAVETZ, 1975, p. 432)? Nas linhas finais de *Bellum Judaicum* (448-449) e de *Vita* (423-430) somos informados que acusações foram feitas por “pessoas que invejavam” (*Vita*, 425) sua boa sorte e que estas foram punidas pelos Flavianos. Escrevendo em seu confortável exílio latino, sabemos apenas que ele permaneceu judeu nos tumultuados anos após a guerra de 70, imerso em uma experiência judaica diferente das vividas por outros judeus contemporâneos como Tibério Júlio Alexandre, o sobrinho de Filo que rejeitou as obrigações religiosas mosaicas⁵ (SCHWARTZ, 2009, p. 14; GOODMAN, 1994b, p. 332), Yohanan ben Zakkai, o lendário e carismático aluno de Hillel (NEUSNER, 1975, p. 49) que fundou uma escola rabínica em Yavné com autorização de Vespasiano (COHEN, 1999, p. 146), e Paulo, um judeu natural da helenizada Tarso (PENA, 2011, p. 30) que trabalhou em uma interpretação teológica que propunha acabar com a distinção entre judeus e gentios (CAMPBELL, 2011, p. 106). Como todos estes homens, Flávio Josefo foi um judeu. Este trabalho pretende investigar sua *judaicidade*⁶, observando-a como parte do complexo mundo palestino dos séculos I a.C. e II d.C.

Podemos imaginar que os tumultuados anos após 70, com a destruição romana de Jerusalém, lançaram os judeus do Mediterrâneo em profundas reflexões sobre sua identidade. Não apenas os zelosos e crentes teriam que repensar a existência das relações religiosas com YHWH sem o Templo, como também as comunidades diaspóricas teriam que refletir sobre sua caracterização sem a centralidade étnica que a Judeia e, com destaque, Jerusalém jogavam neste campo. A Diáspora permaneceria como tal sem a cidade-Santuário? De forma geral, como aponta André Paul (1983, p. 87-90) o termo *judeu* trazia considerações étnicas e geográficas, sendo uma tradução latina (*iudaeus*) do grego (*ioudaîos*), por sua vez uma transliteração das palavras hebraica (*yehudi*) e aramaica (*yehudai*). Inicialmente, a tradição mosaica designava

⁵ Josefo relata que Tibério Alexandre “não permaneceu com suas práticas ancestrais” (*AJ*, XX: 100).

⁶ O termo original desenvolvido por Shaye J. D. Cohen (2000, p. 341) é *jewishness*, que optamos por traduzi-lo por *judaicidade*. Em sua formulação, Cohen articula noções de etnicidade, nacionalidade e prática religiosa como características a serem observadas em um sentimento de *jewishness*.

como *yehudim* os habitantes do reino de Judá⁷ (2Rs 16, 6), criado a partir de uma cisão entre as tribos hebraicas após a morte de Salomão. Com o passar do tempo o termo *judeu* foi empregado para designar tanto o habitante natural da Judeia como o praticante do Judaísmo, entendido como “uma dimensão religiosa e moral (com uma doutrina e um ensinamento, com regras e costumes), mas também fronteiras culturais e limites sociais” (PAUL, 1983, p. 91). Já no período romano, o termo também identificava o natural ou descendente da Judeia ou do reino asmoneu. Entre os séculos I a.C. e I d.C., por exemplo, os romanos relacionavam o judeu com uma etnia⁸, como nos colocam Cícero ao dizer que os judeus são “uma nação nascida para a escravidão” (*De Prov. Cons.* 5.10⁹), e o gramático alexandrino Apião, que no relato de Josefo apresenta os judeus como “membros da raça egípcia expulsos do país por causa de impurezas no corpo” (*CAp.* II: 8).

Dentro da literatura judaica esta vinculação étnica permanece, mas adquire contornos mais tênues. Josefo, por exemplo, se mostra consciente da possibilidade de proselitismo, como nos casos da família real de Adiabene e dos idumeus, cujos ancestrais foram circuncidados à força e que são apresentados em *Antiquitates Judaicae* (XIV: 403) como “meio judeus”. Estes judeus convertidos nos colocam que uma definição apenas centrada em uma origem étnica não consegue dar conta da variedade de definições do que se entendia por judeu no século I. Tal preocupação manifesta-se mais claramente após a destruição do Templo de Jerusalém em 70, pois não só os judeus passaram a refletir sobre o futuro de suas tradições sem os ofícios do santuário, desaguando nos canais férteis da literatura rabínica, como também o próprio estado imperial romano se encarregou de alimentar o debate ao instituir uma taxa *per capita* que apenas os judeus – todos do império – deveriam pagar. O *fiscus judaicus* proposto por Vespasiano funcionava como instrumento punitivo pela rebelião e como forma de arrecadar fundos para a reconstrução do Templo de Júpiter em Roma, incendiado durante a guerra civil que terminou com a elevação Flávia à púrpura. Nota-se a ironia,

⁷ Para uma exposição sumária da história e das pesquisas contemporâneas sobre o reino de Judá, ver LIVERANI, 2008, p. 169-184.

⁸ Trabalhamos etnia em concordância com o que nos coloca Anthony Smith (1986, p. 21-30). Trata-se de um conjunto de semelhanças culturais próprias de um grupo, expressas no que ele identifica como “componentes da etnia”: um nome coletivo; um mito de origem compartilhado; uma história comum; uma cultural especial partilhada; uma associação com um território específico; e um sentido forte de solidariedade. Para uma leitura destes “componentes de etnia” aplicada ao Judaísmo intermediário, ver LOBIANCO, 1999, p. 119-128.

⁹ *De Provinciis Consularibus*.

pois esta taxa que anteriormente era endereçada pelos judeus ao Santuário de Jerusalém converteu-se em fonte de recursos para reformar um templo romano. A questão que se coloca é mais profunda ainda: como um juiz ou publicano romano poderia saber quais indivíduos eram judeus? Teriam que apelar para alguma autoridade religiosa local? Mesmo aristocratas de origem judaica, como o rei Agripa II, o prefeito do Egito Tibério Júlio Alexandre e o historiador Flávio Josefo teriam que pagar este infame tributo? E os conversos e simpatizantes “judaizantes”? Recairia sobre eles a mesma obrigação?¹⁰ Em síntese, após 70 tanto judeus quanto romanos lentamente tomaram consciência das sutilezas, variedades e ambiguidades presentes na definição da identidade judaica. Esta poderia ser religiosa, política e etnogeográfica, quase sempre relacionando todas estas dimensões.

Em linhas gerais a historiografia respondeu a esta variedade adotando perspectivas muitas vezes conflitantes. É uma atividade por vezes fatigante, por vezes instigante, acompanhar estes debates que revelam como qualquer tentativa de simplificar o panorama judaico dos séculos investigados é enganadora. Refletir sobre esta passagem de séculos, I a.C. e I d.C., revela-se um exercício gigantesco para o historiador, pois muitas das dimensões do seu ofício são discutidas neste período. A começar pela própria definição de um *período histórico*, ação sempre necessária e perigosa, que nesta passagem ganha o peso sufocante de suas consequências futuras: as raízes frutíferas do Judaísmo Rabínico e do Cristianismo. Aqui a armadilha da reflexão teleológica “retrospectiva” (GUARINELLO, 2004, p. 26), ou da “previsão ao contrário” (CATROGA, 2001, p. 21), é tentadora. Como não ler este momento, como não periodizá-lo, sem se importar com seus reflexos futuros? Como não recolocar nesta necessidade de qualificar este momento uma ponderação sobre o tempo e o trabalho do historiador?

Entendemos a História feita pelos historiadores como o produto de uma reflexão específica sobre a interação de sociedades e natureza no tempo, com toda sua fecundidade transformadora. Como resume Antoine Prost, “o tempo cria e toda criação exige tempo” (2008, p. 114). Em outras palavras, é próprio do historiador observar uma dimensão diacrônica em seus objetos, ou seja, sua preocupação em analisar o conjunto

¹⁰ Para uma análise específica da questão, ver GOODMAN, 2010, p. 55-68.

dos fenômenos sociais, culturais etc. que ocorrem e se desenvolvem através do tempo. Gostemos ou não, o historiador lida com o tempo em toda a sua complexidade, da simples cronologia (que nunca é tão simples), ao tempo de longa duração de Fernand Braudel.

Devemos ao antropólogo Claude Lévi-Strauss uma provocação interessante sobre esta característica. Ele entende que:

Não há história sem datas; para se convencer disso, basta considerar como um aluno consegue aprender história: ele a reduz a um corpo descarnado, cujo esqueleto é formado pelas datas. Não sem razão, reagiu-se contra esse método enfadonho, muitas vezes, porém, caindo no excesso inverso. Se as datas não são toda a história nem o mais interessante na história, elas são aquilo na falta do que a própria história se desvaneceria, pois toda sua originalidade e especificidade estão na apreensão da relação do antes e do depois, que estaria condenada a se dissolver se seus termos não pudessem ser pelo menos virtualmente datados. (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 286-287).

Rigor com as datas e formular sua questão do presente em relação ao passado: tais são **alguns** dos itinerários do historiador debruçado no tempo. Mas como devemos especificamente entender este tempo? Ele não é o tempo dos físicos, nem o dos relojoeiros, nem dos matemáticos¹¹. Tampouco é o tempo psicológico ou da experiência religiosa, orientados para uma percepção individual e por isso mesmo difícil de medir e dotado de segmentos variáveis, influenciados pelos sentimentos. De forma ampla, o tempo estudado pelos historiadores é o das coletividades sociais, sejam elas civilizações, culturas ou Estados. Um tempo que serve de referência comum aos membros de um grupo e que, de alguma maneira, está preso, incorporado às questões e aos documentos.

Cabe ressaltar também que esta formulação de tempo presente no trabalho dos historiadores necessita de uma estrutura organizadora, que permita colocar em ordem fatos e acontecimentos, fornecendo-lhe uma moldura indispensável. Esta é uma questão importante e ampla, mas gostaríamos de destacar apenas que um dos princípios de organização do tempo mais fortes que experimentamos fez-se com o advento do

¹¹ Para uma leitura histórica das medições periódicas e mecânicas do tempo, ver WHITROW, 2005, p. 72-99.

Cristianismo, ou seja, com a divisão do tempo antes e depois do nascimento de Cristo. Voltaremos mais a frente a este ponto.

Nesta oficina de trabalho com o tempo, os historiadores são “alfabetizados” em algumas ações. Seu trabalho deve enfrentar e eliminar a perspectiva teleológica, assumindo que o tempo é motor de inovações, originalidades e de surpresas, entendido como “uma perspectiva em aberto, não um destino manifesto, um resultado previsível e previsto” (GUARINELLO, 2004, p. 26). Aqui, suas atividades mais essenciais são as tarefas da cronologia e da periodização (PROST, 2008, p. 107); a primeira responde à necessidade de classificar os acontecimentos na ordem do tempo partindo de algumas premissas, a segunda responde a um imperativo prático, visto que é impossível abranger a totalidade histórica sem dividi-la.

Concordamos com Pomian (1993, p. 167) quando este escreve que toda “periodização parece ter dois aspectos: factual e conceptual, a partir do momento em que acontecimentos, circunstâncias, objetos – numa palavra: fatos – são postos em correspondência com conceitos como idade, período, era ou época”. É impossível produzir conhecimento histórico sem lançar mão das periodizações (já que elas nos auxiliam em definir articulações do passado e, através delas, dividi-lo), o que não implica em aceitá-las como produtos estanques, fechados ou naturais. É a ação dos historiadores que as fazem nascer. São eles que buscam identificar continuidades e rupturas no tempo de uma dada sociedade, construindo períodos historicamente definidos. Sintetizando, a periodização auxilia o historiador a identificar articulações e rupturas no tempo, alimentando sua interpretação. Para Prost (2008, p. 108), ela torna a história “não propriamente inteligível, mas, pelo menos, suscetível de ser pensada”. Todavia, apesar de ser uma ferramenta básica e essencial, a periodização traz alguns prejuízos; mesmo reconhecendo a impossibilidade de evitá-la, sabemos de seu caráter artificial, restritivo e arbitrário.

É importante observar que esta atividade nos traz vantagens e desvantagens. Entre as vantagens, sabemos que em cada nova pesquisa não há a necessidade de se reconstruir a totalidade do tempo. Herdamos um tempo que já foi escarafunchado, estruturado e articulado por outros historiadores, recebendo um trabalho que nos ajuda a ter acesso às fontes, problemas e lugares de pesquisa, funcionando como uma espécie de

trabalho intelectual morto, “acumulado e transmitido pelo dia de ontem, que acumulou e recebeu o trabalho de dias anteriores, de anos, décadas, gerações” (GUARINELLO, 2004, p. 27). Os incômodos da periodização também são bem conhecidos: o confinamento do período em si mesmo muitas vezes cria um ambiente tão fechado que se torna complicado sair de seus limites. Os períodos também acabam por fundar uma unidade fictícia entre uma realidade que é bastante heterogênea (PROST, 2008, p. 109-110). A armadilha posta é que não podemos produzir conhecimento histórico sem periodizar, o que implica assumir seus riscos. Uma possibilidade de escapar desta arapuca é contrastar as periodizações tradicionais com novas leituras de documentos, observando momentos históricos como “um campo de restrições e possibilidades em aberto para projetos alternativos de futuro” (GUARINELLO, 2004, p. 26).

Se toda pesquisa histórica implica periodizar e estabelecer recortes, entendemos também que é por aí que podemos iniciar a constituição de um objeto histórico. E gostaríamos de refletir sobre um corte polêmico, posto entre os anos 70 e 135 d.C. Em 70 o Templo judaico foi destruído pelos romanos e a sociedade sacerdotal colapsada. Em 135 temos o fim trágico da Revolta de Bar Kokhba, com a transformação de Jerusalém em uma colônia romana (*Aelia Capitolina*) e a edificação de um santuário dedicado a Júpiter Capitolino no lugar das fundações do Templo. O centro da vida judaica deixou a Cidade Sagrada e se deslocou para a Galileia e para a Diáspora. Olhando em perspectiva histórica, estes dois acontecimentos concentraram a atenção de duas tradições historiográficas, a judaica e a cristã.

Em termos gerais, a historiografia cristã tende a identificar estas duas datas com o acontecimento fundante de sua religião e cronologia: o nascimento de Cristo e as origens do Cristianismo. Já entre os historiadores judeus, estas datas gozam de um estatuto de enorme ambiguidade: 70/135 concentraria um corte radical, separando um antes e um depois. Os sacrifícios e os ofícios templários dariam lugar aos estudos e orações nas sinagogas, a lacuna deixada pelo Tempo estaria completada pelo *Tanach* e os *Talmudim*, assim como as promessas relativas à terra de Israel sairiam de cena, suplantadas por uma necessidade de acomodação nas Diásporas e na salvação individual.

Por outro lado, este é um período chave para a moderna identidade judaica. Até hoje os rabinos se perguntam como lembrar o *9 de Av*, uma data que não deve ser ignorada (FELDMAN, 2009, p. 3). Talvez a evidência mais clara desta ambiguidade se coloque na visão absolutamente plástica que os fariseus receberam. Como observou Salo W. Baron¹² (1957, apud SCHMIDT, 1998, p. 29):

[...] cada um puxa para si os fariseus. Não só a ortodoxia, desde tempos imemoriais, se identificou com o farisaísmo, mas ainda o judaísmo reformado vê nesse movimento uma corrente progressista e democrática no seio da religião judaica na época do segundo Templo [...]. Os publicistas e os historiadores nacionalistas judeus igualmente tentaram fazer deles os mais puros representantes do nacionalismo antigo.

Neste movimento compreendemos a afirmação de Yigael Yadin (1966, p. 15): desconfortado, o general e arqueólogo lembrou que Josefo foi um historiador brilhante, mas um judeu fariseu tortuoso.

70/135: um momento sensível nesta periodização. Todavia, como apontamos que todos os períodos são ações humanas e traduzem um esforço de interpretação e organização de uma época, temos que ser mais precisos. Foi na Europa do século XIX que os judeus começaram a pensar em termos acadêmicos a sua história, formulando uma periodização. Herdeiros do Iluminismo Judaico do século anterior, as comunidades judaicas da Europa do XIX também foram tocadas por ideias refletidas pelas revoluções burguesas e pela vitória de uma ciência calcada em métodos e experimentações. Como um reflexo deste impacto de ideias no Judaísmo, as grandes correntes religiosas judaicas contemporâneas encontram seu nascimento neste período: dos reformistas alemães, que eliminaram conteúdos nacionais do Judaísmo, destacando seus valores éticos como essenciais, aos neo-ortodoxos, que reagiram ao processo de secularização, conferindo centralidade a Lei Escrita e Oral, o século XIX recolocou a necessidade de pensar a História dos judeus dentro do Judaísmo. E a História, que conquistava sua formulação científica, preocupada em estabelecer métodos críticos e se voltar aos documentos, deu contribuição decisiva. Questões fundamentais como saber quando o Judaísmo começou e a necessidade de estabelecer uma periodização desta história deixaram de ficar

¹² BARON, Salo W. **Histoire d'Israël**: Vie sociale et religieuse, I-II. Paris : PUF, p. 1060, 1957.

circunscritas aos sábios das sinagogas, despertando a atenção de pensadores de múltiplas formações, judeus e cristãos.

Entre os cristãos a preocupação com o *momento histórico* do nascimento do Cristianismo era evidente. Com a obra “História dos Judeus, desde Jesus Cristo até o presente: para servir de continuação à História de Josefo”, do teólogo huguenote exilado na Holanda Jacques Basnage¹³ (1706-1707, apud SCHMIDT, 1998, p. 36-38), a discussão se iniciou. Nela não se olhava para as histórias das comunidades diaspóricas de forma isolada e particular, mas para os judeus como um corpo único. Basnage entendia que esta unidade se colocava no deicídio e na consequente punição divina. Tal leitura marcada pelo peso de um Cristianismo militante definiu de forma clara o momento de rotura desta história: o século I. Este foi o momento de curvatura da história judaica, um traço cortante entre os mundos do Antigo e do Novo Testamentos.

Os historiadores cristãos do XIX não vão reproduzir a obra de Basnage, que não pesquisava em arquivo e nem dominava a filologia, mas vão herdar seu momento de rotura. Os grandes historiadores Heinrich Ewald¹⁴ (1864-1859, apud SCHMIDT, 1998, p. 40-44) e Julius Wellhausen¹⁵ (1878, apud SCHMIDT, 1998, p. 480) vão consolidar a leitura de 70/135 como um momento de ruptura radical, como o final de um Judaísmo antigo para o início de outro, identificado com o movimento rabínico. É de Ewald o reconhecimento de um período desta história identificado como *Judaísmo Tardio*, restrito basicamente aos períodos helenístico e romano. Na síntese de Francis Schmidt (1998, p. 43):

Ninguém apresentou mais que Ewald o corte 70/135 como um corte definitivo, um fim absoluto. O que é posto a montante desse corte não passa da noção de “judaísmo tardio” – *Spätjudentum*. Um judaísmo que é apenas exterioridade esvaziada de seu conteúdo espiritual. O ritualismo dos sacerdotes e o formalismo dos escribas nada mais conservam do espírito que animava os antigos profetas de Israel, que passou por completo para o cristianismo.

Esta formulação foi aprofundada por Julius Wellhausen. Em linhas gerais, Ewald e Wellhausen dividiam a história judaica no seguinte movimento:

¹³ BASNAGE, J. **L'Histoire et la religion des Juifs, depuis Jésus-Christ jusqu'à présent** : Pour servir de Supplément et de Continuation à l'Histoire de Joseph. Rotterdam : La Haye, 1706-1707.

¹⁴ EWALD, H. **Geschichte des Volkes Israel, I-VII**. Göttingen, 1843-1859.

¹⁵ WELLHAUSEN, J. **Geschichte Israels**. Berlin: Erster Band, 1878.

1. Um Israel Antigo, que segue até o exílio, muito variado em suas tradições;
2. A experiência do exílio babilônio configura um novo período, extremamente criativo, que soube mesclar as tradições do período anterior para formular o Judaísmo inventivo dos profetas;
3. Com a estabilização do Segundo Templo, o crescimento do ritualismo dos sacerdotes e de uma cultura escrita formal mantida pelos escribas, este Judaísmo criativo dá lugar ao seu duplo envelhecido e senil, que perde seu brilho espiritual e se caracterizaria pelo declínio e pela normatização. Novamente a síntese de Francis Schmidt (1998, p. 52) merece ser citada:

Com Wellhausen, impôs-se o conceito de *Spätjudentum* [...]. Para Wellhausen, com efeito, a história do antigo Israel antes do exílio opõe-se à história do judaísmo depois do exílio, como uma árvore verde à madeira morta, como uma nação a uma seita religiosa. Ao Israel do tempo dos profetas, a “essa tempestade da história do mundo que varre todas as construções humanas”, sucede um judaísmo que, em sua incapacidade de reconhecer a revelação profética, pode estabelecer apenas o culto centralizado: à liberdade e ao movimento, os judeus substituíram a fixidez e a inflexibilidade. Assim, o judaísmo “tardio”, o *Spätjudentum*, é somente um período de declínio; no máximo, de transição: com Jesus será doravante o cristianismo que vai reatar com o profetismo anterior ao exílio.

Este *Judaísmo Tardio* seria uma espécie de *Baixo Império Romano* em sua formulação pejorativa, como um período claramente marcado pelo declínio. Dentro desta periodização e da interpretação desenvolvida por estes autores, o corte de 70/135 marcaria, após um longo tempo de decadência, o fim de uma história criativa e brilhante que nunca recuperou a grandeza antiga. Tal perspectiva, marcante na escola alemã do XIX, também pode ser encontrada na historiografia francesa do início do século XX, como podemos observar no reconhecimento que Charles Guignebert dá ao conceito *Spätjudentum* (1959, p. 12) e ao período marcado por um “estrito legalismo” (1988, p. 37). Para Guignebert:

El período comprendido entre el retorno del exilio y el nacimiento de Jesús vio, entonces, primero, la reconstitución de un clero numeroso, de una casta sacerdotal que gravitaba en torno del Templo único y aseguraba la regularidad de su servicio, pero que no estudiaba

especialmente ni enseñaba la Ley, y que, por una tendencia natural, propendía a no atribuir importancia más que a los ritos y a las fórmulas.

Assim, em linhas gerais, observamos que esta linha adotou uma interpretação depreciativa, descrevendo o período como uma fase *tardia*, formalista e degenerativa de uma história judaica que fora pulsante em seus momentos anteriores, como na época dos profetas clássicos. Só com a “novidade cristã” é que traços originais estariam em jogo.

Curiosamente, os historiadores judeus do século XIX não renegaram os termos desta interpretação, mas inverteram a questão: o que para Ewald e Wellhausen era um melancólico e letárgico fim, para Isaac Marcus Jost¹⁶ e Heinrich Grätz tratava-se de um começo glorioso, um primeiro “degrau” na construção do Judaísmo rabínico, ricamente vivo entre o *Tanach* e a *Mixná*. Marcus Jost, com uma monumental obra sobre a história universal dos judeus, publicada em Berlim entre os anos 1820 e 1828 (SCHMIDT, 1998, p. 40) enxerga mais uma fase de transição do que um corte radical, mas entende que após 70/135 o judaísmo do Templo definitivamente cede espaço para a emergência do Rabinismo, que vai perpetuar uma existência espiritual interior da religião. Devemos a Jost, por exemplo, “a ideia segundo a qual a hegemonia farisaica caracteriza o fim do período do segundo Templo e assegura a continuidade do judaísmo” (SCHMIDT, 1998, p. 40). Heinrich Grätz, professor de história judaica no Seminário de Teologia de Breslau (SCHMIDT, 1998, p. 44), inicia em 1853 a publicação de uma grande obra sobre a história dos judeus, acentuando ainda mais esta cisão: com o fim do Judaísmo orientado para os ofícios do Templo (qualificado como *Judaísmo Antigo*), o que parece uma morte é, na verdade, um vigoroso renascimento. Aos olhos do autor:

Deseja-se uma imagem mais clara e eloquente dessa época? Pode-se representá-la sob a dupla forma a seguir. De um lado a imagem de um judeu cativo, com um bastão de viajante na mão, um saco de peregrino às costas, o rosto sombrio, voltado para o céu; os muros de uma prisão o rodeiam, com os instrumentos de tortura e o ferro em brasa da ignomínia. De outro lado, o mesmo personagem tem a frente séria do pensador, os traços radiosos do sábio; encontra-se em um gabinete de trabalho, rodeado por uma imensa biblioteca guarneceida de livros em todas as línguas dos homens, tratando de todos os conhecimentos divinos e humanos: a figura do homem cativo com a altivez do

¹⁶ JOST, I. M. *Geschichte der Israeliten seit der Zeit der Maccbäer bis auf unsere Tage, I-X*. Berlin, 1820-1828.

pensador. Qual a história exterior dessa época? Uma história de sofrimentos, como nenhum povo suportou em tal grau, em tal escala. E a história interior? Uma vasta história do espírito que, partindo do conhecimento de Deus, aborda todos os caminhos da ciência [...]. Procurar e errar, pensar e padecer, aprender e sofrer enchem toda a extensão dessa época (1866, apud SCHMIDT, 1998, p. 45)¹⁷.

Grätz sustenta que são os sábios e doutores das Escrituras que sucedem os profetas, garantindo não só a integridade e a continuidade do Judaísmo, como também o dotando de uma robustez. Sua divisão da História judaica, como anotou Salo Baron (1974, p. 25), foi periodizada em três grandes tempos (1. Do Antigo Israel até o período helenístico; 2. Do judaísmo farisaico-rabínico até o século XVII; 3. O judaísmo Moderno) marcados por momentos de crescimento, apogeu e declínio engendrados em ciclos sucessivos. Se o Judaísmo Tardio demarcou o irremediável fim de certas características, como seu aspecto territorial e sua vinculação ao Santuário, ele também serviu de baliza para evidenciar o crescimento da ação dos *soferim*, os sábios das Escrituras que agora vão direcionar os judeus para a beleza da Lei (escrita e oral).

Curiosa relação. Como coloca Francis Schmidt (1998, p. 57), para a nascente historiografia judaica um dos problemas essenciais é o de saber como ligar os sábios da época pré-talmúdica aos grandes antepassados da época bíblica. Para a historiografia cristã, a questão central é saber como se efetuou o caminho do Judaísmo ao Cristianismo. Em termos gerais, as duas historiografias tendem a interpretar o Judaísmo Tardio como um fim, melhor dizendo, como um *período desperiodizador* que existe em função da qualificação de seus antecessores e sucessores para, em um mesmo movimento, autodefinirem-se. Ainda hoje, obras de síntese que se ocupam em traçar os pontos fundamentais da antiga religião judaica, como os livros de John Brighth (2004), Georg Fohrer (2006) e Yehezkel Kaufmann (1989), simplesmente ignoram este período, compreendendo um tempo de formação da religião judaica (iniciado ainda com as tribos hebraicas) que segue até o fim das contribuições pós-exílicas, com Esdras. Aí se encerra o Judaísmo “Do Antigo Testamento” e começa... O que?

Em síntese, na segunda metade do século XIX desenvolveu-se o conceito de Judaísmo Tardio, que enfatizou a noção de *tardio* como um universo religioso direcionado ao esgotamento. Passada esta fase tardia e soturna, um amanhecer irradiaria

¹⁷ GRÄTZ, H. **Geschichte der Juden**. Leipzig, p. 1-2, 1866.

luz nas formulações do Cristianismo e do Judaísmo Rabínico. A própria crítica a este conceito, presente na ideia de Judaísmo Antigo, reproduz o mesmo vício ao caracterizar o período que, se não era mais decadente, legitimava-se historicamente por nutrir as raízes do Judaísmo moderno das sinagogas e dos rabinos. Ambas as leituras apresentam um limite claro ao observar o passado preso em um esquema teleológico, reprimindo o momento histórico dentro de seus reflexos futuros. Além de direcionar a leitura da História pelo viés das origens do Cristianismo e do Judaísmo Rabínico, tais perspectivas ignoram as imensas possibilidades de futuros alternativos presentes e em jogo naquele momento. Em reação a estas leituras, a historiografia contemporânea caminha restaurando a vitalidade criativa presente no período, entendendo o passado como um momento em aberto para a construção de futuros possíveis e observando a gigantesca variedade de fontes como reflexos desta vivacidade.

Mais precisamente no começo dos anos 90, houve uma mudança profunda no entendimento do período, fruto do crescimento dos estudos arqueológicos sobre a região e, com destaque, da “terceira onda” de estudos sobre o Jesus Histórico (NOGUEIRA, 2010, p. 22) e da publicação integral dos Manuscritos do Mar Morto, em 1993. Autores como Richard A. Horsley (2000), John P. Meier (1998, 2003), John Dominic Crossan (2007) e Edward P. Sanders (1992, 2000, 2004) avançaram nas reflexões que podem ser resumidas em três contribuições:

1. Uma efetiva integração dos estudos sobre a região/período entre os estudos sobre o Império Romano (entendido não como uma sociedade unitária, mas como uma combinação de muitas coletividades). O isolamento dos “estudos bíblicos” frente às outras pesquisas sobre o Mediterrâneo Antigo sofreu um forte impacto e contestação.
2. O reconhecimento da existência de muitas tradições, grupos ou interpretações judaicas no período, muitas vezes em comunhão, outras em franca disputa e concorrência. A visão do Templo como um local unificador da identidade judaica não foi abandonada, visto que outras sociedades “plurais” da antiguidade tinham também suas instituições unificadoras (HORSLEY, 2000, p. 17). Porém, a centralidade do Santuário passou a ser vista como passível de contestação, de interpretação e de negociação.

3. O entendimento de que todas as ações de Jesus só podem ser efetivamente compreendidas historicamente quando forem observadas suas plenas relações com o Judaísmo da época. Como anota Paulo Nogueira (2010, p. 23), “se Jesus era judeu e sua religião era judaica, sua prática profética e milagreira só pode ter acontecido neste horizonte”. Esta perspectiva aboliu efetivamente a leitura do ministério de Jesus como um evento especial ou único (tendo como fim o advento do Cristianismo vigoroso), integrando-o nas sociedades de seu tempo a fim de analisar suas relações com as instituições presentes e compará-lo com outros profetas e pregadores do período.

O quadro pintado tanto pela noção de Judaísmo Tardio quanto pela reação judaica do Judaísmo Antigo foi superado com o reconhecimento do período com suas próprias características criativas e variadas. Se o movimento geral apontava para uma crise espiritual profunda entre os séculos I a.C. e I d.C., isto não significava que o momento fosse de esgotamento ou colapso. A enorme variedade de grupos judaicos palestinos e diaspóricos confirmam a originalidade criativa do momento. Assim, com a consideração do período como plural e complexo, com muitos grupos de inspiração judaica integrados no Mediterrâneo Romano, tratou-se de construir um universo comum em que todos estes grupos de judeus minimamente se relacionavam. Em uma analogia, era como se a complicada questão contemporânea sobre a definição e identidade judaica fosse colocada para o tempo de Jesus: como saber quem era judeu naquele tempo? Em outras palavras, o que os qumranitas, os essênios, os saduceus e o movimento de Jesus compartilham para que possamos identificá-los como grupos judaicos?

Uma resposta importante para a questão foi desenvolvida por E. P. Sanders em seu conceito de *common Judaism*, no qual ele pretende identificar algumas “crenças e práticas fundamentais que eram comuns na Palestina do século I” (2000, p. 55)¹⁸, seguidas tanto pelos altos sacerdotes quanto pelo povo mais humilde (1992, p. 47). Sanders trabalha seu conceito de *common Judaism* (judaísmo comum ou padrão)

¹⁸ John P. Meier compartilha deste conceito, mas o chama de *judaísmo majoritário* (2003, p. 31-32), entendido como uma tentativa de evidenciar as crenças básicas seguidas pela maioria dos judeus do período. Em linhas gerais, o tratamento dado por Meier é tributário do conceito de Sanders, com ênfase no lugar central que Meier confere ao Templo e Jerusalém neste judaísmo majoritário, visto que mesmo as inúmeras disputas internas entre os grupos judaicos quase nunca romperam formalmente com este centro (com a exceção dos qumranitas).

relacionando um núcleo da ortodoxia (a correta opinião) com um conjunto de práticas corretas (ortopraxis). São três as características que dão corpo à ortodoxia judaica:

1. A crença na existência de um único Deus – Monoteísmo (1992, p. 242): Para Sanders, mesmo a crença comum que muitos judeus tinham em outros seres sobrenaturais, como anjos e demônios, não constituía uma negação do monoteísmo (2000, p. 56), visto que todos os poderes cediam frente ao Deus judaico (YHWH), o único digno de adoração.
2. A eleição divina e a Lei – A Sagrada Aliança: Os judeus do tempo de Jesus acreditavam que possuíam uma relação muito especial com YHWH, eleitos por ele como povo portador de uma aliança, de um acordo. Esta relação divina obrigava os judeus a seguirem e obedecerem aos preceitos sagrados, presentes na Lei e nas palavras de profetas inspirados, e colocava YHWH como o condutor e protetor deste povo. De Abraão ao Êxodo, de Moisés aos átrios do Templo de Herodes, a história judaica foi marcada pela interpretação desta aliança entre povo eleito e Deus.
3. O esquema bíblico do arrependimento, castigo e perdão: Os judeus possuíam livre-arbítrio para escolher seus caminhos. Mesmo cientes da ação ordenadora de YHWH, poderiam cometer deslizos e transgredir a Lei divina. Aos arrependidos sinceros, YHWH sempre perdoava os pecados, chamando para a concórdia como um bondoso pai. Aos que persistiam nos erros e pecados, ignorando a Lei e os avisos, restavam os castigos e correções de toda natureza, como as doenças, as intempéries e, em um nível ainda maior, as catástrofes nacionais. YHWH sempre perdoava seu povo, restaurando seu lugar especial nesta relação.

Além deste núcleo ortodoxo, E. P. Sanders identifica práticas tidas como corretas que formariam uma ortopraxis presente na vida do judeu piedoso. Tal ortopraxis demarcaria também as fronteiras culturais que distinguiriam os judeus dos gentios, constituindo a base do “particularismo judaico”. Os cinco pontos desta prática correta são:

1. A obrigação de adorar e servir unicamente a YHWH: Os judeus são proibidos de servirem outros deuses, como está expresso em partes da *Torah* (Ex 20,4; Dt 5,8). O Templo merecia destaque, já que são em seus cultos e sacrifícios que o serviço divino se colocava de forma concreta. Aos judeus da Diáspora, como aos palestinos de áreas rurais e distantes de Jerusalém, o contato com o Santuário poderia se dar em torno das peregrinações em razão das festas nacionais ou através dos pagamentos de tributos dedicados aos sacrifícios templários. Orações em “casas de preces” ou sinagogas também eram formas de adoração ao Deus judaico, principalmente durante a observação do *Shabat*.
2. A prática da circuncisão: Os judeus circuncisavam seus filhos homens logo após o nascimento. Tal ação, atribuída ao patriarca Abraão (Gn 17, 9-14) como um mandamento divino que marcava na carne o sinal da aliança com YHWH, era motivo de estranhamento por parte dos gentios.
3. A observação do *Shabat*: Os judeus guardavam o sábado, o sétimo dia da semana dedicado ao estudo e adoração a Deus. O *Shabat* vai do anoitecer da sexta-feira ao sábado à noite, respeitando o descanso de YHWH após o trabalho da criação. Está expresso no quarto mandamento (Ex 20, 8-11).
4. Os cuidados dietéticos: A dieta judaica era regulada por certas proibições de alimentos considerados impuros, como a carne suína, o coelho, as aves de rapina, os frutos do mar e o camelo (Lv 11). Os animais permitidos devem ser abatidos de forma especial (*shechitá*), utilizando sal para retirar o sangue e respeitando certas combinações, como a proibição de cozinhar e comer carne e leite juntos, ou a ingestão de certas gorduras e do nervo ciático (Gn 32, 33).
5. A preocupação com a purificação corporal antes dos rituais: Antes de entrar no Templo, da participação nas festividades religiosas e de certas práticas religiosas os judeus deveriam purificar-se de impurezas (Lv 11, 32-40; Lv 15) como o sangue menstrual, o contato com cadáveres, os excrementos, o sêmen e outros líquidos oriundo das genitálias (como os fluídos provocados por doenças, pelo parto e pelo aborto).

É certo que muitas destas práticas eram comuns aos povos do Mediterrâneo Antigo, como as práticas de purificação religiosa e a adoração aos deuses através de sacrifícios sangrentos. Eram ações compartilhadas por muitos povos as aspersões e limpezas de partes dos corpos dos crentes, como também as libações e queimas de gêneros agrícolas e partes de animais sacrificados. Mesmo as regras dietéticas eram observadas por outras civilizações. Os judeus não eram os únicos povos da bacia mediterrânica a possuírem costumes próprios; porém, suas práticas chamavam a atenção dos gentios ao introduzirem a dimensão sagrada neste campo em um nível radical, o que poderia impedir os judeus de compartilharem refeições e de observarem certos cultos públicos. Sanders argumenta que “o mais surpreendente da Lei judaica é que ela coloca a totalidade da vida, incluindo as práticas civis e domésticas, sob a autoridade de Deus” (2000, p. 59). Ou seja, para Sanders as obrigações mosaicas impediam os judeus de caminharem para uma assimilação completa de costumes estrangeiros, como o consumo da carne de porco ou o culto cívico imperial, indo além de uma dimensão religiosa expressa em festividades e sacrifícios. Em suas palavras, “o judaísmo elevava todas as dimensões da vida ao mesmo nível que o culto a Deus [...]. Atribuía a Deus a opinião de que a honra e a esmola eram tão importantes como as purificações” (SANDERS, 2000, p. 60).

Outra linha de interpretação próxima a esta pode ser encontrada nos trabalhos de Paolo Sacchi (2004), Gabriele Boccaccini (1991, 2010) e Jacob Neusner. Sacchi e Boccaccini desenvolveram o conceito de *Middle Judaism*, que pode ser traduzido como Judaísmo Intermediário ou Médio. Aqui eles identificam um campo comum entre as várias tendências judaicas, correntes para Sacchi (2004, p. 331), Judaísmos para Boccaccini (1991, p. 7-14) e Neusner (2002, p. 2-8), conectadas entre si e com uma herança antiga expressa neste campo *intermediário*, que não era efetivamente praticado por nenhum grupo, mas funcionava como um universo comum que oferecia referências trabalhadas pelo diversos Judaísmos. A ideia de um judaísmo médio ou intermediário desenvolvida pelos autores pressupõe a existência de um Judaísmo posterior, mas sem recorrer ao abrupto corte, ao sentido de finitude e ao advento do Cristianismo como fator de novidade fora do Judaísmo. Como características básicas os autores pontuam reflexões sobre o monoteísmo, a fidelidade aos costumes postos pela Lei e a enorme vitalidade do universo religioso do período. De fato, de legalista, formal e esgotado, o *Middle Judaism* nada possui.

Exatamente pela complexidade das variadas correntes ou Judaísmos que constituem o *Middle Judaism*, os autores reconhecem a incapacidade de lançar mão de uma definição ou de um quadro de caracterizações tão precisos como o que foi elaborado por Sanders. O que identificaria o judeu não seria apenas a crença em um único Deus, mas a aceitação de uma série de comportamentos e normas cotidianas, como as regras dietéticas. O interessante é ressaltar que mesmo neste campo comum mínimo as divergências existiam. Para entendermos, Sacchi (2004, p. 332) observa que a grande fragmentação ideológica e teológica presente nos dois séculos anteriores a Cristo encontra suas raízes na falta de uma relação precisa e reconhecida entre pensamento e autoridade no campo da religião. De fato, o Judaísmo intermediário foi marcado pela existência de duas grandes instituições: o Templo e a *Torah*. A grande questão é que por trás destas instituições essenciais existiam corporações e grupos de homens, sacerdotes e escribas, que muitas vezes disputavam entre si, sem que um coletivo ou uma instituição conseguisse conquistar um papel central, normativo e hierárquico o suficiente para imprimir um único caminho aos judeus. Soma-se a este quadro o crescente declínio do cargo de sumo-sacerdote e o esvaziamento das funções do Sanhedrin, em curso desde as revoltas macabeias, por um lado, e o crescimento do prestígio religioso que grupos de escribas e estudiosos das escrituras gozavam, por outro lado. Faltava um órgão, colegiado ou instituição com autoridade reconhecida por todos que fornecesse uma interpretação *verdadeira* da Lei. É neste campo que Jacob Neusner (2004, p. 67) observa o nascimento de *Judaísmos*, muitas vezes concorrentes entre si em suas interpretações dos textos sagrados. Tantas linhas interpretativas, com perspectivas distintas como a dos saduceus ou dos movimentos messiânicos, favoreceram o confronto de ideias, produzindo uma furiosa e enorme atividade literária sem paralelos no que diz respeito aos documentos do período que temos disponíveis (SARTRE, 1994, p. 383).

Jacob Neusner, talvez o estudioso mais entusiasta da ideia dos *Judaísmos*, identificou três núcleos gerais (*tipos ideais*) fomentadores dos sistemas religiosos judaicos. Em seu entendimento:

Uma vez que o Pentateuco tomou forma, ao lado dos outros componentes da antiga herança israelita, a profecia e a poesia, iniciou-

se a tarefa de interpretação. Daí se originaram vários sistemas religiosos judaicos de ordem social (ou judaísmos), cada um com seu estilo de vida, visão de mundo e definição de “Israel”; cada um dando uma resposta válida e auto evidente a uma pergunta urgente. Dentre eles distinguem-se três tipos ideais.

Os judaísmos que emergiram da Escritura concentraram seu foco em torno de três pontos principais: o primeiro ressaltou a doutrina, a lei e o estilo de vida e surgiu do ponto de vista sacerdotal e seu interesse na santificação; o segundo interessou-se especialmente pela condução sensata das questões do dia-a-dia e surgiu dos escritos dos sábios, com ênfase no aqui-e-agora da vida cotidiana; e o terceiro, que destacou o significado e o motivo da História, surgiu da visão profética, com foco na salvação. Os principais elementos da antiga vida israelita materializam-se nos três diferentes tipos identificados de homens santos – os sacerdotes, os escribas e os messias – e suas esferas de atividades definidas – Templo, *ieshivot* (academias talmúdicas), governo e (comumente, já que “messias” originalmente significava “líder ungido na batalha”) guerras. A antiga herança de Israel produziu o sistema religioso com seus sacerdotes e a Torá com seus escribas e professores, bem como a esperança apocalíptica e profética de significado da História e uma visão de fim de mundo encarnada nos messias (NEUSNER, 2004, p. 66-67).

Os avanços destas novas perspectivas adotadas pela historiografia são evidentes. Abandonou-se a ideia de uma tradição religiosa judaica monolítica e cristalizada, observando-se a extrema complexidade de *Judaísmos*, correntes ideológicas ou grupos que a documentação nos apresenta. A formulação da concepção de um único Judaísmo, ou de um único ambiente judaico, como tardio, soturno e decadente definitivamente foi superada pela compreensão do quadro complexo e vivo do período, com suas muitas correntes ou Judaísmos. Gabriele Boccaccini reconhece, por exemplo, a existência de um *middle judaism* (1991, p. 7-9) típico do período, minimamente compartilhado por uma série de outros movimentos judaicos com características particulares (2010, p. 14), como o samaritanismo, o judaísmo sadoquita, o saduceísmo, o judaísmo enóquico, o essenismo, o farisaísmo, o movimento de Jesus... Este *middle judaism* ajudou a historiografia contemporânea a identificar e comparar todos estes Judaísmos paralelos, assim como suas relações sincrônicas. Jesus de Nazaré e os variados grupos judaicos só seriam plenamente compreendidos e interpretados dentro do quadro de relações estabelecidas com outros indivíduos e grupos da época. Assim, o status religioso de Jesus, dos seus seguidores e dos numerosos grupos judaicos existentes no período estaria reconstituído. As pesquisas sobre os grupos religiosos judaicos descritos por Josefo, por exemplo, se transformaram neste processo. Os fariseus deixaram de ser reconhecidos como *campeões do judaísmo*, uma espécie de *heróis* da continuidade pós-

70, para uma compreensão de suas fissuras e divisões internas. Os essênios também se tornaram mais complexos, assim como suas relações com as comunidades do Qumran foram interpretadas além de uma ligação natural e simples.

Curiosamente, a pluralidade e a originalidade do período que ganharam legitimidade com estas reflexões sobre um “Judaísmo mínimo”, formularam muitos limites e problemas a esta interpretação. Como anotou Paulo Augusto de Souza Nogueira (2010, p. 24), “à custa da harmonização de quantas e variadas fontes sobre o judaísmo na antiguidade foi criado o construto do judaísmo padrão?”. Sobretudo a leitura proposta por Sanders está sendo criticada por apresentar uma estrutura ideal da organização religiosa judaica, generalizando demais e, no mesmo movimento, excluindo sutilezas dos grupos judaicos. Os judeus de Leontópolis com seu Templo alternativo, fundado por Onías IV (*BJ*, VII: 422-432), ou os gentios *judaizantes* estariam presentes neste *common Judaism*? As fantásticas experiências estabelecidas na Diáspora, como seus variados graus de comunicação com os gentios, incluindo aí processos de proselitismos, não estariam sendo eclipsadas pela centralidade palestina presente na interpretação proposta por Sanders e Meier? Shaye J. D. Cohen (1999, p. 140-173), por exemplo, demonstrou como eram inúmeras as possibilidades de pertencimento, integração e até mesmo conversão que os gentios experimentavam em suas relações *fronteiríssimas* experimentadas pelas comunidades diaspóricas.

O Judaísmo é uma realidade histórica com elementos e percepções que variam e se transformam. O fato de termos grande dificuldade em oferecer uma definição minimamente satisfatória sobre ele não deve nos impedir de reconhecer alguns elementos básicos. Judaísmo está relacionado com a vida e valores do povo judeu, presos em sua dimensão diacrônica. A nosso ver, ter como instrumento analítico um conceito geral sobre a religião judaica não é sinônimo de considerá-lo normativo e simplista. Pelo contrário: esta ferramenta teórica pode nos auxiliar, pelo contraste, a identificar vertentes originais e dissonantes. Talvez a formulação construída por Edward P. Sanders exagere na sua centralização hierosolimitana e em sua ortodoxia, mas é preciso reconhecer que ela trouxe o mérito de ao estabelecer um comportamento padrão, assumir que existiam inúmeras variações em torno destas características básicas. O caminho seguido por Paolo Sacchi, ainda mais genérico e amplo, traz as vantagens que toda atividade de periodização e conceituação histórica nos permite: podemos relacionar

documentos em contextos maiores, confrontando-os, comparando-os e aprendendo com isto. As desvantagens tampouco devem ser esquecidas: corremos o risco de sufocar as especificidades, produzindo um turbilhão de exceções ao regramento. Mesmo assim, concordamos com a solução proposta por ele, Boccaccini e Neusner: em torno de uma herança rica – coleções de textos e de comportamentos rituais – desenvolveram-se muitas correntes interpretativas, ou até *Judaísmos*, que se relacionavam entre si e com o mundo mediterrânico, trocando, construindo, concorrendo e disputando.

Acreditamos que o complicador em todas estas discussões em torno dos grupos, correntes ou Judaísmos do período final do Segundo Templo resida na dificuldade que enfrentamos ao definir o Judaísmo ou a cultura judaica, dificuldade inerente a qualquer tentativa de definição cultural similar. Desde 1950, com a constituição do moderno Estado de Israel e sua “Lei do Retorno”, que dá aos judeus diaspóricos o direito de retornar a *Eretz Yisrael* e receber sua cidadania contemporânea, o problema da autoridade para definir quem é judeu ou de como constituir uma identidade judaica ampla se consolidou como um tema sensível aos sociólogos, religiosos e políticos israelenses, como atestam os trabalhos de Nachman Ben-Yehuda (1995) e Yael Zerubavel (1995). Se hoje esta questão não é fácil e nem evidente, tampouco podemos supor que esta fosse à Antiguidade.

Martin Goodman (2010, p. 56-60) acredita ao menos em quatro caminhos capazes de atestar a *jewishness* de um indivíduo ou grupo no período por nós estudado. Primeiramente a auto declaração, que poderia satisfazer individualmente, mas não bastaria em contextos mais complexos, como em Jerusalém. Lá, especificamente no complexo do Santuário, as autoridades sacerdotais e levíticas possuíam um papel central: era preciso ordenar e organizar a massa de peregrinos que visitavam o Templo, controlando o trânsito em seus átrios variados, as suas dimensões de pureza e as consagrações de sacrifícios ofertados. Gentios poderiam visitar o Templo e oferecer sacrifícios, mas dentro de espaços e situações controladas. No entanto, como observa Goodman, este restrito controle não se estenderia muito além dos muros do Santuário:

Não importa o quão autocráticos fossem dentro do santuário: aqueles que controlavam o Templo nunca tiveram a capacidade de, fora de sua área, impor amplamente a sua ideia de quem era um judeu. Aqueles que aderiam à fé e que nunca traziam uma oferta ao Templo nunca

sujeitariam seu *status* a escrutínio. Esta categoria incluiria a maioria dos aderentes, tais como os que viviam na diáspora que, apesar da exigência bíblica de peregrinações três vezes ao ano, nunca iam a Jerusalém. Existem boas evidências de que os sacerdotes em Jerusalém não podiam – e provavelmente não costumavam tentar – impor sua vontade na diáspora (GOODMAN, 2010, p. 57).

Na Diáspora este mando deveria ser feito pelas próprias comunidades, que se certificavam se regras relativas ao casamento e os cultos eram possíveis entre seus membros, ou por autoridades intelectuais, como nos apresentam as reconstruções rabínicas posteriores presentes na *Mixná* e *Tosefta*, escritos muito preocupados com os relacionamentos entre judeus, suas comunidades e os gentios. Sem dúvida, em localidades pequenas, com comunidades organizadas em torno de uma única sinagoga, esta ação era mais simples. Mas como proceder em cidades com diásporas grandes, como Roma, Antioquia e Alexandria, e que contavam com dezenas de sinagogas, algumas até concorrentes entre si?

O papel de autoridades gentias também poderia atuar, como procedeu Júlio César ao conceder privilégios aos judeus das cidades da Ásia Menor (GOODMAN, 2010, p. 60), mas seria improvável uma ação gentia isolada de algum componente judaico. Provavelmente, quando um juiz romano convocava um judeu aos tribunais, sua liberação durante o *Shabat* estava legitimada por alguma lista feita pela comunidade local ou por alguma liderança ou conselho de representantes judeus. Estas indefinições aumentam quando nos deslocamos para as *margens*, observando os prosélitos, tementes e judaizantes: eles eram considerados judeus? Por quem?

Shaye J. D. Cohen (1999) reconhece estas indefinições, trabalhando com estimulantes possibilidades. Originalmente, *judeu* era um termo epônimo que designava os habitantes da Judeia (*Ioudaia* em grego, como transliteração do hebraico *Yehudah*), adjetivo, depois substantivo, que tinha por base o nome do antigo reino do Sul, *Judá* ou *Judeia* (PAUL, 1983, p. 87). Observando a etimologia da palavra, Luís Eduardo Lobianco (1999, p. 31) observa que este nome era portador de um “valor quase patronímico, visto que era diretamente vinculado a *Judah*, filho de Jacó – ou Israel –, logo bisneto de Abraão, considerado pela tradição hebraica como o primeiro patriarca hebreu”. O *ioudaîos* grego (pl. *ioudaîoi*), *iudaeus* latino (pl. *iudaei*), *yehudai* aramaico (pl. *yehudain*) e *yehudi* hebraico (pl. *yehudim*) também teria um significado étnico-

geográfico similar aos dados aos egípcios, trácios e persas, ou seja, os *ioudaioi* constituíam uma nação ou povo vivendo em sua terra ancestral. Como anota Cohen (1999, p. 133), este componente étnico aproximava-se da percepção grega de *ethnos*, pois os judeus compartilhavam características importantes, como o “sangue” (uma ancestralidade comum atrelada aos patriarcas e figuras como Abraão e Moisés), a linguagem, o mesmo modo de adoração ao seu deus nacional (YHWH) e um modo de vida comum, orientados em uma *ethnic homeland* (1999, p. 71) da *Ioudaia*.

Judeia, transliteração do latim *Judaea* e do grego *Ioudaia*, já demarcaria uma território étnico em documentos da época persa, presentes no aramaico *Yehud* (PAUL, 1983, p. 94) e no livro de Esdras (6, 7). Em linhas gerais, esta localização ancestral dos judeus traria a marcação das fronteiras impostas na região por Nabucodonosor em 597 a.C. (PAUL, 1983, p. 95), reafirmadas pela autorização dada por Ciro, em 538 a.C., do regresso dos exilados e da reconstrução do Templo em Jerusalém (VIDAL-NAQUET, 1984, p. 708). Ainda no século I d.C. esta percepção geográfica permanece, como podemos conferir nas legendas comemorativas das moedas romanas cunhadas em comemoração ao decepamento da rebelião de 66-70 (*Judaea Capta*), e nas descrições de Josefo, que basicamente atribui ao termo Judeia tanto a região nas cercanias de Jerusalém, como também a extensão máxima dos reinos asmoneu e herodiano, comportando além da Judeia propriamente dita, a Iduméia, Samaria, Galileia e Peréia (*BJ*, II: 95-96, 247; III: 35-58. *AJ*, XIII: 50; XVII: 318-319).

Se inicialmente o termo *ioudaioi* significava o indivíduo natural da *Ioudaia*, na diáspora esta característica geográfica determinante foi atenuada, ganhando um significado quase que exclusivamente étnico. Seus membros se organizavam em associações ou corporações que respeitavam elementos comuns reconhecidos como judaicos, profundamente orientados pelo universo religioso e cultural. Assim, o imperador Cláudio reconhece os judeus de Alexandria como uma *nação* (COHEN, 1999, p. 74).

Esta identificação do termo *judeu* em atributos etnogeográficos sofreu importantes modificações durante as revoltas Macabeias e o período Asmoneu. Ali os íntimos contatos com os gentios, especialmente com o mundo helenístico, colocou o problema da fé nesta equação. As ações em curso durante o reinado do selêucida

Antíoco IV Epífanes (175-164 a.C.) colocaram a questão: Jasão, Menelau e outros judeus *helenizantes* eram verdadeiros judeus? Equiparar YHWH como *Zeus*¹⁹, transformando seu culto, seria uma alteração natural do modo como os judeus adoravam seu deus? Ou em um nível mais sensível ainda, se judeus podem adotar costumes gregos (2Mac 4, 10-15), os gregos podem buscar costumes mosaicos? Como muito propriamente observou Shaye Cohen, é deste iminente risco de helenização que a concepção do judeu como o portador de uma expressão religiosa particular ganha destaque; esta *helenização* acaba por dar os contornos da *judaização*²⁰, libertando-a de um carimbo geográfico determinante.

Assim, seguindo Cohen (1999, p. 70) em um esforço de síntese, identificamos que no período por nós estudado o termo *ioudaîos* comportava três significados básicos:

1. Como *judaico*²¹, em função do nascimento e/ou da geografia;
2. Como *judeu*, em função das práticas religiosas e culturais;
3. Como cidadão ou súdito, em função do Estado/Reino da Judeia (Asmoneu e Herodiano).

Ou seja, no tempo em que Josefo escreveu, *ioudaîos* dá conta de identificar outras questões além da formulação etnogeográfica. A interessante descrição que Josefo fez da família real de Adiabene é reveladora, visto que eles não são etnicamente judeus, mas são entendidos como tais pelo historiador (*AJ*, XX: 38-39), pois se converteram ao universo religioso judaico. *Ioudaîos* passa a significar também o indivíduo que acredita e segue certas práticas religiosas específicas dos judeus, independente de sua etnia (COHEN, 1999, p. 78-79). Em uma discutida passagem de *Antiquitates Judaicae*, Josefo cita um “judeu chamado Átomos, um cíprio de nascimento” (*AJ*, XX: 142). Átomos poderia ser um judeu de origem cipriana? Ou teria sido um indivíduo de outra

¹⁹ John J. Collins, estudando referências em Filo, Aristeas e Aristóbulo (citado por Eusébio), observa que “o grande deus Zeus, pelo menos em suas formulações mais filosóficas, foi considerado contraparte satisfatória do Deus Altíssimo, mesmo que a mitologia homérica indubitavelmente tivesse sido problemática para a maioria dos judeus”, reconhecendo também que “a disposição judaica em aceitar Zeus como um nome alternativo para Deus não conferiu uma disposição em participar em culto pagão” (COLLIN, 2010, p. 33-34).

²⁰ “Conversion to Judaism thus emerges as an analogue to conversion to Hellenism” (COHEN, 1999, p. 135).

²¹ O texto inglês consegue dar conta desta diferença, assinalando *Judaeen* em contraste com *Jew*. Daí nossa opção pela diferenciação entre *Judaico* e *Judeu*.

origem étnica que escolheu se converter ao judaísmo? O caso dos idumeus também exemplifica a questão, uma vez que eles foram conquistados, juntamente com suas cidades de Adora e Marisa, pelo asmoneu João Hircano. O rei forçou os homens a se circuncidarem e converteu os derrotados (*AJ*, XIII: 257-258). Etnicamente os idumeus não eram judeus, mas foram culturalmente e politicamente integrados; transformaram-se em judeus pela adoção da religião e pelo pertencimento ao Estado judaico. Todavia, como anotou Josefo com uma ponta de ressentimento, na época da revolta judaica os idumeus eram percebidos como “meio judeus” (*AJ*, XIV: 403).

Shaye Cohen compreende estas sutilezas, principalmente nas comunidades judaicas espalhadas pela bacia mediterrânea. Inicialmente estas comunidades diaspóricas estavam organizadas em associações cujo crivo de pertencimento balizava-se na etnia, ou seja, somente membros da etnia judaica e seus descendentes eram incorporados (COHEN, 1999, p. 79). No decorrer do tempo, com o desenvolvimento destas comunidades e de suas relações com os gentios, estas associações passaram também a utilizar uma definição religiosa como critério, permitindo que indivíduos portadores de outras etnias, mas crentes no Judaísmo e observantes de suas práticas, fossem aceitos em suas reuniões (COHEN, 1999, p. 80).

Resumindo, entre a comunidade do Qumran e os seguidores dos Asmoneus estão presentes enormes diferenças, tanto de pensamento quanto de conduta, mas que comportam uma unidade com limites difíceis de determinar. Ao reconhecer que os judeus do século I produziram uma cultura judaica em contínua variação diacrônica, com desenvolvimentos em torno de elementos internos e externos que variam com o tempo ou dentro de uma época em particular (SACCHI, 2004, p. 535), o período tratado por Flávio Josefo recuperou sua originalidade.

Quando Josefo nasceu, em 37, os judeus viviam dominados por impérios há pelo menos seiscentos anos. Começando pelas conquistas assíria (722 a.C., por Salmanasar V) e babilônica (587 a.C., por Nabucodonosor), passando pelos persas (540 a.C., com Ciro), pelos gregos-macedônicos (330 a.C., com Alexandre Magno), pelas monarquias helenísticas (Lágidas/Ptolomeus e Selêucidas) e por Roma, a história dos judeus no Mediterrâneo Antigo está profundamente marcada pela lembrança da dominação refletida, por exemplo, na preocupação com seus textos sagrados (TREBOLLE

BARRERA, 1999, p. 306). A experiência da deportação e do exílio mesopotâmico, assim como da restauração sob a tutela persa organizada por Esdras e Neemias, são acontecimentos fundamentais para a organização do Judaísmo existente na época de Josefo. Não só as coleções de textos sagrados foram editadas e produzidas pelo impacto de diferentes dominações, como a própria estrutura institucional da Judeia, centralizada no Templo hierosolimitano presidido por uma corte sacerdotal, foi reflexo direto do apoio imperial persa. A obra histórica deuteronomista (do Deuteronômio a 2 Reis), por exemplo, repercute esta herança em sua lógica do pecado/punição/arrependimento, assim como os complexos livros de Esdras e Neemias consagram uma luta moral em nome de YHWH, combatendo os “desvios” do casamento misto, do abandono do *Shabat* e do não pagamento dos tributos devidos aos sacerdotes (Ne 13, 10-21). Entre 539 a.C. a 400 a.C. segue-se um obscuro período (SACCHI, 2004, p. 125) em que os traços da Casa de Davi desaparecem como herdeiros da política judaica, consolidando o sacerdócio sadoquita (com a primazia da família de Sadoc) na condução dos assuntos religiosos e políticos na Palestina. Tal quadro permanece até as ações de Antíoco IV Epífanês e as guerras macabeias, com a deposição de Onías III em 175 a.C.

Se o ato da conquista elencava ações militares, geralmente atreladas à superioridade tecnológica, estes impérios deviam lançar mão de outras estratégias para consolidar e preservar a dominação. Basicamente, três dimensões interligadas são observadas: a econômica, a política e a cultural. Economicamente, os antigos impérios impunham o peso de uma tributação em serviços, espécie e gêneros, o que não exclui relações comerciais desfavoráveis e de controle de fontes de matérias-primas. A hostilidade que os cobradores de impostos gozam no Novo Testamento é um reflexo desta exploração econômica. Politicamente, o controle se dava em associação com a classe governamental nativa, cooptada com benefícios econômicos, sociais e culturais. Além de preservar certa autonomia local entregando o comando aos seus aristocratas, tal estratégia era também exitosa em desviar dos conquistadores os focos de tensões cotidianas, visto que possíveis descontentamentos e ressentimentos populares seriam dirigidos primeiramente à elite local. A ação dos sicários descrita por Josefo, apunhalando os “colaboradores” e levando pânico aos governantes judeus durante os anos anteriores ao levante de 66-70, expressa bem este sentimento. Enquanto os assírios e babilônicos promoveram a deportação dos aristocratas hebreus, persas, gregos e romanos vão assentar seu poder local através destes grupos. Culturalmente este quadro

revela-se ainda mais complexo e difícil de acompanhar, mas podemos seguir o que Richard A. Horsley aponta como o “controle por meio de costumes imemoriais” (2010, p. 12). Como a classe sacerdotal confundia-se com os governantes nativos, Horsley observa uma vocação ao congelamento da estrutura social em nome da sagrada tradição mosaica, estabelecendo uma tradição religiosa como meio de legitimação de uma ordem sociopolítica restaurada. De fato, ainda no tempo dos Macabeus os escribas registraram que Neemias se preocupou em reunir os escritos sagrados em uma biblioteca (2Mac 2, 13), reafirmando o quadro cultural proposto por Horsley. De qualquer maneira, esta primazia sadoquita foi questionada durante o reinado do selêucida Antíoco IV Epífanes.

Este soberano sírio, profundamente envolvido em guerras contra os ptolomeus e, para sua desgraça, contra os romanos, apoiou uma quebra no direito dos descendentes de Sadoc ao aceitar Jasão no cargo de sumo sacerdote. Tanto Jasão, quanto seu sucessor Menelau, são conhecidos por uma orientação “helenizada” dos costumes mosaicos, desejosos em modificar o panorama religioso e cultural judaico em comunhão com o universo grego (patrocinando a construção de um *gymnasion* e de um *ephebeion*). Antíoco, que precisava de dinheiro para sustentar suas campanhas militares, não se negou em aceitar as somas oferecidas (para literalmente comprar o cargo do alto sacerdócio) por Jasão e Menelau, como também se encarregou de pilhar tesouros do Templo com os mesmos objetivos bélicos. Reações explodiram em várias frentes, como nos permitem ver os apocalipses de Daniel e da Assunção de Moisés, mas foi no campo que uma guerrilha camponesa liderada por Judas Macabeu (“o martelo”), terceiro de cinco filhos da família sacerdotal de Asmon, conseguiu as vitórias mais atordoantes. Em 164 a.C. ele tomou Jerusalém, com exceção da cidadela grega fortificada *Ákra*, restituindo o culto sagrado no Templo, base para a festa da *Hanukkah*. Em uma série de batalhas, uma das quais vitimou Judas em 160 a.C., os Asmoneus consolidaram sua posição de liderança na Judeia, aproveitando da fragilidade selêucida frente ao crescente poder romano no Mediterrâneo Oriental. Jônatas (160-143 a.C.), irmão de Judas, conseguiu ser reconhecido como governante judeu e sumo-sacerdote, sucedido por seu irmão Simão (143-134 a.C.). Com João Hircano (134-104 a.C.), filho de Simão, as relações com Roma e com o Egito aprofundaram-se em detrimento da decadência síria na região, o que deu liberdade para Hircano conquistar a Iduméia, a Samaria, parte da Galileia e algumas cidades da Transjordânia, comportando-se como um verdadeiro rei

dos judeus, título que só foi ostentado por seus filhos e sucessores Aristóbulo I (104-103 a.C.) e Alexandre Janeu (103-76 a.C.).

A consolidação do poder pelos Asmoneus não se deu sem contestações por parte de grupos judaicos palestinos: se de um lado eles expulsaram os dominadores sírios, purificando o Templo, por outro lado eles romperam com a tradição sadoquita, acumulando os cargos de monarca e sumo-sacerdote. Os piedosos *hadissim*, tradados com consideração pelos livros Macabeus (1Mc 7, 12-13) e que provavelmente apoiaram Judas no começo do levante, se separaram da dinastia, produzindo críticas e alternativas que estão na raiz dos movimentos qumranitas, que se recusaram a aceitar o sacerdócio poluído e ilegítimo, e dos fariseus, que se refugiaram na interpretação da Lei como sustentação da censura aos Asmoneus. Só no reinado da mulher de Alexandre Janeu, a rainha Salomé Alexandra (76-67 a.C.), os fariseus se aproximaram da monarquia (*AJ*, XIII: 409), situação que não sobreviveu a sua morte. Seus filhos, o jovem Aristóbulo II e o primogênito João Hircano II, entraram em disputa pelo trono, o que atraiu a atenção romana para a região. Pompeu Magno, em 64 a.C., impôs a dominação latina no reino, organizando a Província da Síria e confirmando Hircano II no cargo de sumo sacerdote. Com Aristóbulo II e seus herdeiros aprisionados por Pompeu, Hircano II governou com o consentimento romano, fortemente apoiado pelo general idumeu Antípater, nomeado intendente da Judeia pelos romanos juntamente com seus filhos Fasaél, governador de Jerusalém, e Herodes, governador da Galileia.

Durante a guerra civil que opôs Pompeu Magno a Júlio César, a situação na Judeia acompanhou o turbilhão latino, que permaneceu instável do *Rubião* até a morte de Marco Antônio (49-30 a.C.). Em 40 a.C. os partos se aproveitaram das incertezas na região e invadiram a Síria. Com o apoio parto Antígono, um dos filhos de Aristóbulo II, capturou Jerusalém e toda a Judeia, o que levou Fasaél ao assassinato ou suicídio (*BJ*, I: 268-271) e ao impedimento de João Hircano ao cargo de sumo-sacerdote, pois este teve suas orelhas mutiladas por Antígono, o tornando imperfeito fisicamente e inábil para a ação sacerdotal. Herodes conseguiu escapar e, após colocar sua família em segurança em Massada, passou de Alexandria até Roma. Lá, no outono de 40 a.C., apoiado por Marco Antônio e Otaviano, o Senado o nomeia rei dos judeus, “amigo e aliado” (*AJ*, XVII: 246), apoiando sua empreitada como uma das estratégias aplicadas na reação aos partas. Em 39 a.C. ele desembarca em Ptolemaida, reunindo tropas mercenárias e

soldados enviados por Marco Antônio. Foram anos violentos que terminam em 37 a.C., com o cerco e tomada de Jerusalém. Antígono é enviado para Marco Antônio em Antioquia, que o executa, pondo fim ao período da dinastia dos Asmoneus e dando início ao governo de Herodes, feito rei com a orquestração romana. Talvez como resposta ao repúdio que fariseus e saduceus tinham de seu governo títere, Herodes casa-se com Mariamne, neta de Hircano II. Todavia, suas raízes idumeias, o fato de sua mãe ser de origem árabe nabateia e a escancarada dependência que seu trono possuía do poder romano alimentaram uma contínua rejeição que estes grupos judeus tinham em relação ao seu reinado. Mesmo com a desgraça que atingiu seu patrono Marco Antônio depois da batalha do Áccio (2 de setembro de 31 a.C.), Herodes soube fazer Augusto entender sua lealdade aos romanos e serventia na região, reinado por 33 anos (de 37 a.C. a 4 a.C.), imprimindo estabilidade, crescimento e ordem no país.

Se saduceus e fariseus se colocaram contra a monarquia de Herodes (*AJ*, XVIII: 15-17), Paolo Sacchi (2004, p. 308-309) observa que para o desprestigiado campesinato palestino seu reinado pode ter recebido qualificação melhor: o rei idumeu, reconhecido como *Magno* por Josefo (*AJ*, XVIII: 130), foi responsável por inúmeras oportunidades de trabalho em seus projetos e obras públicas, que atestam seu reinado rico, e caridoso durante a seca e carestia de 25 a.C., comprando com sua fortuna trigo egípcio para alimentar seus súditos pobres. Emil Schürer (1985 I, p. 385-386) divide seu reinado em três períodos, marcados por suas realizações políticas e desavenças familiares:

1. De 37 até 25 a.C.: A consolidação.

Nesta primeira fase Schürer entende que Herodes teve que vencer quatro forças hostis: do povo (valendo-se da opinião contrária que os fariseus possuíam do rei, o que, ao nosso ver, representa mais a leitura dos escribas e sacerdotes do que um sentimento popular), da nobreza (eliminando os seguidores de Antígono, executando 45 aristocratas e confiscando seus bens), dos Asmoneus (que são progressivamente assassinados a mando do rei), e da rainha egípcia Cleópatra VII (que contava com a leniência de Marco Antônio frente a sua cobiça pelo reino de Herodes).

2. De 25 até 13 a.C.: O esplendor e a calma.

São estes os anos mais prósperos do seu longo reinado. Confirmado por Augusto em Rodes, na primavera de 30 a.C. (*BJ*, I: 431-434; *AJ*, XV: 183-198) e livre da ameaça

que descendentes dos Asmoneus poderiam representar, este período se caracteriza pela ação construtora do rei. A cidade de Samaria foi reconstruída com o nome de Sebastes (*BJ*, I: 403; *AJ*, XV: 292), assim como a antiga Torre de Estrabão, transformada na cosmopolita cidade litorânea de Cesareia (Marítima). Igualmente surpreendentes são as fortalezas que Herodes ergueu em seu território: Herodion (também seu mausoléu, próximo de Belém), Ciprus (próximo de Jericó), Maqueronte (na margem oriental do Mar Morto) e Massada (sobre um alto monte, na margem ocidental do Mar Morto). Promoveu jogos em Atenas e Damasco (*BJ*, I: 422-425), e atraiu “intelectuais helenizados” para sua corte, como o historiador Nicolau de Damasco. Sua obra mais lembrada, no entanto, foi a ambiciosa reforma do Templo de Jerusalém, iniciada por volta do ano 20 a.C. e encerrada pouco tempo antes de sua destruição por Tito, em 70. As modestas estruturas lançadas por Zorobabel deram lugar ao grandioso Templo herodiano²²; o rei ordenou o treinamento de sacerdotes para os ofícios de construção nos lugares sagrados (*AJ*, XV: 421) e nunca reclamou para si o cargo de sumo-sacerdócio e nem o direito de entrar no *Santo dos Santos* (*AJ*, XV: 410-423), o que revela um escrúpulo religioso que contrasta com a imagem odiosa que os rabinos e os cristãos nos legaram dele.

3. De 13 até 4 a.C.: As desgraças domésticas.

Em contraste com as realizações públicas e com a relativa ordem interna, os últimos nove anos do reinado de Herodes são marcados pela sordidez e competição entre seus herdeiros. Com uma grande família, pois o rei idumeu desposou dez mulheres, seus filhos e esposas padeceram em ciclos de conspirações e perseguições que o rei temia. Seus filhos com Mariamne, Alexandre e Aristóbulo, os favoritos na sucessão e que foram educados em Roma (entre 20 a.C. e 17 a.C.), caíram em desgraça em 7 a.C., sendo estrangulados em Sebastes (*BJ*, I: 538-551; *AJ*, XVI: 362-394). Pouco depois, Antípatro (filho de Herodes com Doris, sua primeira esposa) é preso pela acusação de conspiração (*BJ*, I: 620-640; *AJ*, XVII: 93-141) e executado cinco dias

²² Para John Dominic Crossan (2007, p. 221), “Herodes, o Grande, não poderia ter alterado muito o santuário interno, reconstruído depois do exílio babilônico, a partir das prescrições bíblicas de Salomão. As fachadas foram renovadas e as colunas revestidas com placas de ouro, mas a estrutura continuava a mesma. Herodes, então, duplicou os contornos do Monte do Templo [...]. Não se tratava de tarefa simples, posto que Jerusalém fora construída em terreno acidentado, cheio de colinas ao redor do Templo. O Vale Tyropoeon corria do lado ocidental, um pequeno vale ao norte, e o mais profundo Kidron, ao leste. Mas Herodes, o Grande, impôs sua vontade sobre a topografia e transformou o terreno. Aumentou a plataforma com aterros ao norte abrangendo também um pedaço do Vale Tyropoeon ao oeste. Construiu também diversas galerias com arcos no declive ao sul para sustentar a praça lá em cima”.

antes do falecimento do rei. Pouco antes da Páscoa, em 4 a.C., Herodes Magno morre em Jericó, sendo enterrado no mausoléu do Herodion.

A leitura de seu longo reinado é difícil de ser feita, pois sua complexidade não permite interpretações simples e maniqueístas. Do ponto de vista da governança romana, Herodes foi um exitoso aliado e rei cliente, pois manteve seu território controlado em uma região abalada por constantes tensões, tanto internas (os problemas entre grupos judaicos e com os gentios), quanto externas (a sempre perigosa fronteira oriental). Os nobres Asmoneus foram perseguidos e aliçados do poder. Entre os partidos religiosos dos fariseus e dos saduceus, a oposição foi dura. Os fariseus não aceitavam sua realeza, que corrompia a linhagem de Davi e esvaziava as atribuições do sumo-sacerdócio. Os saduceus seguiram esta linha (*AJ*, XVIII: 15-17), sofrendo ainda mais com o desprestígio do alto sacerdócio imposto por Herodes. Quanto ao povo campesino e humilde, a política empreendedora de Herodes, construindo muitas obras públicas, deve ter proporcionado oportunidades de trabalho e melhorado sua imagem. No quadro do Império, seu reinado semi-independente consolidou as fronteiras ampliadas pelos Asmoneus, integrando a Judeia, a Idumeia, Pereia e boa parte da Galileia. Sua aliança com Roma lhe obrigava a seguir sua política externa, provendo a defesa dos limites orientais, mas lhe garantia liberdade tributária na Judeia e independência do governador sírio (SACCHI, 2004, p. 311). Independente do juízo atribuído ao monarca, esta pesada e complexa herança não foi sustentada por seus herdeiros.

Dias antes de falecer, Herodes alterou seu testamento, reconhecendo seus filhos Arquelau, Herodes Antipas (filhos de Maltace, a samaritana) e Filipe (filho de Cleópatra de Jerusalém) como seus sucessores legítimos. Somente Arquelau, o mais velho, deveria herdar o título de rei, sendo os outros tetrarcas²³. Augusto faz valer o testamento do rei em seus pontos essenciais, mas dá a Arquelau apenas o título de etnarca, comandando a Judeia, Samaria e Idumeia. Herodes Antipas recebeu a Galileia e Peréia²⁴, enquanto Filipe herdou zonas na Transjordânia e no norte do rio Yarmuq, entre

²³ O título de etnarca traz uma categoria superior ao de tetrarca, que inicialmente se vinculava ao comando de uma tetrarquia. O etnarca seria responsável pela governança de um grupo étnico. Para uma reflexão sobre o desenvolvimento dos dois títulos, ver: SHÜRER, 1985 I, p. 432-435. Tetrarca, cuja origem grega articula duas palavras (*téttara/téssara* = quatro; *árcho* = senhorio/comando) significa “senhor de um quarto do território”. Os romanos utilizavam o título mesmo quando o território estava dividido em duas ou três porções.

²⁴ Pereia: região localizada a leste do Mar Morto.

as regiões da Bataneia²⁵, Traconítide²⁶, Auranítide²⁷, Gaulanítide²⁸ e Pânias. Salomé, irmã de Herodes, recebeu as cidades de Jâmnia e Asdod, e as cidades de Gaza e Gadara foram incorporadas à província da Síria.

Dos príncipes herodianos, Filipe (que governou entre 4 a.C. e 34) foi o que regeu mais tranquilamente até 34, construindo as cidades de Cesareia (de Filipe) e Júlia (no lugar de Betsaida), tendo como súditos uma população mista, compreendendo judeus, sírios e gregos. Morreu após reinar 37 anos. Herodes Antipas (que governou entre 4 a.C. e 39), herdeiro da Pereia e Galileia, recebeu uma região fértil e populosa. Reconstruiu Séforis, dotando-a de muralhas, e Tiberíades, sua capital. Caiu em desgraça após repudiar sua esposa, uma princesa nabateia, o que lhe custou uma guerra com o rei nabateu Aretas e seu desterro em Lion, por ordem de Calígula (39). Foi o governante que ordenou a execução de João Batista. Arquelau (que governou entre 4 a.C. e 6), o filho herdeiro do maior título – *etnarca* – e das regiões da Samaria, Idumeia e Judeia, enfrentou também os maiores problemas. Após a morte do pai, teve que lidar com descontentamentos de grupos religiosos em Jerusalém (especialmente de fariseus), lançando mão de tropas romanas para acalmar e controlar a cidade. Embelezou Jericó, restaurando um palácio real e construindo um aqueduto para irrigar sua planície. Provavelmente constantes delegações de notáveis de Jerusalém e da Samaria (SHÜRER, 1985 I, p. 461) conseguiram convencer Augusto da ineficácia e tirania de Arquelau, que acabou exilado na Gália em 6 d.C. Enfim, excetuando o breve reinado de Agripa I (41-44 a.C.), todo o antigo território asmoneu e herodiano acabou subjugado diretamente por governantes romanos (procuradores e prefeitos), geralmente assistidos pelo governador da Província da Síria.

Com a deposição de Arquelau no ano 6, a Judeia – especialmente Jerusalém – ganhou atenção administrativa dos romanos, o que revela consciência da problemática e tensa região. Formalmente anexada à Síria, a Judeia era administrada por um equestre feito funcionário imperial²⁹ com o título de *procurator*³⁰, responsável pela coleta dos

²⁵ Bataneia: região que ocupava parte da antiga Bassan.

²⁶ Traconítide: região localizada ao sul de Damasco.

²⁷ Auranítide: localidade equivalente à antiga província assíria de Auran.

²⁸ Gaulanítide: região localizada na Transjordânia, assim chamada por conta da cidade de Golan.

²⁹ Emil Schürer (1985 I, p. 462-463) pontua que a “Judea pertenecía a las provincias romanas de tercera clase. Y esta categoría debe considerarse como una excepción a la regla. La mayoría de las provincias imperiales, al igual que las senatoriales, estaban administradas por personas de rango senatorial, las

impostos, manutenção da ordem, aplicação da justiça e comando das tropas ali estacionadas. A residência do procurador localizava-se em Cesareia Marítima, provavelmente no antigo palácio de Herodes, cidade que também alojava a maior parte dos soldados romanos, constituídos por tropas auxiliares de gauleses e trácios (SARTRE, 1994, p. 389). Somente em ocasiões especiais, como as festas judaicas, o procurador partia para Jerusalém, acompanhado por um contingente de soldados. As cidades *helenas* ou com população de maioria pagã (SCHÜRER, 1985 II, p. 121-249) foram atreladas à jurisdição síria, respeitando uma organização imposta por Pompeu, que as “libertou” do jugo asmoneu (*AJ*, XIV: 74; *BJ*, I: 156). O território majoritariamente habitado por judeus estava formado pela Judeia, Pereia e Galileia. Aos judeus foi permitida a soberania sobre assuntos locais, dispostos em seus conselhos locais (provavelmente herdeiros dos “juízes sacerdotes” expostos em Dt 16, 18; 17, 8-10). Este conselho regional, que Josefo qualifica como *boulé* (*BJ*, I: 273), era responsável pela aplicação da justiça local e pela resolução de questões religiosas importantes para a comunidade. Os evangelhos de Marcos (13, 9) e Mateus (10, 17) fazem menção aos tribunais locais – *sinédrios* – o que aponta para a existência de sanhedrines regionais. Para a organização tributária, a Judeia foi dividida em onze distritos – as *toparquias* – cujo funcionamento nós infelizmente conhecemos mal. Josefo (*BJ*, III: 54-55) cita as toparquias de Jerusalém, Gofna, Acrabata, Tamna, Lida, Ammaus, Pelle, Idumeia, Ebgadi, Herodium e Jericó, reconhecendo ainda uma relativa autonomia de Yavné (Jâmnia) e Jope. Ao que tudo indica, as toparquias eram assistidas por conselhos locais que eram responsáveis pela justiça cotidiana e interpretação da *Torah* (SARTRE, 1994, p. 391). Entre 6 e 7, o governador da Síria P. Sulpício Quirino organizou um censo dos habitantes e das propriedades com efeitos fiscais (Lc 2, 1-5), ação necessária, visto que a região passara para a administração direta romana (*AJ*,

mayores (como Siria) por antiguos cónsules, y las más pequeñas por antiguos pretores. Sólo unas pocas provincias estaban excepcionalmente bajo mando de gobernadores de rango ecuestre, a saber, aquellas que, debido a sus dificultades, a la individualidad de su cultura o a su carencia de ella hacían poco menos que imposible el estricto cumplimiento de las regulaciones ordinarias del Imperio. El ejemplo más conocido es el de Egipto. También los territorios habitados por pueblos semibárbaros eran adminidtrados conforme a esta formula”.

³⁰ Paolo Sacchi (2004, p. 317) observa que “las fuentes no concuerdan respecto al título del gobernador romano de Judea. El de *praefectus* está documentado para Pilato en una inscripción descubierta en Cesarea en 1961 [...]. Después, sin embargo, prevaleció el título de *procurator* que originalmente tenía un valor puramente administrativo y que fue utilizado por los representantes de los emperadores. Al robustecerse la administración de la casa imperial por encima de la administración oficial de estado, el título de *procurator* se hizo más frecuente que el de *praefectus*, pero fue un cambio de nombre y no de sustancia. Además, las fuentes contemporáneas usan estos y otros títulos sin ninguna distinción clara. Más o menos a partir de la época de Claudio el título de *procurator* parece ser el preferido”.

XVII: 355). Este censo preparado por Quirino provocou distúrbios em toda a localidade (KOESTER, 2005b, p. 396) acendendo uma rebelião rural comandada por Judas, o gaulanita, identificado por John Maier como fundador do zelotismo (2005, p. 180). Em termos gerais a Judeia e as áreas judaicas circundantes constituíam uma zona pouco urbanizada, mas com um campo próspero (SARTRE, 1994, p. 393-395), com produção de azeite, vinhedos, árvores de mirra, papiros do Jordão e pescados do mar da Galileia. As aldeias e pequenas cidades estavam administrativamente e juridicamente subordinadas às cidades maiores, geralmente amuralhadas.

Jerusalém era a maior cidade da Judeia, que controlava toda a região. Cercada de muralhas e construída entre vales e montes, a cidade, embora carente de recursos naturais, possuía um movimentado comércio desenvolvido em torno de sua sacralidade. Na cidade baixa existiam casas humildes, mercados, tabernas e hospedarias para os peregrinos. Na cidade alta se destacavam as mansões e casas dos aristocratas e sacerdotes, muitas com espaçosas salas e banheiras rituais de purificação. Na esplanada do Monte do Templo, ampliada por Herodes, uma multidão de visitantes transitava por seus átrios, especialmente vigiados em observâncias aos graus de pureza. De lá o visitante já poderia sentir os sinais dos sacrifícios ali dedicados, como os sons dos animais e os odores de carnes, gorduras, óleos e incensos queimados (CROSSAN; REED, 2007, p. 239).

Além da estrutura do Santuário, o outro órgão institucional administrativo era o Sanhedrin (ou o Grande Sanhedrin, para diferenciá-lo dos menores). Este conselho aristocrático, cuja tradição remonta aos tempos de Moisés (Nm 11, 16), se transformou muito desde o início das guerras macabeias, que inicialmente solaparam seus membros filohelênicos e as lideranças sadoquitas. Com Alexandre Janeu seu poder estava esvaziado, já que o monarca efetivamente concentrou em suas mãos as autoridades sacerdotais e reais. Pompeu reestabeleceu sua função como tribunal comandado pelo sumo-sacerdote (*AJ*, XX: 244), mas esta organização não perdurou por muito tempo: Josefo nos informa que Herodes iniciou seu reinado executando todos os membros deste conselho (*AJ*, XIV: 175), claramente preocupado em eliminar e intimidar os nobres comprometidos com o asmoneu Matatias Antígono. Emil Schürer (1985 II, p. 277) conjectura que foi neste momento de transformação e recomposição do conselho que os fariseus começaram a entrar em sua associação, que infelizmente, assim como os seus

mecanismos de recrutamento, conhecemos muito mal. Sob a administração direta dos romanos, o Sanhedrin ganhou destaque como instituição que, juntamente com o sumo-sacerdócio, respondia pela governança nativa da província (*AJ*, XX: 251). Seu alcance não era, então, só teológico, funcionando como tribunal civil e criminal, restando dúvidas quanto a sua autoridade para condenar e aplicar a pena capital. Josefo registra que este conselho também recolhia tributos (*BJ*, III: 54-55), embora não nos informe como isto se dava.

Evidentemente, o local mais importante da cidade se localizava no Monte do Templo, com seus átrios, composições sagradas e o Santuário propriamente dito. Jerusalém não era uma *cidade-estado* típica, seguindo o modelo grego, estando mais orientada ao formato da *sociedade-templo* existente no Antigo Oriente³¹, em especial na Mesopotâmia. Marcelo Rede (2011, p. 92) conceitua este formato como:

Uma comunidade organizada em torno do deus, na qual os laços societários fundamentais originaram-se e mantêm-se na relação cultural do grupo para com a divindade. Nesse quadro, os critérios étnicos, tribais, territoriais, embora existentes, são secundários e, de certa forma, derivados. Não é a filiação à etnia suméria que define a unidade de convivência, mas a vinculação a um santuário. Ser sumério significa compartilhar de uma entidade étnica, cultural e religiosa mais ampla, mas excessivamente abstrata.

Do mesmo modo, o atrelamento institucional a um espaço urbano, embora tenha implicações propriamente “cívicas”, não é definido por nenhuma noção consistente de “cidadania” ou de “nacionalidade”, mas pela adesão à divindade. Não é a cidade que tem um deus patrono; é a divindade que possui sua cidade e todos que nela vivem. O templo concretiza organizacionalmente o contrato societário, sendo o ponto de referência identitária e de coesão comunitária.

³¹ Esta característica multiforme evidencia que nossas análises da organização política do Império Romano deve levar em conta esta complexidade. Norberto Guarinello (2008, p. 11) resume bem a questão ao ponderar que “visto em seus próprios termos, o Império Romano não circunscrevia uma organização social homogênea e singular, mas apurava ‘sociedades’ completamente distintas. Em seu interior, encontravam-se antigos impérios orientais, como o egípcio-helenístico, que manteve características próprias até pelo menos a época tardia: escassez de cidades, população rural organizada em aldeias, sistema burocrático e tributário. Na porção mais oriental do Império, palácios e templos permaneceram como instituições sociais fundamentais. Na própria metade ocidental, o chamado ‘processo de romanização’, muito debatido atualmente, nunca teve a profundidade e extensão que lhe atribuía a historiografia mais antiga. Organizações sociais pré-urbanas permaneceram majoritárias em vastas regiões da Gália, da Bretanha e das províncias fronteiriças centrais. Durante séculos, povos montanheses mantiveram-se arremidos à influência romana, no próprio coração do Império. Todas essas eram, contudo, formas de organização social dominadas, formadas por populações submetidas. A força, com efeito, encontrava-se em outro lugar: nas cidades. O Império Romano representou uma vitória das cidades mediterrâneas sobre essas sociedades”.

A Jerusalém do tempo de Jesus e Flávio Josefo não era um sinônimo das sociedades templárias sumérias, principalmente no tocante ao reconhecimento étnico dos judeus e nas experiências políticas monárquicas e imperialistas, que relativizaram demais o poder do Templo e de sua casta sacerdotal. Entretanto, sua centralidade cultural e cultural ainda era muito forte. Em linhas gerais, sua estrutura cultural não se dissociava da de outras religiões do Mediterrâneo Antigo, que também praticavam sacrifícios de animais, libações e ofertas de incensos em recintos especiais, atividades observadas por uma casta de sacerdotes peritos. O que tornava o Templo hierosolimitano especial era o fato de ele ser único para os judeus. Como argumenta Martin Goodman (2007, p. 48), nem mesmo a existência de um templo rival em Leontópolis eclipsava sua importância, inclusive para as comunidades da Diáspora.

Sobre o Templo de Jerusalém possuímos muitas informações de fontes variadas, como Flávio Josefo, Filo, os evangelhos cristãos e partes significativas da *Mixná* e *Tosefta*. Seguramente é o templo antigo que melhor conhecemos; ainda assim, temos que lidar com lacunas importantes. Seus átrios eram espaçosos, abrindo-se em praças cujo acesso era controlado por guardas levitas. O átrio dos gentios era aberto para todos, que podiam ofertar certas categorias de sacrifícios por meio dos sacerdotes. Os átrios mais próximos do Santuário, o oriental e o ocidental, estavam impedidos aos não judeus. No oriental se dirigiam as mulheres judaicas, as crianças, os israelitas menores de 20 anos e os prosélitos até a terceira geração (SCHMIDT, 1998, p. 163). A esplanada ocidental dava acesso aos judeus varões, sacerdotes e leigos que já alcançaram a idade para dar ao culto a contribuição de meio siclo (*sekel*). A uma distância de cerca de 50 metros deste átrio havia um muro demarcando o átrio interior, que cercava o Santuário. Neste somente os sacerdotes e levitas estavam autorizados a entrar, desde que observassem as regras de purificação e os turnos e seções de serviços cultuais. No centro desta esplanada localizava-se o Templo propriamente dito; vazio e escuro, suas salas mais importantes eram a antecâmara (onde estavam o altar do incenso, o menorá e a mesa, todos feitos de ouro) e o *Debir* (Santo dos Santos), sala onde residia a presença divina. Neste átrio circundante ao Templo – o átrio dos sacerdotes – localizavam-se as estruturas funcionais dos cultos, como as bacias de purificação, depósito de utensílios, cozinhas e abatedouro. Diante da fachada do Templo encontrava-se o altar dos Holocaustos. Neste complexo templário muitos tipos de sacrifícios eram ofertados continuamente por grupos de sacerdotes e levitas que se revezavam nos ofícios. Os

sacrifícios variavam dos Holocaustos, os mais importantes e que realizavam a queima de toda a carne e gordura do animal abatido, até a queima de gêneros agrícolas e incensos. Os cultos buscavam ações expiatórias, glorificantes e penitenciais. Aos levitas, sacerdotes de segunda categoria desde a restauração persa (SHÜNER, 1985 II, p. 336), cabiam as atividades de degolar e preparar as vítimas, assessorar os sacerdotes, vigiar as portas e o trânsito entre os átrios e atuarem como músicos e cantores durante os cultos.

O corpo sacerdotal era o responsável direto pela realização dos sacrifícios e dos rituais do Templo. Como ocorria com os levitas, o sacerdócio era transmitido pela descendência natural, não existindo outro meio de adquiri-lo. Daí o grande controle genealógico destas famílias, com arquivos localizados no Templo que permitiram a Josefo observar com rigor sua ancestralidade (*Vita*, 1-6), e as rigorosas regras de matrimônio (Lv 21, 13-15), que admitiam aos sacerdotes somente o casamento com mulheres judaicas virgens (o que excluía as viúvas, as divorciadas, as prostitutas, as violentadas e as prisioneiras de guerra). Uma impressionante estrutura hierárquica (JEREMIAS, 1977, p. 180) organizava o trabalho ritual em diversos graus de nobreza, pureza e função. Como o número de sacerdotes e levitas era elevado, seus ofícios eram regulados por corpos ou famílias³², em um número de vinte e quatro, que passavam por constantes rodízios semanais. Viviam dispersos pela Judeia e Galileia, indo para Jerusalém no período de recrutamento religioso e durante as festas nacionais.

O sacerdote mais importante era o *sumo-sacerdote* (*àrkiereús* em grego e *hnh gdl* em hebraico), tido como o primeiro e mais nobre dos judeus. Era o presidente do Sanhedrin e o único indivíduo que atravessava o véu duplo e entrava no *Debir* durante a Festa do Grande Perdão (*Yom Kipur*), representando todos os judeus perante YHWH. Mesmo com o desprestígio que a função sofreu com os Asmoneus, que concentraram a realeza e o sumo-sacerdócio, e os herodianos e romanos, que nomeavam e destituíam seguindo critérios políticos, o cargo ainda possuía nobreza no início do século I d.C. A guarda zelosa dos oito ornamentos e vestes sacerdotais³³ pelos herodianos e romanos³⁴,

³² Josefo as chama de *patriaí* (*AJ*, VII: 366) e *philè* (*BJ*, IV: 155).

³³ Joachim Jeremias observa como cada uma das oito peças sagradas da indumentária do sumo sacerdote possuía uma virtude expiatória específica (JEREMIAS, 1977, p. 168).

³⁴ As vestes do sumo sacerdote foram confiadas aos príncipes clientes Agripa I e Agripa II pelo imperador Cláudio.

por exemplo, evidencia que o sumo-sacerdote era percebido com poder pelos crentes judaicos. Ele também oficializava os “sábados, as festas de Lua Nova, as festas ancestrais e outras assembleias públicas durante o ano” (*BJ*, V: 230), respondendo pela Judeia perante o procurador romano após a destituição de Arquelau (SANDERS, 2000, p. 46). Sua origem era eminentemente aristocrática; Emil Shürer (1985 II, p. 313) aponta que todos (ou quase) os vinte e oito nomes de sumo-sacerdotes apontados por Josefo provinham das tradicionais famílias dos Phiabis, Boethus, Ananes e Camithus. Como inicialmente o cargo era hereditário e vitalício, as regras de pureza e de matrimônio eram mais severas do que as aplicadas aos outros sacerdotes. Ao sumo sacerdote estava vedado qualquer contato com cadáveres, mesmo de pessoas íntimas como seus pais (Lv 21, 11). Depois de deposto, um sumo-sacerdote conservava seu prestígio e título, e sua morte era expiatória (JEREMIAS, 1977, p. 169).

Abaixo do sumo-sacerdote existiam numerosas classes de clérigos. O *comandante/chefe do Templo*, *sagan* ou *sekan* em hebraico e chamado de *estrategos tou hierou* por Josefo (*AJ*, XX: 131), era o segundo na hierarquia. Supervisionava os trabalhos dos sacerdotes, assistia ao sumo-sacerdote (poderia substituí-lo no dia da expiação do *Yom Kipur*) e exercia um tipo de autoridade policial, segundo o livro *Atos dos Apóstolos* (5, 24-26). O corpo sacerdotal cotidiano, dividido em turnos semanais e diários, se dedicava aos cultos e ofícios divinos mais variados, indo desde a abertura de portas, ascender velas, tocar trombetas até preparar os sacrifícios. Sacerdotes tesoureiros administravam o rico tesouro do Templo, presente em vasos, lamparinas, cortinas, indumentárias, óleos perfumados e outros objetos preciosos³⁵, bem como os tributos oriundos de doações e da contribuição do meio siclo. Particulares, acreditando na sacralidade e segurança do Santuário, também confiavam seus recursos à instituição (*BJ*, VI: 282). É pouco provável que o Templo possuísse terras.

Entre os sacerdotes, um número razoável deles seguia os preceitos religiosos de seitas judaicas que Josefo compara com escolas filosóficas gregas (provavelmente visando seus leitores helenizados). Sua interpretação sistemática destes grupos é um ponto frágil das descrições, mas devemos tomá-las como exemplos da complexidade e variedade de interpretações judaicas em sua época. Fariseus, saduceus e essênios não

³⁵ Flávio Josefo descreve em muitas passagens as riquezas do Templo: *BJ*, I: 152; V: 562; VI: 387; *AJ*, XIV: 72.

formavam a maioria das cabeças dos judeus e tampouco eram comportamentos marginais e fechados (HADAS-LEBEL, 1991, p. 37). Sua existência comprova a vitalidade do quadro religioso do judaísmo palestino do século I, tão distante do quadro soturno da interpretação *tardia*.

Os saduceus são apresentados como uma escola aristocrática (*AJ*, XIII: 298), composta por uma “elite compacta, formada por uma praxe matrimonial controlada (como uma espécie de nobreza) e por um exercício secular do poder” (MAIER, 2005, p. 272), não muito superior aos 2% da população da Judeia (SALDARINI, 2005, p. 54). Dispunham de uma formação teológica sólida e se amparavam nas instituições do culto sagrado. Historicamente se viam como herdeiros dos principais clãs sacerdotais, descendentes do sumo-sacerdote Sadoc, estabelecido tradicionalmente pelo o rei Salomão (1Rs 2, 35). Assim, de forma majoritária a historiografia os apresenta enquanto uma nobreza de origem, berço das famílias dos sumo-sacerdotes (*AJ*, XX: 199), hierocráticos e centrados no Santuário. O quanto esta visão se deve às retroprojeções talmúdicas é difícil saber. Com o regresso durante o período persa sua posição começou a ser assegurada, como nos mostram partes significativas do livro de Ezequiel (Ez 40, 46; 43, 19; 44, 15; 48, 11). Josefo os apresenta em cores sóbrias, com uma orientação teológica que destacava a *Torah* escrita (*AJ*, XIII: 297), restando dúvidas sobre suas relações com as tradições ancestrais orais (SALDARINI, 2005, p. 127), que faziam a fama dos fariseus. Todavia, a afirmação de Orígenes de que eles apenas reconheciam o Pentateuco³⁶ (*Contra Celsum*, I: 49) precisa ser vista com cautela, já que Josefo nada diz a este respeito. O *Tanach* ainda não estava fechado e as muitas escrituras poderiam ser aceitas, mas com variados graus de inspiração divina e sacralidade. Emil Schürer (1985 II, p. 534) observa que eles representavam uma leitura “mais original do Antigo Testamento”, entendida como mais conservadora e adepta aos conceitos antigos. Esta interpretação é interessante, pois responde aos pontos-chaves de sua doutrina apontada por Josefo (*AJ*, XX: 16): eles negavam o além-túmulo, rejeitavam projetos escatológicos de juízo e ressurreição (*BJ*, II: 165; *AJ*, XVIII: 16), não acreditavam em anjos e consagravam a liberdade humana, descartando o destino (*BJ*, II: 164; *AJ*, XIII: 173). De fato, com a exclusão do Apocalipse de Daniel (Dn 12, 2), nenhum outro livro

³⁶ “E ainda que os samaritanos e os saduceus, que aceitam apenas os livros de Moisés, afirmem que Cristo neles é profetizado, não foi com certeza em Jerusalém, que não é citada ainda no tempo de Moisés, que a profecia foi dita”. Orígenes, *Contra Celso*, I: 49.

do Antigo Testamento dá subsídios a estes elementos. Josefo também descreve o rigor que eles aplicavam à justiça (*AJ*, XX: 200-203) e ao seu comportamento social fechado e conservador (*BJ*, II: 166), o que ajuda a entender o baixo prestígio que eles possuíam. Após a deposição de Arquelau, foram apontados pelo dominador romano como politicamente responsáveis pela região, assumindo um custo alto perante o povo mais humilde, segundo Schürer (1985 II, p. 537). Ao assegurar a supremacia durante os anos derradeiros do Templo, acomodando-se na governança romana, tornaram-se alvo das ações dos sicários, que assassinavam aristocratas em Jerusalém (*BJ*, II: 254-256).

Dos fariseus dispomos de maiores informações, mas com problemas parecidos. A literatura cristã os apresenta com desconfiança, identificados com posições fanáticas, mesquinhas e hipócritas (MAIER, 2005, p. 283). Pela tradição rabínica o quadro também é caricato, mas com traços inversos: os fariseus são percebidos como os legítimos ancestrais dos rabinos, fortes pelo conhecimento e sabedoria que demonstravam possuir em torno das tradições judaicas, em suma, os verdadeiros *doutores da Lei*. Pelo trabalho de exegese que desenvolviam, Joachim Jeremias vai ao extremo de identificá-los como “imediatos herdeiros e sucessores dos profetas” (1977, p. 257). Josefo, que era um sacerdote da escola farisaica, os qualifica enquanto homens extremamente preocupados com a “correta interpretação” da *Torah* (*BJ*, II: 162; *Vita*, 191; *AJ*, XVII: 41; XVIII: 12). Assim, como ocorre com os saduceus, é preciso cautela ao trabalhar com as preciosas informações de Josefo, devido à sua leitura sistemática, e dos textos rabínicos e cristãos, pelo risco de retroprojeções. Contrariamente aos saduceus, os fariseus de Josefo acreditavam na imortalidade da alma e em uma recompensa futura reservada aos piedosos (*BJ*, II: 163; *AJ*, XVIII: 14), como também na existência de anjos, espíritos e demônios. O *drama bíblico* da vontade divina e do livre arbítrio humano recebeu grande atenção (*BJ*, II: 163; *AJ*, XIII: 172; XVIII: 13), funcionando como uma matriz para interpretação histórica. A tonalidade amena e moderada que Joachim Jeremias (1977, p. 258-259) e Emil Schürer (1985 II, p. 514) dão a eles quando investigam o ambiente político palestino merece ser lida com reservas; provavelmente eles não eram tão desinteressados pela política³⁷, mergulhados apenas em questões religiosas, como a tradição rabínica os apresenta. A participação de

³⁷ Uma interpretação que assume o interesse político dos fariseus, observando suas estratégias e ações que visavam conquistar prestígio e liderança entre os governantes, foi desenvolvida por Anthony Saldarini (2005, p. 287-306).

fariseus na destruição da águia de ouro que ornamentava um portão de acesso ao Templo (*BJ*, I: 650-655; *AJ*, XVII: 151-167), pouco antes da morte de Herodes, na criação da “quarta filosofia”, como reação organizada pelo gaulanita Judas e o fariseu Sadoc ao censo do legado sírio Quirino (*AJ*, XVIII: 3-25), como o próprio envolvimento de Josefo no levante contra Roma são indícios fortes que apontam para um engajamento mais profundo em questões seculares e políticas.

A grande diferença apontada pelas fontes e historiografia é que os fariseus constituíram uma ação religiosa que extravasava os limites do Templo e do sacerdócio, configurando uma categoria de sábios e escribas de contornos e alcances difíceis de precisar. Os fariseus não estavam restritos aos quadros aristocráticos, embora não excluíssem os ricos (como Josefo), e nem aos cargos de sacerdócio e nobreza laica. Com a *Torah* escrita e circulando em uma grande variedade de livros, os alfabetizados estavam próximos de realizar suas próprias interpretações, independentes das estabelecidas pelos sacerdotes e escribas do Santuário. A própria tradição rabínica posterior consolidou estas variações nas escolas de Shammai (mais severa) e de Hillel (mais branda). Novamente o esquematismo das descrições de Josefo e a leitura das retroprojeções rabínicas podem ser uma armadilha ao apresentar os fariseus como uma escola de exegetas uniforme (ou dividida em duas correntes); provavelmente a realidade era bem mais complexa e os fariseus comportavam dissensões internas. Seu nome, *pharisaïos* em grego, é enigmático, pois se a raiz deriva do hebraico *prsh*, seu significado dá conta de um grupo de “ascetas excêntricos” (MAIER, 2005, p. 283) ou de “separados”. Se assim for, resta a pergunta: separados a respeito do que exatamente? Emil Schürer (1985 II, p. 517) apresenta a hipótese que este nome deve ter sua origem em uma acusação ou censura que grupos rivais dirigiam aos fariseus, acusados de proclamarem um separatismo em tons pejorativos. De fato, a acusação de discórdia e o risco de divisão da sociedade judaica é uma recriminação constante posta pelos profetas bíblicos. Com o tempo a qualificação de “separados” acabou ganhando uma valoração positiva, ao significar um apartamento da impureza, assumindo as ideias levíticas a este respeito (MAIER, 2005, p. 284). Suas origens remontariam ao ano 135 a.C., durante a crise macabeia. Seriam reflexos dos *hassidim* ou *hassideus* citados nos livros dos Macabeus como homens fiéis a Lei (1Mc 2, 29) e corajosos (1Mc 7, 16), inicialmente aliados aos guerreiros de Judas Macabeu, mas separados quando perceberam as reais pretensões políticas dos Asmoneus. Josefo registra uma guerra aberta entre o

centralizador Alexandre Janeu e os fariseus (*AJ*, XIII: 376), o que reforça esta interpretação. No mais, suas qualificações como interpretes da Lei (*AJ*, XIII: 267), incluindo a lei oral tradicional dos ancestrais, os colocavam em alta frente aos judeus, especialmente das cidades (*AJ*, XIII: 15).

Os textos do Novo Testamento e da literatura rabínica também retratam um grupo de escribas como influentes no universo político e religioso da Judeia romana. O evangelho de Marcos escreve que Jesus foi desafiado por escribas e fariseus (Mc 7, 1-5), que questionavam sua autoridade para ensinar. Saldarini observa que a leitura proposta por Marcos “dá a entender que eles (*os escribas*) são os mestres habituais com quem o povo está familiarizado” (2005, p. 165), o que os leva a combater a legitimidade de Jesus de Nazaré como um sábio nas escrituras. O Jesus de Marcos reage a este ataque, qualificando os escribas como um grupo social economicamente explorador e pretencioso no que diz respeito aos textos sagrados (Mc 12, 38-40). Em toda a descrição contida no Evangelho eles aparecem claramente definidos como um grupo associado ao partido ou estrutura de autoridade judaica do período, responsáveis pela prisão e condenação de Jesus (SALDARINI, 2005, p. 166). Na literatura rabínica posterior, *Mixná*³⁸ e *Tosefta* em especial, os escribas (*soferim*) aparecem como uma categoria de estudiosos judeus que honravam um ofício nobre estabelecido nos tempos de Esdras, que por sinal foi um escriba (TREBOLLE BARRERA, 1999, p. 134). Eles também são identificados com a lendária Grande Assembleia, órgão responsável pela direção do judaísmo após o desastre de 70 (SALDARINI, 2005, p. 277-278). A interpretação de Joachim Jeremias (1977, p. 249-260), que os compara aos fariseus em matéria do alto prestígio que os *soferim* gozavam frente ao povo por conta de suas qualidades de conhecedores das leis mosaicas (escritas e orais) ainda é sentida nas análises sobre a Palestina romana do século I. Flávio Josefo, por outro lado, trata do *grammateus* com uma temperatura morna que contrasta com os outros retratos. Seu escriba é um funcionário, um servidor ligado aos ofícios de governo e de administração (*AJ*, VII: 364). Descrevendo uma das querelas entre os herdeiros de Herodes, Josefo registrou que

³⁸ “A mais antiga das obras remanescentes da literatura rabínica, editada por Judá Há-Nassi e completada por membros de seu círculo após sua morte, no início do século III. As seis divisões da *Mishná*, conhecidas por sua abreviação, ‘Shas’, tratam principalmente da *Halachá* e incluem elementos de compilações da *Torá Oral* coligidos pelos predecessores de Judá. Embora a *Mishná* não constitua um código de lei, uma vez que cita opiniões diferentes em muitos assuntos, as gerações posteriores conferiram-lhe autoridade e ela tornou-se a base de toda a tradição haláchica. O *Talmud* é em essência um comentário ampliado da *Mishná*, embora vá muito além do temário mishnaico original” (UNTERMAN, 1992, p. 178).

Alexandre ameaçou punir os familiares de Salomé com trabalhos indignos, entre eles o de “escriba das aldeias”:

Berenice, entre lágrimas, contou isto a Salomé, acrescentando que os partidários de Alexandre anunciaram que uma vez no poder colocariam as mãos para trabalhar com as escravas nos teares, e os irmãos como escribas nas aldeias, ironizando assim a boa educação que eles receberam (*BJ*, I: 479).

A passagem dá a entender que o escriba retratado por Josefo significa mais um profissional da escrita, próximo ao secretário, do que uma categoria social ou intelectual como o Evangelho de Marcos nos apresenta. Existiam escribas nas aldeias, função que ele aproxima de escravas tecelãs. Provavelmente, a perspectiva das classes governantes – judaicas e romanas – adotada por Josefo o impedia de ver sutilezas presentes em interpretações mais populares do Judaísmo, ignorando o papel que funcionários alfabetizados poderiam ter nesta sociedade. Todavia, uma leitura mais cuidadosa da questão demonstra que sua preocupação não se colocava na qualidade de escrever, mas na de interpretar e manter as escrituras. Os escribas *soferim* são essenciais para o funcionamento do Templo, para a administração dos governos e para registrar transações econômicas. Nada de especial ou diferente do que existia em outras sociedades do Mediterrâneo Antigo. O que prende a atenção de Josefo é a autoridade que estes textos experimentam dentro do judaísmo, daí a relativização do ofício do *grammateus* e a valorização do fariseu/saduceu. Estes são leitores e interpretes dos textos divinos, a verdadeira e honrosa ocupação judaica. Logo no começo de *Contra Apionem*, livro escrito no final do século I com o objetivo de afirmar a nobreza da religião e da história dos judeus, Josefo discorre sobre a importância das escrituras em sua cultura:

Com mais razão ainda, do fato de não ser permitido a qualquer um fazer lançamentos nos registros, não há neles divergência. Só mesmo os profetas, inspirados por Deus, ensinam, de há muito, os fatos antigos e os episódios referentes a eles exatamente como aconteceram. Assim, entre nós não há milhares de livros fora de sintonia brigando uns com os outros. São apenas vinte e dois livros de inteira confiança, com o registro de todo o tempo.

Cinco são de Moisés, com as leis e a sucessão das gerações humanas até a morte dele. O tempo aí registrado é de mais ou menos três mil anos. Da morte de Moisés até a de Artaxerxes, que foi rei dos persas depois de Xerxes, os profetas registraram em treze livros os fatos

contemporâneos. Quanto aos quatro restantes, contêm hinos a Deus e preceitos de vida. De Artaxerxes até hoje tudo está escrito, mas os registros não merecem a mesma fê que os outros porque a sucessão dos profetas não foi exata.

Daí se deduz o modo como agimos a respeito de nossos livros. É por isso que jamais alguém ousou mudar nada neles, seja por acréscimo, seja por supressão. Em todos os judeus é naturalmente inato o sentimento de que esses livros contem decisões de Deus e permanecem os judeus em concordância com estes de tal modo que, se necessário, morrem por eles prazerosamente. E pelo fato de nem abrirem a boca contra suas leis e registros que as complementam, muitas e muitas vezes, nos espetáculos, viram-se prisioneiros suportarem todas as formas de suplícios, até a morte. Que grego sofreria pelo mesmo motivo? Nem por isso nem por todos os seus registros sofreriam o menor dano. (*CAp*, I: 37-44).

Contra Apionem foi escrito em seu exílio romano, já relaxado dos compromissos com os Flavianos presentes no *Bellum Judaicum*. Nesta obra seu interesse é apresentar uma visão gloriosa da história e da religião dos judeus, atacadas e vistas com desconfianças após o levante contra Roma. Os interesses discursivos de Josefo acabam por engessar o Judaísmo em uma prática interpretativa muito restrita, centrada excessivamente em um conjunto de textos. Entretanto, são estes textos e a autoridade divinamente inspirada que dão o tom peculiar do Judaísmo, capaz de dissociá-lo de ações similares experimentadas por gregos (que tratariam com indiferença suas tradições escritas herdadas) e de motivar o crente a defendê-lo. Os sacerdotes são os responsáveis pela redação e conservação dos escritos sagrados, e não uma categoria profissional de secretários. Na consideração de Josefo, esta é uma ocupação dirigida pelo Santuário e pelos principais sábios da nação. Ainda em *Contra Apionem* ele formula claramente esta aproximação:

Posto que todos concordem em que entre os egípcios e babilônicos, ao longo das idades, tenham sido os registros feitos e explicados por sacerdotes entre os egípcios, e por caldeus entre os babilônicos, e que entre os povos relacionados com os gregos, os fenícios principalmente, utilizaram as letras para os negócios da vida e como testemunhos dos atos públicos, parece-me que posso deixar o assunto de lado. Todavia, ainda com relação à tradição, permito-me dizer que nossos antepassados, mais do que os povos citados, se ocuparam de seus registros, confiando sua redação aos sumo sacerdotes e profetas. E, falando com certo atrevimento, este costume continuará sendo guardado.

Não foi somente isto. Desde o princípio não só reservaram esta ação para os melhores dentre os que estavam dedicados ao culto divino,

senão que se tomaram providências no sentido de que a estirpe sacerdotal permanecesse sempre pura, sem misturas. Pois quem participa do sacerdócio deverá ter seus filhos com uma mulher da mesma raça e, sem considerar a fortuna ou outras dignidades, deverá investigar sua origem familiar, consultando nos arquivos públicos sua genealogia, confirmada, ainda, por muitas testemunhas. (*Cap*, I: 28-31).

Ler, interpretar corretamente e preservar os textos sagrados são ocupações de sacerdotes, selecionados entre os melhores e preservados do resto da sociedade por um controle rígido de suas obrigações matrimoniais. Josefo percebe este ofício dentro das obrigações ligadas ao Templo de Jerusalém, e não dissociado dele.

É neste ponto que nossa pesquisa pode contribuir para uma interpretação mais alargada do período que se seguiu ao desmantelamento do Templo em 70. A interpretação majoritária da “continuidade rabínica” (YERUSHALMI, 1992, p. 36), possivelmente iniciada em Yavné, deve ser relativizada com a interpretação que Josefo constrói do Judaísmo, ainda nutrida pelo Templo. Novamente recorremos a trechos de *Contra Apionem*, que evidenciam sua leitura da situação:

Mas, ponho isso de lado. É melhor combater os insensatos com fatos que com palavras. Todos os que viram como era a construção de nosso Templo percebem a intransponível integridade de sua pureza. Em verdade, ele tinha quatro pórticos em círculo e, de acordo com a Lei, cada qual tinha sua guarda. Assim, o cesso ao pórtico exterior era facultado a todos, mesmo aos estrangeiros. Só as mulheres menstruadas não podiam entrar. No segundo pórtico podiam entrar todos os judeus, bem como suas esposas, se estivessem puras. No terceiro só os judeus varões limpos e purificados. No quarto, os sacerdotes com vestes sacerdotais e, no santuário só podiam entrar os príncipes dos sacerdotes revestidos das estolas sacerdotais. E é tamanha, acima de tudo, a preocupação com a piedade, que os sacerdotes têm hora marcada para entrar. Assim, de manhã, logo que o templo fosse aberto, era hora de entrarem os que faziam os sacrifícios tradicionais, assim como ao meio dia, quando o templo fechava. Afinal, era proibido até mesmo levar qualquer vasilha para o templo no qual havia apenas um altar preparado, um turíbulo e um candelabro, que são todos objetos prescritos pela Lei. Só isso. Não há quaisquer celebrações secretas, nem lá dentro é servida qualquer refeição.

Tudo que aqui foi dito tem o testemunho de todo um povo e se manifesta através de fatos. Embora sejam quatro as tribos de sacerdotes e que cada uma delas tenha mais de cinco mil homens, observa-se um cronograma e, passado o tempo de cada um, vêm os

seguintes para os sacrifícios. Os que se reúnem no Templo ao meio dia recebem dos que o tenham precedido as chaves dele bem como o inventário de todos os vasos, sem que possa ser levada qualquer espécie de comida ou bebida para dentro do Santuário. Até porque é proibido levar para o altar qualquer coisa além das prescritas para o sacrifício. (*CAp*, II: 102-109).

Temos apenas um Templo para o Deus único – pois cada ser ama o seu semelhante –, comum a todos como Deus. Os sacerdotes estão continuamente engajados em Sua adoração, liderados pelo sacerdote que é o primeiro em ordem de descendência. Em comunhão com seus companheiros de sacerdócio ele fará sacrifícios a Deus, salvaguardará as leis, julgará os litígios e punirá os sentenciados. E aquele que não lhe obedecer pagará uma pena como se ímpio fosse para com o próprio Deus. Não é para nos embriagar que praticamos sacrifícios a Deus – isto Ele não deseja – mas, por prudência e sobriedade. Durante os sacrifícios, primeiro devemos rogar pela salvação da comunidade, depois para nós mesmos, pois existimos para a comunidade e o que mais agrada a Deus é cada um colocá-la antes de si mesmo. A súplica de Deus não deve ser para que Ele nos conceda bens, pois Ele já nos deu de boa vontade, os colocando ao alcance de todos. A súplica é para que sejamos dignos de recebê-los e possamos conservá-los depois de recebidos. A Lei prescreve purificações antes dos sacrifícios, depois de um funeral, de um parto, das relações sexuais e em muitos outros casos. (*CAp*, II: 193-198).

A confusão que Josefo faz entre os tempos verbais é reveladora. Ele utiliza o passado quando descreve o Templo fisicamente, com seus distintos pórticos e trânsitos regulados por uma hierarquia religiosa precisa. O Templo existiu, e quem pode testemunhar sua grandeza sabe, aos olhos de Josefo, de sua integridade incontestável. Curiosamente, quando ele passa a descrever as obrigações de culto e as realizações religiosas, o faz no presente; um leitor desavisado destes trechos poderia identificá-lo como uma descrição de um período anterior ao desastre de 70, com as estruturas sagradas do Monte do Templo funcionando normalmente. Evidentemente esta colocação não foi um mero descuido do historiador! Josefo percebia o Judaísmo atrelado ao Templo.

Logo após a morte do imperador Domiciano em 96, encerrando a dinastia dos Flávios, o novo imperador Nerva buscou conquistar popularidade em Roma. Entre suas medidas laudatórias, Martin Goodman (2010, p. 64-65) identificou a cunhagem de moedas proclamando *fisci iudaici calumnia sublata*, algo próximo de “a acusação maliciosa com respeito à taxa judaica foi retirada”. A taxa não deixou de ser arrecadada, mas tal informação pode revelar que os romanos poderiam estar mudando de opinião

em relação aos judeus rebelados durante a dinastia anterior. Este quadro pode oferecer uma leitura mais ampla dos fragmentos de Josefo, já que abre a possibilidade para certa expectativa ou esperança judaica de uma transformação das relações de dominação. O próprio Templo poderia voltar a ser desejado e reconstruído.

Com Trajano, o sucessor de Nerva, esta esperança parece ter esfriado. Seu pai fora comandante romano durante a guerra palestina, o que provavelmente inspirou o novo imperador a manter a região longe de qualquer *risorgimento* judaico. Goodman (2007, p. 55-56) enxerga aqui o desaguar de ressentimentos profundos, aflorados durante os levantes de judeus em comunidades do Egito, Cirenaica, Chipre e Mesopotâmia, entre os anos de 115 e 117. Talvez inspirados por descendentes de zelotas exilados na Diáspora, este sentimento de desesperança – na interpretação de Martin Goodman – reaparece mais uma vez na Palestina, entre os anos de 132 e 135. A tentativa do imperador Adriano de proibir a circuncisão (no início dos anos 130) pode ser lida como o desejo de por fim a uma “prática mutiladora que parecia bárbara aos olhos de romanos e gregos”, sem plena consciência da ofensa que isto significava aos judeus (SARTRE, 1994, p. 414); na realidade ela alimentou a mágoa judaica sustentada por um equilíbrio tenso dentro do Império. Adriano decidiu reconstruir Jerusalém (SARTRE, 1994, p. 414-415), posição lida por uma tradição rabínica posterior (*Bereshit Rabbah*, LXIV) como uma promessa de reconstrução do Templo. A expectativa de reconstrução não cumprida pelos soberanos romanos poderia motivar uma nova rebelião na Palestina? A Revolta de Bar Kochba e seu impulso libertador de Israel marcaram a expressão violenta da esperança judaica de reerguer o Santuário. Como um triste resultado a *colonia Aelia Capitolina* nasceu sob as brasas de Jerusalém, edificada em torno de um Templo dedicado a Júpiter Capitolino, construído em cima dos fundamentos do templo judaico. A região foi povoada com veteranos assentados da legião *V Macedonica* e os judeus foram proibidos de entrar em Jerusalém, exceto no dia 9 de *Av*, dedicado aos lamentos da destruição do Templo. É irônico, pois Adriano tornou Aelia Capitolina uma cidade pagã *sui generis*, já que era a única cujo acesso dos judeus estava vetado (SARTRE, 1994, p. 417). Em 362 o assunto retornou com Juliano, o apóstata. Reingressado no paganismo (VEYNE, 2010, p. 167), o projeto de reconstrução do Templo judaico em Jerusalém (GOODMAN, 2007, p. 56) pode indicar mais do que uma afronta aos cristãos, refletindo um desejo esperançoso de súditos judeus. De qualquer forma, esta possibilidade sucumbe junto com Juliano, em 363.

O que Flávio Josefo pode nos ajudar a compreender é que esta construção do Judaísmo rabínico (tendo como foco as escrituras, as sinagogas, os trabalhos de exegese e as práticas cotidianas) não foi tão evidente e direta como o senso comum sobre o assunto entende. Nem o Judaísmo praticado no Templo foi exageradamente vinculado aos rituais e sacrifícios, configurando uma terra estéril frente ao universo criativo dos fariseus e escribas, ancestrais dos rabinos. Josefo, que foi sacerdote, fariseu e aristocrata, nos apresenta uma percepção de viver o Judaísmo um pouco distinta, já que foca no trabalho sacerdotal e no Templo, mas os vincula ao trabalho com os textos sagrados, exatamente o mesmo espaço que foi ocupado pelos rabinos talmúdicos. O fato desta experiência não ter sobrevivido plenamente no futuro posto pelas práticas das sinagogas e das igrejas não significa que esta possibilidade não tenha existido historicamente. A pluralidade de Judaísmos ou correntes judaicas anteriores ao desastre de 70 certamente respondeu aos desafios da sobrevivência futura com expectativas distintas. O Templo foi destruído anteriormente, assim como as comunidades judaicas tiveram que se acomodar ao contexto das Diásporas em outros momentos, ações que possuíam precedentes nas tradições bíblicas. Não nos causa espanto Josefo ter se voltado para elas, reivindicando um trabalho de redação histórica que nutria suas raízes na ação deuteronomista³⁹ de narrar a História judaica. Seus relatos não são simples descrições das conquistas Flávias ou de tabelas anuais de reis e sacerdotes; além de se voltar ao universo greco-romano, sua leitura da História busca compreender as causas morais de acontecimentos que atingem toda a comunidade dos judeus, tentando identificar a responsabilidade dos eventos e suas relações com a Lei mosaica e a vontade divina. Um entendimento destas responsabilidades poderia facilitar o arrependimento e a redenção, alimentando esperanças de um retorno. Esta é uma característica própria da percepção histórica dos antigos judeus, pois se relaciona com a matriz da identidade judaica enquanto povo eleito, ou seja, portador de uma relação especial com YHWH, um deus universal. Sobre esta característica, acompanhamos o que diz John van Seters ao comparar a tradição histórica deuteronomista com Heródoto. O historiador canadense observa que:

³⁹ Para uma excelente síntese dos debates acadêmicos e das interpretações contemporâneas em torno da tradição deuteronomista, consultar o trabalho de Thomas Römer (2008).

A forma dessa identidade nacional ou coletiva dentro da obra deuteronomista é bastante simples. Ela se manifesta, sobretudo, na aliança de Moisés (deuteronomica), que estabelecia que Israel era o povo eleito e Iahweh o seu único Deus. A nação surge depois da fuga do Egito e recebe o direito de habitar a Terra Prometida, sob a condição de respeitar as leis de Moisés. A violação dessa condição e a deslealdade a Iahweh só podiam resultar na morte da nação e na sua expulsão da terra – que é exatamente o que acontece no período exílico. Mesmo depois dessa desgraça, o Dtr (*suposta fonte autoral e/ou editorial*) não altera a sua concepção da identidade do povo e até alimenta a esperança de que o povo se arrependa e a vida nacional se renove. As poucas vezes que as outras nações do Oriente Próximo tentam expressar o seu conceito de identidade nas formas historiográficas, tudo é centralizado na figura do rei, representante do estado. No Dtr, a ideologia real é incorporada à identidade do povo como um todo [...], de modo que os chefes do povo simples devem obedecer à aliança de Moisés [...].

A doutrina do povo eleito diferenciou a nação dos outros povos. Este era um traço que singularizava a sua identidade. Todos os outros chamados e escolhas – fosse no âmbito real, sacerdotal ou profético – remetiam-se à eleição do povo como um todo. Vários documentos historiográficos do Oriente Próximo se referiam à escolha do rei e até relatavam como os deuses o tinham ajudado a conquistar o trono e a vencer os inimigos. Mas só em Israel é que esta noção da escolha se divulgou por toda a nação e influenciou a concepção da história do povo. (VAN SETERS, 2008, p. 366-367).

Reconhecemos que é possível perceber em Heródoto um interesse pela providência divina e pela ação dos deuses, mas a percepção judaica da História elevou esta importância ao imperativo bíblico direcionado a todo um povo. A obrigação da lembrança – *zakhôr* – moldou um conjunto de narrativas históricas como parte das escrituras sagradas, investindo de sentido histórico os comprometimentos e regras mosaicas. Os judeus deveriam se esforçar para *não esquecer* (Dt 32: 7)⁴⁰ o que aconteceu no Sinai, tendo a aliança e o reconhecimento da centralidade de YHWH⁴¹ como critério seletivo para o registro histórico. E para tanto, como anotou Yosef Hayim Yerushalmi (1992, p. 31), a narrativa e o ritual se apresentaram como os canais próprios por onde fluiu a memória judaica, caminhos que para Josefo estavam alicerçados no complexo do Santuário.

⁴⁰ “Recorda os dias que se foram, repassa gerações e gerações... Pergunta ao teu pai e ele contará, interroga os anciãos e eles te dirão”.

⁴¹ É significativo o seguinte trecho do Deuteronomio: “Não é somente convosco que eu estou concluindo esta Aliança e este pacto com imprecisão, mas também com aquele que está aqui conosco hoje, diante de Iahweh nosso Deus, bem como com aquele que não está hoje aqui conosco” (Dt 29: 13-14). A aliança não é proposta apenas aos participantes da ação, mas também envolve aqueles que não estão presentes. Trata-se de um desejo de continuar o pacto pelas futuras gerações.

Josefo apresenta-se como um sacerdote⁴². Este é um dado importante. Tal qualificação legitima seu trabalho frente ao seu público gentio, pois ele seria membro de uma aristocracia religiosa importante para sua etnia, com profundo conhecimento dos meandros desta cultura marginal e que participou ativamente de parte dos eventos que ele narra. Entretanto, além deste vínculo com uma tradição historiográfica romano-helenística, sua insistência em se apresentar como sacerdote fundamenta parte do seu entendimento sobre a cultura judaica. Diferente dos esforços dos judeus egípcios em traduzir os textos sagrados hebraicos, pondo a *Torah* e a *Septuaginta* no centro de seu Judaísmo, Flávio Josefo articulou outros polos essenciais: o Templo de Jerusalém e a casta sacerdotal. Ou seja, além da orientação monoteísta e da autoridade dos textos da Lei, definidores do que E. P. Sanders conceituou como *Judaísmo Comum* (2000, p. 55-56), a presença do Santuário hierosolimitano e de uma ordem de especialistas em seus ofícios moldou profundamente seu entendimento do que era ser judeu.

Em duas passagens do segundo livro de *Contra Apionem*, Josefo expressa sua ideia do papel central do grupo sacerdotal como mantenedores da Lei e do acordo com YHWH:

São inúmeras as formas que os homens deram às leis e costumes, mas em resumo se poderia dizer que uns confiam o poder político a monarcas, uns ao comando de oligarquias e uns, ainda, às multidões do povo. Nosso Legislador não demorou os olhos sobre nenhuma destas formas de governo. Chamou a seu regime, usando uma expressão forte, de teocracia, localizando a soberania e a autoridade nas mãos de Deus (*CAp*, II, 165-166).

Para nós, convictos desde o começo da origem divina da Lei, seria impiedoso não guardá-la. Dela o que se poderia mudar, ou como encontrar algo mais belo, ou que coisa melhor buscar em outros modelos? Por acaso, toda a instituição constitucional? Mas qual seria mais bela ou mais justa que a que erige Deus como líder de todas as coisas, que confiou aos sacerdotes da comunidade a supervisão das coisas mais importantes e que confiou a um Sumo Sacerdote a liderança dos outros sacerdotes? Desde o começo, o Legislador [*Moisés*] os colocou nos postos de honra não por serem mais ricos ou, ocasionalmente, mais ambiciosos. É que havia encarregado do culto divino exatamente aqueles, dentre os que estavam com ele, em quem mais confiava por excederem aos outros em prudência. O culto divino, aliás, exigia estrita observância da Lei e de outras formalidades. Em consequência, ficou estabelecido que os sacerdotes fossem os encarregados de

⁴² “Minha família não é carente de distinção, pois descendemos de sacerdotes. Cada povo possui um sinal de nobreza, e entre nós a participação no sacerdócio é prova de uma ilustre linhagem. E minha família não só descende de sacerdotes como também da primeira das vinte e quatro classes das mais nobres de sua tribo, e nisto a distinção é peculiar! Também tenho sangue real por parte de minha mãe, já que seus antepassados, os descendentes dos Asmoneus, foram reis e sumos sacerdotes do nosso povo durante um período considerável”. (Vita, 1-2).

tudo, juízes das contendas e aplicadores de penas aos condenados. Qual seria, por acaso, uma hierarquia mais pura? Que homenagem seria mais agradável a Deus que a de toda uma multidão predisposta à piedade, de tal modo que toda a administração do país seja como uma cerimônia religiosa? (*CAP*, II, 184-188).

Os dois trechos fazem parte do longo elogio que Josefo faz a Moisés, identificado com a figura de um legislador (compatível com o entendimento helenístico) e como o fundador da organização sacerdotal. Valendo-se da organização platônica dos regimes políticos, presente também em Políbio, Josefo acrescenta a *Teocracia* como o regime perfeito por localizar a soberania em Deus, e não nas mãos de reis, de poucos oligarcas ou de uma multidão de cidadãos. No segundo trecho este regime se consolida, valendo-se de sacerdotes para sua estruturação. Estes, os melhores em seus ofícios, formariam a aristocracia “mais pura” que governaria a Judeia como uma “cerimônia religiosa”. Em outras palavras, sua leitura da experiência religiosa-política judaica orienta-se à sociedade do Santuário.

O Templo seria a cristalização destas relações entre YHWH e seu povo, costurada por intermédio dos sacrifícios, do calendário e dos textos, preservados e mantidos pelos sacerdotes. O Templo também permanece de forma mais profunda em seu entendimento, já que suas estruturas físicas e simbólicas engendram uma série de graus de pureza e de contaminação determinantes em sua leitura do Judaísmo. Seus “sete graus de purificação”, descritos em *BJ* (I: 26), estão também refletidos nas indumentárias dos sacerdotes, em especial do sumo-sacerdote e da espacialização do Santuário. Esta organização espacial do Templo reproduzia uma hierarquização da sociedade hierosolimitana que alimentava seu entendimento sobre o Judaísmo. Estrangeiros, mulheres, judeus varões, sacerdotes e o sumo-sacerdote estavam refletidos em uma arquitetura que concretizava ritos de passagens, alianças e exclusões. Tal importância da hierarquia e da manutenção do sagrado (com o sempre presente risco de contaminação) figura na raiz da explicação que Josefo constrói da rebelião judaica: o historiador Flávio apontava a ira divina dirigida contra os judeus como uma punição por suas iniquidades e descuidos com os ofícios sagrados. Aqui ele poderia valer-se do exemplo bíblico de Jeremias.

Nossa proposta entende que esta interpretação do Judaísmo de Flávio Josefo também merece reflexões nos campos da memória quando nos aproximamos do

conceito de *memória cultural* desenvolvido pelo historiador alemão Jan Assmann. Entendendo a memória como um elemento fundamental das culturas humanas e como uma atividade em constante reformulação, Assmann aponta para diferentes níveis ou velocidades de sua existência. Uma *memória comunicativa* estaria presente na vida cotidiana e nas asserções comuns de uma comunidade, o que implica em certa facilidade em sua comunicação diária e habitual. Ela estaria mais aberta e fluída, disposta aos embates da vida ordinária e usual. No outro extremo Assmann identifica uma *memória cultural*, marcada por sua distância da dinâmica cotidiana e por possuir outra estrutura temporal (ASSMANN, 2008, p. 25), mais rígida e definida pela tradição. Enquanto a memória comunicativa é diariamente refeita nas relações sociais, a cultural encontra-se próxima a um ponto fixo (como os conjuntos de crenças ou mitos de origem), sendo transmitida verticalmente ao largo de gerações por mecanismos variados de formação cultural (com o destaque para a linguagem e a cultura escrita, mas também os ritos e monumentos) e pela comunicação institucionalizada (recitações cívicas, observâncias e dogmas religiosos). Aqui as transformações inerentes a todo processo de construção da memória operariam mais lentamente. Neste universo da *memória cultural*, grupos de especialistas em sua manutenção, como são os sacerdotes e os escribas, são de fundamental importância.

Este Josefo recuperado enquanto sacerdote do Templo de Jerusalém relacionou-se com esta vocação à rigidez da *memória cultural*, respondendo a ela e reservando um lugar de destaque e prestígio que o Templo e seus sacerdotes possuíam dentro do judaísmo. Neste sentido, é interessante a relação que ele estabelece em *Antiquitates Judaicae* entre sua atividade de historiador e a Bíblia grega dos Setenta, entendida como um modelo e uma inspiração.

Descobri que o segundo dos Ptolomeus, rei profundamente interessado em aprender e em colecionar livros, estava empenhado em traduzir ao grego nossa Lei e a organização política contida nela, enquanto Eleazar, que em virtude não ficava atrás de nenhum de nossos Sumos Sacerdotes, não enxergou nenhuma maldade em conceder ao rei este benefício, o que certamente ele teria recusado se não fosse nosso costume tradicional não manter em segredo o que é bom. Nestas circunstâncias, pensei que eu também faria bem em imitar a magnitude do Sumo Sacerdote em entender que ainda hoje existem muitos amantes do conhecimento como o rei. Mas mesmo ele não conseguiu obter todos os nossos livros, pois só a parte que continha a Lei foi entregue pelos enviados a Alexandria para tradução. Entretanto, as narrativas das Sagradas Escrituras são inúmeras, visto que elas encerram a História de cinco mil anos e contam todo tipo de peripécias

surpreendentes, diversas guerras, atos heroicos dos generais e mudanças políticas (*AJ*, I, 10-13).

O texto é revelador. Josefo deseja aprofundar a obra iniciada por Eleazar, visto que a tradução estimulada por Ptolomeu II Filadelfo (308-246 a.C.) objetivara somente a *Torah*. Sob essa égide, e por extensão, decidiu levar adiante o empreendimento considerando-se, nem mais nem menos, como um continuador da *Septuaginta*. Independentemente de sua pretensão, entendemos que dentre os inúmeros compromissos e objetivos que impulsionaram sua atividade de historiador, Flávio Josefo também se moveu pela necessidade de registrar, guardar e preservar a tradição judaica, atividade típica do grupo sacerdotal que ele afirma pertencer com orgulho. Se ele tornou-se historiador na corte Flávia por caprichos do destino, sua educação sacerdotal o preparou para compreender o Judaísmo dentro dos átrios concêntricos do Santuário de Jerusalém, e este entendimento permaneceu. Percebê-lo como um indivíduo formado neste universo que apreendia a casta sacerdotal como a única responsável pela manutenção do acordo com YHWH amplia as possibilidades de leituras de sua obra e a nossa compreensão dos confusos anos que se seguiram à destruição de Jerusalém. De fato, o futuro do Judaísmo pertencia aos rabinos centrados nas sinagogas, que vão trabalhar na fixação definitiva do *Tanach* e na construção da literatura talmúdica. Aqui a preocupação com a memória também é evidente e estruturante. Todavia, a leitura de Josefo dentro do debate sobre memória cultural aponta para uma ampliação de horizontes. Enquanto historiadores, devemos evitar os riscos de condicionar os eventos passados ao futuro, produzindo narrativas pré-determinadas e acentuar que as sociedades passadas também viviam em condições repletas de possibilidades e ambiguidades, como se dá com nosso mundo. Yosef ben Matitiahui trabalhou para não esquecer da forma que ele estava condicionado a fazer, tanto pela força de seus compromissos com os Flávios, quanto por sua formação de sacerdote do Templo de Jerusalém, responsável pela preservação e manutenção de uma *memória cultural*. Trata-se de uma possibilidade de entender uma formulação do Judaísmo possível naquele momento, abandonada em partes pela tradição rabínica, mas ainda atuante quando observamos as preocupações sobre pureza que marcam o universo religioso judaico. Trata-se também de uma visão do Judaísmo do Templo narrado em detalhes por um historiador complexo, cheio de ambiguidades e de ressentimentos. Exatamente por estas relações estabelecidas entre o historiador Flávio Josefo e o

trabalho sacerdotal percebido dentro do conceito de *memória cultural* desenvolvido por Jan Assmann é que sentimos a necessidade de refletir com um pouco mais de atenção as relações intrincadas – mas frutíferas – entre a História e a Memória.

História e Memória

“O conceito de memória é crucial”. Assim o medievalista francês Jacques Le Goff (2003, p. 419) inicia seu clássico texto sobre o conceito, apontando a necessidade de o historiador contemporâneo voltar-se a este objeto. De fato, vivemos em uma época que manifesta uma sede por memórias⁴³, multiplicando-se as casas de memória, os museus específicos e os centros de documentação que procuram dar conta de grupos sociais emergentes politicamente que reivindicam um lugar no horizonte da memória⁴⁴, preocupados em resgatar algo que estaria ameaçado, afirmando que a memória é “uma das nossas faculdades mais frágeis e caprichosas” (YERUSHALMI, 1992, p. 25). Como observa Ulpiano Meneses (1992, p. 10), “isso tudo, é claro, é positivo, na medida em que não só reflete a salutar emergência política, como também recolhe, organiza e conserva indicadores empíricos preciosos para o conhecimento de fenômenos relevantes e merecedores de análise e apreensão histórica”. Por outro lado, tamanha emergência provocou um estranhamento entre a História, entendida como disciplina acadêmica e forma intelectual de produção de conhecimento, e a memória, que questiona a autoridade e aponta os limites do conhecimento histórico. Configurou-se um clima de

⁴³ As razões apontadas pela historiografia para esta busca memorial contemporânea são muitas. Concordamos com a leitura de Ciro Flamarion Cardoso que, refletindo sobre a obra do antropólogo francês Marc Augé, observa que: “Na segunda metade do século XX, teria ocorrido uma *aceleração da história*. O passado se torna história, em nossa época, a um ritmo alucinante: a história corre atrás de nós, está em nossos calcanhares. [...] Há uma superabundância de eventos considerados relevantes, de que somos informados simultaneamente a seu acontecimento, acumulando-se em ritmo rápido demais para sua assimilação ou consideração em perspectiva. [...] O resultado do consequente desnorreamento é a forte necessidade sentida pelas pessoas de achar sentido para um presente que parece imprevisível, estranho, inexplicável: ‘outro’, portanto. Daí um excesso de investimento no sentido; ou, mais exatamente, na busca do sentido” (CARDOSO, s/d, p. 3).

⁴⁴ Ulpiano Toledo Bezerra de Meneses apresenta um resumo adequado deste panorama ao observar que: “A memória está em voga e não só como tema de estudo entre especialistas. Também a memória como suporte dos processos de identidade e reivindicações respectivas está na ordem do dia. Estado (principalmente por intermédio de organismos documentais e de proteção ao patrimônio cultural), entidades privadas, empresas, imprensa, partidos políticos, movimentos sindicais, de minorias e de marginalizados, associações de bairro, escolas, e assim por diante, todos têm procurado destilar sua autoimagem – mais raramente e com dificuldade a da sociedade como um todo. Palavras-chave são ‘resgate’, ‘recuperação’ e ‘preservação’ – todas pressupondo uma essência frágil que necessita de cuidados especiais para não se deteriorar ou perder uma substância preexistente” (MENESES, 1999, p. 12).

desconfiança, com historiadores assustados ao sentirem que seu monopólio sobre o passado estava sendo questionado, e *defensores da memória*, que acusam o caráter artificial da História, voltado para a erudição e o elitismo universitário e distante do modo vivo e espontâneo das memórias populares⁴⁵. Tal incômodo suscitou interessantes reflexões nas Ciências Sociais, com apontamentos que vão desde a suplantação da História pela memória (FRANÇOIS, 2010, p. 17), até a negação da existência contemporânea da memória (NORA, 1993, p. 7). Para o historiador Etienne François (2010, p. 18):

A percepção da memória como uma realidade fundamentalmente positiva e indispensável tem por consequência a invocação de um “dever de memória” elevado ao nível de imperativo ético e político. O culto da memória toma então o lugar da reverência à História como autoridade invisível. Em todos os lugares essa memória se afirma reivindicatória e conquistadora, ao mesmo tempo que, denunciando o ostracismo ou a rejeição da qual teria sido vítima, reclama reconhecimento público e exige que se dê o lugar que ela merece.

Assim, a memória está em voga não só entre os especialistas das Ciências Humanas e Sociais. Cresce no mercado editorial o gosto e o espaço por narrativas autobiográficas, biográficas e de divagações sobre as memórias de espaços, como as cidades⁴⁶ e instituições, movimento este acompanhado por textos acadêmicos, como os estudos de Teresa Malatian (2010) sobre Dom Luís de Orléans e Bragança e de Ana Cláudia Fonseca Brefe (2005) sobre o Museu Paulista. Com a crise dos Estados-

⁴⁵ Curiosamente, mesmo com esta desconfiança mútua, a relação contemporânea entre historiadores e defensores da memória se mostra fértil e feliz para ambos: se de um lado a História reivindica a memória convertida em objeto de estudo, fazendo dela um campo para produção de conhecimento, por outro lado, os estudos que visam proteger e resgatar memórias se valem dos instrumentos de pesquisa dos historiadores. O processo que subsidiou o registro pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) do Jongo (IPHAN, 2007, p. 11-15) e do modo de fazer o queijo artesanal de Minas Gerais como patrimônios culturais de natureza imaterial são bons exemplos: diante do “desafio de dialogar com os processos da cultura de massa e do universo do entretenimento e, ao mesmo tempo, manter os fundamentos de sua prática” (IPHAN, 2007, p. 15), o Estado, grupos de intelectuais e grupos de “militantes da memória” uniram forças na preservação e registro destes bens culturais. Tal relação não passou despercebida pelo historiador português Fernando Catroga, que anotou que: “[...] a historiografia também funciona como fonte produtora (e legitimadora) de memória e tradições, chegando mesmo a fornecer credibilidade cientificista a novos mitos de (re)fundação de grupos e da própria nação (reinvenção e sacralização das origens e de momentos de grandeza simbolizados em ‘heróis’ individuais e coletivos). A modernidade acentuou estas características. Os novos poderes (sociais e políticos), para atacarem a aristocracia tradicional, recorreram a argumentos históricos, o que levou ao desenvolvimento e institucionalização da historiografia e ao aumento do prestígio social dos historiadores. E este movimento conduziu a que aquela fosse utilizada como meio de produção e reprodução de novas ou refundadas interpretações do passado, em ordem a interiorizá-las como memória coletiva” (CATROGA, 2001, p. 50).

⁴⁶ Observamos como exemplo o belíssimo livro de Orhan Pamuk (**Istambul: Memória e Cidade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007).

Nacionais enquanto fomentadores de identidades coletivas uniformes, reivindicações de resgate, preservação e conservação se consolidaram na agenda de grupos sociais organizados, partidos políticos, sindicatos de trabalhadores, minorias e grupos marginalizados. Como exemplo destas manifestações, as reformas dos Parâmetros Curriculares Nacionais são discutidas e implantadas com objetivos claros de recuperar memórias de grupos sociais excluídos de uma História Oficial⁴⁷, e a História Acadêmica se abre para estas novas demandas⁴⁸ postas por grupos organizados e que reivindicam reflexões sobre suas memórias. O próprio Estado Nacional parece se atentar para a necessidade de arbitrar ou demarcar espaços nestas disputas de memórias, as *competing narratives*, como atestam as discussões relativas aos direitos dos perseguidos e desaparecidos durante os regimes ditatoriais latino-americanos. No Brasil, os laboriosos debates em torno da Comissão da Verdade, envolvendo diretamente três ministérios (Justiça, Defesa e Direitos Humanos), reafirmam a importância política da questão, assim como tornam claro o desejo e a incapacidade do Estado em normatizar estas memórias por meio de uma legislação. Muitos destes debates tocam em memórias dolorosas ou indizíveis⁴⁹, como observa Michael Pollak (1989, p. 8-9), em que grupos que se entendem vítimas buscam espaço público para reparações de injustiças. Como os tons destas discussões estão quase sempre carregados politicamente, observamos uma multiplicação dos protagonistas das reivindicações e dos lugares das contendas. Curiosamente, mesmo com esta ampliação, o espaço do historiador neste ambiente parece ser cada vez mais reduzido, retraído e periférico, quando não censurado⁵⁰. Se de

⁴⁷ Especificamente nos referimos aqui aos debates que geraram a aprovação da lei 0639/03, que tornou obrigatório o ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana (BRASIL, 2004). Uma reflexão sobre a aplicação da legislação brasileira acerca do ensino de História africana e as opiniões de africanistas sobre a temática foi proposta por Anderson Ribeiro Oliva (2009).

⁴⁸ Como anotou Ciro Flamarion Cardoso (s/d, p. 4-5): “A memória, a identidade e, do ponto de vista metodológico, o recurso crescente à história oral em campos cada vez mais variados da pesquisa em História Contemporânea – sendo que este último elemento não deixa de suscitar problemáticas e interrogantes também quanto a períodos para os quais não seja possível a busca de testemunhos orais – consistem, portanto, temas vinculados entre si no ambiente intelectual em que se movem os historiadores atuais”.

⁴⁹ Para uma exposição sumária e adequada da questão, ver Márcio Seligmann-Silva, em 2007, p. 75-77.

⁵⁰ Como exemplo da desconfiança que marca a ação da História na memória, podemos citar o escritor e líder indígena Ailton Krenak: “Existem milhões de toneladas de livros, arquivos, acervos, museus guardando uma chamada memória da humanidade. E que humanidade é essa que precisa depositar sua memória nos museus, nos caixotes? Ela não sabe sonhar mais. Então ela precisa guardar depressa as anotações dessa memória. [...] É muito importante que essa humanidade que está cada vez mais ocidental, civilizada e tecnológica, lembre, ela também, dessa memória comum que os humanos têm da criação do mundo, e que consigam dar uma medida para sua história, para sua história que está guardada, registrada nos livros, nos museus, nas datas, porque, se essa sociedade se reportar a uma memória, nós podemos ter alguma chance. Senão, nós vamos assistir à contagem regressiva dessa memória no planeta, até que só resta a história. E, entre a história e a memória, eu quero ficar com a memória” (KRENAK, 1992, p. 204).

um lado esta mobilização múltipla de vários grupos sociais torna o debate muito mais rico e fértil, por outro lado a desconfiança que a História experimenta (entendida como portadora de uma visão academicista e elitista⁵¹) pode levar ao imobilismo da disciplina e, como aponta Norberto Guarinello, “ao relativismo absoluto, à equiparação de todas as verdades, à impossibilidade do diálogo e do confronto de ideias” (GUARINELLO, 1994, p. 184).

Diante de um desafio tão instigante, a reação dos historiadores foi converter a memória em seu objeto de análise, tragá-la, como colocou Pierre Nora (1993, p. 21). Investindo em uma dissociação já apontada por Halbwachs (2006, p. 71-111), a historiografia optou por reafirmar sua função crítica, enquanto exercício intelectual, laicizante e amparado na diferença entre os tempos⁵², enquadrando a memória como fonte de produção do conhecimento histórico e trabalhando em sua desmitificação, como afirmou Ciro Flamarion Cardoso (s/d, p. 17). O trabalho paradigmático de Pierre Nora, que investigou a História da cultura memorial francesa na Terceira República, consolidou na comunidade dos historiadores o problema dos “lugares de memória⁵³”, tema que, conforme demonstrou Etienne François (2010, p. 20-23), motivou historiadores de várias nacionalidades a refletirem sobre os lugares de memória relevantes nas consolidações de seus Estados e que hoje caminha no contexto europeu ocidental para uma ponderação transnacional ou europeia⁵⁴. A oposição entre História e

⁵¹ Para Etienne François (2010, p. 19), “os defensores da memória como os ‘empreendedores de memória’ não tem em comum denunciar a cegueira e a tirania do que se chama ‘História oficial’, reprovando-a como opressora das memórias e assim impedindo-as de se expressar e reconhecer?”.

⁵² Concordamos com o entendimento da questão posto por Ulpiano Meneses quando este afirma que: “[...] pode-se dizer que a memória *não dá conta do passado*, nas suas múltiplas dimensões e desdobramentos. E não só, é claro, porque sabemos muito mais do que as memórias vivenciadas no passado poderiam saber, mas sobretudo porque o conhecimento exige estranhamento e distanciamento. Somente a História e a consciência histórica podem introduzir a necessária descontinuidade entre passado e presente: História, com efeito, é a ciência da diferença. Não basta calibrar a oposição de um ‘*agora*’ contra um ‘*antigamente*’; é preciso identificar a substância passada do passado (aquilo que em inglês se diz ‘*pastness*’), sem prejuízo dos interesses e direitos do presente” (MENESES, 1992, p. 12).

⁵³ Resumidamente, Nora observa que a memória das sociedades anteriores ao mundo contemporâneo era viva, orgânica, ligada à afetividade e espontânea. Já na contemporaneidade, a memória progressivamente se transformou em uma ação externa, amorfa, fora da experiência e do cotidiano das pessoas. Os lugares de memória seriam instrumentos variados (pessoas, espaços, objetos, instituições, músicas, etc.) que tornariam possível a condensação da memória, não mais natural no interior das pessoas, mas externa e pressionada pelas violentas e rápidas mudanças da vida moderna. Para uma leitura crítica do conceito de Pierre Nora, apontando para outras possibilidades de existência que a “memória viva” assume hoje, ver Ulpiano Toledo Bezerra de Meneses, em 2007, p. 30-33.

⁵⁴ Aqui podemos citar os trabalhos do medievalista estadunidense Patrick J. Geary (2005), que investiga as apropriações que o pensamento nacionalista europeu fez da História Medieval, e do historiador britânico Tony Judt (2008), que analisa as semelhanças estruturais na evolução histórica dos países

memória foi acentuada, já que nas palavras de Nora (1993, p. 9), “no coração da história trabalha um criticismo destrutor de memória espontânea. A memória é sempre suspeita para a história, cuja verdadeira missão é destruí-la e a repelir”. A memória está mais próxima da dinâmica da vida, pois é nutrida por grupos sociais vivos, atuantes e, por isso mesmo, em contínua transformação (que Nora identifica como a dialética da lembrança e do esquecimento). A memória também funciona como operação ideológica, muitas vezes inconsciente de suas deformações e profundamente vulnerável a todos os usos, abusos e manipulações. Exatamente por estas características, a memória deve ser alvo da História, esta entendida como uma operação intelectual de análise e como uma reconstrução problemática e incompleta (consciente de suas limitações) do que não existe mais. A História opera uma espécie de “desencantamento do mundo” da memória⁵⁵, ou como alerta Ulpiano Meneses (1992, p. 23), “a História não deve ser o duplo científico da memória, o historiador não pode abandonar sua função crítica, a memória precisa ser tratada como objeto da História”.

Convertida em um objeto de estudo da História, o que podemos entender quando as Ciências Humanas falam de memória? Esta não é uma resposta fácil, apesar do elevado número de estudos dedicados à questão. Em termos gerais, podemos entender que a palavra memória dá conta de dois níveis de entendimento relacionados⁵⁶: 1) a memória individual, objeto preferencial da Neurociência e Psiquiatria (FOSTER, 2011); 2) a memória coletiva ou transgeracional (POMIAN, 2000, p. 509), mais investigada pelas Ciências Humanas, estudada pela obra pioneira do sociólogo francês Maurice Halbwachs (2006) e apresentada enquanto uma sistematização mais ou menos organizada de lembranças assentadas em grupos sociais historicamente definidos. Em

européus após 1945. Ambos os autores investem em uma leitura ampla da História do continente, adotando uma “perspectiva europeia” como estratégia de análise.

⁵⁵ Concordamos com a observação de Antoine Prost (2008, p. 106) que resume a questão: “O tempo da memória, o da lembrança, nunca pode ser inteiramente objetivado, colocado à distância, e esse aspecto fornece-lhe sua força: ele revive com uma inevitável carga afetiva. [...] O tempo da história constrói-se contra o da memória. [...] O registro frio e sereno da razão toma o lugar do registro, mais caloroso e tumultuado, das emoções; em vez de reviver, trata-se de compreender”.

⁵⁶ O profundo grau de relação e interpenetração das duas memórias foi bem expresso por Ciro Flamarion Cardoso (s/d, p. 5): “Num sentido estrito, só existem memórias individuais. Mas as recordações são retomadas por instituições de vários tipos, de tal modo que a sociedade acaba por constituir uma espécie de patrimônio comum da memória com que o indivíduo coexiste e interage desde sua infância. As memórias, em função do próprio transcurso do tempo, não podem manter-se só como vivências individuais: seletivamente, acabam residindo em depósitos sociais (arquivos, monumentos, museus), naquilo que foi chamado de *lugares da memória*”.

termos gerais, o filósofo e historiador franco-polonês Krzysztof Pomian resume bem o conceito ao apontar que:

Memória é a capacidade [...] de reconstruir uma situação mais ou menos análoga à já verificada no momento em que o ser ou o objeto, agora presente sob a forma de resíduo, possuía ainda toda a sua completude originária. No caso de um animal, é a capacidade para imitar um comportamento associado a uma situação que já experimentou e na qual volta a encontrar-se. No caso de um ser humano, é igualmente a capacidade para repetir os comportamentos aprendidos, mas também de ressuscitar as impressões ou os sentimentos já vividos ou de os descrever oralmente; é além disso a capacidade para descrever os seres, os objetos ou os acontecimentos vistos ou observados no passado. A memória é, em suma, o que permite a um ser vivo remontar no tempo, relacionar-se, sempre mantendo-se no presente, com o passado: conforme os casos, exclusivamente com o seu passado, com o da espécie, com o dos outros indivíduos (POMIAN, 2000, p. 508).

Assim sendo, toda memória funciona como um mecanismo de orientação, ministrando parâmetros, seleções, valores e fomentando identidades no qual os dois níveis estão constituídos por suas interações (HALBWACHS, 2006, p. 71). Para exemplificar a variedade das formulações sobre a memória empreendidas pelas Ciências Humanas, vamos sumariamente apresentar algumas observações propostas pelo filósofo francês Henri Bergson, pelo sociólogo francês Maurice Halbwachs, pelo antropólogo francês Joël Candau e pelo egiptólogo e historiador alemão Jan Assmann. As razões que orientaram estas escolhas são muitas, mas que podem ser resumidas em duas diretrizes: 1) Bergson e Halbwachs são autores caros aos estudos sobre a memória dentro das Ciências Humanas, pois não só foram pioneiros em estudá-la com também no trabalho de certos conceitos que ainda reverberam dentro dos debates; 2) Candau e Assmann, autores contemporâneos, traduzem bem, a nosso ver, como a memória é debatida hoje e, principalmente, vão ao encontro de nossas *leituras josefianas*. Todavia, cabe ressaltar que este debate é extenso, muitas vezes penoso, e que vamos apenas direcioná-lo para nossas preocupações, selecionando autores e lugares na discussão. Também cabe aqui tentar seguir os conselhos do historiador português Fernando Catroga, que ao refletir sobre as relações entre historiografia e memória assinalou que:

A memória, tal como a historiografia, é uma das expressões da condição histórica do homem. E os historiadores de hoje já perceberam que a descredibilização dos grandes mitos coletivos e a revelação da faceta compreensivista e narrativa da própria escrita

historiográfica [...] conduziram a que ela – embora não seja redutível ao exclusivo campo da ficcionalidade, como alguns pretendem – surja, cada vez mais, como uma operação crítica e cognitiva, mas mediada, em últimas instâncias, pelo tempo e pelo espaço em que o historiador se situa, e, por isso, umbilicalmente dependente ‘de *topoi* venus de la mémoire profonde’. Saber isto, mas tentar evitá-lo, é a missão (impossível) em que ele se arrisca como perscrutador de verdades e como pessoa (CATROGA, 2004, p. 66).

Henri Bergson

O alcance das ideias do filósofo francês transcende as fronteiras de seu campo de saber, notadamente influenciando gerações de sociólogos, historiadores e psicólogos. Antes de ser discípulo de Émile Durkheim, Maurice Halbwachs foi seu aluno e provavelmente trouxe deste convívio o interesse pela memória. Nosso desejo em iniciar este capítulo com uma sumária exposição de suas ideias justifica-se frente seu pioneirismo em enfrentar o tema das lembranças e da memória. Seu *Matière et Mémoire*, publicado em 1896, manifestava desconforto frente ao que Bergson identificava como excessos do idealismo e realismo, apontando um estudo metafísico das relações entre corpo e alma, matéria e espírito, que pretendia superar o dualismo rígido entre os dois objetos. Como vamos nos ater aos seus pensamentos sobre memória e suas distinções analíticas, não nos interessa aqui reproduzir suas reflexões filosóficas. Cabe apenas ressaltar que esta relação entre a matéria e o espírito perpassa toda sua discussão.

A primeira distinção feita por Bergson centra-se no impasse entre a percepção e a lembrança. Ambos são fenômenos observados e experimentados pelos indivíduos em e por seus corpos, que produzem e reagem quando percebem algo ou lembram algum acontecimento. A percepção de algo depende de um esquema corporal ancorado no momento imediato, no presente (BERGSON, 1990, p. 13). É a resposta a um estímulo provocado pelo ambiente, mas que não se confunde com a ação. Antes do agir ela é a pura percepção do estímulo, o “alerta” da ocorrência de algo, ou como coloca Ecléa Bosi (1994, p. 44), “o resultado de estímulos ‘não devolvidos’ ao mundo exterior sob forma de ação”. O presente, contínuo e móvel, é o ambiente em que se criam as percepções. As lembranças, ao contrário, responderiam a outros meios, prenhes de passado. Todavia, a oposição não é tão radical, pois Henri Bergson compreende que não há percepção provocada no presente que não esteja impregnada de lembranças de acontecimentos passados (BERGSON, 1990, p. 50). Este é um ponto importante que

devemos reter: em alguma medida nossa percepção dos acontecimentos atuais se serve de elementos vividos no passado, de experiências anteriores, que podem funcionar como pontos de orientação, de castração ou de incentivo para nossa leitura do presente e de nossas análises que fomentam uma ação.

Bergson se interroga sobre os mecanismos de retenção das lembranças, como também sobre as estruturas que as fazem aflorar no processo corporal presente na percepção. Em síntese, se preocupa em entender a “guarda e preservação” da memória no indivíduo. Sua resposta foi aceitar a conservação no inconsciente de toda vida psicológica já transcorrida, formando em cada indivíduo imensos “arquivos internos e íntimos” de experiências que interferem nas representações e relações que ele constrói com o presente. A memória seria este termo de relacionamento entre o corpo presente e o passado, definindo padrões de comportamento exitosos e funcionando como uma espécie de bússola que confere pontos de orientação, enriquecendo a compreensão do presente e o repertório de possibilidades de ação. Em suas palavras,

A memória, praticamente inseparável da percepção, intercala o passado no presente, condensa também, numa intuição única, momentos múltiplos da duração, e assim, por sua dupla operação, faz com que de fato percebamos a matéria em nós, enquanto de direito a percebemos nela (BERGSON, 1990, p. 55).

Em linhas gerais, o entendimento que Bergson produz da memória a qualifica como um armazém crescente das experiências adquiridas na vida cotidiana, armazém este que se anima com a percepção concreta dirigida ao presente, ou como afirma Ecléa Bosi (1994, p. 47), “a percepção concreta precisa valer-se do passado que de algum modo se conservou; a memória é essa reserva crescente a cada instante e que dispõe da totalidade da nossa experiência adquirida”.

Aprofundando sua reflexão, Henri Bergson observou que o passado armazenado pela memória guarda distinções internas, expressas na vida cotidiana, ou seja, o passado conservado pela memória não atua no presente de forma homogênea. Ele sobrevive em mecanismos motores cotidianamente reproduzidos e em *lembranças espontâneas*. A relação, a distinção e a operação destas duas incidências da memória estariam ligadas ao agir no presente. Para Bergson (1990, p. 59-60):

Com isso, a operação prática, e consequentemente ordinária da memória, a utilização da experiência passada para a ação presente, o reconhecimento enfim, deve realizar de duas maneiras. Ora se fará na própria ação, e pelo funcionamento completamente automático do mecanismo apropriado às circunstâncias; ora implicará um trabalho do espírito, que irá buscar no passado, para dirigi-las ao presente, as representações mais capazes de se inserirem na situação atual.

A memória atrelada aos mecanismos motores guarda esquemas de comportamento caros ao corpo e aos processos de sociabilidade, muitas vezes expressos automaticamente, quase como naturais e fisiológicos. Trata-se da *memória-hábito* que enquadra e reproduz esquemas de comportamento e de conhecimento úteis para a vida social de um indivíduo, como a repetição de gestos, movimentos e palavras que fundamentam nosso “adestramento cultural” (BOSI, 1994, p. 49). “A lembrança da lição, enquanto aprendida de cor, tem todas as características de um hábito”, exemplifica Bergson (1990, p. 61). Esta dimensão da memória responde aos desafios impostos pela sociabilização dos indivíduos, que fixam conhecimentos indispensáveis, cotidianos e banais para a realização plena de suas vidas⁵⁷. Para o filósofo francês:

Como o hábito, ela é adquirida pela repetição de um mesmo esforço. Como o hábito, ela exigiu inicialmente a decomposição, e depois a recomposição da ação total. Como todo exercício habitual do corpo, enfim, ela armazenou-se num mecanismo que estimula por inteiro um impulso inicial, num sistema fechado de movimentos automáticos que se sucedem na mesma ordem e ocupam o mesmo tempo (BERGSON, 2006, p 86).

A segunda existência, a *memória-lembrança* ou *lembrança espontânea* escapa ao mecanicismo do hábito, encontrando em sua singularidade sua maior característica. Trata-se da lembrança de um acontecimento localizado no espaço e no tempo, por isso mesmo único e irreversível. Esta operação da memória:

[...] registraria, sob forma de imagens-lembranças, todos os acontecimentos de nossa vida cotidiana à medida que se desenrolam;

⁵⁷ Ao refletir sobre as manifestações da memória nos seres vivos, humanos e animais, Krzysztof Pomian parece retomar esta dimensão da memória desenvolvida por Bergson. Para o filósofo polaco-francês: “A memória individual permite imitar certos comportamentos aprendidos quando se apresenta uma situação a que estes comportamentos estão associados. [...] Toda a memória é em primeiro lugar uma faculdade de conservar os vestígios do que pertence já em si a uma época passada. Trata-se, tanto nos animais como no homem, de estados do sistema nervoso provocados pelo contato com seres, objetos ou acontecimentos, que subsistem ainda quando o elemento que os originou desapareceu há um período de tempo mais ou menos longo” (POMIAN, 2000, p. 507).

ela não negligenciaria nenhum detalhe; atribuiria a cada fato, a cada gesto, seu lugar e sua data (BERGSON, 1990, p.62).

Assim, sob esta existência dupla e profundamente relacionada, se estruturam *as duas formas da memória* em Bergson, que sintetiza bem seu entendimento da questão no parágrafo relacionado abaixo:

As lembranças que se adquirem voluntariamente por repetição são raras, excepcionais. Ao contrário, o registro, pela memória, de fatos e imagens únicos em seu gênero se processa em todos os momentos da duração. Mas como as lembranças *aprendidas* são mais úteis repara-se mais nelas. E como a aquisição dessas lembranças pela repetição do mesmo esforço assemelha-se ao processo já conhecido do hábito tende-se a colocar esse tipo de lembrança em primeiro plano, a erigi-lo em modelo de lembrança, e a ver na lembrança espontânea apenas esse mesmo fenômeno em estado nascente, o começo de uma lição aprendida de cor. Mas como não reconhecer que a diferença é radical entre o que se deve constituir pela repetição e o que, por essência, não pode se repetir? A lembrança espontânea é imediatamente perfeita; o tempo não poderá acrescentar nada à sua imagem sem desnaturá-la; ela conservará para a memória seu lugar e sua data. Ao contrário, a lembrança aprendida sairá do tempo à medida que a lição for melhor sabida; tornar-se-á cada vez mais impessoal, cada vez mais estranha à nossa vida passada. Portanto, a repetição não tem de modo algum por resultado converter a primeira na segunda; seu papel é simplesmente utilizar cada vez mais os movimentos pelos quais a primeira se desenvolve, organizar esses movimentos entre si e, montando um mecanismo, criar um hábito do corpo. Esse hábito, aliás, só é lembrança porque me lembro de tê-lo adquirido; e só me lembro de tê-lo adquirido porque apelo à memória espontânea, aquela que data os acontecimentos e só os registra uma vez. Das duas memórias que acabamos de distinguir, a primeira parece portanto ser efetivamente a memória por excelência. A segunda, aquela que os psicólogos estudam em geral, é antes o *hábito esclarecido pela memória* do que a memória propriamente (BERGSON, 2006, p. 90-91). (1990, p. 64).

Existe então uma memória vocacionada ao hábito, organizando movimentos e comportamentos repetitivos e quase fisiológicos, que perde sua caracterização de evento único. A outra face da moeda se coloca como lembrança espontânea, registrada como imagens-lembranças profundamente marcadas por sua unicidade, perfeitas na conservação para a memória do seu lugar no tempo e no espaço. Uma lembrança pura, mantida na estrutura psicológica do indivíduo. Por fim, cabe ressaltar que o estudo pioneiro de Henri Bergson em *Matière et mémoire*, solidificou um campo fecundo de reflexões para as ciências sociais. As ideias de Bergson consolidaram a reflexão da “memória como conservação do passado” (BOSI, 1994, p. 53), provocada pela

percepção do presente e múltipla em suas existências. A memória-hábito e a lembrança espontânea refletem mecanismos psicológicos e sociais essenciais para a organização da vida humana.

Maurice Halbwachs

Não seria inapropriado falar em memória coletiva? Afinal, não são as pessoas, os indivíduos, que recordam? (FENTRESS; WICKHAM, 2003, p. 13). Em *La mémoire collective*, livro póstumo publicado em 1950, Maurice Halbwachs desloca a questão da memória individual para uma investigação de sua existência coletiva, insistindo na ligação entre a recordação e os quadros sociais que orientam e alimentam esta operação, ou seja, a conexão entre a memória e o pertencimento a grupos sociais, como a família, a escola, os partidos políticos e os agrupamentos religiosos⁵⁸. Ligado ao pensamento de Émile Durkheim, Halbwachs retira a memória do campo de reflexões da literatura (Marcel Proust) e da filosofia (Henri Bergson), a convertendo em mais um objeto da sociologia, observando a precedência do fato social e do sistema social sobre a pessoa (BOSI, 1994, p. 53), com ênfase na natureza coletiva de uma consciência social. Nesta direção o sociólogo francês foi pioneiro em afirmar que os grupos sociais (em sua enorme variedade) constroem suas próprias imagens do mundo acordando uma visão do passado por meio da comunicação, extrapolando as lembranças individuais privadas (FENTRESS; WICKHAM, 2003, p. 14). Assim, a memória deixaria de estar presa a uma faculdade individual, passando a ter uma experiência coletiva e pública quando a pessoa a comunica ao grupo, constituindo um espaço intelectual comum através da linguagem⁵⁹ e de outros marcos de recordação que auxiliam na localização das lembranças, como as festas ou os locais memoráveis. Se Henri Bergson escreveu textos refletindo sobre a conservação integral da memória no espírito do indivíduo, Halbwachs deu o passo sociológico decisivo ao observar que lembramos porque os outros nos estimulam⁶⁰, ou como escreve a psicóloga Ecléa Bosi (1994, p. 54-55):

⁵⁸ Para uma reflexão sobre o contexto intelectual à época de Halbwachs, ver Ulpiano Meneses, em 2007, p. 18-19; Jacy Alves Seixas, em 2001a. Para uma visão próxima da Psicologia Social, ver Maria Luisa Schmidt e Miguel Mahfoud, em 1993.

⁵⁹ Para uma exposição sumária das relações estabelecidas entre a memória, a língua e a linguagem, ver Márcio Seligmann-Silva, em 2007.

⁶⁰ “Para Bergson, o passado permanece inteiro em nossa memória, exatamente como foi para nós; mas certos obstáculos, em especial o comportamento de nosso cérebro, impedem que evoquemos todas as suas partes. Para nós, ao contrário, o que subsiste em alguma galeria subterrânea de nosso pensamento não são imagens totalmente prontas, mas – na sociedade – todas as indicações necessárias para reconstruir tais partes de nosso passado que representamos de modo incompleto ou indistinto, e que até acreditamos terem saído inteiramente de nossa memória”, (HALBWACHS, 2006, p. 97).

O que o sociólogo realça é a iniciativa que a vida atual do sujeito toma ao desencadear o curso da memória. Se lembramos, é porque os outros, a situação presente, nos faz lembrar [...].

Na maior parte das vezes, lembrar não é reviver, mas refazer, reconstruir, repensar, com imagens e ideias de hoje, as experiências do passado. A memória não é sonho, é trabalho. Se assim é, deve-se duvidar da sobrevivência do passado, “tal como foi”, e que se daria no inconsciente de cada sujeito. A lembrança é uma imagem construída pelos materiais que estão, agora, à nossa disposição, no conjunto de representações que povoam nossa consciência atual. Por mais nítida que nos pareça a lembrança de um fato antigo, ela não é a mesma imagem que experimentamos na infância, porque nós não somos os mesmos de então e porque nossa percepção alterou-se e, com ela, nossas ideias, nossos juízos de realidade e de valor. O simples fato de lembrar o passado, *no presente*, exclui a identidade entre as imagens de um e de outro, e propõe a sua diferença em termos de ponto de vista.

Em *La Mémoire Collective* (1950), mas também em *Les Cadres sociaux de la mémoire* (1925) e *La Topographie légendaire des Evangiles en Terre Sainte* (1941), as relações entre uma memória individual e a memória coletiva são descritas como complexas e profundamente ligadas em um trabalho conjunto na ação de lembrar. Halbwachs reconhece que “o primeiro testemunho a que podemos recorrer será sempre o nosso” (2006, p. 29), atestando que toda reflexão sobre as memórias de grupos deve iniciar sua investigação pelo indivíduo. Para tanto, o sociólogo observa que cada pessoa articula dois tipo de memória, e que um real entendimento da questão não pode eclipsar nenhuma delas. Para Halbwachs (2006, p. 71):

Ainda não estamos habituados a falar da memória de um grupo nem por metáfora. Aparentemente, uma faculdade desse tipo só pode existir e permanecer na medida em que estiver ligada a um corpo ou a um cérebro individual. Admitamos, contudo, que as lembranças pudessem se organizar de duas maneiras: tanto se agrupando em torno de uma determinada pessoa, que as vê de seu ponto de vista, como se distribuindo dentro de uma sociedade grande ou pequena, da qual são imagens parciais. Portanto, existiriam memórias individuais e, por assim dizer, memórias coletivas. Em outras palavras, o indivíduo participaria de dois tipos de memórias. Não obstante, conforme participa de uma ou de outra, ele adotaria duas atitudes muito diferentes e até opostas. Por um lado, suas lembranças teriam lugar no contexto de sua personalidade ou de sua vida pessoal [...]. Por outro lado, em certos momentos, ele seria capaz de se comportar simplesmente como membro de um grupo que contribuiu para evocar e manter lembranças impessoais, na medida em que estas interessam ao grupo.

No entendimento do autor as relações que articulam a faculdade da memória no indivíduo não podem ser observadas pelo cientista social sem nos atermos ao seu caráter coletivo e grupal, o que significa que nossa memória privada “se aproveita” da memória dos outros indivíduos com os quais estabelecemos algum tipo de relação social. Inicialmente, esta construção da memória de um grupo se dá pelo compartilhamento e apresentação dos testemunhos. Aqui observamos a importância que Halbwachs confere aos mecanismos de comunicação, em especial à linguagem (2006, p. 72). Mas apenas comunicar as recordações em um coletivo não basta, pois estas lembranças precisam estar em acordo, partilhando uma concordância entre cada uma das memórias individuais que estão em jogo no grupo. É necessária a existência de “muitos pontos de contato entre uma e outras [*memórias*] para que a lembrança que nos fazem recordar venha a ser reconstruída sobre uma base comum” (HALBWACHS, 2006, p. 39). De tal modo, a lembrança partilhada por todos não é reconstruída “pedaço por pedaço”, mas abalizada por uma fundação comum aceita pelo grupo como legítima e que coloca em destaque os eventos e experiências que dizem respeito à maioria de seus membros (2006, p. 51). Um importante jogo de futebol, por exemplo, pode servir como ponto de referência aos torcedores de uma determinada equipe, mesmo que nem todos os seus participantes tenham testemunhado diretamente as jogadas do clube preferido naquele evento específico⁶¹. Seus membros compartilham suas lembranças, as comunicando de uma infinidade de formas, complementando, alimentando e estimulando as lembranças de cada indivíduo ali presente. Mesmo sendo um trabalho coletivo, fincado no presente e estimulado pelas relações que estas pessoas constroem entre elas e o seu meio, Halbwachs não exclui as variações produzidas pelos atores neste trabalho conjunto:

Desta massa de lembranças comuns, umas apoiadas nas outras, não são as mesmas que aparecerão com maior intensidade a cada um deles. De bom grado, diríamos que cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva, que este ponto de vista muda segundo o lugar que ali ocupo e que esse mesmo lugar muda segundo as relações que mantenho com outros ambientes. Não é de surpreender que nem todos tirem o mesmo partido do instrumento comum. Quando tentamos explicar essa diversidade, sempre voltamos a uma combinação de influências que são todas de natureza social (2006, p. 69).

⁶¹ Para um estudo da questão, atento ao aspecto psicológico do futebol como fundador de identidades individuais e coletivas nas sociedades contemporâneas, ver Hilário Franco Júnior, em 2007, p. 303-347.

A memória como um fato social, explicada pela combinação de influências que caracterizam a vida presente de cada indivíduo, resume as preocupações do sociólogo. Se ele exagerou na força da experiência coletiva, descuidando da consciência individual e dos processos reais de pensamento de uma pessoa, prescindindo totalmente dos aspectos neurobiológicos e fisiológicos da memória, acertou em ressaltar que os grupos sociais fabricam suas imagens do passado no presente e são influenciados por suas circunstâncias contemporâneas.

Outra reflexão que devemos reter de seu trabalho se expressa no lugar que a comunicação, em especial a linguagem, ganha no processo de construção de memórias coletivas. Analisando as relações entre a memória individual e coletiva, Halbwachs observou que:

Examinemos agora a memória individual. Ela não está inteiramente isolada e fechada. Para evocar seu próprio passado, em geral a pessoa precisa recorrer às lembranças de outras, e se transporta a pontos de referência que existem fora de si, determinados pela sociedade. Mais do que isso, o funcionamento da memória individual não é possível sem esses instrumentos que são as palavras e as ideias, que o indivíduo não inventou, mas toma emprestado de seu ambiente (HALBWACHS, 2006, p. 72).

O lugar reservado para os mecanismos sociais de comunicação são centrais na constituição de uma memória, pois estruturam verdadeiros instrumentos socializadores da lembrança. Relações com o espaço e o tempo, de causa e consequência, em suma, todos os dados coletivos que a linguagem em suas expressões oral e escrita comporta são postos a serviço da comunicação, da seleção e da construção de uma memória coletiva, visto que “as convenções verbais produzidas em sociedade constituem o quadro ao mesmo tempo mais elementar e mais estável da memória coletiva” (BOSI, 1996, p. 56). Os trabalhos comunicadores dos aedos gregos entoando versos das epopeias homéricas e dos sacerdotes editores dos textos sagrados na Jerusalém do rei Josias são exemplos do papel essencial que a linguagem (e todo o seu aparato) possui dentro das ações da recordação⁶². Esta reflexão é central no conceito de memória

⁶² Para uma reflexão sobre o lugar da memória dentro do pensamento grego e da ação dos aedos, ver o clássico texto de Jean-Pierre Vernant, em 1990, p. 135-166. Para uma introdução ao processo de formação do Deuteronômio da Bíblia hebraica, ver Thomas Römer, em 2008. Uma excelente síntese do período pode ser vista em Mario Liverani, em 2008, p. 212-230, e p. 309-435. Para uma apresentação dos

cultural desenvolvido pelo egiptólogo alemão Jan Assmann, que observa um “endurecimento” de uma memória institucionalizada e que não pode existir com severas variações. A linguagem é um dos instrumentos utilizados para sua fixação e o próprio Halbwachs coloca em destaque o lugar que a escrita tem dentro dos trabalhos de construção da memória:

Quando a memória de uma sequência de acontecimentos não tem mais por suporte um grupo, o próprio evento que nele esteve envolvido ou que dele teve consequências, que a ele assistiu ou dele recebeu uma descrição ao vivo de atores e espectadores de primeira mão – quando ela se dispersa por alguns espíritos individuais, perdidos em novas sociedades que não se interessam mais por esses fatos que lhes são decididamente exteriores, então o único meio de preservar essas lembranças é fixa-los por escrito em uma narrativa, pois os escritos permanecem, enquanto as palavras e o pensamento morrem (HALBWACHS, 2006, p. 101).

A memória enquanto fato social depende de seu suporte coletivo e grupal para permanecer, pois “esse pensamento só existirá se o grupo existir” (HALBWACHS, 2006, p. 42). A escrita e as operações mnemotécnicas auxiliam no prolongamento de uma memória coletiva, mesmo com as transformações históricas vividas pelo grupo. Assim como para Halbwachs toda memória individual comporta uma estrutura limitada pelo espaço e pelo tempo, já que “não conseguimos lembrar senão do que vimos, fizemos, sentimos, pensamos num momento do tempo” (2006, p. 72), o mesmo se observa com a memória coletiva, pois mesmo amparada pela escrita ou por instituições, ela só poderá viver enquanto significar algo para o grupo, possuindo também limitações no espaço e tempo. Em termos gerais, esta leitura de Halbwachs é muito audaz, pois consegue explicar tanto a lembrança quanto o esquecimento: se o sujeito da memória é o indivíduo, ela só se estabiliza, constitui e se organiza ao se valer de *cadres sociaux* fornecidos pelos grupos e pelo presente articulados em estruturas de comunicação; em decorrência, o esquecimento torna-se possível quando o presente assiste a ruptura da comunicação e dos *marcos sociais de recordação* que alimentam e sustentam o trabalho da memória.

Interessa-nos também ressaltar as profícuas relações estabelecidas entre a memória e a História, que em seu entendimento devem ser pensadas nos termos de uma alteridade definidora e fertilizante. Nas palavras do sociólogo:

Por uma parte da minha personalidade, estou envolvido no grupo, de modo que nada do que aí acontece enquanto faço parte dele, nada mesmo do que o preocupou e transformou antes que eu entrasse nele, me é completamente estranho. Mas se quisesse reconstruir em sua integridade a lembrança de tal acontecimento, seria preciso que eu juntasse todas as reproduções deformadas e parciais de que ela é objeto entre todos os membros do grupo. Ao contrário, minhas lembranças pessoais são inteiramente minhas, estão inteiras em mim. Haveria, portanto, motivos para distinguir duas memórias, que chamaríamos, por exemplo, uma interior ou interna, a outra exterior – ou então uma memória pessoal e a outra, memória social. Mais exatamente ainda (e do ponto de vista que terminamos de indicar), diríamos memória autobiográfica e memória histórica. A primeira receberia ajuda da segunda, já que afinal de contas a história de nossa vida faz parte da história em geral. A segunda, naturalmente, seria bem mais extensa do que a primeira. Por outro lado, ela só representaria para nós o passado sob uma forma resumida e esquemática, ao passo que a memória da nossa vida nos apresentaria dele um panorama bem mais contínuo e mais denso. (HALBWACHS, 2006, p. 73).

O contraste deve ser demarcado: as memórias do indivíduo e do grupo são menores do que a História e delas fazem parte. Por outro lado, a História se ergue frente a estes atores como um passado “resumido e esquemático”, quase estranho, enquanto o passado das memórias permanece “vivo”, contínuo com o presente e animado pelos nossos sentimentos. Outra distinção opera no entendimento da mudança que História e memória comportam. Halbwachs (2006, p. 79) observa:

Nossa memória não se apoia na história aprendida, mas na história vivida. Por história, devemos entender não uma sucessão cronológica de eventos e datas, mas tudo o que faz com que um período se distinga dos outros, do qual os livros e as narrativas em geral nos apresentam apenas um quadro muito esquemático e incompleto.

A História reconhece a mudança e, mais ainda, explica nos processos históricos as diferenças, rupturas e continuidades. O historiador se habilita em identificar períodos históricos e em distingui-los, observa as transformações e pretende entender as razões e as consequências das mesmas⁶³. A memória mobiliza outras atenções, já que responde

⁶³ Sobre a ação de periodizar própria dos historiadores, consultar os trabalhos de Antoine Prost, em 2008, p. 95-114, e Krzysztof Pomian, em 1993, p. 164-210.

aos interesses vivos no presente e aos laços afetivos que indivíduos e grupos estabelecem. É exatamente por operar nesta condição que a memória coletiva contempla as semelhanças, afinidades e continuidades que caracterizam a história de um grupo, identificando nela certas “marcas” que dariam identidade ao coletivo e, por isso, não poderiam variar. Para Maurice Halbwachs (2006, p. 109):

A história é um painel de mudanças, é natural que esteja convencida de que as sociedades estão sempre mudando, porque fixa seu olhar no conjunto e quase não passa um ano sem que ocorra alguma transformação em alguma região desse conjunto. Para a história tudo está ligado, por isso cada uma dessas transformações deve reagir sobre as outras partes do corpo social e preparar aqui ou ali uma nova mudança.

Esse é o ponto de vista da história, porque ela examina os grupos de fora e abrange um período bastante longo. A memória coletiva, ao contrário, é o grupo visto de dentro e durante um período que não ultrapassa a duração média da vida humana, que de modo geral, lhe é bem inferior. Ela apresenta ao grupo um quadro de si mesma que certamente se desenrola no tempo, já que se trata de seu passado, mas de tal maneira que ele sempre se reconheça nessas imagens sucessivas. A memória coletiva é um painel de semelhanças, é natural que se convença de que o grupo permaneça, que tenha permanecido o mesmo, porque ela fixa sua atenção sobre o grupo e o que mudou foram as relações ou contatos do grupo com os outros.

Por outro lado, como a História “fixa seu olhar no conjunto”, as especificidades e particularidades das memórias dos grupos tendem a se dissolverem em “um espaço histórico totalmente homogêneo em que nada é único, tudo é comparável com tudo, cada história peculiar pode se unir a outra e, sobretudo, tudo possui a mesma importância e significado” (ASSMANN, 2011, p. 43). No campo da memória, a relação estabelecida com a identidade, expressa com veemência por Joël Candau (2011), impede que uma memória grupal se oriente com o grau de relativismo experimentado pelo historiador quando ela se compara com outras memórias coletivas. Aqui a necessidade de construir diferenças é premente, e a história particular de um grupo deve contrastar acentuadamente com a dos outros. Desta maneira, enquanto existem tantas memórias coletivas quantos grupos sociais, “a História é uma e se pode dizer que só existe uma História” (HALBWACHS, 2006, p. 105). Ainda nesta oposição, Halbwachs formula que:

O que aos olhos do historiador justifica essas pesquisas de detalhe, é que detalhe somado a detalhe dará um conjunto, que se acrescentará a

outros conjuntos e no quadro total resultante de todas essas somas sucessivas, nada está subordinado a nada, qualquer fato é tão interessante quanto qualquer outro e tanto quanto qualquer outro merece ser posto em destaque e transcrito. Ora, esse gênero de avaliação acontece quando não se leva em conta o ponto de vista de nenhum dos grupos reais e vivos que existem, ou mesmo existiram, para os quais, ao contrário, todos os acontecimentos, todos os lugares e todos os períodos estão longe de apresentar a mesma importância, pois não foram afetados por eles da mesma maneira. Em todo caso, o historiador acredita ser muito objetivo e imparcial.

O mundo histórico é como um oceano para onde afluem todas as histórias parciais. Não é de surpreender que desde a origem da história e até mesmo em todas as épocas, se tenha pensado em escrever tantas histórias universais. Essa é a orientação natural do espírito histórico.

Sim, a musa da história é Polímnia. A história pode se apresentar como a memória universal da espécie humana. Contudo, não existe nenhuma memória universal. Toda memória coletiva tem como suporte um grupo limitado no tempo e no espaço. Não podemos reunir em um único painel a totalidade dos eventos passados, a não ser tirando-o da memória dos grupos que guardavam sua lembrança, cortar as amarras pelas quais eles participavam da vida psicológica dos ambientes sociais em que ocorreram, deles não reter somente o esquema cronológico e espacial. (HALBWACHS, 2006, p. 106-107).

Por fim, as relações entre História e memória são entendidas pelo sociólogo francês com de sucessão, ou seja, a História começaria quando o passado deixasse de ser vivamente habitado e recordado por indivíduos e grupos no presente. Quando uma memória não possui mais por suporte um grupo, perdendo por completo suas referências no presente, o único meio de “preservar essas lembranças é fixá-las por escrito em uma narrativa, pois os escritos permanecem, enquanto as palavras e o pensamento morrem” (HALBWACHS, 2006, p. 101). Curiosamente, Halbwachs não foi muito além destas palavras ao estudar as funções que uma cultura escrita exerce no desenvolvimento da memória coletiva, relação muito cara ao historiador alemão Jan Assmann (2008, p. 113). Mesmo não considerando os mecanismos neurofisiológicos e aprisionando por demais o indivíduo na dependência da memória coletiva, devemos a ele importantes reflexões que nos ajudam a entender o passado como uma criação cultural, e não enquanto algo natural. As memórias individuais necessitam de *cadres sociaux* para se localizarem e estruturarem suas relações com o tempo. Dito isto, não é exagero perceber as contribuições de Halbwachs como essenciais para os cientistas sociais que investigam a memória.

Joël Candau

Professor de Antropologia da Memória na Universidade de Nice-Sophia Antipolis, Joël Candau discute as relações frutíferas estabelecidas entre memória e identidade nos livros *Anthropologie de la mémoire* (1996) e *Mémoire et identité* (1998). Partindo de um diagnóstico do *mnemotropismo* contemporâneo, caracterizado pelo “desaparecimento de referências e a diluição de identidades” (CANDAU, 2011, p. 10) que fomentaria uma busca memorial obcecada por lugares de memórias, o antropólogo francês elabora um interessante ensaio que analisa a forte ligação entre memória (“uma reconstrução continuamente atualizada do passado, mais do que uma reconstituição fiel do mesmo”) e identidade (“uma construção social, de certa maneira sempre acontecendo no quadro de uma relação dialógica com o *Outro*”), tidas como conceitos fundamentais para “qualquer um que tenha algum interesse no campo das Ciências Humanas e Sociais” (2011, p. 09). Para o autor, a originalidade de seu estudo encontra-se no interesse próprio da Antropologia, que “busca elucidar, com rigor, as modalidades de acesso do homem ao seu estatuto social e cultural” (2011, p. 10), conferindo grande atenção para as inter-relações constituídas entre o indivíduo e o coletivo. Para Candau, a contribuição da Antropologia da Memória neste debate é fundamental, pois a disciplina:

Entrincheirada no ponto de passagem entre o indivíduo e o grupo, esforça-se em compreender, a partir de dados empíricos, como indivíduos chegam a *compartilhar* práticas, representações, crenças, lembranças, produzindo, assim, em uma determinada sociedade, aquilo que chamamos de cultura. (CANDAU, 2011, p. 11).

Preocupado em definir melhor estes conceitos, que gozariam de “noções ambíguas” (2011, p. 21) no debate acadêmico, Joël Candau inicia sua investigação ponderando sobre suas realizações no âmbito individual. Buscando uma acepção ampla de identidade, ele a define ao mesmo tempo como um:

[...] *Estado* – resultante, por exemplo, de uma instância administrativa: meu documento de identidade estabelece minha altura, minha idade, meu endereço etc. –, uma *representação* – eu tenho uma ideia de quem sou – e um *conceito*, o de identidade individual, muito utilizado nas Ciências Humanas e Sociais (CANDAU, 2011, p. 25).

No que diz respeito ao universo da memória individual, suas considerações são extensas, observando que esta *faculdade* neurofisiológica complexa se manifesta em três níveis:

1. Uma memória de baixo nível ou protomemória, identificada com a memória-hábito de Bergson e responsável por aquilo que, “no âmbito do indivíduo, constitui os saberes e as experiências mais resistentes e mais bem compartilhadas pelos membros de uma sociedade” (2011, p. 22). Seria esta uma espécie de memória dos procedimentos sociais e corpóreos tomados de maneira automática, sem tomada de consciência.

2. A memória de alto nível, ou memória de recordações e reconhecimento. Seria a “evocação deliberada ou invocação involuntária de lembranças autobiográficas ou pertencentes a uma memória enciclopédica” (2011, p. 23) que pode ser auxiliada por “extensões artificiais” de expansão da memória.

3. A metamemória, que funciona enquanto representação que o indivíduo faz de sua própria memória e o que diz dela. “A metamemória é, portanto, uma memória reivindicada, ostensiva” (2011, p. 23), o que a vincula fortemente aos mecanismos de comunicação e linguagem. Assim, ao contrário do que ocorre com a protomemória e a memória de alto nível, que são faculdades da memória do indivíduo, a metamemória é a representação desta faculdade, característica que permite uma dimensão compartilhada que aponta para o coletivo. O sujeito enuncia, diz e comunica a sua representação da memória que possui ou entende que possui.

Para Candau os problemas começam quando a análise passa do entendimento individual da memória e da identidade para o nível coletivo, dos grupos e sociedades. Aqui o autor elabora uma pesada crítica ao que ele chama de *retóricas holísticas*, ou seja, “o emprego de termos, expressões, figuras que visam designar conjuntos supostamente estáveis, duráveis e homogêneos, conjuntos que são conceituados como *outra coisa* que a simples soma das partes e tidos como agregadores de elementos considerados, por natureza ou convenção, como isomorfos” (2011, p.29). O exame atinge o conceito de memória coletiva desenvolvido por Maurice Halbwachs, criticado por sua inaplicabilidade. Para o antropólogo francês:

Nenhuma sociedade come, dança ou caminha de uma maneira que lhe é própria, pois apenas os indivíduos, membros de uma sociedade, adotam maneiras de comer, dançar ou caminhar que, ao se tornarem dominantes, majoritárias ou unânimes, serão consideradas como características da sociedade em questão. Por consequência, em nível de grupos, apenas a eventual posse de uma memória evocativa ou da

metamemória pode ser pretendida. É essa eventualidade que aparece subjacente na expressão “memória coletiva”. Porém, é impossível admitir que essa expressão designe uma *faculdade*, pois a única faculdade de memória realmente atestada é a memória individual; assim, um grupo não recorda de acordo com uma modalidade culturalmente determinada e socialmente organizada, apenas uma proporção maior ou menor de membros desse grupo é capaz disso. De fato, em sua acepção corrente, a expressão “memória coletiva” é uma *representação*, uma forma de metamemória, quer dizer, um enunciado que membros de um grupo vão produzir a respeito de uma memória supostamente comum a todos os membros desse grupo (CANDAU, 2011, p. 24).

A mesma crítica Joël Candau direciona ao conceito de identidade, observando que ela não se desenvolve a partir de um conjunto estável de “traços culturais” (2011, p. 27), como o senso comum lhe atribui, mas ao contrário, são abrolhadas nas relações sociais concretas, sujeitas ao dinamismo da vida com reações e interações que fomentam processos de inclusão e exclusão em constantes transformações, ou seja, “essas variações situacionais da identidade impedem de reificá-la, de reduzi-la a uma essência ou substância” (2011, p. 27).

A memória coletiva acaba se reduzindo a uma metáfora de um comportamento social ideal, em que membros de um determinado grupo seriam capazes de compartilhar a totalidade de um conjunto de impressões sobre o passado, reafirmando uma perspectiva única e invariável que o antropólogo denuncia como empiricamente impossível de se verificar e teoricamente insustentável já que mistura elementos em uma “tripla confusão” (2011, p. 32) onde: 1) as lembranças manifestadas e comunicadas tendem a se embarçar com as lembranças tais como são de fato memorizadas; 2) a experiência da metamemória confunde-se com a memória coletiva; e 3) o ato de memória, como a comemoração de um feriado nacional, passa a ser visto como o conteúdo desse ato.

Na leitura do antropólogo os desencontros se multiplicam quando igualamos a parte da lembrança que é verbalizada pelo indivíduo com a totalidade da memória deste evento. Esta armadilha sutil dos arranjos de metamemória não deve escamotear que existem inúmeras possibilidades de lembranças experimentadas por um indivíduo de um mesmo acontecimento: basta que contextos distintos estimulem-no a reconstruir estas lembranças no presente. Assim, ao dizer, escrever, pensar e narrar rememorações, os

grupos manifestam um precioso indicador de pesquisa sobre a memória que não deve ser desprezado, mas Candau nos alerta que não devemos confundir este “discurso metamemorial com aquilo que supomos que ele descreve” (2011, p. 34), sem emaranhar o plano discursivo com o concreto. Este é um ponto interessante, já que “esse discurso pode ter efeitos performativos sobre essa memória, pois, retomado por outros membros, esse discurso pode reuni-los em um sentimento de que a memória coletiva existe e, por esse mesmo movimento, conferir um fundamento realista a esse movimento” (CANDAU, 2011, p. 34). Tal perspectiva enriquece análises da memória judaica, por exemplo. Todavia, mesmo com lembranças se alimentando de uma mesma fonte,

[...] a singularidade de cada cérebro humano faz com que eles não sigam necessariamente o mesmo caminho. Os atos de memória decididos coletivamente podem delimitar uma área de circulação de lembranças, sem que por isso seja determinada a via que cada um vai seguir. Algumas vias são objeto de uma adesão majoritária, mas memórias dissidentes preferirão caminhos transversais ou seguirão outros mal traçados. Assim, o compartilhamento memorial será fraco ou quase inexistente. (CANDAU, 2011, p. 35).

Se empiricamente e teoricamente o conceito de memória coletiva apresenta graves problemas, significa que ele deve ser abandonado do repertório das Ciências Humanas? É possível utilizá-lo sem restringi-lo ao campo metafórico? Joël Candau acredita que sim e após desmontar pretensões “holísticas e retóricas” sobre a memória coletiva, inicia sua colaboração ao conceito. Seguindo contribuições do antropólogo e linguista Dan Sperber e do helenista estadunidense Moses Finley, Candau evidencia o caráter comunicativo de uma memória coletiva, articulando uma atitude pública com uma ação deliberada em sua construção. Nas palavras de Finley (1989, p. 21):

A “memória de grupo” nunca é motivada subconscientemente no sentido de ser, ou parecer ser, tão automática e desprovida de controle, tão espontânea quanto a memória pessoal. A memória de grupo, afinal, nada mais é do que a transmissão para muitas pessoas das lembranças de um homem, ou de alguns homens, repetida muitas e muitas vezes; e o ato de transmissão da comunicação e, portanto, da preservação da lembrança, não é espontâneo e inconsciente, e sim deliberado, com a intenção de servir a um fim conhecido pelos homens que o executa.

A definição econômica formulada por Finley sintetiza elementos importantes, como a precedência de certas memórias individuais sobre a coletiva (ou de grupo), o

papel decisivo da comunicação e da repetição neste processo e, dado fundamental, a atitude deliberada e intencional de toda memória partilhada. Todavia, Candau entende que tais méritos não conseguem esconder o fato de que “a repetição nunca impediu a variação” (2011, p. 39), reconhecendo que dificilmente vamos dissipar esta imprecisão. Diante deste desafio ele propõe outra distinção conceitual da memória coletiva, procurando calibrar melhor sua teoria para lidar com as variações. Primeiramente ele reflete sobre a qualificação das representações desenvolvidas pelos grupos (que não operam apenas dentro das memórias coletivas, mas são inerentes a ela), para em seguida tipificar a própria memória coletiva.

Para o antropólogo, as representações mentais comunicadas, produzidas e consumidas por um grupo são de duas naturezas: as *representações factuais* (“que são representações relativas à existência de certos fatos”), e as *representações semânticas* (“que são as representações relativas ao sentido atribuído a esses mesmos fatos”). No final do primeiro século da era comum, os judeus do Mediterrâneo sabiam que o Templo de Jerusalém fora destruído e seus ofícios interrompidos. Esta informação compartilhada por um grupo de indivíduos estaria no quadro das *representações factuais*, com um forte grau de pertinência de sua aceitação pela totalidade do grupo, não comportando variações extremas. Entretanto, quando observamos os sentidos experimentados pelos judeus mediterrânicos deste fato, quanta diferença! Estas *representações semânticas* demonstram variedade, distorções, embates e disputas de memórias que dificilmente se enquadrariam em uma moldura rígida coletiva. Em outros termos, podemos supor que há um quadro de informações sobre o passado compartilhado com êxito pelos judeus do século I incidindo sobre certos fatos e eventos históricos importantes, como o incêndio do Templo em 70. O mesmo não pode ser afirmado quando nos atemos aos significados que os judeus conferem a estes acontecimentos, ou seja, ao universo interpretativo. Em resumo, Joël Candau (2011, p. 44) entende que o grau de pertinência do compartilhamento de referências factuais por um grupo é proporcional à frequência de suas repetições (como observou Finley) e inversamente proporcional ao tamanho do grupo, visto que coletividades maiores colocariam enormes problemas aos mecanismos de comunicação, abrindo brechas para

variações e dúvidas⁶⁴. Quanto ao compartilhamento de representações semânticas, seu grau de pertinência é sempre menor que o das factuais.

Em sua leitura antropológica a memória recebe um lugar destacado enquanto categoria organizadora de representações, essencial para a construção e manutenção de identidades, por exemplo. Assim, não só a distinção entre representações factuais e semânticas corroboram seu entendimento da questão, como também a própria memória coletiva obtém uma distinção específica. Para o autor, temos uma *memória forte*, massiva, coerente, compacta e profunda, imposta ao maior número de membros de um grupo e intensamente relacionada com a identidade. Os “pontos de apoio” ou “sementes de recordação” que tornam possível a existência de um passado compartilhado pelo grupo, em proporções maiores ou menores, funcionam como uma memória dura ou forte. As epopeias homéricas, por exemplo, responsáveis pela manutenção de uma memória aristocrática guerreira, serviam de “cimento ao conjunto dos helenos” e como um elo entre a comunidade e seus mortos. Em síntese, “uma memória forte é uma memória organizadora no sentido de que é uma dimensão importante da estruturação de um grupo e, por exemplo, da representação que ele vai ter de sua própria identidade” (CANDAU, 2011, p 44). No outro ponto desta distinção encontra-se a *memória fraca*, sem contornos bem definidos, disseminada e superficial, qualificações que a impedem de ser compartilhada majoritariamente pelo grupo. Mais ainda, visto que “uma memória fraca pode ser desorganizadora no sentido de que pode contribuir para a desestruturação de um grupo” (2011, p. 45). As múltiplas interpretações e heranças cultivadas por grupos cristãos durante o final da Antiguidade colocam um exemplo limite do confronto entre várias memórias fracas e fortes, demonstrando que um momento histórico de câmbios e mutações profundas coloca a capacidade organizadora de memória em xeque. As tensões sociais, políticas e econômicas acentuadas experimentadas pelos judeus hierosolimitanos nos anos anteriores ao levante contra Roma apontam para uma falência de sua classe dirigente, como também para a incapacidade de existência de uma memória coletiva forte que comportasse e confortasse a maioria dos membros daquela sociedade. Muito pelo contrário, já que a variedade de grupos religiosos, com comportamentos muitas vezes antagônicos, nos permite especular que a guerra civil que

⁶⁴ O problema do tamanho do grupo e das dificuldades de comunicação recebeu atenção de Maurice Halbwachs. São inúmeros os exemplos desenvolvidos pelo sociólogo, que entendia ser mais fácil se fazer esquecer em uma grande cidade do que integrado em uma pequena aldeia ou no âmbito familiar.

explode no período se alimentou tanto das diferenças sociopolíticas, quanto de disputas sobre uma memória religiosa judaica.

Podemos então entender que um ponto essencial para o entendimento de Candau (2011, p. 45) sobre a memória coletiva estrutura-se na articulação do grupo com seus meios de comunicação memorial, visto que sociedades caracterizadas por um “forte e denso conhecimento recíproco entre seus membros” são as mais propícias à constituição de uma memória coletiva forte e sem grandes variações internas. Para tanto, o tamanho do grupo pode influenciar decididamente, já que coletividades menores teriam *supostamente* uma vantagem comunicativa em enunciar e repetir os conteúdos memoriais, ações mais complexas nas grandes cidades. Tal observação foi apontada muitas vezes por Maurice Halbwachs quando ele insistia na importância da família – de uma memória familiar – na construção da memória coletiva. Desta forma, em sociedades ou grupos que estimulam situações, comportamentos e locais de “escuta compartilhada” de memórias individuais que visam o mesmo objetivo, cria-se um ambiente favorável para uma “focalização cultural e homogeneização parcial das representações do passado, processo que permite supor um compartilhamento da memória em proporções maiores ou menores” (CANDAU, 2011, p. 46). Exemplificando com os estudos de Jean-Pierre Vernant sobre a epopeia grega, Candau observa como os poemas épicos homéricos fundavam e comunicavam “em todas as orelhas” uma memória comum dos “heróis-defuntos” que davam valor e sentido de continuidade aos gregos, que sempre foram tão cindidos, os identificando com seus mortos lendários de tempos passados. Mario Liverani (2008, p. 282-285) chama a atenção para um processo semelhante, em curso durante longo período, experimentado pelos judeus sobreviventes das conquistas de Judá e Israel, apontando o belo caráter criativo da “historiografia deuteronomista” em gerar um passado comum frente à diversidade de grupos exilados.

Tanto os estudos dos poemas homéricos quanto os do Antigo Testamento nos mostram como longo e complexo foram seus processos de formação, que suportaram ações de seleção, edição, criação, supressão e esquecimento⁶⁵. O mesmo se dá com uma

⁶⁵ Concordamos com a reflexão proposta por Norberto Guarinello ao observar a constituição e importância da “tradição literária clássica”. Entendemos que o mesmo raciocínio pode ser estendido aos livros da Bíblia (judaica e cristã). Para Guarinello: “[...] essas obras não foram produzidas num mesmo

memória compartilhada que “se constrói e reforça deliberadamente por triagens, acréscimos e eliminações feitas sobre as heranças” (CANDAU, 2011, p. 47), rompendo com uma visão espontânea ou inocente do processo. Memórias compartilhadas por movimentos sociais, por exemplo, seriam o resultado de um trabalho em constante reelaboração visando a um mesmo objetivo, criando solidariedades e identidades entre os membros de seus grupos.

Em resumo, Joël Candau se preocupa em calibrar sua definição de memória coletiva, rompendo com as armadilhas de uma retórica holística. Censura Halbwachs pelo seu entendimento das memórias individuais como fragmentos da existência coletiva, apontando para a impossibilidade teórica e empírica do conceito. A memória é uma faculdade individual que responde aos seus elementos neurofisiológicos. Todavia, o elemento social investigado pelo sociólogo francês não deve ser minimizado, pois os *cadres sociaux* jogam influência decisiva no que e em como os indivíduos lembram. Para o antropólogo (2011, p. 49, **negrito nosso**),

[...] a memória coletiva funciona como uma instância de regulação da lembrança individual. Os quadros sociais facilitam tanto a memorização como a evocação (ou o esquecimento), os orientam, conferindo-lhes uma luz de sentido comandada pela visão de mundo atual da sociedade considerada. **Nisso toda a memória é social, mas não necessariamente coletiva** – e em alguns casos e apenas sob certas condições se produzem interferências coletiva que permitem a abertura recíproca, a inter-relação, a interpenetração e a concordância mais ou menos profunda de memórias individuais (...). Ao final, a memória coletiva segue as leis das memórias individuais que, permanentemente, mais ou menos influenciada pelos marcos de pensamento e experiência da sociedade global, se reúnem e se dividem, se encontram e se perdem, se separam e se confundem, se aproximam e se distanciam, múltiplas combinações que formam, assim, configurações memoriais mais ou menos estáveis, duráveis e homogêneas.

Jan Assmann

tempo e lugar. Não formam o que poderíamos denominar de um mundo literário contemporâneo. São propriamente falando, um longo processo de acúmulo e descarte de textos ao longo de séculos [...]. Trata-se de um magnífico instrumento para o pensamento, um estoque para realizações intelectuais e o que podemos considerar como a memória expandida de diferentes sociedades numa longuíssima duração. Mas o fato é que não representa nenhum período ou sociedade em particular. É antes a condensação de todas as sociedades, culturas e séculos que produziram os textos contidos em seu interior” (GUARINELLO, 2003, p. 55).

A afirmação de Joël Candau de que “toda memória é social”, encontra ressonâncias nos trabalhos do egiptólogo, teórico da cultura e professor das universidades de Heidelberg e Constança, o alemão Jan Assmann (2008, p. 17), que reconhece que todo indivíduo possui uma memória expressa em suas bases neuronal (funcionando como uma espécie de *hardware* que pode ser desenvolver com treinamentos) e social (que daria conteúdo e manejo a este *hardware*, crescendo através das relações com outros indivíduos e de seus produtos, como a linguagem, as ações comunicativas e os laços afetivos). Para o estudioso alemão (2008, p. 17),

Como la conciencia, el lenguaje y la personalidad, la memoria es un fenómeno social, y en la medida en que recordamos, no sólo descendemos a las profundidades de nuestra vida interior más propia, sino que introducimos en dicha vida un orden y una estructura que están socialmente condicionados y que nos ligam al mundo social.

Em parceria com a crítica literária Aleida Assmann, muitos de seus textos procuram investigar a memória articulando-a com reflexões sobre os conceitos de tradição, linguagem, cultura e escrita. Analisando casos como a obra de Thomas Mann (2008, p. 201-229) e a estruturação de religiões no Antigo Mediterrâneo, Assmann demonstra que seu estudo não se confunde com o belo livro da pesquisadora inglesa Francis Amelia Yates, *The Art of Memory*, tendo uma perspectiva mais ampla e profunda⁶⁶. Se Yates analisou o conceito de *ars memoriae*, investigando os mecanismos e técnicas de memorização criadas por Simônides de Ceos (YATES, 2007, p. 17-18) e que consolidou uma verdadeira tradição de reflexão no Ocidente (passando por Cícero, Quintiliano e atravessando a Europa até a Renascença Moderna), a atenção de Assmann se posiciona em um campo que ele qualifica como sendo a da *cultura de recordação*. A arte de memória estaria mais orientada para uma importante mnemotécnica, alimentando e treinando a memória na esperança de acumular extraordinária quantidade de conhecimentos elencados em uma disputa de argumentação e retórica. Em Roma o texto *Ad Herennium* elenca a memória como uma das cinco partes da retórica (YATES, 2007, p. 21), informando que:

Há dois tipos de memória, uma natural e outra artificial. A natural é aquela inserida em nossas mentes, que nasce ao mesmo tempo que o pensamento. A memória artificial é aquela reforçada e consolidada

⁶⁶ Para uma leitura crítica da obra de Frances Yates, apontando para o caráter inventivo, seletivos e inovador da arte da memória, ver Mary Carruthers, em 2011.

pelo treinamento. Uma boa memória natural poder ser aprimorada por essa disciplina, e pessoas menos dotadas podem ter suas memórias fracas melhoradas por tal arte (YATES, 2007, p. 21).

Seguindo o desenvolvimento desta mnemotécnica “nos grandes e agitados centros da tradição europeia” (YATES, 2007, p. 457), o livro de Frances Yates é uma empreitada possível, visto que a arte da memória nutriu uma poderosa tradição fortemente documentada e autorreferente. A proposta de Jan Assmann não pode desejar o mesmo projeto, visto que seu propósito é ao mesmo tempo mais amplo e mais frágil do que o de Yates. Amplo, pois seu conceito de cultura da recordação aponta para o universal ao centrar-se na obrigação social de recordar que toda sociedade comporta (ASSMANN, 2011, p. 32), característica que traz sua fragilidade enquanto empreitada intelectual, pois seria impossível realizar o projeto do livro de Yates, produzindo uma narrativa capaz de refletir sobre todas as experiências de recordação em perspectiva histórica, contentando-se Assmann em estudar e demonstrar alguns aspectos gerais desta *cultura*, ilustrados com exemplos “mais ou menos arbitrariamente escolhidos”.

Assim, seu campo de investigação aberto por seu objeto é amplo, visto que não existe grupo social que não conheça formas de recordação, o que lhe obriga a fazer algumas escolhas. Sem desprezar e nem minimizar os espaços de memória das sociedades agrafas ou de forte cultura oral, Jan Assmann vai destacar o papel da escrita dentro de suas reflexões sobre a memória, bem como dos judeus enquanto povo que destacou a cultura da recordação dentro do mandatório “conserva e recorda”, caso bem estudado por Yosef Hayim Yerushalmi ao observar que “somente em Israel, e em nenhum outro lugar, a injunção de lembrar é sentida como um imperativo religioso direcionado a todo um povo” (1992, p. 29). Para Assmann tal característica deve ser entendida pela relação especial construída com o Deus judaico, o que converteu os judeus em um povo distinto – o eleito –, produzindo antagonismos de ordem étnica e memorial em escala acentuada. Se em linhas gerais tal operação se faz presente toda vez que um povo *considera a si mesmo em oposição aos demais*, em um tema analisado pela Antropologia como identidade contrastiva, opositora ou bipolar⁶⁷, a cultura judaica na Antiguidade acentuou esta relação, pois:

⁶⁷ O debate dentro da Antropologia é imenso. Roberto Cardoso de Oliveira, ao ligar a identidade contrastiva ao elemento essencial da identidade étnica (1976, p. 5-7), e José Carlos Gomes da Silva, ao formular a tese de que “é sempre no outro que, pelas diferenças que lhe reconheço, me permite construir uma imagem de mim próprio” (1994, p. 55), resumiram bem a questão ao apontar que neste caso a

El principio de la condición de elegido da lugar al principio del recuerdo. En efecto, la condición de elegido no representa más que un complejo de deberes absolutamente obligatorios que de ninguna manera pueden caer en el olvido. De ahí que Israel haya desarrollado una forma muy aguda de la cultura del recuerdo (ASSMANN, 2011, p.32-33).

Tendo como objeto uma memória que extrapola o estudo de Yates, como Jan Assmann constrói seu entendimento de cultura da recordação? Para o historiador, assim como a arte da memória toma parte nos processos de aprendizagem, auxiliando na formulação da boa argumentação, a cultura da recordação faz parte da “planificação das expectativas, ou seja, do desenvolvimento dos horizontes de sentido e de tempos sociais” (2011, p. 33). Ela nos permite a localização e a reflexão sobre o tempo, o percebendo e fazendo referências ao passado, incorporado à consciência. O passado existe no presente, é lembrado e evocado porque ele não desapareceu como um todo, deixando testemunhos variados que devem oferecer uma *diferença* característica em relação ao presente, o que reforça o sentimento de distanciamento. Um exemplo claro é a morte, que coloca um rompimento radical na continuidade da vida. A lembrança dos mortos, esta “primeira cena da cultura da recordação” (2011, p. 35), existe por uma ação deliberada dos vivos que no presente decidem comemorar e lembrar o defunto. Os mortos e os eventos passados não *se transmitem por si*; eles necessitam de uma vinculação afetiva com o presente dos vivos, o que demonstra a necessidade de parte do passado continuar para a existência de uma cultura da recordação. No caso da diferença característica em relação ao presente, o estudo das línguas nos dá um bom exemplo: todas as línguas vivas mudam e se transformam lentamente. Quando formas específicas de uma língua viva permanecem protegidas de transformações cotidianas, seja em uma liturgia religiosa ou em uma tradição literária “canonizada”, o estranhamente causado por tais *fidelidades literais* e a língua cotidiana alimentam uma consciência do passado.

Até aqui podemos observar que a dívida de Assmann com Halbwachs é imensa: mesmo discordando do sociólogo francês no entendimento da *memória coletiva*, pois

afirmação de uma identidade surge por oposição, não se afirmando isoladamente e se nutrindo de uma “negação” de elementos essenciais do outro, *etnocentricamente* visualizado. François Hartog também se serviu do debate ao estudar uma “retórica da alteridade” (1999, p. 228) em ação nas narrativas de Heródoto, buscando estudar e identificar as regras através das quais se opera a fabricação de outro. Desenvolvemos esta perspectiva de análise dentro de uma leitura do *Bellum Judaicum* (DEGAN, 2009, p. 213-237).

coletividades não possuem memórias concretamente, Assmann aceita que os indivíduos (sujeitos da memória e recordações) dependem fortemente de *marcos sociais* na organização de suas lembranças, o que explicaria também o esquecimento. Resumindo a questão, “se um homem – e uma sociedade – só é capaz de recordar o que é suscetível de se reconstruir como passado dentro dos marcos de referência de um presente determinado, sumirá no esquecimento o que neste mesmo presente carecer de marcos de referência” (2011, p. 38). Esta importância da socialização como fomentadora (ou silenciadora) de memórias fica evidente nos processos de comunicação, ação central dentro dos estudos de Assmann. Para o autor:

[...] la memoria individual se construye en una persona concreta por su participación en el proceso comunicativo. Es una función de su vinculación a diversos grupos sociales, desde la familia hasta la comunidad religiosa y la comunidad nacional. La memoria vive y persiste en la comunicación; la consecuencia de la ruptura de la comunicación y de la desaparición o modificación de los marcos de referencia de la realidad comunicada es el olvido. Únicamente se recuerda lo que se comunica y puede localizarse en los marcos de referencia de la memoria colectiva (ASSMANN, 2011, p. 38).

Cabe ressaltar que Assmann destaca atitudes concretas de ação memorial dentro de seus estudos sobre as culturas de recordação, e que as ações comunicativas jogam papel decisivo nestas análises. Em outras palavras, a lembrança necessita de algo concreto para permanecer, para alimentar uma memória, produzindo uma fusão indissolúvel entre ideia e imagem (2011, p. 39), entre pensamento abstrato e ação concreta no mundo. Para que uma recordação se assente na memória de um indivíduo ou grupo, é necessário que ela goze tanto de uma “plenitude de sentido de uma verdade importante”, quanto de uma vinculação objetiva a um evento, acontecimento, personagem ou lugar. Deste amálgama de ideias, imagens e experiências que alimentam toda cultura de recordação⁶⁸, Assmann constrói o conceito de *figuras de recordação*, processo que necessariamente precisa de: 1) referências concretas no tempo e espaço, 2)

⁶⁸ Este jogo entre ideias, imagens concretas e experiências que constroem as figuras de recordação de Jan Assmann vai ao encontro da reflexão sobre os *lugares de memória* feita por Pierre Nora. Para o historiador francês, os lugares de memória existem “nos três sentidos da palavra, material, simbólico e funcional, simultaneamente, somente em graus diversos. Mesmo um lugar de aparência puramente material, como um depósito de arquivos, só é lugar de memória se a imaginação o investe de uma aura simbólica. Mesmo um lugar puramente funcional, como um manual de aula, um testamento, uma associação de antigos combatentes, só entra na categoria se for objeto de um ritual. Mesmo um minuto de silêncio, que parece o exemplo extremo de uma significação simbólica, é ao mesmo tempo o recorte de uma unidade temporal e serve, periodicamente, para uma chamada concentrada da lembrança” (NORA, 1993, p. 21-22).

referências concretas no grupo, e 3) a reconstrução enquanto método de sobrevivência (ASSMANN, 2011, p. 39-43).

Para existir, uma recordação ou lembrança – uma figura de recordação! – carece de âncoras referenciais temporais e espaciais concretas, sem que isto signifique uma rigidez histórica ou geográfica. Seus contornos podem ser mais diluídos, mas estes pontos de cristalização devem existir. Como exemplo podemos tomar o calendário religioso judaico ou cristão, que sempre retorna aos eventos fundantes de suas tradições, como a Páscoa e a Natividade, e os coloca no cotidiano enquanto tempo vivido. O mesmo observamos com espaços especiais para as memórias, como o solo ancestral, o território sagrado, a pátria e, em um nível mais íntimo, a casa. Em síntese, toda figura de recordação precisa destes marcos de localização que auxiliam os grupos na “construção de cenários de suas formas de interação”, e que “geram símbolos de sua identidade e pontos de apoio para suas recordações” (2011, p. 40).

Além das referências no espaço e no tempo, uma figura de recordação também reclama presença nos códigos do grupo em questão, ou seja, em suas estruturas de coerência e identidade que comunicam a lembrança como algo peculiar, real e vivo do coletivo. Os pontos de localização e atualização de uma memória, como uma data festiva ou o território pátrio, são comunicados e consumidos por grupos em tons de afeição, rejeição, valores, desejos que alimentam modelos de conduta, projetos de futuro e suas autoimagens, ou seja, processos que em muito extrapolam a atualização do passado produzida pela memória, ajudando a definir as características dos grupos. Para Assmann (2011, p. 41), ao alimentar suas figuras de recordação, o grupo reforça ao mesmo tempo sua singularidade (acentuando uma autoimagem que minimiza as diferenças internas e amplia as diferenças externas frente aos outros grupos) e sua duração (pois grupos desejam durar, utilizando uma rede de memórias como narrativa histórica que legitima sua unidade e coerência, negligenciando as mudanças profundas experimentadas). O estudo de uma instituição secular como foi o Templo de Jerusalém apresentam tais características, já que suas graduações de purezas e impurezas serviam para aguçar a existência de um “particularismo judaico” frente aos gentios, para tentar fomentar uma identidade judaica e, no tocante aos seus processos de operação historiográfica, dar corpo à narrativa bíblica enquanto testemunho da unidade duradoura desta experiência. Sacerdotes e escribas *soferim* constituem categorias sociais

especializadas na manutenção dos serviços do Templo enquanto centro de uma cultura da recordação, o que ajuda a entender a preocupação com o controle genealógico que estes indivíduos enfrentavam.

A experiência coletiva da memória possui “outra característica estritamente vinculada à referência grupal: sua *reconstrução*” (ASSMANN, 2011, p. 41). Nas palavras do historiador alemão:

Esto significa que el pasado como tal no se puede conservar en ninguna memoria, sino que del mismo sólo queda lo que la sociedad es capaz de reconstruir en cada época dentro de sus correspondientes marcos de referencia [...]. En consecuencia, la memoria procede por reconstrucciones. En ella no se puede perpetuar el pasado en cuanto tal, que se reorganiza incesantemente a partir de los cambiantes marcos de referencia del presente progresivo (ASSMANN, 2011, p. 41-42).

A questão central posta por Assmann é que “não existem fatos puros de recordação”, na qualidade de um passado monolítico, fechado e invariável. O presente e as implicações variadas que atravessam o grupo no presente jogam papel decisivo na constituição das recordações e dos esquecimentos. Assim, o exercício proposto por Henri Bergson (1990, p. 178) do *cone da memória* vai ao encontro desta formulação quando o filósofo francês observa que “é do presente que parte o apelo ao qual a lembrança responde, e é dos elementos sensórios-motores da ação presente que a lembrança retira o calor que lhe confere à vida” (BERGSON, 1990, p. 179). Em síntese, a memória procede por contínuas reconstruções, já que parte de suas referências estão dadas por um presente em movimento, cambiante e progressivo. Diante de tal quadro o grupo fomenta suas escolhas e constrói parte do cenário da recordação, o que nos ajuda a entender, por exemplo, o interessante processo memorial enfrentado pela fortaleza de Massada. Aquela incrível construção presa a um penhasco na costa ocidental do Mar Morto não desafiou apenas os romanos comandados por L. Flávio Silva (*BJ*, VII: 252), mas também a compreensão do observador contemporâneo. Sua história, “caída no esquecimento” (HADAS-LEBEL, 1995, p. 11), retomou fôlego com expedições conduzidas no Oriente Próximo por europeus e estadunidenses durante o século XIX, e alcançou status de um verdadeiro mito nacional no início do século XX, alimentando desejos sionistas de um retorno ao solo palestino. Em 1927, com a publicação do poema épico hebraico *Massada*, o imigrante ucraniano Yitzhak Lamdan consolidou o novo

lugar memorial da fortaleza enquanto uma praça de resistência e de estímulo aos judeus imigrantes (SCHWARTZ; ZERUBAVEL; BARNETT, 1986, p. 148), lugar este reforçado e convertido como um símbolo nacional pelas mãos do político, militar e arqueólogo Yigael Yadin. Sua escavação do sítio, com profundo engajamento do Estado e de voluntários das Diásporas, certamente contribuiu na construção deste *lugar da memória nacional* de um país jovem formado por judeus estrangeiros. O destaque que a fortaleza ganha dentro das festividades militares israelenses, com o célebre juramento “*we shall remain free men; Masada shall not fall*”, assim como sua promoção enquanto destino turístico disputado, asseguram sua permanência destacada dentro das reflexões contemporâneas de Israel. O fato curioso é que o texto guia para esta *reconstrução* da memória de Massada não saiu da tradição rabínica e nem dos *Talmudim*, mas de Flávio Josefo⁶⁹, fato notado por Pierre Vidal-Naquet, já que:

[...] no deja de ser singular que un mito nacionalista moderno se base en un autor para el cual el episodio de Masada no tiene el menor paralelismo con lo que representa, por ejemplo, la crucifixión para los evangelistas. Para Josefo, Masada no es el martirio infligido a los combatientes por la libertad de Israel ni la culminación de una resistencia gloriosa, sino el episodio casi terminal de una revuelta que él consideró un error espantoso, acaso heroico, pero sobre todo contrario a la voluntad de Dios y de los notables (VIDAL-NAQUET, 1996, p. 52-53).

Esta dependência profunda do relato de Flávio Josefo, percebido por alguns autores como um judeu helenizado traidor de seus compatriotas (VIDAL-NAQUET, 1990, p. 139-147) e esquecido pela tradição literária judaica até o final do Medievo (LAMOUR, 2006, p. 131-146; YERUSHALMI, 1992, p. 54-55), certamente provocou constrangimentos, como acusou o próprio Yadin ao observar que:

[...] whatever the reasons, whether pangs of conscience or some other cause which we cannot know, the fact is that his account is so detailed and reads so faithfully, and his report of the words uttered by Eleazar ben Yair is so compelling, that it seems evident that he had been genuinely overwhelmed by the record of heroism on the part of the people he had forsaken (YADIN, 1966, p. 15).

Vacilante quanto ao caráter de Josefo, um “brilhante historiador, mas péssimo judeu” (1966, p. 15), Yigael Yadin e seu trabalho em Massada nos auxiliam a entender

⁶⁹ Josefo narra o episódio do cerco e tomada de Massada pelos romanos no *Bellum Judaicum* (VII: 252-406).

esta característica *reconstrutora* de memória, impelida pelo presente e pelos desejos futuros. Frente à impossibilidade de se resgatar ou acessar o passado “tal como aconteceu”, fundamentam-se os processos nos quais ele é atualizado e reorganizado incessantemente por marcos de referências postos pelo presente. Assim, Assmann observa que toda existência coletiva da memória opera em dois movimentos: para trás e para frente. Além de reconstruir um passado aceitável pelo grupo, a memória também trabalha na organização de experiências fundamentais para a vida presente e futura. Ela nos ajuda a fazer escolhas, a nos localizar e a qualificar os eventos, o que aponta para o absurdo que seria “contrapor o *princípio da recordação* ao *princípio da esperança*; ambos se condicionam reciprocamente e são impensáveis um sem o outro” (ASSMANN, 2011, p. 43).

Em linhas gerais, a interpretação de Jan Assmann sobre a memória, em especial a coletiva, depende das ideias de Maurice Halbwachs. Para o historiador alemão, Halbwachs acertou ao apontar a dependência das memórias individuais em relação aos quadros sociais, entendendo a memória como uma “construção social cuja estrutura deriva das necessidades de sentido e dos marcos de referência dos presentes correspondentes. O passado não é algo natural, mas uma criação cultural” (ASSMANN, 2011, p. 47). Todavia, sua leitura das discussões propostas por Halbwachs sobre a Memória Coletiva começa a se distanciar no tratamento conceitual conferido ao tema quando Jan Assmann defende que os fenômenos mnemônicos coletivos deveriam ser percebidos em duas instâncias, uma *Memória Comunicativa* e uma *Memória Cultural*. Ambas estão interligadas, mas operam e mobilizam sentidos e objetivos diferentes. Por memória comunicativa Assmann entende o que diz respeito ao conjunto de aspirações cotidianas e asserções comuns de uma comunidade, o que implica em certa facilidade em sua comunicação diária e habitual, apontando para o aspecto social de memória dos indivíduos. Para Assmann a memória comunicativa:

[...] pertenece al ámbito intermedio que se da entre los individuos, y surge en el contacto entre los seres humanos. Las emociones juegan un papel decisivo. Amor, interés, simpatía, sentimientos de solidaridad, deseos de pertenencia, pero también odio, enemistad, desconfianza, dolor, culpa y vergüenza: ellos les dan precisión y horizonte a nuestros recuerdos (ASSMANN, 2008, p. 19).

Já a memória cultural se caracterizaria por sua distância da dinâmica cotidiana e por possuir outra estrutura temporal (2008, p. 25), mais rígida e definida pela tradição. Enquanto a memória comunicativa é diariamente refeita nas relações sociais, a cultural encontra-se em um ponto fixo (como os conjuntos de crenças ou mitos de origem), sendo transmitida verticalmente ao largo de gerações por mecanismos variados de formação cultural (com o destaque para a linguagem e a cultura escrita, mas também os ritos e monumentos) e pela comunicação institucionalizada (recitações cívicas, observâncias e dogmas religiosos), que Assmann identifica como *figures of memory* (ASSMANN, 1995, p. 129). Ela se transforma e se reconstrói de maneira mais lenta, cuidadosa e depurada. Assim, sem deixar de reconhecer a importância das observações de Halbwachs, Assmann se esforça em demonstrar que os fenômenos da memória coletiva não possuem apenas uma base social, mas também uma base cultural do indivíduo ou de sua existência social cotidiana, passando de uma *mémoire vécue*, viva e encarnada no grupo social, para adentrar nos campos da tradição, ou de uma “memória da longa duração”, que ele conceitua como memória cultural.

Tal apreciação bicéfala de memória coletiva se ampara também na leitura do conceito de *Floating Gap*, desenvolvido pelo antropólogo e africanista belga Jan Vansina, no livro *Oral Tradition as History* (1985). Para Vansina, que estuda culturas de forte tradição oral, a consciência histórica trabalha basicamente em dois níveis⁷⁰: o dos tempos primitivos e originais, e o de um passado recente (compreendendo o espaço entre três ou quatro gerações). Entre estes dois níveis se localizaria um *fosso* ou *vazio flutuante* (*floating gap*), que Assmann identifica com o “fenômeno dos *dark ages*, conhecido, sobretudo, a partir da tradição grega antiga” (2011, p. 48). Sobre o passado recente, o número de informações tende a se reduzir progressivamente conforme retrocedemos no tempo. Temos maiores facilidades para recordar ou narrar lembranças de nossos avós do que dos tataravôs, por exemplo. Na outra ponta estaria um passado profundo nutrido pelas tradições fundantes e de origem, repleto de nomes e informações

⁷⁰ “The gap is best explained by reference to the capacity of different social structures to reckon time. Beyond a certain time depth, which differs for each type of social structure because time is reckoned by reference to generations or other social institutions, chronology can no longer be kept. Accounts fuse and are thrown back into the period of origin - typically under a culture hero - or are forgotten. [...] Historical consciousness works on only two registers: time of origin and recent times. Because the limit one reaches in time reckoning moves with the passage of generations, I have called the gap a floating gap” (VANSINA, 1985, p. 24).

preservadas com afinco. Aproximando Vansina de seu trabalho, Assmann se vale da análise das genealogias como um exemplo, observando que:

La genealogía es una forma de salvar la distancia entre el presente y los tiempos primitivos y de legitimar la estructura y las reivindicaciones actuales al enlazarlas sin solución de continuidad con los orígenes, lo cual no significa, sin embargo, que entre ambas épocas así unidas no existan diferencias de categoría. Los dos registros del pasado, los dos extremos sin centro, corresponden a los marcos de la memoria distintos entre sí en puntos fundamentales. Los designamos con los nombres de *memoria comunicativa* y *memoria cultural* (ASSMANN, 2011, p. 49).

A memória comunicativa suportaria as lembranças de um passado recente, geracional e compartilhado pelos indivíduos contemporâneos. “Surge no tempo e se extingue com ele”, ou melhor, com seus portadores e com a interação social deles. Ela se desenvolve naturalmente e informalmente, imbricada na cotidianidade e na organicidade da vida. Está bem próxima da formulação que Halbwachs faz de memória, quando a contrapõe com a História⁷¹, ressaltando sempre suas vinculações afetivas com o grupo e seu presente.

Assmann não reflete esta relação com a História, dedicando-se a analisar as expressões comunicativas e culturais da memória coletiva. Quanto ao seu aspecto cultural, o historiador alemão afirma que a memória cultural se estrutura em outra dimensão temporal, mais longa e profunda (2011, p. 51). Por exemplo, se a memória comunicativa se relaciona mais com *recordações biográficas* fincadas na interação social ordinária, a memória cultural opera *recordações fundantes* expressas em “objetivações sólidas de tipo verbal e não verbal” (como os rituais, danças, dietas

⁷¹ Pierre Nora, em sua história da cultura memorial francesa, aponta para a sede de memórias contemporânea como um reflexo de sua não existência (1993, p. 7). Curiosamente, a única maneira de viver hoje a memória seria estudá-la, o que abre um novo campo para o historiador, convertendo-a em objeto. Mesmo reconhecendo que as perspectivas dos historiadores são influenciadas pelas memórias dos grupos em que eles estão inseridos, e que o trabalho historiográfico ajuda a dar corpo aos experimentos de memória coletiva, Nora demarca bem a oposição entre as duas relações do presente com o passado: “Memória, história: longe de serem sinônimos, tomamos consciência que tudo opõe uma à outra. A memória é a vida, sempre carregada por grupos vivos e, nesse sentido, ela está em permanente evolução, aberta à dialética da lembrança e do esquecimento [...]. A história é a reconstrução sempre problemática e incompleta do que não existe mais. A memória é um elemento sempre atual, um elo vivido no eterno presente; a história, uma representação do passado [...]. A memória emerge de um grupo que ela une, o que quer dizer, como Halbwachs o fez, que há tantas memórias quantos grupos existem; que ela é, por natureza, múltipla e desacelerada, coletiva, plural e individualizada. A história, ao contrário, pertence a todos e a ninguém, o que lhe dá uma vocação para o universal. A memória se enraíza no concreto, no espaço, no gesto, na imagem, no objeto. A história só se liga às continuidades temporais, às evoluções e às relações das coisas. A memória é um absoluto e a história só conhece o relativo” (NORA, 1993, p. 9).

sagradas, indumentárias específicas, espaços santos e textos canônicos), necessitando muitas vezes de uma mnemotécnica institucionalizada. O Templo de Jerusalém, por exemplo, responde perfeitamente ao conceito de memória cultural, sendo a instituição especializada na manutenção desta via da memória coletiva.

Esta rigidez observada não deve ser confundida com perpetuação do passado. De fato, a memória cultural precisa de pontos fixos, mas eles se colocam como *figuras de recordação*, o que, como já observamos, guarda a reconstrução como uma de suas características fundamentais. Como um modelo de interpretação, podemos aceitar que tal nível da memória coletiva comporta algo de sagrado, o que pede rigidez. O calendário religioso judaico deseja uma impossível invariabilidade, trabalhando na manutenção exata de eventos passados atualizados no presente dentro de festividades religiosas. A comemoração da *Pessach* ordena um universo religioso com a lembrança fundamental do Êxodo, lembrança fixa que possui uma historicidade dentro de suas formas de comemoração⁷². Em outras palavras, não devemos deixar que o aspecto extracotidiano das festas religiosas nos iluda com um manto uniforme do passado, que na prática sempre é reconstruído e comemorado no e pelo presente.

Talvez como uma reação ao esquecimento (certos conhecimentos considerados importantes estão sempre ameaçados) o nível da memória cultural vai se estruturar dentro de campos muito específicos e diferenciados. Diferente da abertura cotidiana e difusa do nível comunicativo, a cultural cristaliza locais exclusivos e funções particulares, institucionalizando as recordações como parte dos ofícios de portadores tidos como especiais. Aedos gregos, brâmanes hindus, griots senegaleses e *soferim* judaicos correspondem a este esforço e são fruto dele enquanto depositários de um saber importante que transcende a vida cotidiana. É exatamente por esta estima que Assmann (2011, p. 54) entende que a memória cultural necessita de indicações precisas para se expressar, já que ao mesmo tempo em que ela impõe a participação de todos os membros do grupo em sua rememoração, ela controla e restringe as diversas condições desta participação. Ainda pensando no Templo de Jerusalém, observamos os seus variados graus de pureza e impureza, conferindo uma espacialização destas ideias em

⁷² Para uma interpretação próxima de nossos propósitos, verificar a análise feita por Sybil Safdie Douek da festa de *Pessach* (DOUEK, 2003, p. 123-159).

átrios específicos para estrangeiros, mulheres, homens e sacerdotes, exemplificando bem esta precisão na difusão requerida pela memória cultural.

Em sociedades ágrafas ou com baixa presença de uma cultura escrita, o nível da memória cultural assegura-se na memória humana, que lança mão do rito, da espacialização das lembranças, da festa e das formas poéticas de recitação como estratégias de preservação deste conhecimento considerado importante. No extremo, somente o engajamento direto do indivíduo nos meios de preservação desta memória garante sua participação em sua reconstrução, meios estes sempre permeados por circunstâncias cerimoniais, o que para Assmann (2011, p. 57) a separa ainda mais da memória comunicativa. Um exemplo desenvolvido pelo autor, entendido como o “método mnemotécnico mais antigo” (2011, p. 58-59), é a espacialização das recordações. Assmann observa que:

Las ciudades del antiguo Oriente estaban estructuradas por las calles festivas, por las cuales transcurría la procesión de las principales divinidades en las grandes fiestas. Roma sobre todo constituía un “paisaje sagrado” ya en la antigüedad. Se trata de “textos” topográficos de la memoria cultural, “mnemotopos” (ASSMANN, 2011, p. 58).

A questão é muito significativa, visto que a espacialização das lembranças não só condiciona lugares sagrados e puros em oposição aos profanos, mas também funciona como força indutora que, somada a outros fatores, ordena festas, danças, jogos, ritos, dietas⁷³ e ornamentos. Os muitos relatos que Josefo escreveu sobre as injúrias lançadas por soldados romanos contra judeus hierosolimitanos (*BJ*, II: 224-229; *AJ*, XX: 108-115), assim como o desejo de Calígula em ornamentar o interior do Templo de Jerusalém com sua estátua (*BJ*, II: 184-203; *AJ*, XVIII: 261-289), ofendiam principalmente porque contaminavam um espaço rigorosamente controlado e sagrado. Ameaçá-lo também significava atacar a memória ali mantida.

⁷³ Ao estudar o *Levítico*, a antropóloga Mary Douglas analisa os complexos regramentos da dieta judaica, indo além da tradicional interpretação que enxerga nestes princípios apenas um esforço de proteção contra a influência estrangeira. Para Douglas, a integridade e a preocupação com as classes de pertencimento de todas as coisas, assim como o cuidado em não misturar elementos distintos (contaminando-os), representa mais uma reflexão sobre a “unidade, pureza e perfeição de Deus. Pelas regras de evitação, à santidade foi dada uma expressão física em cada encontro com o mundo animal e a cada refeição. A observância das regras dietéticas teriam então sido uma parte significativa do grande ato litúrgico de reconhecimento e culto que culminava no sacrifício no Templo” (DOUGLAS, 2010, p. 74). Para uma introdução geral ao tema da religião e alimentação, ver (CARNEIRO, 2003, p. 111-122).

Este formalismo que caracteriza a memória cultural, direcionada ao universo da institucionalização e especialização, encontrará na escrita uma parceira fértil em seus desejos de fixar e libertar a memória dos “ritmos do esquecimento e da recordação” (ASSMANN, 2008, p.40). Esta relação marcou profundamente o judaísmo rabínico, que privado de todas as possibilidades de “coerência ritual” (ASSMANN, 2011, p. 83) após a destruição do Templo no ano 70, se amparou e sobreviveu na interpretação de seus textos fundantes (TREBOLLE BARRERA, 1999, p. 325; YERUSHALMI, 1992, p. 35). Aqui floresceu vigorosamente e frutificou uma tradição literária que deu um encerramento canônico no *Tanach* e copilou tradições jurídicas e exegéticas na *Mixná* e em seus aprofundamentos talmúdicos (STEINSALTZ, 1989). Tal dimensão do trabalho de Jan Assmann será retomada nos próximos capítulos, quando trataremos da tradição escrita judaica e da obra de Flávio Josefo.

Resumindo, Jan Assmann demonstra que os fenômenos da memória coletiva não possuem apenas uma base social, mas também uma base cultural do indivíduo e de sua existência social cotidiana, passando de uma *mémoire vécue*, cotidiana e encarnada no grupo, para embrenhar-se nos campos da *tradição*, ou de uma “memória da longa duração”, que ele conceitua como memória cultural. As características desta memória cultural seriam:

1. A *materialização da identidade* (concretion of identity). A memória cultural preserva uma espécie de “armazém de conhecimentos” (store of knowledge) a partir do qual um grupo formula uma consciência de si e de sua peculiaridade, acentuado pelo autor pelas expressões “we are this” e “that’s our opposite” (ASSAMANN, 1995, p. 130). O acesso ao conhecimento cultivado pela memória cultural se vale do pertencimento ou não dos indivíduos ao grupo em questão, acentuando oposições na construção de identidades. Tal característica vai ao encontro dos estudos do antropólogo francês Joël Candau, quando este observa que “é a memória, faculdade primeira, que alimenta a identidade” (2011, p. 16).

2. A sua capacidade de *reconstrução*. Como nenhuma memória pode preservar o passado, o que se recorda é o que uma dada sociedade pode reconstruir dentro de seu quadro contemporâneo de referências. A memória cultural trabalha relacionando seu

“armazém de conhecimentos” (textos, imagens e regras de conduta transmitidas por gerações) com os contextos atuais, que conferem uma perspectiva própria no trabalho da memória (1995, p. 130). Embora a memória cultural reclame rigidez e contornos nítidos, seu acesso está ancorado no presente, o que dá a esta ação uma dupla modelagem: ao mesmo tempo em que a memória cultural é o desejo de acumular sem variações as figuras de memória, ela também é o trabalho de atualização do passado no presente, no qual cada contexto contemporâneo confere projeções e relevâncias para estas lembranças.

3. O seu *processo de formação*. Antes de uma memória se tornar uma forte referência ou de ganhar o status de patrimônio cultural institucionalizado de uma sociedade, ela passa por uma fase corrente, de circulação no cotidiano, despertando interesses e ganhando importância. Assmann associa este processo com as complexas relações desenvolvidas entre a linguagem, oralidade e cultura escrita (1995, p. 131), demonstrando as muitas vias de comunicação e de fertilização que ligam as memórias comunicativa e cultural.

4. A sua estrutura de *Organização*. A memória cultural sempre depende de uma estrutura organizacional forte, consolidando-se em torno de cerimoniais e de ofícios especializados, como as categorias de escribas e sacerdotes, que trabalham em sua construção, preservação e transmissão, recebendo uma formulação institucional (1995, p. 131). Com a escrita este cultivo pode se expandir, armazenando informações em suportes escritos que ampliaram as possibilidades (e os graus de exigência de especialização) da memória cultural⁷⁴.

⁷⁴ Refletindo sobre as relações entre a memória cultural, a escrita e a História do Antigo Egito, Jan Assmann (2008, p. 48-49) observa: “Con la memoria cultural se abren milenarios espacios del recuerdo, y en eso es la escritura la que juega un papel decisivo. Es algo que ya se observa en la Antigüedad [...]. La cultura se hace consciente de la profundidad del tiempo y desarrolla de inmediato una idea de simultaneidad cultural que permite identificarse con las formas de expresión de un pasado milenario, por lo que suele resultarnos difícil datar con exactitud los textos y las obras de arte de la época tardía”. O assirólogo francês Jean Bottéro, refletindo sobre a gênese da escrita na Suméria, observou que: “Não é necessário dizer que, em todos esses setores, assistindo ao nascimento e à maturação de uma tradição literária, tornada viável pelo uso da escrita, fica evidente que esta não só permitiu melhorar a forma mas também o que ela comportava: a representação das coisas e acontecimentos, a hierarquia dos valores, o pensamento, a sensibilidade, a própria religiosidade. Ela preservou da estagnação, do entorpecimento, da rotina; com vigor, incitou ao progresso, acelerando-o de modo gradual” (BOTTÉRO, 1995, p. 24). Como síntese das duas observações, concordamos com o que foi expresso pelo filósofo e historiador franco-polonês Krzysztof Pomian (2000, p. 510-511): “A invenção da escrita representa, pois, uma verdadeira viragem no processo de formação da memória coletiva: a partir de agora, de uma geração à geração seguinte já não se transmitem apenas as tradições orais, por um lado, e, por outro, objetos colecionados

5. A *Obrigaço*. Esta caracterstica revela a formao de uma estrutura hierrquica e rgida da memria cultural, no qual os fatos e acontecimentos trabalhados so estruturados segundo certas prioridades e valores (1995, p. 131-132). Aqui Assmann localiza o sistema de valores que estrutura o grupo, alimentando funes formativas (com a memria cultural oferecendo conhecimentos educativos e civilizatrios) e normativas (fornecendo regras de conduta objetivas do grupo).

6. A *Reflexividade* (reflexivity). A memria cultural reflexiva de trs formas: a) ela engendra uma *prtica-reflexiva*, pois interpreta comportamentos comuns do grupo atravs de provrbios, ritos e mximas significativas para o prprio grupo (“ethno-theories”); b) ela *autorreferente*, j que se vale de si para explicar, censurar, distinguir, criticar, controlar e superar desafios postos pela realidade cotidiana; c) ela *reflexiva*, na medida em que reflete uma autoimagem do grupo atenta ao seu prprio sistema social. Assim, a memria cultural se baseia em sua prpria configurao para propor explicaes, reinterpretaes e limites, constituindo um campo autorreferente presente em um conjunto de textos, cultos e imagens que estabilizam a sociedade, nutrindo sua identidade (1995, p. 132).

Para Jan Assmann, o conceito de memria cultural aprofunda os estudos sobre os fenmenos da memria. Indo alm da memria coletiva pontuada por Maurice Halbwachs (orientada ao fato social, cultivada pelo grupo, viva no cotidiano e nas relaes que o indivduo tecia), a memria cultural estende sua noo de tempo, se cristalizando em uma casta de especialistas, em textos reutilizveis e cannicos, em rituais e em modelos fixados de arquitetura e artes particulares de cada sociedade e em cada poca. Em seu entendimento, esta poro cultural da memria serve para estabilizar e transmitir uma autoimagem do grupo essencial na construo de valores que conferem unidade e particularidade ao coletivo. O contedo de tal memria varia enormemente de cultura para cultura, assim como de uma poca para outra, encontrando variaes nas formas de organizao, nos meios de comunicao e nas instituies implicadas. Por fim, concordamos com Assmann (1995, p. 133) quando ele conclui que

que no podem falar seno a linguagem das imagens. Transmitem-se tambm textos, documentos de todos os gneros, e a sua acumulao ao longo do tempo que permite mudar radicalmente de atitude face ao passado”.

através de sua herança cultural – mantida pela memória cultural – uma sociedade ou grupo torna-se visível para si e para os outros, o que revolve este exercício de interpretação grandioso em suas possibilidades: estudar o passado que emerge das heranças, escolhas, valores e identidades de um coletivo pode nos dizer muito sobre sua constituição e tendências.

Em síntese, os quatro autores apontam para a relevância dos estudos sobre a memória, conferindo interpretações próprias que se entrelaçam neste reconhecimento. Da memória-hábito de Henri Bergson ao universo da memória cultural de Jan Assmann, a atenção das Ciências Humanas e Sociais despertou, sendo a memória hoje um campo de reflexão em expansão. O que pretendemos neste estudo é nos valer de alguns apontamentos dados pelos autores para interpretar fragmentos da obra do historiador hierosolimitano Flávio Josefo. Sua vinculação orgulhosamente manifesta com o Templo de Jerusalém e com a casta sacerdotal devem ser entendidas não só como uma busca pela legitimidade social transmitida aos seus escritos, mas principalmente como uma chave para interpretar sua obra. Josefo foi um fugitivo que se ligou ao corpo que ascendeu juntamente com a elevação de Vespasiano à púrpura. Josefo foi um fariseu rancoroso, cheio de ressentimentos quando pensava em seus opositores sicários e zelotes. Foi também um sacerdote, iniciado no universo particular e especializado do Templo, responsável por manter seus ofícios religiosos em glória ao deus judaico, fomentando uma memória cultural. Reconhecer esta ligação amplia a leitura do homem e da obra, alcançando horizontes mais amplos que os limites fixados pela traição e pelo “pensamento mestiço”: formado no aparelho memorial cultural de Jerusalém, aqui residem muitas de suas preocupações contemporâneas. Afinal, não foram só os sábios do círculo do Rabban Yohanan ben Zakkai que se angustiarão com o futuro do Judaísmo frente ao desafio pós-70. Em Roma, na periferia da corte Flávia, também se pensou – sonhou e temeu – este futuro.

Capítulo 2 - Josefo Exegeta: The Betrayed Memory

Eu sou Josefo, filho de Mathias, sacerdote de Jerusalém, da raça hebraica, que no princípio lutou contra os romanos e que por necessidade se viu obrigado a intervir nos acontecimentos posteriores. (BJ, I: 3).

Entre 1963 e 1967, o arqueólogo, político e general israelense Yigael Yadin liderou uma famosa escavação arqueológica nas ruínas da fortaleza herodiana de Massada, destruída por soldados comandados pelo militar romano Flávio Silva na passagem dos anos 72 e 73. Os detalhes do sítio romano, com a construção de uma incrível rampa de assalto, bem como a heroica resistência judaica liderada por Eleazar ben Jair, alimentaram as atenções da imprensa israelense em uma espécie de frenesi nacionalista (HADAS-LEBEL, 1995, p. 132). Em 1966, com a publicação de seu relato sobre o sítio, Yadin registrou com orgulho o juramento solene que recrutas das Forças Israelenses de Defesa faziam no topo de Massada, ilustrando a cena com fotografias de selos e medalhas estatais comemorativas com a frase em hebraico e inglês, “*We shall remain free men, Masada shall not fall again*” (YADIN, 1966, p. 202-203), promessa claramente inspirada no longo poema épico *Massada*, escrito em 1927 pelo ucraniano Isaac Lamdan (BEN-YEHUDA, 1995, p. 221-222). Ironicamente, o único relato escrito que salvou o cerco romano e a obstinação dos companheiros de Eleazar ben Jair do manto cinza do esquecimento veio de Flávio Josefo. Um pequeno, mas incômodo detalhe, visto que o historiador judeu provocava (e ainda provoca) calafrios entre grupos de israelitas nacionalistas, os mesmos que transformaram Massada em um ícone atemporal da resistência judaica e em uma atração turística importante no país. Mais do que um colaborador do invasor latino, ele foi um traidor, imagem devidamente recuperada por um grupo de sionistas franceses inspirados pela IRGUN que em 1941 condenou Flávio Josefo à morte por colaboração com o inimigo (VIDAL-NAQUET, 1990, p. 146; HADAS-LEBEL, 1991, p. 271). Curiosamente, no mesmo período (entre 1932 e 1945) Lion Feuchtwanger, um escritor alemão de origem judaica e de inspiração marxista, trabalhou na publicação de uma trilogia de romances baseados na vida de

Josefo⁷⁵. Suas obras foram proscritas pelos nazistas, figurando na lista de livros destruídos pela *Bücherverbrennung* (BÁEZ, 2006, p. 249), e Feuchtwanger teve que fugir para sobreviver aos horrores da Segunda Guerra, encontrando exílio nos Estados Unidos⁷⁶. Em sua trilogia o Josefo recuperado é um personagem triste e deprimido, marcado pelos traumas da revolta palestina e pelo ódio ao *nacionalismo torpe*; Feuchtwanger, um judeu alemão profundamente sensibilizado com o holocausto da brilhante cultura judaico-germânica, resgatou a história do judeu helenizado que assistiu o incêndio do Templo de Jerusalém em 70 e ao desfile do butim romano no triunfo Flávio. Seu personagem também está sensibilizado com a destruição da intensa cultura judaico-helenística, pintando sua narrativa com cores outonais. Uma melancólica analogia possível nos tempos pesados da Segunda Guerra que pode ter atravessado o Atlântico, ancorando em *tristes trópicos* brasileiros. Para o crítico literário Marc L. Raphaël (FELDMAN, 1984, p. 877-878; HADAS-LEBEL, 1991, p. 272-273) é Stefan Zweig quem Feuchtwanger procurou retratar em seu atormentado Josefo. Nesta leitura, Feuchtwanger enxergou nestes dois judeus uma mesma angústia provocada pela busca de uma identidade rompida em guerras. Uma curiosa interpretação que se distancia na morte, pois enquanto Zweig encerrou sua vida cometendo suicídio em Petrópolis em uma noite de 1942, Flávio Josefo driblou várias vezes este mórbido destino, construindo uma história que segundo Elias Canetti (1983, p. 260) “ilumina de forma definitiva a natureza do sobrevivente”.

Tanto com Yadin como com Feuchtwanger, Flávio Josefo segue como uma personagem ambígua. *Segue*, pois já gozava de um *status confuso* em vida. Ele militou pela rebelião com os zelotes, ou sua indicação ao posto de comandante da Galileia explica-se como uma maquinação da elite sacerdotal de Jerusalém, ansiosa em minar o conflito? Ele enganou seus companheiros na cisterna em Yotapata, controlando a *loteria*

⁷⁵ Sua trilogia está composta pelos livros *Der Jüdische Krieg*, publicado em 1932 em Berlim, *Die Söhne*, publicado em 1935 em Amsterdã e Estocolmo, e *Der Tag wird kommen*, publicado em 1945 em Estocolmo.

⁷⁶ A única tradução da obra para o português é de 1934, produzida por Álvaro Franco em torno do primeiro texto alemão *Der Jüdische Krieg*. Intitulada *Flavius Josephus*, Franco adotou a grafia José para nomear o historiador judeu. Trânsfuga, Lion Feuchtwanger reescreveu todo o seu trabalho no exílio, justificando sua ação pela história agitada que sacudi sua vida. O início do segundo volume traz a advertência: “Reescrever a parte perdida na sua forma primitiva revelou-se impossível. Eu aprendera muito sobre o tema de meu *Josefo*, a saber, o nacionalismo e o cosmopolitismo: a matéria fazia desmoronar-se o antigo contexto e viu-me obrigado a dividi-la em três volumes”. Feuchtwanger (1936 apud HADAS-LEBEL, 1991, p. 270).

*de suicidas*⁷⁷, ou foi um feliz sobrevivente do destino? Ele cinicamente manobrou para engabelar Vespasiano com uma falsa predição, ou acreditou com honestidade que o imponente general da obscura família Flávia seria o desenlace de uma antiga profecia? Em suma, Flávio Josefo agiu com sinceridade frente aos enormes desafios que enfrentou em sua vida? Os resmungos helenistas que o levaram a reagir e escrever *Contra Apionem*, assim como a necessidade de se defender das acusações lançadas por Justo de Tiberíades, respondidas em *Vita*, são evidências suficientes para alimentar uma constante atribulação em torno do historiador.

O moderno estudioso que pretende buscar as respostas para estas polêmicas, mergulhando em seus escritos, vai encontrar imerso em seu respeitoso grego um lamaçal de frustrações. Esquadrinhar sua obra embalado pela *dúvida da traição* não nos levará muito longe, já que esta enorme querela revela-se exitosa apenas em esconder a importância de seus livros: Josefo não foi *apenas* um traidor, mas foi também um general, um sacerdote, um exegeta, um diplomata, um historiador e, talvez sua maior qualificação, um sobrevivente. E enfrentou tantas peripécias sem vacilar quanto ao seu sentimento religioso, sempre se apresentando como um judeu, não abandonando suas práticas ancestrais como fez seu contemporâneo Tibério Júlio Alexandre, prefeito do Egito (SCHWARTZ, 2009, p. 14). Nos anos sombrios após a queda de Jerusalém a alternativa da apostasia pode ter sido uma possibilidade atraente para alguns judeus, principalmente para os que desejavam ascender socialmente em Roma. Tal alternativa esteve entre suas meditações? Sua posição na corte Flávia como espectador do triunfo romano com a exposição das prendas mosaicas da guerra (sejam objetos ou escravos) é um exercício complexo à imaginação do historiador. Teria ele chorado ao ver os escombros de sua nação aprisionados em Roma enquanto os vitoriosos Flávios atravessavam a *Porta Triumphalis* (BJ, VII: 130)? Ou assistiu prazerosamente a execução de Simão bar Giora (BJ, VII: 153-155), recordando que foram judeus ímpios como ele que provocaram a ira divina e a marcha romana como punição? Ele figurava ao lado de Tito no banquete de comemoração (BJ, VII: 156-157), como um

⁷⁷ A possibilidade de Josefo ter enganado seus companheiros da *roda de suicidas*, controlando matematicamente o sorteio, deu origem ao tema do *Ludus Josephi*. David Eugene Smith e Yoshio Mikami aproximaram o *Josephus Problem* do jogo matemático japonês *Mameko-date* em: SMITH, D. E.; MIKAMI, Y. *A History of Japanese Mathematics*. Chicago: The Open Court Publishing Company, 1914, p. 83-84.

fantasmagórico eco de Políbio e Cipião Emiliano que em prantos lamentou o destino de Cartago?

A própria sobrevivência de seus livros carrega um pesado fardo de tantas polêmicas. Lido seguramente por Vespasiano, Tito (*Vita*, 363) e Agripa II⁷⁸ (*Vita*, 364-367), e possivelmente utilizado por Tácito (*Historiae*, V: 13), Suetônio (*Vita Divi Vespasiani*, 5, 6) e Porfírio (*De Abstinencia*, IV: 11-16), Josefo fez sua fortuna futura naquilo que Pierre Vidal-Naquet qualificou como um “acidente histórico de notáveis consequências” (1990, p. 139): o Cristianismo. Se os pagãos ignoraram Josefo como um historiador⁷⁹, foram os cristãos que o conservaram por inteiro, lançando mão de seus textos como importante manancial de argumentos e informações edificantes para a religião nascente⁸⁰. Nos primeiros séculos do Cristianismo Justino, Clemente de Alexandria e Tertuliano fizeram referências aos seus textos com parcimônia (RICCIOTTI, 1937, p. 174; MIZUGAKI, 1987, p. 327); posteriormente Orígenes e Eusébio se esbaldaram. No século IV, por volta de 370 (SCHRECKENBERG, 1987, p. 318), o livro V de *Bellum Judaicum* ganhou uma adaptação latina, incorporando passagens de *Antiquitates Judaicae*, e circulou como um relato mais ou menos autônomo da queda de Jerusalém, cuja autoria seria de um judeu com o sugestivo nome *Hegesippus* (BELL, 1987, p. 349). Já no final do século VI o *Bellum Judaicum* contava com uma tradução adaptada para o latim⁸¹ (MOMIGLIANO, 1984, p. 119), texto que circulou por todo Mediterrâneo e frutificou em uma adaptação hebraica produzida na Itália meridional no distante século X (HADAS-LEBEL, 1991, p. 263). Convertido em um tradutor de textos e ideias judaicas pelo destino, o próprio Flávio Josefo terminou sendo traduzido para numerosas línguas professadas pelos cristãos, o que “dá

⁷⁸ Mireille Hadas-Lebel (1991, p. 244) interpreta as referências que Josefo faz ao rei Agripa II como a evidência de uma intensa correspondência trocada entre os dois personagens. Tal proximidade reclamada por Josefo em *Vita* deve ser relacionada com a polêmica que ele desenvolveu frente aos escritos de Justo de Tiberíades. Justo, filho de Pisto e natural da cidade de Tiberíades, era um antigo conhecido de Josefo, opositor de seu governo galileu no início do levante contra Roma (*Vita*, 336-337). Antes de a Galileia cair nas mãos de Vespasiano, Justo buscou refúgio na corte de Agripa II, onde acabou secretariando o rei por meio de seu conhecimento das letras helenas. Foi em Tiberíades que ele escreveu o relato que revoltou Josefo, provavelmente por evidenciar que o relacionamento do historiador Flaviano com os rebeldes judeus era mais íntimo e profundo. A resposta contida em *Vita* dá conta de que Josefo acusou o golpe e procurou rapidamente desmontar as acusações de Justo, desqualificando seu opositor (*Vita*, 356-357).

⁷⁹ Shaye J. D. Cohen (2002, p. 248) observa que a presença de Josefo nas obras de Suetônio somente se verifica como mais um presságio da nova família imperial. Eventos importantes na narrativa que Josefo fez da guerra, como a captura de Massada, não aparecem em nenhum historiador latino ou grego que observou a revolta judaica.

⁸⁰ Filo de Alexandria também teve um destino semelhante (NICKELSBURG, 2011, p. 540).

⁸¹ *Antiquitates Judaicae* recebeu uma versão latina por volta de 570, produzida no mosteiro de Vivarium pelo círculo de copistas inspirados por Cassiodoro.

testemunho de uma imensa difusão da obra, assim como de uma popularidade que, muitas vezes, servirá como explicação para as mais extravagantes interpolações” (LAMOUR, 2006, p. 140).

O combativo Orígenes (185 – 263/4) e o *pai da História Eclesiástica* (MOMIGLIANO, 2004, p. 195) Eusébio de Cesareia (260 – 339) demonstraram conhecer sua obra com intimidade, fazendo de suas citações verdadeiras autoridades no desenvolvimento dos dois temas capitais da teologia do cristianismo primitivo: a confirmação de sua antiguidade e, ao mesmo tempo, sua dissociação do universo judaico. E Josefo, que se vangloriava por seus dons premonitórios e proféticos, não conseguiu prever que seus escritos serviriam como combustíveis aos debates cristãos e antijudaicos. Assim, o historiador e sacerdote Yosef/Josephus foi incorporado à História do Cristianismo⁸² como um autor fundamental, reconhecido como *Graecus Livius* por São Jerônimo e conquistando “muitas vezes a autoridade de um Pai da Igreja” (SCHRECKENBERG, 1987, p. 319).

Orígenes, trabalhando para elucidar a Bíblia e rebater o filósofo pagão Celso, utilizou amplamente Flávio Josefo com o intuito de demonstrar a longevidade de sua tradição religiosa. Judeus e cristãos possuíam uma ligação natural, visto que os últimos herdaram os livros sagrados dos primeiros (MIZUGAKI, 1987, p. 326). O filósofo pagão, que denunciava a juventude do cristianismo, foi repreendido pelo erudito cristão ao observar que, “Celso parece ter escrito isso sem se preocupar muito com a verdade, mas por maldade, para atacar a origem do cristianismo, que depende do judaísmo” (*Conta Celsum*, I: 47). Décadas antes o próprio Josefo manifestou preocupação similar ao militar pela antiguidade dos judeus em seu *Contra Apionem* (LAMOUR, 2006, p. 102), mobilizando um incrível arsenal retórico para apresentar sua etnia como um dos povos mais antigos do mundo conhecido e como uma grande colaboradora para a civilização, dada a importância conferida ao papel de legislador pioneiro de Moisés. Como no Mediterrâneo Romano a antiguidade de um povo era sinônimo de nobreza (FELDMAN, 1993, p. 177), a acusação feita por Apião nos tempos de Filo se encaixava perfeitamente no repertório de censuras dirigidas aos cristãos. *Antiquitates Judaicae*

⁸² Ao observar a “adoção” de Josefo pelos círculos cristãos e sua particular presença no cristianismo até hoje, Luis García Iglesias (1994, p. 63-64) brinca com uma “canonização ou cristianização” do historiador judeu, elevado ao patamar de uma “autoridade indiscutível” pelas letras de Eusébio de Cesareia.

respondia bem a este desafio, oferecendo um relato integrado da história dos judeus que foi percebida pelos *nazarenos* como um bem-sucedido resumo dos livros sagrados judaicos, uma espécie de pequeno *exegetic textbook* na formulação de Heinz Schreckenberg (1987, p. 320). Ali estava a história antiga dos cristãos⁸³, nova matriz de uma cronologia que, com Eusébio, se enxergava enquanto *História Universal* (VIDAL-NAQUET, 1990, p. 140). E o Cristianismo consolidou-se como o *Verus Israel* que recebeu e sustentou a verdadeira *História da salvação* da humanidade.

Por outro lado, as rebeliões judaicas que sacudiram o Mediterrâneo Oriental entre os séculos I e II imprimiram um rótulo perigoso nos movimentos de inspiração religiosa mosaica. Isto, somado ao debate em torno do messianismo de Jesus, conduziu os cristãos e os judeus ao lento processo de afastamento e rotura. De fato, aos olhos de um cristão como Eusébio de Cesareia, as descrições sobre os conflitos judaicos internos, a destruição do Templo e a derrocada de Jerusalém representavam tristes exemplos a serem lembrados e aprendidos. Os judeus estavam sendo punidos, como bem sabia Flávio Josefo. Todavia, a natureza da punição era distinta na leitura dos dois autores: enquanto Josefo recuperava o esquema desenvolvido no Deuteronômio do pecado/punição/arrependimento/redenção, Orígenes e Eusébio encaminharam a questão para o sombrio tema do deicídio. Orígenes, o primeiro a utilizá-lo pelo viés antisemita (SCHRECKENBERG, 1987, p. 318), foi claro na relação:

Queria dizer a Celso, quando põe em cena em judeu que admite de certa forma que João se apresente como Batista a batizar Jesus: a existência de João Batista que batizava para a remissão dos pecados é relatada por um dos que viveram pouco depois de João e Jesus. De fato, no livro 18 de *Antiguidades Judaicas*, Flávio Josefo registra que João batizava prometendo a purificação aos batizados. E o mesmo autor, embora não acreditasse que Jesus era o Cristo, procura a causa da queda de Jerusalém e da ruína do templo. Segundo ele, o atentado contra Jerusalém fora a causa destas desgraças para o povo, porque tinham condenado à morte o Cristo anunciado pelos profetas. Mas, apesar de tudo, ele não está longe da verdade ao afirmar que estas catástrofes aconteceram aos judeus para vingar Tiago, o Justo, irmão de Jesus chamado Cristo, porque o tinham

⁸³ Ironicamente, historiadores que Flávio Josefo elegeu como alvos em sua competição pela *nobreza da antiguidade*, como o alexandrino helenista Apião, o egípcio Manetão e o caldeu Berosso, devem ao combativo *Contra Apionem* e sua vida cristã parte de sua sobrevivência (VIDAL-NAQUET, 1990, p. 140).

matado, apesar de sua evidente inocência. A esse Tiago, Paulo, o verdadeiro discípulo de Jesus, diz que o viu e o chama de “irmão do Senhor”, não por causa de seu parentesco de sangue ou por sua educação comum, mas por seus costumes e doutrina. Portanto, se Josefo diz que as desgraças da devastação de Jerusalém aconteceram aos judeus por causa de Tiago, com quanto maior razão poderá afirmar que tais desgraças ocorreram por causa de Jesus Cristo, cuja divindade é atestada por tantas igrejas, integradas por homens que fugiram da devassidão e dos vícios, e se conservam unidos ao Criador e tudo referem à sua santa vontade (*Contra Celsum*, I: 47).

O fragmento é revelador, tanto pela leitura livre e *plástica* que o teólogo Orígenes faz de Josefo, quanto por despontar a grande querela em torno do *Testimonium Flavianum*⁸⁴. O autor cristão claramente relaciona as “desgraças da devastação de Jerusalém” com a “morte do Cristo anunciado pelos profetas”, observando que Flávio Josefo, “embora não acreditasse que Jesus era o Cristo”, registrou o infortúnio judaico. Tal relação, apresentada pelos evangelhos de Mateus (23: 37-39; 24: 2), Marcos (13: 2) e Lucas (19: 40-44), era inexistente em Josefo até Orígenes se encarregar de interpretá-lo nesta linha. Eusébio⁸⁵, que escreveu no século IV, vai além, consolidando o que Schreckenberg (1987, p. 318) qualificou como uma coletiva *servitus Judaeorum* em curso desde o ano 70 (*Historia Ecclesiastica*, III: 7, 4-5). A vitória romana em solo palestino, com o ápice da destruição do Santuário de Jerusalém, passou a ser lida como uma espécie de *Vindicta Salvatoris*, dando novo significado aos textos de Josefo e, ironicamente, patrocinando parte de sua incrível transmissão (LAMOUR, 2006, p. 31).

⁸⁴ Para uma apresentação da enorme discussão historiográfica em torno do *Testimonium Flavianum*, Josefo, Jesus e Tiago, ver: FELDMAN, 1984, p. 679-703.

⁸⁵ Após longas citações de trechos do *Bellum Judaicum* que narram as desgraças de Jerusalém durante o cerco romano, Eusébio medita: “Quem comparar as palavras de nosso Salvador com os demais relatos do historiador [*Flávio Josefo*] sobre toda a guerra, como não haverá de se admirar e confessar como divinas, verdadeiras e sobrenaturalmente extraordinárias a presciência e a predição de nosso Salvador? Acerca do que sucedeu a toda nação, após a paixão do Salvador, e depois dos clamores com os quais a multidão dos judeus salvou da morte um ladrão e um assassino, enquanto pedia fosse tirado do meio deles o príncipe da vida, é ocioso acrescentar seja o que for às histórias. Justo seria, contudo, salientar traços que demonstram o amor e total bondade da Providência relativamente aos homens. Esperou quarenta anos inteiros, após o audacioso crime contra Cristo para eliminar os réus. Nesse prazo de tempo, a maioria dos apóstolos e discípulos e o próprio Tiago, o primeiro bispo da cidade, denominado irmão do Senhor, ainda viviam e moravam na própria cidade de Jerusalém, fortaleza poderosamente munida. A supervisão divina havia pacienciado até então; eles talvez se arrependessem do que haviam perpetrado e obtivessem perdão e salvação. Além de tão grande longanimidade, houve sinais extraordinários da parte de Deus sobre o que lhes aconteceria se não se arrependessem. Esses fatos foram também tidos por memoráveis pelo supracitado historiador” (*Historia Ecclesiastica*, III: 7, 6-9).

As duas passagens do *Antiquitates Judaicae* (XVIII: 63-64⁸⁶; XX: 199-200⁸⁷) que fundamentam o que se convencionou chamar de *Testimonium Flavianum* alimentaram – e ainda alimentam – um vultoso debate em torno do reconhecimento de Jesus Cristo por parte do historiador judeu. A autoridade dos trechos atravessou o Medievo sem contestações, comportamento que só mudou durante o século XVI, com um renovado interesse renascentista por leituras dos autores antigos (RICCIOTTI, 1937, p. 173). Em linhas gerais, os estudiosos se equilibram em três grupos frente a esta polêmica⁸⁸:

1. Os que aceitam os dois trechos como autênticos (LAQUEUR, 2005, p. 240; RICCIOTTI, p. 185);
2. Os que os rejeitam totalmente como falsificações (HADAS-LEBEL, 1991, p. 259; LAMOUR, 2006, p. 31);
3. Os que aceitam partes dos fragmentos, reconhecendo que os textos são resultado de interpolações cristãs (BARAS, 1987, p. 339; THACKERAY, 1929, p. 148; SCHÜRER, 1985, p. 565).

Como Tertuliano (*Apologeticum adversus gentes pro christianis*, 19: 6) e Clemente de Alexandria (*Stromata*, 1: 21; 147: 2) ignoraram estes fragmentos, apesar de conhecerem Josefo, Orígenes citou apenas o presente no livro XX e Eusébio conhecia os dois trechos, é possível que as modificações cristãs tenham se dado na passagem dos séculos III e IV, exatamente no momento em que cópias latinas de Josefo

⁸⁶ “Neste tempo viveu Jesus, um homem sábio, se é que podemos chamá-lo de homem, pois era o autor de obras extraordinárias e um mestre de pessoas que recebem com prazer a verdade. Ele atraiu para si muitos judeus e numerosos gentios. Ele era o Cristo. E quando Pilatos o condenou à cruz, denunciado pelas autoridades do nosso povo, aqueles que antes o amavam não o abandonaram, já que ele lhes apareceu vivo novamente após o terceiro dia, como os profetas divinos tinham predito a respeito dele – junto com outras coisas. E até o dia de hoje não desapareceu a tribo dos cristãos, assim chamados em referência a ele” (AJ, XVIII: 63-64).

⁸⁷ “Ananes, o Jovem, que como nós mencionamos tinha herdado o sumo sacerdócio, possuía um temperamento ousado e forte, e pertencia à seita dos Saduceus, que são mais severos que os outros judeus quando julgam infratores, como já observamos. Assim, Ananes acreditou que dispunha de uma oportunidade adequada [para exercer sua autoridade]: Festo estava morto e Albino se encontrava a caminho. Por isto ele instruiu o conselho de juízes e apresentou diante deles o irmão de Jesus, chamado Cristo, cujo nome era Tiago, juntamente com alguns outros. Apresentou a acusação de transgressão da Lei e, assim, os entregou para a lapidação” (AJ, XX: 199-200).

⁸⁸ A leitura que Emil Schürer (1985 I, p. 553-554) faz do debate permite, ainda, uma quarta vertente: os que aceitam como autêntico apenas o fragmento do livro XX: 199-200. Como o texto grego apresenta as palavras *legoménou Xristoû*, e a palavra *legoménou* implica certa dúvida, certa suposição, a denominação *Cristo* poderia estar no original de Josefo. Todavia, como o próprio Schürer reconhece, todas as tentativas de reconstrução das passagens se revelaram infrutíferas (1985, p. 565).

foram produzidas. Na citação árabe do trecho XVIII: 63-64, escrita no século X pelo cristão sírio Agapius (Mahboub ou Menbidj) dentro de sua *Kitab Al-'Unvan* (História Universal), a passagem apresenta-se modificada, relativizando as afirmações sobre os feitos divinos de Jesus, o que indica a sobrevida de outra versão da *Antiquitates Judaicae* limpa das interpolações⁸⁹. De qualquer maneira, deste difícil debate podemos aceitar a solução proposta por Emil Schürer (1985 I, p. 565-566) ao observar que uma referência original aos cristãos e Jesus deveria estar presente em Josefo, mas completamente diferente dos trechos transmitidos. Entendemos ainda que ideologicamente Flávio Josefo se colocou distante dos interesses religiosos e políticos do movimento de Jesus, qualificando grupos similares com severas ressalvas, sem simpatias e com acusações de charlatanismo e banditismo (*BJ*, II: 264). Com segurança, podemos somente afirmar que este incidente na sua transmissão e as interpretações do *verus Israel* e da *vindicta Salvatoris* iniciadas por Orígenes e Eusébio garantiram uma difusão ampla de seus escritos entre os cristãos, alcançando traduções em latim, árabe, inglês, tcheco, polonês, armênio e russo arcaico (HADAL-LEBEL, 1991, p. 263).

Por conta desta importância conferida por autores cristãos, podemos considerar que numerosas cópias manuscritas e adaptações de suas obras circularam pelo Império Romano, em especial pelo Oriente (IGLESIAS, 2008, p. 74). Todavia, com exceção de um único papiro (*Papyrus Graeca Vindobonense 29810*) datado do final do século III (FELDMAN, 1984, p. 25), contendo fragmentos do livro II de *Bellum Judaicum* (576-579; 582-584), a tradição direta do *corpus josefiano* é medieval. Aproximadamente 125 manuscritos em pergaminho foram transmitidos⁹⁰, nenhum deles com livros totalmente completos, o que indica uma circulação independente de seus textos (IGLESIAS, 2008, p. 75). Com a imprensa tipográfica de Johannes Guttenberg as impressões de seus escritos multiplicaram-se rapidamente, com edições latinas já em 1470 e gregas a partir

⁸⁹ Zvi Baras (1987, p. 340) traduziu para o inglês o fragmento árabe: “At this time there was a wise man who was called Jesus. And his conduct was good, and [he] was known to be virtuous. And many people from among the Jews and the other nations became his disciples. Pilate condemned him to be crucified and to die. And those who had become his disciples did not abandon his discipleship. They reported that he had appeared to them three days after his crucifixion and that he was alive; accordingly, he was perhaps the Messiah concerning whom the prophets have recounted wonders”.

⁹⁰ Os manuscritos mais antigos datam dos séculos IX e X, presentes no pergaminho *Lipsiensis* gr. 16 [361], e os mais contemporâneos são do século XVI, contidos no pergaminho *Escorialensis* gr. 307. Para uma compreensão do processo de transmissão de suas obras e uma indicação das principais obras historiográficas, consultar: FELDMAN, 1984, p. 21-28. Sobre este assunto, o estudo mais completo é o de SCHRECKENBERG, Heinz. **Die Flavius-Josephus-Tradition in Antike und Mittelalter**. Leiden, 1972.

de 1544. Entre as comunidades de cristãos reformados as impressões de Josefo se sucederam rapidamente: na Inglaterra uma edição crítica em latim ganhou luz em 1720, na Holanda em 1726 e na Alemanha entre 1782 e 1785.

Esta presença forte de Flávio Josefo em edições produzidas em países sacudidos pelas Reformas Protestantes não configura uma simples coincidência; entre os protestantes sua obra ganhou o status informal de um *Quinto Evangelho* (SCHRECKENBERG, 1987, p. 317; HADAS-LEBEL, 1991, p. 261; VIDAL-NAQUET, 1990, p.141-143) ou de uma *little Bible*. O próprio Martinho Lutero, que em 1542 publicou um violento ataque aos judeus (*Gegen die Juden und ihre Lügen*, “Contra os Judeus e seus embustes”)⁹¹, mencionou Josefo cerca de 20 vezes em seus escritos, valendo-se do historiador judeu como uma ferramenta útil para analisar termos hebraicos e como base histórica para seus comentários bíblicos (AMARU, 1987, p. 411-413). Além das leituras consolidadas desde os primeiros tempos cristãos, os protestantes vão se aproximar de Josefo pela via da identificação mais profunda como o *verus Israel*. Foram eles que desejando resgatar um Cristianismo original e rompendo com a unidade cristã Ocidental estariam sofrendo com as perseguições da Igreja Romana, tal como padeceram os judeus sitiados em Jerusalém por Roma. Esta proximidade adquiriu tons novelescos: após o massacre da Noite de São Bartolomeu, na Paris de 1572, os protestantes de Sancerre foram sitiados por católicos entre 9 de Janeiro e 14 de Agosto de 1573. Seus habitantes não foram vencidos pelas armas ou fogo, mas rendidos pela fome que grassava a cidade. Dentre os sitiados famintos encontrava-se o pastor Jean de Léry, autor de *Histoire d'un Voyage faict en la terre du Brésil* (escrito em 1563, publicado em 1578), relato de sua viagem ao Rio de Janeiro. O francês que se impressionou com os *indiens du Brésil*, não passou incólume por Sancerre, publicando em 1574 a crônica da cidade faminta, *Histoire memorable de la ville de Sancerre*, claramente modelada nas palavras que *Flavius Josèphe* escreveu para dar conta da queda de Jerusalém (LESTRINGANT, 1994, p. 28). Ainda na França Josefo voltou à tona com a tradução francesa (*Flavius Josèphe. Histoire ancienne des Juifs et La guerre des Juifs contre les Romains*) de toda sua obra feita por Arnauld d'Andilly, publicada entre 1668-1669, e com o trabalho pioneiro de Jacques Basnage de Beauval, o ministro huguenote fugitivo que, entre 1706-1707, publicou em Roterdã os cinco volumes da

⁹¹ Ver sobre esta questão: POLIAKOV, 1979, p. 186-194.

Histoire des Juifs depuis Jésus-Christ jusqu'à présent pour servir de continuation à l'Histoire de Joseph (SCHMIDT, 1998, p. 36 ; FELDMAN, 1984, p. 66).

Nos países católicos as publicações de traduções e edições de Josefo também foram inúmeras, mas em uma velocidade comedida. Em 1707 o jesuíta Hardouin bradava contra a obra de Josefo pelos problemas de cronologia que seus dados imprimiam nas datações expressas pelos evangelhos. Este *scriptor mendacissimus* que fazia a alegria dos protestantes (HADAS-LEBEL, 1991, p. 261) deveria ser lido com a cautela inquisitorial da Contra-Reforma; devemos também a Hardouin a disseminação da tradução de *Yosef* por Josefo, grafia distante da lógica fonética *José* (adotada pelos protestantes) e que impedia qualquer confusão entre “o homem santo [*São José*] e um autor somente digno de desprezo” (VIDAL-NAQUET, 1990, p. 143). Até o ilustrado Voltaire observou a tradição polêmica de Josefo e discutiu a sinceridade de seu Judaísmo e do seu método historiográfico em *Essai sur les mœurs* (1765). Seu veredito foi severo: “Nós que, iluminados por luzes superiores, podemos discernir às fábulas absurdas de Josefo e as sublimes verdades que a Santa Escritura nos anuncia” (VOLTAIRE, 2007, p. 199). Assim, entre o *Graecus Livius* e o *scriptor mendacissimus*, Flávio Josefo foi, como anotou Moses Hadas, o historiador da Antiguidade mais lido no Ocidente até o século XIX (HADAS, 1950, p. 237).

Com a constituição da História acadêmica nas universidades europeias do século XIX, edições do texto grego adequadas à moderna crítica textual foram produzidas. A grande edição de Benedict Niese⁹², publicada em Berlim entre 1885 e 1895, segue como um modelo para a organização do *corpus josefiano* (IGLESIAS, 2008, p. 78; DÍAZ-CARO, 1998, p. 18; FELDMAN, 1984, p. 20-21), apesar de sua rigidez e “falta de ecletismo” (IGLESIAS, 2008, p. 79-80) ao descartar as *variae lectiones* presentes nos diferentes códices de Josefo que sobreviveram. Ainda na Alemanha, o trabalho de Samuel A. Naber⁹³ também merece destaque. No mundo anglófilo a obra de Josefo foi editada e traduzida para a coleção *Loeb Classical Library* por Henry St. John Thackeray⁹⁴, com contribuições de Ralph Marcus⁹⁵, Allen Wikgren e Louis H.

⁹² NIESE, B. *Flavii Josephi opera*. 7 vols. Berlin 1885-1895.

⁹³ NABER, S. A. *Flavii Josephi opera*. 6 vols. Leipzig 1888-1896.

⁹⁴ Responsável por *Vita*, *Contra Apionem*, *Bellum Judaicum* e os primeiros livros de *Antiquitates Judaicae*. Thackeray parte dos textos estabelecidos por Niese, mas incorpora, principalmente em suas notas, variantes presentes em outros manuscritos de Josefo.

Feldman⁹⁶. As edições modernas da obra de Flávio Josefo em francês apareceram logo no início do século XX, com o trabalho de Théodore Reinach⁹⁷, seguido pelas traduções do jesuíta André Pelletier⁹⁸ e por Pierre Savinel⁹⁹, cuja tradução do *Bellum Judaicum* ganhou o importante ensaio introdutório *Du bon usage de la trahison*, de Pierre Vidal-Naquet. O século XX também produziu edições críticas e traduções simples para outros idiomas como o italiano¹⁰⁰, espanhol¹⁰¹, japonês¹⁰² e português¹⁰³. Atualmente, o historiador Steve Mason coordena um projeto de tradução para língua inglesa de toda a obra de Josefo; estas traduções, repletas de notas explicativas e com a colaboração de nomes como John Barclay¹⁰⁴ e Louis Feldman¹⁰⁵, está sendo publicada pela *Brill Academic Publishers*.

Dentro da tradição judaica sua transmissão revela-se problemática, visto que ele desaparece de seus horizontes até a Alta Idade Média. Aparentemente os círculos

⁹⁵ Responsável pelos livros IX ao XVII do *Antiquitates Judaicae*. Nos livros XV, XVI e XVII, Marcus contou com a colaboração de Allen Wikgren. Loius H. Feldman editou e traduziu os livros XVIII, XIX e XX do *Antiquitates Judaicae*.

⁹⁶ HENRY ST. J O HN THACKERAY, H. St. J.; MARCUS, R.; WIKGREN, A.; FELDMAN, L. H. **Josephus**. 9 vols. Cambridge, (Loeb Classical Library), 1926-1965. Este é o texto grego e a tradução que utilizamos para o desenvolvimento deste estudo.

⁹⁷ REINACH, Théodore. **Oeuvres complètes de Flavius Josèphe**. 7 vols. Paris, 1900- 1932.

⁹⁸ PELLETIER, André. **Flavius Josèphe: Autobiographie**. Paris : Collection des Universités de France, publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé, 1959. PELLETIER, André. **Flavius Josèphe: Guerre des Juifs**. Paris : Collection des Universités de France, publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé, 1975, 1980.

⁹⁹ SAVINEL, Pierre. **Flavius Josèphe. La guerre des juifs**. Précédé de « Du bon usage dela trahison » par Pierre Vidal-Naquet. Paris : Éditions de Minuit, 1977.

¹⁰⁰ RICCIOTTI, Giuseppe. **Flavio Giuseppe, tradotto e commentato**. 4 vols. Torino, 1937, 1939, 1949, 1963.

¹⁰¹ FARRE, Luis. **Obras completas de Flavio Josefo**. 5 vols. Buenos Aires : Colección Valores en el tiempo, 1961

¹⁰² HATA, Gohei. **Flavius Josephus: Contra Apionem**. Tokyo 1977.

¹⁰³ A primeira tradução portuguesa da obra de Flávio Josefo foi feita por Vicente Pedroso, publicada em 9 volumes em 1956 (**História dos Hebreus**. São Paulo: Edições das Américas). A mesma tradução foi reeditada pela *Casa Publicadora da Assembleia de Deus* em 1990 (**História dos Hebreus**. Rio de Janeiro), com contínuas reedições, o que praticamente transformou o livro em uma espécie de *best-seller*. O texto, produto de uma tradução de *Antiquitates Judaicae*, justifica-se pelo caráter religioso da obra de Josefo, pois segundo o editor da edição de 1990, “o que a torna [*a obra de Josefo*], depois da Sagrada Escritura, preferível a todas as outras história é que, enquanto as outras têm por fundamento os atos humanos, esta nos apresenta as ações de Deus mesmo” (**História dos Hebreus**. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 1990, p. 43). No início deste século (2001) a editora paranaense Juruá publicou traduções adaptadas por A. C. Godoy do *Bellum Judaicum*, *Vita e Contra Apionem*. A única tradução acadêmica em português que conhecemos foi feita por Rubens dos Santos (FLAVIUS JOSEPHUS. **Defesa dos judeus contra Apion e outros caluniadores**. Belo Horizonte: Publicações do Departamento de Letras Clássicas da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais, 1986).

¹⁰⁴ BARCLAY, John. **Flavius Josephus: Translation and Commentary: Against Apion**. Leiden: Brill Academic Publishers, 2006.

¹⁰⁵ FELDMAN, Louis H. **Flavius Josephus: Translation and Commentary: Judean Antiquities 1-4**. Leiden: Brill Academic Publishers, 2000.

mosaicos vão ignorá-lo com um reaparecimento atestado só no século X, um lapso temporal gigantesco entre a versão do *Bellum Judaicum* em aramaico¹⁰⁶ e a miscelânea medieval atribuída ao sacerdote *Josippon* (MOMIGLIANO, 2004, p. 43). A historiografia especializada é unânime em apontar um distanciamento que os *rabbis*¹⁰⁷ vão imprimir em relação aos textos históricos. Yosef Hayim Yerushalmi, em seu importante **Zakhor**, sintetiza esta interpretação majoritária:

Para os rabinos, a Bíblia não era somente um repositório da história passada, mas revelava um padrão de toda a história, e eles haviam aprendido bem suas escrituras. Sabiam que a história tinha um propósito – o estabelecimento do reino de Deus na terra, e que o povo judeu tinha um papel central a desempenhar no processo. Estavam convencidos de que o pacto entre Deus e Israel era eterno, embora os judeus muitas vezes tenham se rebelado e sofrido as consequências. Acima de tudo, haviam aprendido na Bíblia que o verdadeiro ritmo da história frequentemente se dava abaixo de suas superfícies manifestas, uma história invisível mais real do que o mundo iludido pelos mais estridentes ritmos externos do poder poderia reconhecer. A Assíria tinha sido o instrumento da ira divina contra Israel, embora ela não o tenha percebido à época. Jerusalém caiu nas mãos de Nabucodonosor, não devido ao poderio da Babilônia, mas devido às transgressões de Jerusalém, e porque Deus o tinha permitido [...].

Ironicamente, a própria ausência da narrativa histórica entre os rabinos pode advir em boa medida de sua total e irrestrita concentração na interpretação bíblica da história. No seu conjunto, o registro bíblico parecia capaz de iluminar todas as futuras contingências históricas. Nenhuma concepção de história fundamentalmente nova precisava ser forjada a fim de acomodar Roma, nem qualquer outro dos impérios mundiais que surgiram em seguida [...].

Durante o intervalo entre a destruição e a redenção, a principal tarefa judaica era responder final e completamente ao desafio bíblico de se tornar um povo sagrado. E para eles isso significava o estudo e o cumprimento da lei escrita e oral, o estabelecimento de uma sociedade judaica baseada totalmente em seus preceitos e ideais, e, no tocante ao futuro, confiança, paciência e orações. Comparadas a essas sólidas fundações, a história contemporânea deve ter se assemelhado a um domínio de areias movediças. O passado bíblico era conhecido, o futuro messiânico, assegurado; o meio-tempo era obscuro. Então, como agora, a história não validava a si mesma ou revelava iminentemente o seu significado. No período bíblico, o significado dos acontecimentos históricos específicos havia sido desnudado pelos olhos profundos da profecia, mas isso não era mais possível. Se os

¹⁰⁶ Logo no começo do *Bellum Judaicum* Josefo nos informa que o texto grego foi precedido por outro, “escrito em minha língua materna para os bárbaros das regiões interiores” (*BJ*, I: 3). Provavelmente estes “bárbaros” do interior são os judeus da Mesopotâmia, desejados leitores que ele volta a mencionar em *BJ*, I: 6.

¹⁰⁷ Shaye Cohen (1989, p. 214) assim define os exegetas, escritores e editores da literatura rabínica que será produzida entre os séculos II e VI, expressa nos livros da *Mixná* e nos *Talmudim*.

rabinos foram sucessores dos profetas, não reivindicaram a profecia. As idas e vindas dos procuradores romanos, as questões dinásticas dos imperadores romanos, as guerras e conquistas dos partianos e dos sassânidas não demonstravam conter visões internas além daquelas já conhecidas. Mesmo as convulsões da dinastia asmoniana ou as intrigas dos partidários de Herodes – que eram, afinal, história judaica – não revelam nada relevante e foram em grande parte ignoradas (YERUSHALMI, 1992, p. 41-43).

Bem mais lacônico Arnaldo Momigliano (1998a, p. 182) registrou que os rabinos “simplesmente não escreveram história”, visto que a historiografia “não tinha nada a explicar e pouco a revelar ao homem que meditava sobre a Lei, dia e noite” (2004, p. 44). Yerushalmi, em seu texto clássico, observou que as escrituras (presentes tanto na *Torah* quanto no *Tanach*) já continham o que os judeus do período precisavam saber sobre a História, ou seja, um padrão que respondia aos propósitos divinos do homem que “medita sobre a Lei” de Momigliano. Este “verdadeiro ritmo” histórico identificado por ele fundamentava-se “em uma linha privilegiada de eventos que mostrava a relação especial que Jeová mantinha com Israel” (MOMIGLIANO, 2004, p. 39), conferindo um critério de seleção para o interesse histórico dos *rabbis*. Curiosamente, justamente os judeus (investigados pelo prisma do imperativo bíblico da lembrança por Yerushalmi – *zakhor*), teriam se desinteressado por averiguações acerca do passado hebraico em um período que vai do século II ao XVI, quando ocorre uma retomada do gosto histórico provocada pelo impacto do Renascimento italiano.

Antes deste “renascimento historiográfico”, a lembrança do passado – estruturada como uma obrigação religiosa para o judeu¹⁰⁸ – teria que ser recolhida de forma precisa e verdadeira, visto que YHWH é, antes de tudo, *alethinós*, verdadeiro (MOMIGLIANO, 2004, p. 40). Um Deus verdadeiro manifesta-se em uma história igualmente verdadeira: eis o critério para a seleção do que relembrar no passado. Assim sendo, este interesse sobre a História judaica deveria buscar “modelos atemporais” (GAFNI, 2007, p. 296) de conduta religiosa ou, como foi resumido por Jacob Neusner, “paradigmas duradouros para o presente” (1997, p. 353) capazes de sintetizar as manifestações divinas e suas respostas humanas. Bem como sabia Josefo, a instrução

¹⁰⁸ Para Yosef Hayim Yerushalmi (1992, p. 29), “somente em Israel, e em nenhum outro lugar, a injunção de lembrar é sentida como um imperativo religioso direcionado a todo um povo. Suas reverberações estão por toda parte, mas alcançam um crescendo na história do Deuteronômio e nos profetas”. De fato, como discute o historiador e hebraísta Thomas Römer (2005, p. 110-163), a “escola deuteronomista” pode ser descrita como uma “literatura de crise”, fomentada pelo impacto do exílio babilônico e preocupada em fornecer referências para que a identidade religiosa judaica não desaparecesse.

bíblica condicionou os judeus a se organizarem como uma nação de sacerdotes aptos a entender YHWH, e não de historiadores:

Ainda com relação à tradição, permito-me dizer de nossos antepassados que, mais que os povos supra-referidos [*egípcios, babilônicos, fenícios e gregos*], encarregavam dos registros sacerdotes e profetas. Desde então, eles foram postos à frente para guardá-la, como ocorre ainda hoje. (*Cap*, I: 29).

A produção literária dos *rabbis* minimizou o papel das reflexões historiográficas¹⁰⁹, embora demonstrassem claramente que detinham instrumentos para tais ponderações. Anedotas, fragmentos biográficos (NEUSNER, 2004a, p. 73 e 76) e comparações entre rabinos¹¹⁰ (MOMIGLIANO, 2004, p. 43) estão presentes na literatura rabínica, nunca como preocupações centrais dos textos, mas funcionando como instrumentos que Neusner nomeou como “*the missing media of historical thinking*” (NEUSNER, 2004a, p. 76). Este progressivo abandono do interesse historiográfico por parte dos judeus pode explicar tantos silêncios em torno da obra de Flávio Josefo. Sua tradução aramaica do *Bellum Judaicum* desapareceu, assim como são inexistentes referências diretas na *Mishná* e nos *Talmudim*¹¹¹ sobre sua vida e textos, ausência que também atinge outro colosso do judaísmo-helenístico: Filo de Alexandria. A grande questão é entender as razões deste afastamento iniciado em torno do século II.

Yosef Hayim Yerushalmi e Arnaldo Momigliano explicam este desinteresse historiográfico rabínico articulando dois aspectos:

1. Os judeus “que vieram depois da Bíblia” (MOMIGLIANO, 2004, p. 44) compreendiam que este livro continha todo o conhecimento histórico

¹⁰⁹ Para Isaiah Gafni (2007, p. 295), “indeed, the variegated corpus of rabbinic literature did not preserve any work that might point to an effort on the part of the rabbis at producing a systematic and critical study of the past”.

¹¹⁰ Trata-se do *Seder Tannaim Wa-Amoraim*, uma lista de mestres rabinos que se encerra no final do século IX d.C.

¹¹¹ Plural de *Talmud* (palavra hebraica que inicialmente significava “estudo”). Para Alan Unterman (1992, p. 258), trata-se da “obra mais importante da *Torá Oral*, editada sob a forma de um longo comentário em aramaico sobre seções da *Mishná*”. Segundo Jacob Neusner (2004b, p. 305), “esses comentários à *Mishná* e seu suplemento (a *Tosefta*) foram produzidos nas academias talmúdicas de c. 200 a 600 E.C. Produziram-se dois Talmudes: o Talmude da Terra de Israel (incluindo comentários aos tratados das quatro primeiras partes da *Mishná*, completado em c. 400 E.C.) e o Talmude da Babilônia (incluindo comentários aos tratados da segunda à quinta parte da *Mishná*, completado em c. 600 E.C.). De 500 E.C. em diante o Talmude babilônico tornou-se a principal fonte de lei e teologia judaicas”.

necessário para a vida (YERUSHALMI, 1992, p. 41), tornando a reflexão histórica carente de sentido;

2. O desenvolvimento do Judaísmo caminhou para algo que “não era histórico, que era eterno, a Lei, a Torá” (MOMIGLIANO, 2004, p. 44), aprofundando um trabalho rico de exegese que não se relacionava com os modos literários e com as preocupações da historiografia antiga.

Dentro de nossas leituras de Josefo estes aspectos evidenciados pelos dois historiadores nos parecem mais reflexos de um processo mais profundo do que suas causas, não explicando totalmente este desinteresse historiográfico. De fato, estes aspectos destacados não são novidades dentro do Judaísmo da época do Segundo Templo. Como já observamos, Josefo aceitava perfeitamente o valor central das Sagradas Escrituras, ressaltando que na tradição mosaica ninguém “ousou mudar nada” (*CAP*, I: 42) nos livros, já que eles continham “hinos a Deus e preceitos de vida” (*CAP*, I: 40). A própria vitalidade do universo judaico retratado por Josefo, Filo, os Evangelhos e os textos do Qumran dão conta de uma complexidade exegética difícil de sintetizar, mas que reflete uma atenção forte aos textos sagrados. Fariseus, saduceus, essênios, qumranitas, zelotes, sicários, membros da “quarta filosofia”, cristãos, samaritanos, terapeutas e judaizantes também mantinham relações profundas com a *Torah*. Este universo por vezes confuso, capaz de produzir Judaísmos (como formula Jacob Neusner), contrasta com os textos do *período dos rabbis*, geralmente compreendidos como a única força sobrevivente das guerras contra os romanos entre 66 e 135. Mesmo comportando conflitos internos (presentes nas escolas de Hillel e Shammai, por exemplo), a literatura rabínica se consolidou em imensos compêndios, como a *Mixná*, que transmitiram uma ideia de unidade e de “consignação final por escrito” (SCHÜRER, 1985 I, p. 103) de tradições anteriores.

Shaye Cohen (1989) e Jacob Neusner (2004b) procuraram responder a este contraste mergulhando nesta literatura rabínica e ressaltando seus contextos de formação. A tendência de “uniformidade” dos textos precisa ser lida com muita cautela, compreendendo que os textos produzidos pelos rabinos estão próximos do que Norberto Guarinello entendeu por tradição literária. Para Guarinello:

Essas obras não foram produzidas num mesmo tempo e lugar. Não formam o que poderíamos denominar de um mundo literário contemporâneo. São, propriamente falando, uma tradição, um longo processo de acúmulo e descarte de textos ao longo de séculos [...]. Trata-se de um magnífico instrumento para o pensamento, um estoque para realizações intelectuais e o que podemos considerar como a memória expandida de diferentes sociedades numa longuíssima duração (GUARINELLO, 2003, p. 55).

Os textos presentes na *Mixná*, na *Tosefta*, no *Midrash* e nos dois *Talmudim* possuem uma fortíssima unidade interna, uma vez que estão voltados aos textos sagrados da *Torah* e do *Tanach*, como também para o conhecimento oral judaico produzido e acumulado por séculos; todavia, estes textos são trabalhos intelectuais resultantes do esforço de gerações de rabinos, e não de um grupo restrito em um curto espaço de tempo. Como nossas informações sobre a História do Judaísmo pós-70 dependem fortemente destes textos, corremos o risco de compreender esses séculos unicamente pela perspectiva dos *rabbis*. A própria expressão “Período Rabínico” reflete o fato de que somos bem informados sobre os rabinos e mal informados sobre os outros grupos judaicos. Shaye J. D. Cohen (1989, p. 224-225) demonstra que uma das características marcantes da *Mixná* é a pobreza de elementos que seus textos fornecem sobre suas origens, autorias, fontes, contextos históricos e sociais. A preocupação que os *rabbis* manifestavam frente aos outros, procurando defini-los perante o Judaísmo, nós não encontramos quando o foco são as variações entre os judeus. A Literatura Rabínica foi uma “literatura *interna*, escrita por, sobre e para os *rabbis*” (COHEN, 1989, p. 225; NEUSNER, 2004b, p. 75). Daí sua relativa uniformidade e isolamento.

Ironicamente, uma das maiores expressões desta tradição literária – o comentário – possui sólidas raízes na literatura grega (COHEN, 1989, p. 216), assim como encontramos na *Mixná* e nos *Talmudim* centenas de palavras gregas e latinas. Se por um lado não existem citações explícitas de pensadores clássicos como Platão e Aristóteles, por outro lado um tratado inteiro da *Mixná* (*‘Abodah Zarah*) reflete sobre as naturezas e possibilidades de relacionamentos entre judeus e gentios¹¹². Por mais que a literatura rabínica nos ofereça um quadro coeso e orientado para o universo judaico, não podemos nos esquecer de que estes textos são o resultado de enormes esforços teológicos

¹¹² Dividido em cinco capítulos, o *‘Abodah Zarah* trata das leis que regulam a conduta dos judeus frente aos ídolos dos pagãos, observando as estratégias de preservação diante da idolatria e das condutas imorais dos gentios.

empregados para a redefinição do Judaísmo em novos quadros, sem a presença do Santuário e da sua sociedade circundante. Assim a *Mixná* (a impressionante coleção de leis orais compiladas por volta do ano 200) coloca-se como um livro de grande meditação,

Descrevendo como as coisas “são” a partir dos destroços e resquícios da realidade, mas, em maior escala, construindo um ser social a partir de raios de esperança [...]. A *Mishná* faz um julgamento favorável à imaginação e à vontade de redefinir a realidade, de recuperar um sistema e de restabelecer aquela ordem sobre a qual se pode erigir uma existência confiável (NEUSNER, 2004b, p. 75).

Esta belíssima fonte de reconstrução da vida judaica, muito preocupada em redefinir suas referências, abandonou a História praticada pelos judeus-helenizados, como Flávio Josefo e Justo de Tiberíades. Mesmo a cultura historiográfica de vocação mosaica, como a existente nas Crônicas dos Reis, em Esdras e em Neemias, é eclipsada por este desinteresse. O Primeiro Livro dos Macabeus desapareceu em sua versão original em hebraico, sobrevivendo no grego cultuado pela historiografia eclesiástica, e “não houve nenhum historiador judeu influente que tivesse escrito em grego depois de Flávio Josefo” (MOMIGLIANO, 2004, p. 51).

É bem provável que os levantes judaicos ocorridos entre os anos 115-117 no Egito, Cirenaica, Chipre e Mesopotâmia tenham auxiliado neste *Outono do Judaísmo Helenístico*, assim como a progressiva cristianização deste ambiente de fala e cultura mosaico-helena. As traumáticas consequências da Revolta de Bar Kokhba (132-135), tão violenta também para os romanos¹¹³, devem ter influído nos círculos dos *rabbis*, evidenciando que a “sabedoria política posta pelo profeta Jeremias” (COHEN, 1989, p. 216) era a saída mais confortável: era preciso buscar acomodação no Estado gentio e aguardar com esperanças a futura concórdia divina. Trânsfugas como Flávio Josefo e Yohanan ben Zakkai eram numerosos e estavam dispostos a conviver com os romanos, cultivando suas expectativas judaicas dentro da governança *goy*. Assim, não só uma literatura judaico-helenística perde importância, como também os apocalipses (com

¹¹³ Maurice Sartre (1994, p. 412-417) traça um quadro sombrio, que podemos apenas acompanhar em grandes movimentos por conta de nossas lacunas de informações: desde o ano 120 os romanos começaram a dedicar muita atenção aos acontecimentos palestinos, reforçando os contingentes de legionários estacionados na província (a VI *Ferrata* e a II *Traiana* são enviadas para lá, somando-se aos soldados da X *Fretensis*). Com a eclosão da revolta, elementos de sete legiões lutaram na Judeia; a XXII *Deiotariana* desapareceu no confronto contra os judeus palestinos.

exceção do livro de Daniel), romances, hinos e livros de sabedoria (COHEN, 1989, p. 229). “The Talmudic sages were not historians”, concluiu Shaye Cohen (2002, p. 253), e Josefo virtualmente desapareceu do ambiente intelectual rabínico. Mesmo um gigante do pensamento judaico medieval como Moisés Maimônides (1135-1204), tão interessado em diversas áreas como a medicina, a poesia e a filosofia, menosprezou a História por entender que ela “nada ensina a não ser a si mesma; assim, revela-se estéril a pretensão de extrair regras a partir de situações passadas para resolver problemas atuais” (HADDAD, 2003, p. 114-115).

Entretanto, este inegável esquecimento precisa ser relativizado, ao menos no começo. A impressionante história do *Rabban Yohanan ben Zakkai* (*Talmud da Babilônia*, tratado *Gittin*, 56, a-b) escapando da Jerusalém sitiada e se rendendo aos romanos traz uma evidência curiosa: ao passar pelo acampamento romano, Yohanan avistou o general Vespasiano. Serenamente o rabino exclamou “*Vive Imperator!*”, predizendo ao velho Flávio sua elevação à púrpura¹¹⁴. Não podemos aqui concluir, como fez Shaye Cohen (2002, p. 255), que esta narrativa comprova que alguns *rabbis* conheciam partes do *Bellum Judaicum*, retirando de Josefo o papel de “profeta Flaviano”? É impossível ter certeza, mas a hipótese nos é interessante¹¹⁵. Talvez ela aponte para uma existência subterrânea das obras de Josefo que, infelizmente, não deixou vestígios.

Concretamente, foi na passagem dos séculos IX e X d.C. que os judeus voltaram a tratá-lo em língua hebraica, ainda que disfarçado. Foi no sul italiano influenciado por Bizâncio que as comunidades judaicas volveram a se interessar por outros gêneros literários praticados pelos gentios. Provavelmente embalados pelo contato com livros *goyim*¹¹⁶ que os rabinos italianos descobriram que os cristãos preservaram escritos judaicos em latim e grego produzidos depois do Antigo Testamento e que não estavam na coleção fechada no *Tanach*. Toda uma biblioteca de textos apócrifos, como os livros de Tobias e Judite, abria-se para a curiosidade judaica que tratou de traduzi-los ao hebraico (FLUSSER, 1987, p. 386). Foi neste movimento que apareceu o *Sefer*

¹¹⁴ Para uma reflexão sobre o ciclo de história sobre Yohanan ben Zakkai, consultar: NEUSNER, 1975, p. 135-155.

¹¹⁵ Denis Lamour (2006, p. 133) qualificou Yohanan ben Zakkai como “um duplo bem-sucedido” de Josefo.

¹¹⁶ *Goy* (plural *goyim*): palavra hebraica que identifica o gentio, o não judeu.

Josippon, uma narrativa histórica sobre a Época do Segundo Templo (do início do retorno babilônico até a queda de Massada) escrita no estilo do hebraico bíblico clássico. Neste texto a presença de trechos significativos da obra de Josefo foi atestada.

Inicialmente, como colocou David Flusser (1987, p. 388), pensou-se que este *Sefer Josippon* seria um herdeiro da versão aramaica do *Bellum Judaicum*, interpretação abandonada com o avanço dos estudos. As referências ao texto de Josefo são da antiga versão latina *Hegesippus*, mesclada com contribuições da Vulgata e de alguns apócrifos (os livros Macabeus). A tradição apresenta o autor como *Josephus Gorionides* (filho de Gorion), um sacerdote que presenciou a guerra de 66-70. Além da paráfrase de quase todo o *Bellum Judaicum*, partes da *Antiquitates Judaicae* (XVI e XX) também foram encontradas, o que não o livrou de adaptações profundamente originais: a coroação de Vespasiano é narrada com elementos próximos dos existentes nas cortes medievais (HADAS-LEBEL, 1991, p. 263) e o episódio de Massada é reescrito dentro de uma moral rabínica, com o sepultamento das mulheres e filhos dos sitiados e a eliminação do suicídio coletivo, dando lugar ao martírio¹¹⁷ (VIDAL-NAQUET, 1990, p. 144). É possível que o autor do *Sefer Josippon* tenha vivido em Nápoles no final do século X. Naquele tempo seu governante, o duque João III, encomendou manuscritos de Josefo para homenagear sua esposa Theodora (928-969). Flusser pondera (1987, p. 393) que o autor judeu poderia ter participado desta empreitada, reencontrando aí as narrativas do Josefo latino. Dali *Josippon* partiu para o Império Bizantino, alcançando traduções para todas as línguas diaspóricas como o árabe, o iídiche, o ladino, o etíope, o latim, o alemão, o inglês, o tcheco e o polonês (FLUSSER, 1987, p. 387; HADAS-LEBEL, 1991, p. 263). Todavia, apesar do sucesso que o *Josippon* conquistou entre os judeus medievais, o personagem Flávio Josefo permaneceu desconhecido.

No século XVI o físico italiano Azariah ben Moses dei Rossi citou textualmente Josefo, juntamente com Filo, em seu *Me'or 'Enayim* (Luz dos Olhos) (MOMIGLIANO, 2004, p. 49; HADAS-LEBEL, 1991, p. 266). Na obra ele afirmou que o *Josippon* era uma falsificação grosseira do historiador Flávio Josefo, apelo que não atraiu a atenção de seus contemporâneos. O próximo judeu a recuperar Josefo foi o filósofo luso-holandês Baruc de Espinosa, já no século XVII. O historiador flaviano apareceu no

¹¹⁷ Para uma relação entre a narrativa do *Josippon* e o martírio ou auto-sacrifício (*Kidush HaShem*) judaico na Idade Média, ver: FALBEL, 2001, p. 308-314.

sexto capítulo do *Tractatus Theologico-Politicus* como uma fonte para Espinosa discutir a História Bíblica e, com ceticismo, os milagres (MOMIGLIANO, 2004, p. 50, FELDMAN, 1984, p. 478). Ironicamente os dois autores judeus modernos que reintroduziram Josefo no seio das discussões sobre a História mosaica tiveram suas obras proibidas pelas autoridades religiosas rabínicas de suas épocas.

Só mesmo no século XIX, com a ação de historiadores e teólogos judeu-alemães como Heinrich Ewald e Heinrich Grätz, os textos de Flávio Josefo foram tratados por círculos judaicos ligados ao movimento da *Wissenschaft des Judentums*¹¹⁸ (História e Ciência do Judaísmo) como documentos de primeira grandeza. Esta perspectiva histórica de observar o Judaísmo conferiu um novo horizonte para as leituras dos textos sagrados, que deixaram de ser uma exclusividade dos ofícios religiosos. Para Yosef Yerushalmi:

Agora, de repente, não há desculpas. A história não é mais uma donzela de reputação duvidosa, tolerada ocasionalmente e com embaraço. Confiantemente, abre caminho até o centro e exige seus direitos. Pela primeira vez, não é a história que deve provar sua utilidade ao judaísmo, mas o judaísmo que deve provar sua validade para a história, revelando-se e justificando-se historicamente [...]. A historiografia judaica moderna começou precipitadamente a partir daquela assimilação externa e colapso interno que caracterizou a repentina emergência dos judeus do gueto. Originou – não como curiosidade acadêmica, mas como ideologia – uma dentre as várias respostas à crise da emancipação e à luta para conquistá-la.

O esforço moderno para reconstruir o passado judeu começa numa época que testemunha uma ruptura profunda na continuidade da vida e uma decadência constante da memória coletiva judaica. Neste sentido, a história tornou-se o que nunca havia sido antes: a fé dos judeus decadentes. Pela primeira vez a história, e não o texto sagrado, tornou-se o árbitro do judaísmo. Virtualmente todas as ideologias judaicas oitocentistas, da Reforma ao Sionismo, sentiram a necessidade de apelar para o aval da história (YERUSHALMI, 1992, p. 102-104).

Esta “fé dos judeus decadentes” sedenta por História como combustível para suas memórias e ações políticas encontrou em Josefo um grande manancial: ali estavam as narrativas de uma *História Nacional* repleta de possibilidades. Rapidamente as

¹¹⁸ Francis Schmidt (1998, p. 44-45) entende que este movimento procurou reagir e responder ao avanço de uma historiografia alemã que investigava o Judaísmo. Tendo Heinrich Grätz (1817-1891) como seu grande expoente, esta perspectiva se desenvolveu em torno do Seminário de Teologia Judaica de Breslau, expressando-se no boletim *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*.

grandes academias históricas europeias produziram edições críticas de seus textos, como as publicadas no início do século XX pelo historiador francês Théodore Reinach sob os auspícios da *Sociétés des Études Juives*¹¹⁹, e a publicação de todo o *corpus josefiano* pela *Loeb Classical Library*, empreitada iniciada por H. St. J. Thackeray. Em síntese, toda esta movimentação fez parte de um *processo de secularização* de Flávio Josefo, que deixou de ser exclusivamente um autor importante para testemunhos religiosos ou reflexões teológicas, e entrou no *hall* das fontes clássicas importantes para os estudos sobre o Mediterrâneo Antigo. Todavia, como observou Mireille Hadas-Lebel (1991, p. 267), “atualmente, de todos os países do mundo, é certamente em Israel que Flávio Josefo é mais lido e estudado”.

As primeiras traduções de Josefo para o hebraico moderno foram feitas em Israel em 1923 por Jacob N. H. Simchowitz (FELDMAN, 1987, p. 34-36), ação quase contemporânea à publicação em Telavive do poema épico *Massada* (publicado em 1927, mas composto entre 1923 e 1924), pelo “pioneiro” (*halutsim*) Yizhak Lamdan (1899-1954). Este longo poema dividido em seis cantos lançou mão da história narrada por Josefo para a edificação de um símbolo inspirador da resistência judaica, ação necessária frente aos ataques que comunidades judaicas no Leste europeu sofriam nos tempos de endurecimento dos nacionalismos polônês e ucraniano (Lamdam era um imigrante ucraniano). Logo o poema se tornou uma expressão perfeita para jovens sionistas que lutavam pela “Terra Prometida” (HADAS-LEBEL, 1995, p. 124). Aqui, a obra de Josefo ganhou um status ambíguo: percebido com exagero por Pierre Vidal-Naquet (1990, p. 146) como “inimigo público número 1” dos nacionalistas israelenses, sua obra alimentou a moderna identidade do “cidadão judeu de Israel”, passando por Lamdam e Yadin, ao mesmo tempo em que sua personalidade foi qualificada como a do traidor antissionista *par excellence*. Entretanto, desde a década de 70, sob o impacto dos

¹¹⁹ Na França a publicação de edições críticas de Josefo pela *Sociétés des Études Juives* fez parte do mesmo ambiente de discussões travadas entre *assimilacionistas* e *judeus*, presentes desde 1870. Os *assimilacionistas*, ou *cidadãos franceses de fé judaica*, eram judeus de longa presença na França e que conquistaram a cidadania plena na primeira metade do século XIX. Nacionalistas e urbanos, muitos deles tinham um comportamento secularizado frente às tradições judaicas. Os *judeus* eram imigrantes recentemente vindos do Leste Europeu e que ainda não tinham construído uma identidade em diálogo com a nova pátria do exílio. Vistos com ressalvas pela França nacionalista, estes judeus guardavam relações religiosas mais profundas com o patrimônio tradicional mosaico, permanecendo apegados a Jerusalém e aos *Talmudim*. Pierre Vidal-Naquet (1996, p. 111-125) escreveu uma belíssima análise da questão da *assimilação francesa*, mesclando em seu texto reflexões intelectuais do processo e memórias familiares (seu bisavô e seu avô, assim como Théodore Reinach, foram ardentes *assimilacionistas*).

conflitos com os palestinos, dos tratados de Oslo¹²⁰, do assassinato de Yitzhak Rabin¹²¹ e do extremismo de grupos islâmicos como a Al-Qaeda de Osama bin Laden, Josefo, sua obra e a fortaleza de Massada começaram a receber um novo tratamento pela intelectualidade israelense, sendo lidas também enquanto peças que meditam sobre as faces do fanatismo (SASSON; KELNER, 2008, p.156-158). Massada, por exemplo, deixou de ser exclusivamente o monumento nacionalista projetado por Yigael Yadin, convertendo-se em um “fórum onde as complexidades da política e da memória são apresentadas e discutidas” (SASSON, KELNER, 2008, p. 161). Nesta vertente podemos ler o trabalho do influente dramaturgo Yehoshua Sobol (ROKEM, 1996, p. 202), que em 1981 encenou em Jerusalém uma peça (*The Wars of the Jews*) inspirada no *Bellum Judaicum*¹²². Assim, envolto em novas polêmicas, Flávio Josefo, o trãnsfuga/exilado de Roma, retornou ao convívio com sua amada Jerusalém¹²³, regressando ao seio de seu entendimento do Judaísmo.

“Eu sou Josefo, filho de Mathias” (BJ, I: 3)

Flávio Josefo revelou traços de sua vida em todos os seus livros; particularmente em *Vita* e *Bellum Judaicum* fomos informados de sua genealogia, de aspectos de sua formação religiosa e intelectual, de sua trajetória política e dos conturbados dias em que ele sustentou o comando rebelde na Galileia. Tantos subsídios nos auxiliam na construção de um retrato mais detalhado – se o compararmos com informações biográficas de outros autores do Mediterrâneo Romano –, o que não nos ausenta de algumas lacunas preciosas. Nunca saberemos, por exemplo, o real teor das acusações feitas por Justo de Tiberíades em sua *História da Guerra dos Judeus* que tanto irritou Josefo. Ele foi um jovem entusiasmado com o levante palestino, a ponto de se consolidar como uma de suas lideranças? Foi o general cerebral e estratégico que *Vita* apresentou (e que aparentemente Justo desconstruiu)? Por fim, ele encerrou sua vida

¹²⁰ Negociações de Paz diretas entre representantes do Estado de Israel e da Organização para Libertação da Palestina (OLP) desenvolvidas na cidade de Oslo, em 1993.

¹²¹ Ex-premiê israelense, assassinado no dia 04 de Novembro de 1995 pelo extremista judeu Yigal Amir, que se opunha às negociações com os palestinos.

¹²² Sobre a forte presença da obra de Josefo na dramaturgia israelense contemporânea, Louis H. Feldman (1984, p. 882) observou que: “In view of the delicious mixture of sex and violence in the pages of Josephus, it is surprising that he has not been quarried to a greater degree by filmmakers”. Na verdade, em 1981 o diretor judeu-americano Boris Sagal filmou uma série televisiva intitulada *Masada*, com Peter O'Toole interpretando o militar romano Flávio Silva.

¹²³ Mireille Hadas-Lebel (1991, p. 272) nos informa que Josefo foi homenageado com um nome de rua em Jerusalém.

durante o reinado de Nerva ou desapareceu frente às convulsões que alijaram Domiciano, o último dos Flávios, da dignidade imperial? Mesmo alimentados pelos relatos pessoais contidos em sua obra, temos que conviver com muitos *enigmas* presentes em sua vida (LAMOUR, 2006, p. 122-130; LAMOUR, 1999, p. 124-126).

O nome provável de Josefo deveria ser *Yosef ben Mattitiahou ha Cohen*, pois esta nomenclatura tradicional em seu universo judaico dá conta de registrar duas qualificações que ele se esforçou em comunicar: sua destacada genealogia e sua origem sacerdotal. Conforme observou Mireille Hadas-Lebel (1991, p. 24), Josefo recebeu o prenome de seu avô paterno, como ocorreu também com seu pai, Mathias¹²⁴. “Seu nome judaico é então Josefo, filho de Matias [*ben Mattitiahou*], e ele tem o direito de indicar sua origem sacerdotal acrescentando o título *ha-cohen*, o sacerdote”. Dentro da antroponímia hebraica Yosef significa “que Deus ajunta; acréscimo de Deus” (LOBIANCO, 1999, p. 116) e Mathias “Dom de Deus”. Em nenhuma de suas obras ele se apresentou como *Flavius Josephus*, e sim como “Josefo, filho de Mathias” (*BJ*, I: 12). Podemos conjecturar que após ser libertado pelo imperador Vespasiano e renascido como cidadão romano, ele recebeu a *tria nomina*: seguindo o costume romano, o *praenomen* e o *nomen* deveriam homenagear seu libertador ou o imperador reinante no momento da manumissão, restando ao *cognomen* a recordação do valor patronímico original. Como Josefo foi libertado pelo próprio imperador *Titus Flavius Vespasianus* (RAJAK, 1983, p. 185), seu novo nome poderia ser algo como *Titus Flavius Josephus*, hipótese aceita por Hadas-Lebel (1991, p. 15), Vidal-Naquet (1990, p. 133) e Denis Lamour (2006, p. 29), e minimizada por Lucien Poznanski (1997, p. 115), que considera apenas o “batismo” *Flávio Josefo*¹²⁵; de fato, Orígenes assim se referiu ao historiador judeu (*Contra Celsum*, I: 47), nome consolidado pela tradição preservada de seus escritos.

Nascido no primeiro ano do governo de Caio Calígula (37-41), entre os anos 37 e 38 (*Vita*: 5), poucos anos após a crucificação de Jesus e da conversão de Paulo, Josefo

¹²⁴ Mathias, seu pai, descendia de uma distinta família sacerdotal cujos antepassados se ligavam à época de João Hircano. Um deles, também chamado Mathias, se casou com a filha do sumo-sacerdote Jonatas (*Vita*, 4; *BJ*, I: 3; *AJ*, XVI: 187).

¹²⁵ Per Bilde (1988, p. 54) também acredita que o nome romano era *Flavius Josephus* ou *Josephus Flavius*.

se orgulhava em dizer que pertencia a uma destacada família¹²⁶ (*Vita*: 1), o que significava afirmar a antiguidade de uma aristocrática linhagem¹²⁷:

Minha família não é obscura, mas descendente de sacerdotes. Cada povo possui um critério para definir a nobreza; entre nós a participação no sacerdócio é marca de uma ilustre linhagem. E minha família não só descende de sacerdotes ancestrais, mas também é oriunda da primeira entre as vinte e quatro classes – e isto é uma grande distinção – e da mais eminente entre seus clãs. Além disto, eu tenho sangue real pelo lado materno, pois os descendentes dos Asmoneus, os antepassados de minha mãe, serviram nossa nação durante muito tempo com Sumos-sacerdotes e reis [...]. Meu pai, Mathias - ainda que destacado por sua linhagem nobre -, era estimado por seu senso de justiça, sendo considerado um homem notável em Jerusalém, nossa cidade mais importante (*Vita*, 1-7).

Sua vinculação com o sacerdócio, explicitada como o critério judaico “para definir a nobreza”, foi reafirmada em outros escritos (*BJ*, I: 3; *Vita*, 198; *CAp*, I: 54) não apenas como uma qualificação aristocrática de sua linhagem, mas também como um atributo altamente desejável para sua empreitada intelectual. Ao polemizar com os escritos gregos em *Contra Apionem*, Josefo observou que sua condição de sacerdote judeu o colocava acima dos outros escritores, pois dentro desta casta sapiencial abria-se um conhecimento preciso dos livros sagrados:

Alguns espíritos mesquinhos tentaram caluniar minha história como nos exercícios de paradoxo e contradição que se propõem aos alunos nas escolas. Deveriam, no entanto, eles saber que quem se compromete a fazer um relato verdadeiro deve procurar verificar primeiro com cuidado, ou presenciando, ou perguntando a quem presenciou. Ora, eu acho que fiz bem todas as coisas. Quanto ao tratado *Sobre as Antiguidades*, traduzi-o das Sagradas Escrituras, pois tenho um passado de sacerdote, iniciado consequentemente na filosofia desses escritos. Escrevi a *História da Guerra* de cujos fatos comandeí a maior parte. Em suma: como espectador da maioria deles, eu, absolutamente, nada ignorava do que se disse ou se fez (*CAp*, I: 53-55).

Este desabafo retórico evidenciou grande parte do método historiográfico que ele se orgulhava sustentar: Josefo foi testemunha dos eventos que narrou (particularmente em *Bellum Judaicum*) e era um especialista na manutenção de uma

¹²⁶ Além dos rendimentos oriundos dos direitos sacerdotais (RAJAK, 1983, p. 24), a família de Josefo possuía terras em Jerusalém (*Vita*, 422).

¹²⁷ Sobre as origens sacerdotais e nobres de Josefo, consultar: RAJAK, 1983, p. 15-17; MASON, 2003, p. 38-39.

coleção de textos sagrados – uma espécie de *memória cultural* na definição de Jan Assmann – que permitiu um aprofundamento na História por ele narrada (*Antiquitates Judaicae*).

Filho de um importante sacerdote e de uma mãe descendente dos Asmoneus, o jovem Josefo cresceu em uma Jerusalém incorporada ao Mediterrâneo orientado por Roma. Como membro da casta sacerdotal e descendente de aristocratas recebeu uma educação religiosa sólida (SCHÜRER, 1985 II, p. 73; BILDE, 1988, p. 20), embora nos escapem os detalhes de sua formação. Sabemos que com quatorze anos Josefo se destacava pelo manejo de uma memória prodigiosa dos Livros Sagrados, ação essencial para os sacerdotes templários:

Eu fui educado juntamente com um irmão de pai e mãe chamado Mathias, e alcancei grandes progressos em minha educação, gozando a fama de uma memória e inteligência excepcionais. Apenas saído da infância, com quatorze anos, todos elogiavam minha dedicação aos estudos, e sacerdotes e autoridades da cidade me procuravam para conhecer minha visão sobre algum ponto das leis que necessitava precisão (*Vita*, 8-10).

Josefo, a criança prodígio que tal como o Jesus de Lucas (II: 46-47) impressionou as autoridades religiosas de Jerusalém pelo conhecimento preciso das Leis, exagerou em sua autopromoção. Todavia, o relato revela a natureza de sua formação, puramente religiosa e baseada na *Torah*, em outros livros inspirados e no manejo da tradição oral judaica. Provavelmente esta formação iniciava-se no ambiente doméstico, com o pai instruindo seu filho na proclamação da unicidade divina (o *Shemá*¹²⁸) e na leitura hebraica dos livros do Pentateuco. Como os textos hebraicos da *Torah* eram consonânticos, sem a grafia de vogais, é muito provável que uma mnemotécnica calcada na repetição da leitura tradicional auxiliasse na transmissão do texto corretamente (HADAS-LEBEL, 1991, p. 28). Um dos hábitos mais elogiosos que Josefo explicitou em seu panegírico judaico *Contra Apionem* respondia ao profundo conhecimento que os judeus teriam de suas Leis divinas e ancestrais:

¹²⁸ Os três parágrafos contidos nas Sagradas Escrituras (Deuteronômio 6: 4-9, 11: 13-21; Números 15: 37-41) que afirmam o monoteísmo mosaico e chamam os homens para o amor a Deus. Estes trechos bíblicos são citados nas orações mais caras à religião judaica e estão presentes em objetos litúrgicos, como o *tefillin*, o *tsitsit* e o *mezuzá*. Seu nome deriva da frase de abertura: “Ouve [*Shemá*], ó Israel: Iahweh nosso Deus é o único Iahweh!” (Dt, 6: 4-9).

No geral, a maior parte dos homens não vive de acordo com as leis pátrias que quase nem conhecem. Só quando as transgredem é que os outros os informam de que transgrediram uma lei. Mesmo os que, entre eles, ocupam os mais importantes e elevados cargos admitem tal ignorância, já que para assessorá-los na administração mantêm especialistas em Direito. Mas, entre nós, qualquer um a quem se consulte sobre leis, responderá sobre todas mais facilmente do que diria o próprio nome. Aprendendo-as desde os primeiros entendimentos, temo-las como esculpidas na alma e quem as transgrede raramente fica isento de castigo (*CAP*, II: 176-178).

A “retórica da alteridade” que Josefo utilizou na maioria de seus escritos¹²⁹ apresentou-se no excerto: os *outros* – em especial os gregos – não conhecem suas leis, mesmo as mais fundamentais. Tamanha ignorância foi verificada inclusive entre os grandes homens que necessitam de “especialistas em Direito”. Em contraste, os judeus de Josefo sabem *de cor* suas Leis, visto que elas são aprendidas desde a primeira infância, terminando por “esculpi-las na alma”. Mesmo retirando os exageros de sua polêmica literária, é mais ou menos aceito entre os especialistas que “nenhuma sociedade antiga foi mais espalhafatosamente dominada pelos textos escritos que a dos judeus durante o período romano” (GOODMAN, 1998, p. 122). Além da centralidade que os textos sagrados gozavam dentro o Judaísmo, o enorme número de papiros encontrados e, dentro deles, a variedade de gêneros e funções de escrita atestadas, são empolgantes se os compararmos com o panorama documental presente em outras etnias do Mediterrâneo Antigo. Se infelizmente não temos condições de qualificar com exatidão a profundidade dos usos e conhecimentos da escrita entre os judeus do período romano, podemos afirmar que sua presença era grande¹³⁰.

Assim, o jovem Josefo ben Mathias foi educado dentro da tradição religiosa mosaica, formação provavelmente aprofundada em “casas de leituras” (*Bet-Knesset*) e em instituições próprias para a instrução de sacerdotes de alta hierarquia. Talvez Josefo tenha estudado com atenção o *Levítico*, responsável pela reunião do código sacerdotal, e

¹²⁹ Em nossa dissertação de Mestrado (DEGAN, 2006) tivemos a oportunidade de analisar a presença do que François Hartog (1999, p. 228) qualificou como “retórica da alteridade” no *Bellum Judaicum* de Flávio Josefo. Basicamente, tal recurso literário opera sempre uma relação de identidade/alteridade na busca de mecanismos para definir o outro e a si próprio através das diferenças que são evidenciadas nesta operação. Para uma síntese de nossa análise, ver: DEGAN, 2009.

¹³⁰ Maurice Sartre observou que, em comparação com outros povos do Mediterrâneo Romano, os judeus nos legaram uma “documentação de excelente qualidade” que nos permitiu “ao menos uma vez, conhecer o ponto de vista dos súditos e não somente o dos amos” (SARTRE, 1994, p. 383). Em perspectiva similar, Helmut Koester investigou a “furiosa produção literária” judaica e cristã verificada nos três primeiros séculos depois de Cristo (KOESTER, 2005b, p. 1-23).

as formulações orais em torno da legislação religiosa, o que posteriormente se consolidou nas páginas da *Mixná* (HADAS-LEBEL, 1991, p. 30; RAJAK, 1983, p. 28). Como observou Tessa Rajak (1983, p. 32), as inúmeras imagens e histórias bíblicas que Josefo lançou mão em todos os seus livros são testemunhas de um conhecimento grande das tradições escritas (*Tanach*) e orais que circulavam entre os sacerdotes hierosolimitanos do período.

Para os ofícios no Santuário, Josefo foi instruído em hebraico; para a vida cotidiana em Jerusalém, transitando por seus mercados e átrios, ele se comunicava em aramaico. Esta, a língua franca do Império Persa na região do Levante, conservou-se como o veículo comum de comunicação nesta região do Mediterrâneo Romano, permanecendo o grego e o latim como as línguas cultivadas entre as elites. Desta maneira, a Palestina do século I comportava um bilinguismo profundo, como anotou Emil Schürer (1985 I, p. 50), vivendo o aramaico como idioma principal e ordinário e o hebraico como uma língua sagrada, presente na liturgia. Restam dúvidas quanto ao alcance do hebraico, se ele se fazia presente como uma segunda língua cotidiana ou se estava restrito aos ofícios religiosos: tanto Mireille Hadas-Lebel (1991, p. 61) quanto Pierre Vidal-Naquet (1990, p. 122) reconheceram o predomínio aramaico nas esferas da vida cotidiana, posição um pouco relativizada por Emil Schürer (1985 II, p. 51). Para o historiador alemão os textos preservados no Qumran, em Murabb'at e Nahal Never comprovam que o hebraico nunca deixou de circular fora do ambiente religioso, mesmo que timidamente, e o arquivo de Babatha, uma coleção de textos privados abandonados em uma caverna nos últimos dias da rebelião de Bar Kokhba (GOODMAN, 1998, p. 125), nos colocam que outras línguas também eram utilizadas, como o nabateano e o grego.

Em 64, contando com 26 anos (*Vita*, 13), Josefo ben Mathias foi encarregado de compor uma missão diplomática de representantes da elite de Jerusalém que se dirigiu até Roma. Lá ele buscou libertar alguns sacerdotes que foram encarcerados pelo procurador M. Antônio Félix (52-60), ação que Josefo qualificou como injusta (*Vita*, 13-14). Para compor esta embaixada diplomática ele deveria manejar minimamente não só as línguas nativas do Levante, fundamentais para a comunicação com os sacerdotes presos, mas principalmente o grego, idioma reconhecido como culto pelas aristocracias do Mediterrâneo Oriental. Assim, entre os primeiros anos da infância e a escolha de sua

participação na representação de 64, seus estudos bíblicos tiveram que acomodar espaços para as letras de Homero. Em *Vita* não existem referências diretas aos estudos de língua helena, com exceção do “pequeno detalhe” da obra ter sido escrita nesta língua! Tamanha presença do grego em sua vida nos leva a relativizar o predomínio quase exclusivo do aramaico-hebraico que a posterior literatura rabínica imprimiu no período, bem sintetizada por uma anedota talmúdica registrada por Hadas-Lebel (1991, p. 63):

Uma famosa historieta talmúdica conta que o sobrinho de um famoso sábio que vivia no início do século II perguntou um dia a seu tio materno: “*Alguém que, como eu, estudou a Torá inteira tem o direito de estudar grego?*” Seu tio citou-lhe então um versículo de Josué (I, 8): “*Meditarás [sobre a Torá] dia e noite*”; em seguida acrescentou, não sem uma dose de humor: “*Vá procurar um hora que não seja nem dia, nem noite, e poderá estudar grego*” (Talmud de Jerusalém, *Pea*, I, 1, 15c; *Talmud da Babilônia*, *Menahot*, 99c).

A Judeia dos tempos de Josefo não se encontrava isolada em seus particularismos religiosos, tendo o seu território rodeado por cidades e aldeias *goyim* (SCHÜRER, 1985 II, p. 53-82). Cesareia Marítima, por exemplo, era uma cidade tipicamente helenizada em suas construções e aparelhamento urbano (GEIGER, 1990, p. 141-150), contando com estruturas bem desenvolvidas de culto imperial (*AJ*, XV: 331-341). Intelectuais helenizados como Nicolau de Damasco eram comuns na corte de Herodes Magno, assim como a presença de centros de estudos de textos helênicos em território palestino¹³¹ não representava uma raridade emblemática. No mais, durante os festivais judaicos em Jerusalém o número de peregrinos falantes de grego não era desprezível, como sugere a citação de sinagogas *helenas* nos *Atos dos Apóstolos* (6: 9)¹³². É bem provável que as famosas inscrições gregas e latinas presentes no átrio dos israelitas do Santuário¹³³ (*BJ*, V: 193-193; VI: 124-125) atendessem também aos judeus diaspóricos, e não apenas aos *goyim*.

¹³¹ Emil Schürer (1985 II, p. 79) anotou que Estevão de Bizâncio reconhecia em Ascalon, no século I, o lar de eruditos em língua grega, como filósofos estoicos, gramáticos e historiadores.

¹³² “Intervieram então alguns da sinagoga chamada dos Libertos, dos Cireneus e alexandrinos, dos da Cilícia e da Ásia, e puseram-se a discutir com Estêvão” (At., 6: 9).

¹³³ O evangelho de João informa um fato curioso: a placa pregada em cima da cruz de Jesus com a inscrição “*Jesus Nazareu, rei dos judeus*”, estava grafada em hebraico, grego e latim. João ainda diz que “muitos judeus o leram” (Jo, 19: 19-20).

Dentro deste mundo de domínio aramaico, mas aberto o suficiente para se expressar em outras línguas, Josefo encontrou um tempo que “não era dia e nem noite” para estudar grego. Uma passagem no final de *Antiquitates Judaicae* é explícita neste sentido:

Afirmo – pela segurança que possuo por ter completado a empreitada que projetei – que nenhum outro pretendeu, nem judeu nem estrangeiro, oferecer ao público grego uma obra tão meticulosa como esta. No que diz a este respeito, meus compatriotas reconhecem que tenho mais conhecimento sobre assuntos nacionais do que eles. E também me esforcei para ter acesso aos textos e disciplinas elaboradas em grego depois de ter aprendido a gramática grega, ainda que eu não consiga expressar-me de maneira correta nesta língua, pois a forma particular de entender as coisas inerentes aos judeus me impediu. De fato, entre nós não se valoriza os que aprendem muitos idiomas estrangeiros e escondem seus discursos com uma dicção correta; nós consideramos que este estudo está ao alcance de todas as pessoas nascidas livres, como também dos escravos, enquanto se reconhece sabedoria somente naqueles que conhecem a perfeição da Lei e são hábeis em interpretar o seu verdadeiro significado (AJ, XX: 262-264).

A citação revela duas questões interessantes: primeiro Josefo afirmou os esforços dedicados aos estudos gregos, empreitada difícil denunciada por um “sotaque aramaico” que ele aparentava não se envergonhar; em segundo lugar, a passagem revelou uma hierarquia dos estudos, colocando as letras helenas – assim como seu conteúdo – em uma situação secundária. Josefo deve ter iniciado seus estudos do grego em um período posterior à sua infância, visto que ele confidenciou uma dificuldade em se expressar na língua estrangeira. Mais do que um capricho de seu pai, um jovem sacerdote deveria ter uma sólida formação judaica; somente um *talmîd* (aluno) que dominasse a *Torah* e o conhecimento expresso na *Hagadá*¹³⁴ e *Halachá*¹³⁵ estaria pronto para se abrir à ciência pagã (HADAS-LEBEL, 1991, p. 63; JEREMIAS, 1980, p. 251). Josefo deixou claro na citação acima que sua percepção do Judaísmo entende que a “sabedoria” encontra-se na “perfeição e interpretação da Lei”; aparentemente, seu esforço em aprender grego¹³⁶ explicava-se mais como uma necessidade ligada ao cargo de responsabilidade que seu lugar como aristocrata hierosolimitano lhe imputava do que um desejo sincero ou curiosidade em conhecer a cultura grega. Entretanto, Josefo

¹³⁴ “História” ou “narração” em hebraico e aramaico. Dão conta dos ensinamentos rabínicos ligados ao folclore, aos conhecimentos teológicos, à exegese do *Tanach* e aos preceitos ético-religiosos.

¹³⁵ “Como as coisas são feitas”. Em hebraico significa “caminho” ou “trilha”. É a tradição prescritiva e legal do Judaísmo. Define as normas de conduta, comportando interpretações divergentes.

¹³⁶ No *Contra Apionem* (I: 50) Josefo diz que lançou mão da ajuda de “secretários” para produzir seu relato contido no *Bellum Judaicum*.

conhecia Filo de Alexandria (*AJ*, XVIII: 257-260), seguiu intimamente e relato contido na *Carta de Aristéia* (*AJ*, XII: 11-114) e devotava um respeito divino ao texto da *Septuaginta* (*AJ*, I: 10-13), indício de que um sacerdote de Jerusalém poderia respeitar o grego aplicado ao universo mosaico sem maiores problemas. Provavelmente o radical isolamento na formação hebraica considerado por estudiosos como Joachim Jeremias (1980, p. 251-252) responde aos mecanismos e formulações de retroprojeções posteriores feitas pela tradição rabínica.

Entre sua formação sacerdotal e o emprego do grego como membro da embaixada de 63, Josefo ben Mathias nos conta que com 16 anos de idade resolveu “obter a experiência nas três seitas que existem entre os judeus” (*Vita*, 10): os fariseus, os saduceus e os essênios. Relatando com entusiasmo os três grupos judaicos, definidos como *haireseis*¹³⁷, sua narrativa nos dá a impressão de uma sociedade judaica palestina bastante variada e complexa, por um lado, mas orgânica e interligada, por outro lado. Fariseus, essênios e saduceus não eram grupos marginais ou que se excluía mutuamente, mas estavam abertos suficientemente (HADAS-LEBEL, 1991, p. 37) para permitir *escolhas* e um trânsito de um jovem sacerdote curioso que desejava “conhecer bem todas elas para eleger a melhor” (*Vita*, 10). Josefo descreveu com entusiasmo as três correntes no *Bellum Judaicum* (II: 119-166), *Vita* (10-12) e *Antiquitates Judaicae* (XIII: 171-173; XVIII: 11-22), conferindo especial atenção aos essênios (*BJ*, II: 119-126) e aos fariseus, grupo que ele escolheu se vincular (RAJAK, 1983, p. 30) e que aproximou dos estoicos (*Vita*, 12). Os fariseus descritos em suas obras apresentam-se como o grupo mais numeroso e influente (*BJ*, I: 110), reconhecidos por suas habilidades enquanto intérpretes das escrituras (*BJ*, II: 162). Acreditam a imortalidade da alma e no

¹³⁷ Concordamos com o alerta de Anthony Saldarini (2005, p. 136-140) ao escrever que devemos tomar cuidados com o uso “indiscriminado e não técnico” que Josefo faz de alguns termos gregos. Ao aproximar realidades judaicas de uma percepção helenística o historiador judeu pode ter generalizado demais. Para Saldarini, “assinalá-los [*as seitas judaicas*] como associações gregas espontâneas ajuda pouco a esclarecer-lhes a natureza em virtude da variedade daquelas organizações. O mais próximo de uma qualificação destes grupos a que Josefo chega é quando ele os chama de *haireseis*. *Hairesis*, uma palavra grega mais conhecida em seu sentido pejorativo cristão de heresia, tinha um significado neutro e até positivo no uso grego não-cristão. Em razão do uso que Josefo faz deste *hairesis*, os estudiosos muitas vezes identificam os fariseus e os saduceus como escolas filosóficas de pensamento ou como seitas religiosas [...]. Uma *hairesis* era uma opção, coerente e baseada em princípios, por uma forma de vida, ou seja, por uma determinada escola de pensamento. Na visão dos povos antigos e sobremodo na de Josefo, uma vez que alguns princípios básicos de uma tradição tivessem sido aceitos, poder-se-ia esperar alguma diversidade, ou seja, alguma escolha de modos de vida e de pensamento particulares. As escolas filosóficas gregas eram, normalmente, formas de vida baseadas em certa compreensão do universo e da lei moral. Assim, Josefo usa *hairesis* a fim de descrever as grandes correntes de pensamento e práticas do judaísmo [...] de forma a suscitar respeitabilidade para o judaísmo e atestar a antiguidade e o valor de suas tradições” (SALDARINI, 2005, p. 136-137).

drama bíblico da relação entre livre-arbítrio com providência divina, questões importantes dentro de sua interpretação judaica das desgraças da guerra de 66-70:

Para eles [*os fariseus*], trabalhar com justiça ou sem ela depende em grande medida do homem, mesmo com o Destino também intervindo em cada caso. Afirmam que toda alma é incorruptível e que apenas a dos bons homens permanecem, enquanto a dos maus sofre um castigo eterno (*BJ*, II: 163).

Se alguém considera as coisas narradas [*os desastres sofridos na Jerusalém sitiada*], conclui que Deus se interessa pelos homens e manifesta de diversos modos os meios de salvação, e que os homens seguem em sua perdição por sua própria demência e males procurados (*BJ*, VI: 310-311).

Tal perspectiva atribuída aos fariseus por Josefo tende a ser interpretada pela moderna teologia judaica dentro do conceito de *monoteísmo ético*, comportamento que o filósofo e teólogo Walter I. Rehfeld entende como uma exigência de um forte compromisso do judeu piedoso na realização da obra divina expressa, por exemplo, no rigor e na obediência das normas sagradas. Em suas palavras,

O Deus único do monoteísmo ético cria o *homem à Sua semelhança*: Não como os demais seres da natureza como algo acabado, pronto e determinado, mas *com a capacidade de escolher*, com o livre arbítrio que lhe permite tornar-se o que deveria ser, sempre de novo superar a si mesmo. O homem é a única criatura que não é delimitada pelas estruturas existentes do seu ser, mas que pode, em certos limites, é claro, criar-se a si mesmo e ao seu mundo. Portanto, não importam ao monoteísmo ético o que o homem, individual e coletivamente, é, mas o que pode e deveria ser.

Esta auto-escolha do homem *não é um processo natural*. Todos os processos naturais são previamente determinados, não há neles liberdade para serem diferentes do que de fato são. Não conhecem o confronto do ser com o dever-ser. Pelo seu livre arbítrio o homem pode elevar-se acima da natureza, escolher entre o bem e o mal, transformar a sua vida numa existência como “deve ser” ou deixar-se arrastar por paixões, desejos e conveniências, entregando-se passivamente à situação em que se encontra, como qualquer outro ser da natureza [...]. O monoteísmo ético não admite que o homem se limite a afirmar a sua fé no ser de Deus. Exige engajamento na realização da Sua vontade, no aperfeiçoamento da vida social e da estrutura moral segundo as normas do querer divino (REHFELD, 2003, p. 10).

Este “engajamento na realização da vontade sagrada” consonante com “as normas do querer divino” iluminam grande parte do entendimento que Josefo construiu do Judaísmo e da casta sacerdotal a que ele orgulhosamente pertencia. Como veremos no próximo capítulo, para Josefo era função do Templo e dos seus especialistas sustentar, decodificar e respeitar meticulosamente estas normas. Os fariseus descritos em suas narrativas também se aproximam de modelos como os “guias espirituais” e “doutores da Lei”, qualificações atribuídas aos rabinos antigos, populares e reconhecidamente sábios na literatura talmúdica posterior (SIMON; BENOIT, 1987, p.61).

Os essênios são igualmente descritos com detalhes que ressaltam sua organização solidária e comunitária (*BJ*, II: 124). São eles reconhecidos pela observância precisa das leis judaicas, assim como pela preocupação acentuada com a pureza, qualificações que Josefo considerava como altamente positivas, visto que censurava os judeus rebelados por, entre outras culpas graves, desprezarem as normas sagradas e praticarem atos impuros. Compartilhavam com os fariseus a crença na imortalidade da alma (*BJ*, II: 154-155), mas diferiam deles no tocante ao livre-arbítrio, devotando máxima atenção aos preceitos divinos. Impressionou Josefo o “desprezo pela morte” que seus membros sustentavam, enfrentando os horrores imputados pelos romanos com um “sorriso no rosto” pela certeza da salvação posta por YHWH¹³⁸. Sobretudo, os essênios descritos em suas obras não vacilam quanto ao Judaísmo, suportando dores e privações terríveis sem renegá-lo. Muito mais lacônicas foram suas observações acerca dos saduceus¹³⁹, que reprovam qualquer crença no destino, aceitando que são os homens os autores das ações más ou boas (*BJ*, II: 165). Eles não

¹³⁸ Este assunto é recorrente em suas descrições dos essênios, mas encontra-se destacada no livro II do *Bellum Judaicum*. Neste fragmento Josefo observa: “Desprezam o perigo, acabam com a dor através do controle da mente e acreditam que a morte acompanhada de glória é melhor que a imortalidade. A guerra sustentada contra os romanos revelou sua força de caráter em todas as circunstâncias. Com os corpos espancados, queimados, mutilados, submetidos a todos os instrumentos de tortura para arrancar-lhes blasfêmias contra seu legislador [*Moisés*] ou fazer-lhes comer algum dos alimentos proibidos, negavam-se a esta ou aquela demanda e nem se humilhavam ou vertiam lágrimas diante seus carrascos. Sorrindo em meio dos suplícios e zombando de seus torturadores, entregavam resignadamente suas almas, confiantes que as receberiam de volta novamente” (*BJ*, II: 151-153).

¹³⁹ Gohei Hata (1994, p. 310) especulou que Mathias, o pai de Josefo, deveria ser um seguidor da doutrina dos saduceus. De fato, Josefo o qualifica como um sacerdote de alta linhagem aplicado na interpretação correta das leis, características atribuídas aos saduceus. Steve Mason (1991, p. 342-356) chega a duvidar da vinculação de Josefo ao grupo dos fariseus, apontando que suas leituras teológicas estão mais próximas das dos saduceus.

acreditavam na preservação da alma após a morte e tampouco se esforçavam para conquistar a simpatia popular (*BJ*, II: 166).

Mesmo reconhecendo que as descrições feitas por Flávio Josefo são genéricas e, muitas vezes, retóricas, seria forçoso negar a importância destes relatos. O historiador judeu apresentou aos seus leitores *goyim* as três escolas filosóficas tradicionais como uma “parte respeitável e permanente do Judaísmo” (SALDARINI, 2005, p. 122), condizente com a interpretação contemporânea do Judaísmo do Segundo Templo como um ambiente variado, orgânico e original, bem diferente do frio e decadente *Spätjudentum*. De fato, as descrições são incompletas e lacunares quando nos atentamos, por exemplo, ao papel de intérpretes da Lei que os fariseus gozavam tanto nos Evangelhos quanto na literatura rabínica; em Josefo nada sabemos sobre suas lideranças intelectuais, embates de ideias exegéticas que deveriam existir ou pelas práticas e formas de organização comunal. Estas lacunas são frustrantes, especialmente se considerarmos que ele reivindicava para si um lugar dentro do movimento farisaico (SALDARINI, 2005, p. 135). Entretanto, entendemos que seus silêncios em torno dos detalhes aprofundados pelas histórias contidas nos *Talmudim* explicam-se pelo foco do seu entendimento do Judaísmo: o Templo de Jerusalém e sua sociedade de especialistas. As identificações mais prestigiosas que ele dirige a si mesmo foram as de dirigente e de sacerdote, falando da opção farisaica sem grande entusiasmo ou como mais uma de suas qualificações. Diante da instituição do Santuário, Josefo mencionou fariseus e saduceus sem elogios ou avaliações: estas são escolhas espirituais importantes, mas que não destoam da centralidade presente na Esplanada do Templo.

Além dos “estágios” nas correntes religiosas judaicas, Josefo ben Mathias contou que passou três anos retirado no deserto, acompanhando um eremita chamado Bannus, um homem devotado, dono de uma espiritualidade profunda e que vivia humildemente vestido com folhas e praticando banhos rituais (*Vita*, 11-12). Como ocorreu com os essênios, fariseus e saduceus, ele não nos informou a natureza de seu treinamento com Bannus. Teria praticado algum tipo de asceticismo próximo ao de João Batista (RAJAK, 1983, p. 38; MASON, 2003, p. 39)? Não sabemos. O fato é que neste período iniciado aos 16 anos e completado aos 19, idade que Josefo regressou ao cenário público de Jerusalém (*Vita*, 12), nós encontramos um “problema insolúvel de cronologia”, como percebeu Denis Lamour (2006, p. 20) e Steve Mason (2003, p. 39-

41). Com uma ponta de ironia, Louis H. Feldman (1999, p. 901) brinca com os anos passados entre os 16 e 19¹⁴⁰, se perguntando como Josefo conseguiu viver entre as três seitas judaicas e ser um discípulo de Bannus por três anos!¹⁴¹

Completando 26 anos de idade, entre 63 e 64, ele retornou como personagem na sua narrativa com a delegação judaica em Roma. Não nos apresentou o que fez entre 56 e 63, passando os anos provavelmente assessorando serviços templários dentro das classes de sacerdotes. Em um trecho do *Bellum Judaicum* (V: 419), já na narrativa do cerco de Jerusalém, ele lamentou a triste fortuna de sua mãe e de sua esposa, detidas na cidade. Esta não pode ser a mulher cativa de Cesareia, desposada por ordem de Vespasiano (*Vita*, 414-415) em 69¹⁴², e nem as outras duas esposas¹⁴³ que ele tomou em Roma (*Vita*, 426-427), mães de seus filhos Hircano, Justo e Simônides Agripa. Mireille Hadas-Lebel entendeu que este silêncio em torno de sua primeira esposa atribui-se “à imensidão de sua tristeza e de seu constrangimento” (1991, p. 58), visto que sua família pereceu na Jerusalém sitiada enquanto Josefo encontrava-se em segurança junto aos Flávios.

Em 64 ele partiu para Roma, no mesmo ano do grande incêndio da cidade, com o intuito de conquistar a anistia aos amigos sacerdotes que foram encarcerados injustamente por ordem do procurador Félix (BILDE, 1988, p. 21). Não sabemos se

¹⁴⁰ Tessa Rajak relativiza este problema de cronologia, argumentando que Josefo poderia ter recebido alguma instrução básica dos mestres destas escolas, como também não questiona sua vinculação ao farisaísmo (RAJAK, 1983, p. 34-35). Steve Mason observa que todo o esforço que Josefo dedica em evidenciar seu nobre nascimento, sua educação precisa e seu périplo pelas escolas filosóficas judaicas vai ao encontro “das sensibilidades romanas” (MASON, 2003, p. 40), conferindo legitimidade ao seu texto. Gohei Hata (1994, p. 310-311) aceita a crítica proposta por Louis H. Feldman e também acredita na impossibilidade de Josefo ter experimentado todas estas escolhas espirituais nos anos citados, imaginando que até mesmo o período vivido com Bannus foi um artifício retórico destinado a agradar seu público leitor (1991, p. 312).

¹⁴¹ Acreditamos que o conhecimento que Josefo experimentou dos grupos tenha se dado ao longo de sua vida em Jerusalém, e não apenas nos restritos “anos de estágio”. Como ele era oriundo de uma família aristocrática, é possível que tenha convivido com saduceus em seu círculo doméstico. Os fariseus e os essênios, ele provavelmente conheceu em sua vida de homem público e sacerdote em Jerusalém. De qualquer maneira, o arranjo por ele proposto entre os 16 e 19 anos de idade nos parece artificial, construído para afirmar suas qualidades enquanto narrador de uma história específica e marginal.

¹⁴² Per Bilde (1988, p. 53) Tessa Rajak (1983, p. 20-21) observam que este casamento violava as regras matrimoniais que regiam a vida dos sacerdotes: como prisioneira da guerra, esta mulher provavelmente foi violentada, o que impedia as corretas núpcias de um sacerdote com uma virgem judaica.

¹⁴³ A mulher cativa entregue por Vespasiano morreu quando Josefo acompanhava o imperador até Alexandria, após sua elevação à púrpura (*Vita*, 415). Em Alexandria ele se casou novamente, provavelmente com a mãe de Hircano e de outras duas crianças que morreram prematuramente (*Vita*, 426). Descontente “com a conduta” desta esposa alexandrina, Josefo contraiu novas núpcias com uma mulher oriunda de uma “nobre e conhecida família judaica” (*Vita*, 427) de Creta, tendo como filhos Justo e Simônides Agripa.

seguiu sozinho nesta missão ou se estava acompanhado de outros nobres hierosolimitanos, alternativa mais provável. Na viagem, sua habilidade para sobreviver foi posta em ação pela primeira vez: seu navio naufragou no Adriático (*Vita*, 15) e Josefo foi salvo após permanecer à deriva por toda uma noite¹⁴⁴. Uma vez na Itália, no porto de Puteoli (próximo de Nápoles), buscou ajuda de um ator judaico chamado Alitirus, um mímico apreciado por Nero, e através dele se reuniu em audiência com Popéia Sabina, a esposa do imperador. Identificando-a como “simpatizante do Judaísmo” (*AJ*, XX: 195), o jovem sacerdote Josefo logrou êxito em sua missão (*Vita*, 16) e retornou ao território judaico maravilhado com seu sucesso (FELDMAN, 1999, p. 902) e surpreso com Roma (HADAS-LEBEL, 1991, p. 73; RHOADS, 1976, p. 6). Anos após, revisitando este episódio, sua memória traduziu bem a impressão com a força romana:

Ali [*retornando da missão diplomática*] já encontrei os primeiro descontentamentos e que muitos estavam excitados com a ideia de se rebelar contra Roma. Tentei então acalmar os agitadores e os aconselhar, fazendo-os ver contra quem eles queriam lutar, pois eles não eram inferiores aos romanos apenas na experiência bélica, como também na boa fortuna (*Vita*, 17).

Roma era uma cidade agraciada pelas armas e – Josefo destaca – pela Fortuna. Já a Judeia não passava de uma zona periférica, relativamente importante por certos rendimentos e produtos proporcionados ao Mediterrâneo (SARTRE, 1994, p. 383) e observada com prudência por conta da fronteira com o Império Parta (HORSLEY, 2000, p. 156), mas marginal dentro do mundo romano. O próprio Josefo, tão cioso que era do Judaísmo, reconhecia que os judeus e sua cultura eram incógnitos para seu público *goy*, o que justificava parte de seu esforço historiográfico (*CAp*, I: 1-3).

A era das construções e de estabilidade “vigiada” vivenciada durante o reinado de Herodes Magno não encontrou prosseguimento nas mãos de seus fracos descendentes; sem as grandes obras públicas – situação agravada com a conclusão da reforma do Templo¹⁴⁵ – muitos judeus perderam seus rendimentos, aglomerando-se em

¹⁴⁴ Gohei Hata (1994, p. 313) não acredita nesta história do naufrágio, argumentando que ela faz parte da estratégia retórica que Josefo desenvolveu para comprovar sua relação especial com a Providência Divina.

¹⁴⁵ Josefo faz esta relação em *Antiquitates Judaicae* (XX: 219-222), anotando que dezoito mil operários ficaram desempregados com a conclusão da reforma do Santuário. A solução encontrada pelas lideranças

cidades como Jerusalém e Cesareia como uma massa ociosa (GOODMAN, 1994, p. 74). O panorama econômico também se degradava quando observamos as estruturas agrárias da Judeia: tradicionalmente o país estruturava sua vida econômica em torno de pequenas propriedades familiares de camponeses livres, sem a presença de grandes cidades cosmopolitas (SARTRE, 1994, p. 391). Como afirmou Richard A. Horsley e John S. Hanson, “a Palestina judaica era uma clara sociedade camponesa” (1995, p. 21). Todavia, no final do século I a.C. a situação mudou sensivelmente. Com a conexão da Judeia na esfera de governança romana, sua economia sofreu com o impacto da forte integração com o mundo mediterrâneo (GOODMAN, 1994, p. 61). A existência de grandes latifúndios, por exemplo, começou a fazer sombra nas pequenas propriedades campesinas, provocando sua desarticulação. Em Jerusalém, parte significativa da riqueza trazida pelos peregrinos que visitavam a cidade durante seus festivais religiosos era depositada no tesouro do Templo, acumulando-se como um “capital improdutivo” que sempre atraía a cobiça de algum general estrangeiro. O período também se caracterizou por um aumento de população (talvez explicado pela relativa paz interna após os anos de guerra civil anteriores ao reinado de Herodes), o que pressionou ainda mais as pequenas propriedades. Estas acabaram se fragmentando (as regras de herança judaicas privilegiavam o primogênito), ação que gerou uma grande população campesina desamparada. A maior parte destes camponeses sem-terra permaneceu no campo, trabalhando como arrendatários e meeiros para médios proprietários ou em grandes fazendas reais e de latifundiários. Mas o ambiente geral era de instabilidade profunda: Josefo registrou que o banditismo rural aumentou em proporções gigantescas, o que provocou a intervenção dos administradores locais romanos e judeus (HORSLEY; HANSON, 1995, p. 69). Maurice Sartre (1994, p. 399) interpretou que foi este banditismo endêmico o fator indutor da construção de uma rede de fortificações e torres de vigilância empregadas para controlar a população interna. Em *Antiquitates Judaicae*, quando Josefo relatou o encontro de uma embaixada de nobres hierosolimitanos com P. Petrônio, o governador da Síria encarregado de instalar a estátua colossal de Caio Calígula no Templo de Jerusalém, a questão da instabilidade agrária foi um dos argumentos elencados pelos judeus: em protesto à loucura imperial os camponeses se recusavam a trabalhar, “e que eles estavam dispostos a se sacrificarem antes de transgredir suas normas, como também, ao deixar suas terras sem a semeadura, surgiria

da cidade foi promover a pavimentação com mármore das ruas da cidade, minimizando momentaneamente este problema social.

a pilhagem diante da impossibilidade de pagar os tributos” (*AJ*, XVIII: 274). De fato, se nos atentarmos ao que nos informam os *Evangelhos* e os textos dos *Talmudim*, a situação social era grave, pois os ricos são na maioria das vezes retratados como figuras arrogantes e antissociais, contrastando com a situação humilde dos camponeses.

Outra evidência do agravamento das relações socioeconômicas e agrárias da Judeia está nos relatos que Josefo fez da *Quarta Filosofia*, um grupo judaico radical em sua noção de liberdade e de governo divino (*AJ*, XVIII: 23) que ele responsabilizou diretamente pela eclosão da rebelião (*AJ*, XVIII: 9). Richard A. Horsley e John S. Hanson negam que este movimento tivesse uma ligação *exclusiva* com os camponeses (1995, p. 166), apontando para ramificações com “mártires intelectuais da sua fé” (1995, p. 172), interpretação que, em nosso entendimento, precisa ser relativizada. Josefo retratou o nascimento desta *Quarta Filosofia* no *Bellum Judaicum* e no *Antiquitates Judaicae*:

O território de Arquelau foi convertido em província e Copônio foi enviado como procurador, que era da classe romana dos equestres, e recebeu de César todos os poderes, até o direito de aplicar a pena capital. Durante seu governo um galileu chamado Judas rebelou os habitantes da região, reprovando-os caso pagassem os tributos devidos aos romanos e servissem outros senhores mortais, a despeito de Deus. Este homem era um mestre de sua própria seita que não possuía nada em semelhança com as outras (*BJ*, II: 118).

Mesmo que os judeus, no princípio, estivessem irritados com a taxaço, foram enfraquecendo sua recusa pela ação de convencimento empreendida pelo Sumo-sacerdote Joazar, filho de Boethus. E ouvindo seus conselhos, eles avaliaram seus bens. Entretanto, um homem chamado Judas, um gaulanítide da cidade de Gamala, em colaboração com o fariseu Sadoc, os incitou à rebelião, argumentando que este censo era uma evidência de escravidão, conclamando a nação judaica a defender sua liberdade (*AJ*, XVIII: 3-4).

Os dois trechos dão conta do momento em que a Judeia foi convertida em província romana, após a deposição do etnarca Arquelau (em 6 d.C.). O procurador equestre Copônio e o legado da Síria P. Sulpício Quirino iniciaram a organização da nova província promovendo um censo da população com objetivos tributários. Com uma população majoritariamente rural, o peso da taxaço estaria dirigido aos camponeses, provavelmente o “povo incitado à rebelião” por Judas e Sadoc. Curiosamente, no primeiro relato contido no *Bellum Judaicum* Josefo foi objetivo em

afirmar que este movimento “não possuía nada em semelhança” com as outras escolas filosóficas, observação estranha ao relato do *Antiquitates Judaicae*, que colocou o fariseu Sadoc como um dos líderes dos rebelados. Mesmo com o envolvimento do “mestre” Judas e do fariseu Sadoc na insurgência, relacionando motivos teológicos com a obediência exclusiva a YHWH, os trechos de Josefo apontam que os descontentamentos com o censo e a consequente tributação foram os motivos iniciais por trás do nascimento da *Quarta Filosofia*. Provavelmente o ambiente rural palestino encontrava-se tão saturado de explorações econômicas¹⁴⁶ que a movimentação romana aprofundou sua crise, sendo imediatamente lida em tons teológicos.

Ao retornar de sua vitoriosa viagem romana Josefo ben Mathias encontrou uma Judeia convulsionada, mergulhada em surtos de banditismo rural e com sua elite governante desacreditada (HORSLEY; HANSON, 1995, p. 68) por parte da população humilde. Em uma passagem de *Antiquitates Judaicae* Josefo narrou a polarização entre ricos e pobres nos anos anteriores à deflagração do conflito contra Roma dentro de um quadro social profundamente degradado e de radicalização das hostilidades:

Nesta época [por volta de 60] o rei Agripa [Herodes Agripa II] nomeou o Sumo-sacerdote Ismael, filho de Phabis, e a hostilidade e enfrentamentos se instalou entre os grandes sacerdotes, por um lado, e os pequenos sacerdotes e líderes populares de Jerusalém, por outro. Todos eles procuraram se cercar de bandos rebelados e instituírem-se chefes destes grupos. Também lançaram insultos uns aos outros e se atacaram com pedras. Ninguém podia impedir estes atos, que eles praticavam por livre vontade como se encontrassem uma cidade sem governo. E tais foram os atos de vergonha e de ousadia que se apoderaram dos altos sacerdotes que eles tiveram a imprudência de enviar seus servos para as eiras com a missão de tirar os dízimos que eram devidos aos sacerdotes, enquanto os sacerdotes pobres de recursos morriam de fome. Assim prevaleceu sobre todos os direitos e justiça a violência dos sediciosos (*AJ*, XX: 179-181).

A situação social estava tão deteriorada em Jerusalém que até mesmo Josefo, que não manifestava nenhuma simpatia por rebeldes populares, censurou os altos

¹⁴⁶ Estamos de acordo com a análise de Richard Horsley e John Hanson fazem da grave crise social e agrária na Judeia do século I (1995, p. 57-88). Em linhas gerais eles observam que, “o banditismo social surge em sociedades agrárias tradicionais, em que os camponeses são explorados por governos e proprietários de terras, particularmente em situações nas quais os camponeses são economicamente vulneráveis e os governos administrativamente ineficientes. Esse banditismo pode aumentar em épocas de crise econômica, incitado pela fome ou elevada tributação, por exemplo, bem como em períodos de desintegração social” (1995, p. 57). Este quadro temerário pode ser encontrado na Judeia dos tempos de Flávio Josefo.

sacerdotes por sua ganância e os habitantes da cidade pela radicalização! Anos antes ele já havia povoado os campos palestinos com grupos de bandoleiros como os de Eleazar ben Dinai (*AJ*, XX: 160-161) e do idumeu Tolomeu (*AJ*, XX: 5); nas vésperas do levante de 66 ele colocou estes grupos dentro de Jerusalém. Mais do que um excesso de retórica ou um preconceito contra multidões humildes, o quadro detalhado traçado por Josefo nos parece refletir a realidade. De fato, mesmo não sendo comum a transformação de surtos de banditismos sociais em revoltas populares, a Judeia do século I apresentava esta correspondência¹⁴⁷. E em pouco tempo o sacerdote recém-chegado de Roma, Josefo ben Mathias, estaria relacionado entre os líderes desta rebelião.

Entre o general belicoso e o intérprete imperial

As duas Galileias [*Superior e Inferior*], apesar de possuírem uma enorme extensão e de estarem rodeadas por estrangeiros, sempre resistiram às invasões. De fato, os galileus estão acostumados a lutar desde crianças e sempre tiveram uma população numerosa (*BJ*, III: 41-42).

A participação da aristocracia hierosolimitana no levante contra Roma é talvez o assunto mais espinhoso para os especialistas. Os textos de Josefo, a principal fonte, simplesmente não permitem conclusões definitivas, o que produziu interpretações opostas para explicar o envolvimento da elite de Jerusalém no conflito. Tessa Rajak (1983, p. 79), Per Bilde (1988, p. 179) e David Rhoads (1976, p. 5) partilham de uma opinião que pode ser assim resumida: mesmo reconhecendo o quadro de desintegração social e – até mesmo – de guerra civil (na interpretação de Rhoads), a elite hierosolimitana agiu em desacordo com os líderes populares, formando um “partido moderado” (BILDE, 1988, p. 179) que trabalhou para ganhar tempo, esvaziar a rebelião e negociar uma conciliação com Roma. Rajak (1983, p. 78) reconhece a inabilidade dos governadores romanos, que ignoravam as sensibilidades religiosas judaicas, e o desprestígio da aristocracia governante nativa, mas não acredita em uma participação profunda de seus membros. Em linhas gerais esta é a leitura proposta por Josefo, que tende a culpar *rebeldes, bandidos e descumpridores da Lei* como os responsáveis por

¹⁴⁷ No final do século III, por volta de 285, os *Bacaudae* que sacudiram a Gália e a Espanha setentrional também relacionaram grupos de bandoleiros rurais com revoltas campesinas de maiores proporções.

atirar os judeus na guerra. Descritos muitas vezes em tons genéricos, seus culpados são oriundos dos estratos sociais mais humildes ou de camadas médias.

Os métodos de governança romana aplicados no tempo de Josefo¹⁴⁸ procuravam engajar as aristocracias nativas por meio de honrarias sociais, concessões econômicas e acordos pessoais. O próprio imperador estaria no centro de uma complexa teia social, funcionando como o grande patrono que distribuía benefícios individualmente (GARNSEY; SALLER, 1991, p. 178). Com algumas variações este modelo se reproduzia nas províncias, onde governadores e funcionários imperiais atuavam como patronos, negociando com os aristocratas locais benefícios como a cidadania romana, cargos e honras (GARNSEY; SALLER, 1991, p. 181). Em termos gerais, Roma não administrava diretamente “todo seu universo político” (BRUNT, 2005, p. 35), mas lançava mão de alianças com as elites fundiárias locais em um jogo de mútuos interesses que envolviam vantagens e desvantagens. Oportunamente Suetônio registrou que Augusto considerava esses *reges socios* enquanto *membra partisque imperii* (Aug., 48), reconhecendo nas classes altas das várias sociedades que compunham o mosaico de etnias do Mediterrâneo romano potenciais aliados na manutenção de sua *Pax*. Na Judeia e em Jerusalém a situação pretendida deveria ser a mesma.

Uma interessante leitura das relações entre as elites romana e judaica durante a segunda metade do século I foi proposta por Martin Goodman em 1987: *The Ruling Class of Judaea*¹⁴⁹ analisa como pressões e interesses conflitantes engendrados no seio da própria classe dirigente hierosolimitana acabaram por originar os elementos constitutivos da revolta de 66-70 (1994, p. 231). Goodman entende que ao disputar a liderança da Judeia buscando apoio em descontentamentos populares, grupos aristocráticos de Jerusalém trouxeram para seu país um levante de grandes proporções. A reação romana – extremamente brutal – seria uma resposta ao envolvimento da classe dirigente na revolta, visto que:

¹⁴⁸ Gohei Hata (1994, p. 315-316) observou que os “presentes consideráveis” (Vita, 16) que ele ganhou de Popéia Sabina em sua missão diplomática em Roma podem ser um indício de que Nero estaria tentando cooptá-lo para afastar os perigos de revolução na Judeia. Louis H. Feldman também observou esta conexão (1999, p. 902).

¹⁴⁹ Aqui utilizamos a tradução brasileira feita por Alexandre Lissovsky e Elisabeth Lissovsky, publicada pela Imago em 1994.

Do ponto de vista romano, aquela classe dirigente havia sido tão favorecida como uma administração provincial como a de qualquer outra província. Ela havia retribuído confiança e favor com ingratidão e revolta violenta (GOODMAN, 1994, p. 239).

Em sua interpretação a situação difícil narrada por Josefo não deve ser lida com ressalvas: provavelmente o historiador estava sendo sincero quando retratou a guerra civil em curso dentro da sociedade judaico-palestina, situação agravada pela rebelião contra Roma. Entretanto, Goodman discorda de Josefo quanto ao entendimento mais profundo da situação. Para o historiador flaviano parte significativa da elite se manteve distante dos acirrados sentimentos dos zelotes e sicários, procurando uma ação conciliatória com a cidade latina; seus amigos de classe foram pintados como bons homens, sinceros nos esforços de preservar o Templo e vitimados pelos grupos fanáticos que empurraram os judeus ao confronto (GOODMAN, 1994, p. 171). Martin Goodman aproveita o evidente embaraço de Josefo para explicar a participação de sua própria classe na guerra e analisa como foi uma luta pelo poder no âmbito da classe dirigente que desestabilizou de vez a situação em uma região em crise social, política e econômica (1994, p. 34). O engajamento profundo do capitão do Templo Eleazar ben Ananias no confronto – sendo o líder de um “partido sacerdotal” que suspendeu os sacrifícios diários (*BJ*, II: 409) oferecidos ao imperador no Santuário (em maio/junho de 66) e patrocinou o incêndio dos arquivos públicos de Jerusalém que continham os contratos de dívidas (*BJ*, II: 427) – dá conta de uma relação mais comprometida da elite hierosolimitana com os rebeldes do que os constrangedores silêncios de Josefo nos levam a crer.

Acreditamos que um bom caminho para entender o envolvimento inicial de Josefo e de seus partidários no conflito encontra-se em uma leitura que integre elementos trabalhados pela linha do “partido moderado” (RHOADS, 1976, p. 150-158) e pela atuação engajada das elites desenvolvida por Martin Goodman. Como já observamos, os romanos davam preferência aos ricos e aristocratas fundiários como parceiros na governança imperial. Além disto, tendiam a enxergar os outros povos valendo-se dos mesmos padrões sociopolíticos e institucionais que empregavam para entender sua própria sociedade, abrindo espaços para constantes mal-entendidos¹⁵⁰.

¹⁵⁰ Práticas comuns vivenciadas pelas elites locais, como os sistemas de liturgias e o evergetismo (GORDON, 2004, p. 134-140; GARNSEY; SALLER, 1991, p. 46-47), nunca foram populares na Judeia (GOODMAN, 1994, p. 132-133). Talvez esvaziada pela obrigação de caridade que todo judeu piedoso

Após a deposição de Arquelau e a conversão da região em uma província, em 6 d.C., as opções romanas não estavam claras e nem objetivamente definidas. Durante quase um século e meio a região foi governada por monarcas de estilo helenístico que esvaziaram as instituições políticas tradicionais mosaicas (o sumo-sacerdócio e o Sanhedrin), centralizando as decisões em sua corte. No ano 6 esta possibilidade não se apresentava mais como uma alternativa: os Asmoneus eram inviáveis¹⁵¹ e os Herodianos se mostraram incapazes de sustentar a mão firme do reinado de Herodes Magno¹⁵². O Sumo-sacerdócio e o Templo foram enxergados pelos romanos como herdeiros naturais da legalidade na região, situação que demonstra claramente a prática romana de deixar, sempre que possível, as instituições nativas intactas, cooptando a classe dirigente local para sua *sociedade imperial*, delegando-a a coleta de tributos e à manutenção da ordem pública (GARNSEY; SALLER, 1991, p. 32). O grave problema que a *miopia etnocêntrica* romana não os permitiu entender é que o sumo-sacerdócio padecia de uma dupla doença neste período:

1. Os anos de desgastes do Sumo-sacerdócio promovidos por Asmoneus (que concentraram a sua função com a monarquia, quebrando a supremacia sadoquita), Herodianos e procuradores romanos (que indicavam e destituíam sacerdotes sem observar as liturgias próprias do cargo) alienaram profundamente o exercício de seus significados religiosos e culturais. Como reflexos deste desprestígio, os *Talmudim* não registraram nenhum lamento pela extinção destes líderes e os Evangelhos canônicos chegaram a ser ofensivos aos seus ocupantes¹⁵³.
2. Ao apoiar-se no único representante legítimo da nação, Roma acelerou ainda mais seu processo de deterioração. Em 4 a.C. o sumo-sacerdote

deveria observar, o comportamento de gastar somas consideráveis esperando obter prestígio aparentemente não funcionava na sociedade judaica palestina. O rei Herodes Magno, por exemplo, alcançou maior gratidão entre seus súditos gentios que o reconheciam como grande evergete.

¹⁵¹ Os Asmoneus se legitimavam como uma dinastia que libertou Israel da opressão do rei selêucida Antíoco IV Epifanes, memória não muito agradável dentro das relações de dominação impostas pelos romanos. Além disto, Herodes promoveu um verdadeiro expurgo dos descendentes reais Asmoneus durante seu governo, eliminando fisicamente todos os grandes pretendentes de uma restauração dinástica.

¹⁵² Devemos notar aqui a prudência romana: Augusto respeitou o testamento de Herodes e conduziu seus herdeiros aos postos recebidos. A destituição de Arquelau foi decidida após quase uma década de governo, provavelmente como o resultado de uma administração catastrófica até para os soberanos latinos.

¹⁵³ O Evangelho de João entende erroneamente que o cargo era de eleição anual (Jo, 11: 49; 18: 13). Esta confusão repercute o desprestígio da função, destituída por autoridades seculares com certa regularidade. De fato, utilizar Josefo para seguir a lista de nomes que ocupam o Sumo-sacerdócio no período é uma ação fastidiosa: o número de indivíduos é tão grande que não encontramos uma lista definitiva.

Joazar ben Boethus colaborou com a organização de um censo tributário romano, atitude coerente com a classe dirigente relacionada com Roma. Segundo Josefo esta ação causou tanta repulsa nos judeus que Joazar acabou perdendo o cargo (*AJ*, XVIII: 26). Outro exemplo: a guarda das vestes sacras do grande sacerdote por autoridades romanas (*AJ*, XX: 6-9) ofendia gravemente os judeus piedosos e contribuía para a destruição de seus valores simbólicos. Em síntese, a associação romana com o Sumo-sacerdócio tornava-o mais indecente aos olhos dos judeus que ele deveria governar.

Com o enfraquecimento das instituições judaicas, Martin Goodman tem razão quando observa que alguns membros da aristocracia hierosolimitana enxergaram aí uma possibilidade de ascender aos postos de comando (GOODMAN, 1994, p. 158), provocando fissuras intratáveis em uma sociedade em crise. Suas disputas aristocráticas por poder ascenderam a pavio do barril de pólvora que era a Judeia e a situação ficou incontrolável: grupos dividiram Jerusalém e o rompimento com Roma atingiu uma direção de impossível retorno.

Ainda assim, os incômodos de Josefo ao tratar do envolvimento da classe dirigente apontam na direção de um grupo ou partido moderado importante que militou contra a guerra. O episódio da apelação do rei Agripa II aos revoltosos é interessante neste sentido:

Quando acabou de discursar [*Agripa II*], chorou copiosamente junto com sua irmã [*Berenice*]. Suas lágrimas acalmaram o ímpeto do povo. A multidão gritava que não marcharia contra os romanos, apenas contra Floro por conta dos abusos cometidos. Diante destes gritos o rei Agripa replicou: “Os seus atos são próprio de quem está em guerra contra os romanos: vocês não pagaram o tributo ao César e demoliram os pórticos da Torre Antônia. Livrarei vocês da acusação de rebelião com a reconstrução destes pórticos e o pagamento do imposto, já que a fortaleza não é de Floro e nem é a ele que vocês devem dinheiro”. Convencido pelas palavras do rei o povo subiu ao Templo com ele e com Berenice para reconstruir os pórticos. Enquanto isto, membros do conselho passavam pelas aldeias arrecadando os impostos, reunindo os quarenta talentos que faltavam. Assim, Agripa afirmou que a ameaça de guerra estava afastada, tentando convencer o povo a obedecer Floro até que César enviasse outro procurador para substituí-lo. Os judeus se ofenderam com este conselho, insultaram o rei e o expulsaram da cidade. Alguns dos amotinados foram atrevidos o

bastante para lhe atirar pedras. Quando Agripa, indignado pelas ofensas, viu que era impossível conter os rebeldes, enviou para Cesareia os dirigentes e notáveis judeus para que Floro escolhesse quais deveriam arrecadar os impostos. Feito isto, Agripa partiu para seu reino (*BJ*, II: 402-407).

Quem eram estes “notáveis” exatamente Josefo não nos diz. Aparentemente eles eram membros do Sanhedrin que se apressaram em arrecadar os tributos faltantes e, na continuidade do levante, em viajar até Cesareia para conversar com Floro¹⁵⁴. Josefo – que também culpa a inabilidade, ganância e ignorância dos procuradores romanos pela eclosão da guerra – foi explícito ao escrever que a insatisfação era contra Floro, e não contra os romanos. Esta justificativa foi repetida em outras partes do *Bellum Judaicum*; trata-se de uma desculpa que Josefo constrói para aliviar as responsabilidades da elite judaica no conflito? Ou ele repercutia uma acusação sincera de sua classe dirigente, disposta a cooperar com Roma, mas descontente com o despreparo e as ofensas dirigidas aos seus particularismos religiosos por funcionários repugnantes e de *status* romano excepcionalmente baixo? Goodman observa o silêncio que encontramos em torno da carreira de alguns procuradores que estiveram na Judeia: Pôncio Pilatos, Ventídio Cumano e Pórcio Festo desapareceram inteiramente “dos registros da hierarquia governante romana” (GOODMAN, 1994, p. 21) e M. Antônio Félix conseguiu um mandato procuratório com poderes militares mesmo sendo um liberto (Suetônio, *Div. Claud.*, 28), um “fato sem precedentes” para Emil Schürer (1985 I, p. 590). Dentro deste quadro não nos causa espanto que uma elite sacerdotal orgulhosa e erudita como a de Josefo resistisse aos abusos de funcionários romanos desqualificados¹⁵⁵.

É bem provável que este “grupo notável” preocupado em arrecadar os tributos faltantes e amortizar a revolta tenha se organizado em uma espécie de “partido moderado” (RAJAK, 1983, p. 128-130) que assumiu o controle do levante esperando

¹⁵⁴ “Quando os cidadãos poderosos perceberam que já não podiam impedir a revolta e que a ira dos romanos cairia primeiro sobre eles, não quiseram receber a culpa disto e enviaram embaixadores a Floro, com Simão ben Ananias na liderança, e outros nomes para a corte de Agripa, entre os quais se encontravam personalidades elevadas como Saul, Antipas e Costobar” (*BJ*, II: 418).

¹⁵⁵ Em *Legatio ad Gaium* Filo elogiou o legado da Síria Petrônio por seu conhecimento da “filosofia judaica” (245), apontando que isto foi importante para seu bom relacionamento com eles. Josefo se impressionou positivamente com o trato que este governador teve ao receber as embaixadas hierosolimitanas que reagiram ao intento de construir uma estátua de Calígula no Templo de Jerusalém (*BJ*, II: 192-201), dando a entender que o relacionamento com os funcionários imperiais poderia ser mais qualificado.

encontrar oportunidades de negociar uma rendição. O sumo-sacerdote Ananias ben Jônatas, por exemplo, tentou entregar a cidade ao legado sírio Céstio Gallus (*BJ*, II: 533-534), mas teve sua ação frustrada pela letargia da ação do líder romano. Durante a eclosão da revolta eles foram engolidos pelo processo: muitos foram assassinados (como ocorreu com o sumo-sacerdote Ananias), presos (a família de Josefo) ou exilados (como ocorreu com o próprio Josefo e com Yohanan ben Zakkai). O fato é que no começo da revolução este grupo moderado encontrou-se envolvido no conflito e tratou de conduzi-lo legitimado por seu prestígio social. Ainda impactados pelo fracasso da investida conduzida por Céstio Gallus e pela *XII Fulminata*, estes líderes receosos estavam na cabeça do movimento. Josefo ben Mathias foi investido da organização militar da Galileia e partiu para a região. O futuro historiador flaviano, nascido para ser um *konahim*, foi nomeado general (BILDE, 1988, p. 21), permanecendo no comando galileu do inverno de 66 até o verão de 67. E foram nestes meses tumultuados que sua história se modificou radicalmente.

A Galileia que Josefo encontrou nunca foi uma região simples de se governar. Como bem observou Richard Horsley (2000, p. 23), “tanto as tradições bíblicas hebraicas como a literatura judaica recente apresentavam o povo da Galileia como ardentemente independente”. A fundação de capitais reais em Séforis e Tiberíades pelos herodianos aprofundou a tributação da sua grande população camponesa (HORSLEY, 2000, p. 40), tumultuando as relações sociais e políticas na região. Movimentos como o de Jesus de Nazaré, de Judas Galileu (o fundador da *Quarta Filosofia*) e de João de Giscala (*Vita*, 70-76) são indícios deste ambiente conturbado. A região limítrofe seria a entrada lógica dos romanos no território rebelado, com suas fronteiras ligadas à província da Síria e do litoral fenício. Muitas cidades de maioria pagã que se localizavam próximas da região promoveram verdadeiros “*pogroms*” dos habitantes judeus, como os ocorridos em Cesareia (*BJ*, II: 457), Escitópolis (*BJ*, II: 467), Ascalon e Ptolemais (*BJ*, II: 477), tensão que chegou até Alexandria, degenerando uma terrível matança de cinquenta mil judeus (*BJ*, II: 497). Nestas circunstâncias Josefo assumiu seu posto com muita dificuldade, tendo enfrentado desde o início a resistência de líderes revolucionários que ele qualificou como “bandidos” (RAJAK, 1983, p. 84-85) e uma situação aparentemente sem controle. Para Richard A. Horsley:

Em 66-67, na Galileia, a *grande revolta* assumiu a forma de inúmeros movimentos de independência locais separados que não eram nem coordenados pelos líderes rebeldes nem controlados pelo governo sumo sacerdotal provisório em Jerusalém. Logo que os sumo sacerdotes (que permaneceram na cidade) e os “fariseus importantes” formaram um “conselho” para tentar controlar a revolta incipiente (isto é, dissimulando apoiá-la, como diz Josefo em suas duas histórias!), eles delegaram “generais” de Jerusalém para cada distrito. Uma indicação significativa de que os sumo sacerdotes de Jerusalém ainda se consideravam autoridades legais sobre a Galileia é o fato de eles enviarem três “generais” para aquele distrito, inclusive o próprio Josefo. Analisando em maior profundidade a descrição que Josefo faz de si mesmo como grande general e valoroso adversário do ilustre general romano Vespasiano (que naturalmente se tornou imperador durante a repressão da revolta), é possível perceber como a situação na Galileia estava dividida e tumultuada (HORSLEY, 2000, p. 41).

Sustentando o que Luís García Iglesias (2008, p. 19) entendia como “duas guerras: a interna, complicada, e a que leva contra Roma”, seus meses como líder militar na região foram narrados em partes do *Bellum Judaicum* e de *Vita*. Apesar das variações contidas nos dois textos (LAMOUR, 2006, p. 25), eles nos revelam um período confuso e, na análise de Per Bilde (1988, p. 147), difícil na vida de Josefo; seu comando nunca foi verdadeiramente aceito pelos galileus, que o receberam com desconfiança e, após um tempo, certeza de seu comprometimento com os romanos. Mesmo com seus autoelogios constantes, Josefo não escondeu que se valeu de tropas pessoais e de mercenários (*Vita*, 293; 303) para impor seu comando, tendo que fugir muitas vezes de ameaças de apedrejamento sustentadas pelos galileus (*Vita*, 76). João de Giscala, seu opositor e inimigo pessoal, conseguiu trazer uma comissão de investigadores de Jerusalém (*Vita*, 192-197; *BJ*, II: 628) para destituí-lo, intento frustrado por maquinações de Josefo, que foi alertado em uma carta por seu pai (*Vita*, 204) e conseguiu resistir com muita dificuldade, incluindo uma incrível fuga de um atentado em Tiberíades (*Vita*, 94-96).

Ao mesmo tempo em que estes acontecimentos se desenrolam na Galileia, em Roma, o imperador Nero – que, segundo Josefo, ficou apavorado diante da audácia dos judeus (*BJ*, III: 1) – enviou o experiente general Vespasiano, acompanhado de seu filho Tito Flávio, para a região. Este veterano de guerras contra germanos e bretões nos tempos de Cláudio (*BJ*, III: 4-5) revelou-se uma prodigiosa escolha do último dos imperadores da casa Júlio-Cláudia. Investido do comando na Grécia (Acaia), visto que acompanhava uma comitiva imperial que estava na província (*BJ*, III: 8), Vespasiano

enviou Tito para Alexandria, cidade na qual ele conduziria a *XV Apollinaris* até o território sírio. Vespasiano atravessou o Helesponto, marchando até Antioquia. Lá ele tomou frente das legiões *V Macedonica* e *X Fretensis*, recebendo auxílio de tropas reais enviadas por Agripa II, Antíoco de Comagena, Soemo de Êmeso e do rei árabe Malcos. Encontrando com a legião comandada por seu filho nas cercanias de Cesareia, suas tropas romanas e auxiliares contavam com cerca de sessenta mil homens (HADAS-LEBEL, 1991, p. 111), uma impressionante força bélica até para os dias de hoje. E foi no final de Julho de 67 que Vespasiano mobilizou seus homens nas portas de Yotapata (hoje Yodfat), uma cidadela fortificada construída sobre um monte cercado de ravinas e muralhas. Lá ele se encontraria com seu rival Josefo ben Mathias.

O duro cerco de Yotapata persistiu por 47 dias. Os relatos de Josefo contidos no *Bellum Judaicum* e no *Vita* atestam uma batalha penosa e sangrenta para ambos os lados. O “ciclo de Yotapata” é interrompido por uma longa digressão sobre a organização do exército romano (BJ, III: 70-109), fonte importante para compreender sua estratégia bélica. Esta divagação respondia aos críticos de seu comando galileu, pois como resistir diante de uma máquina militar tão eficiente¹⁵⁶? Seu relato do cerco recomeçou com as ações de Vespasiano, despejando uma chuva de flechas (BJ, III: 151) e de objetos atirados por balistas e 160 catapultas (BJ, III: 166-167). A trágica situação dos amotinados piorou com a falta de sal e água (BJ, III: 181-182) e Josefo planejou fugir, sendo impedido pela população (BJ, III: 194-202). Os aterros romanos foram postos em ação, assim como um assustador aríete com cabeça metálica de carneiro (BJ, III: 213-214), e o cerco se encaminhou para seu fim. Com Vespasiano ferido por uma flecha que atingiu seu pé (BJ, III: 236), Yotapata caiu no dia 20 de Julho de 67 (BJ, III: 339) diante de uma implacável violência romana que massacrou quarenta mil judeus e escravizou mil e duzentas mulheres e crianças (BJ, III: 336-338).

Atônito, Josefo escreveu que através de “uma colaboração sobrenatural” (BJ, III: 341) conseguiu saltar para dentro de uma caverna convertida em cisterna e se escondeu com mais quarenta judeus varões. O refúgio foi descoberto por batedores de Vespasiano

¹⁵⁶ Sua longa e detalhada digressão sobre a organização dos exércitos romanos também procurava dissuadir novos levantes judaicos contra Roma. Josefo manifestou diretamente este intento: “Alonguei-me nesta descrição não para produzir um elogio aos romanos, mas para consolar os vencidos e tentar demover ideias daqueles que desejam se rebelar” (BJ, III: 109).

e o general enviou tribunos romanos para negociar sua rendição, entre eles Nicanor¹⁵⁷, identificado como “um amigo de longa data” (*BJ*, III: 346). Diante das garantias oferecidas pelo tribuno Nicanor o general judeu optou pela capitulação, atitude rechaçada por seus companheiros de armas e esconderijo com severas ameaças. Foi neste imbróglio dramático que ele retomou suas funções sacerdotais e deu voz ao entendimento de YHWH:

Enquanto Nicanor insistia com sua argumentação, Josefo se atentou do risco que corria e recordou do que havia sonhado na noite anterior: Deus lhe havia antecipado as calamidades que no futuro sofreriam os judeus e o destino dos soberanos romanos. Através da interpretação dos sonhos Josefo era capaz de perceber o que os Desígnios Divinos professavam de maneira ambígua. Além disso, não ignorava as profecias dos livros sagrados, já que era um sacerdote, assim como seus ancestrais. Foi naquele momento que, possuído pelo Espírito Divino e evocando as terríveis visões dos sonhos passados, Josefo dirigiu silenciosamente para a Divindade a seguinte prece: “Já que a Ti parece conveniente punir a nação dos judeus, passando completamente tua Fortuna para o lado dos romanos, assim como elegeu meu espírito para predizer o futuro, eu consinto em viver e me entregar aos romanos. Mas tomo a Ti, como testemunho, que não sou um traidor, mas teu servo” (*BJ*, III: 351-354).

Neste momento difícil de sua história pessoal, a narrativa construída por Josefo no *Bellum Judaicum* mudou radicalmente: ele deixou de ser um de seus personagens principais – o estrategista judeu – para se converter em uma espécie de intérprete. E foi nesta condição de intérprete que ele sobreviveu: foi intérprete de ditames divinos, intérprete de Tito diante das muralhas de Jerusalém e intérprete da cultura judaica em seus livros que dirigidos ao público *goy*. Sua formação sacerdotal lhe deu fundamentos para ler a situação, visto que as narrativas bíblicas continham experiências parecidas com as vivenciadas em seu presente. Uma dimensão teológica auxiliou sua rendição ao perceber nas histórias de Jeremias, Ezequiel e Daniel a chave para sua interpretação: assim como ocorreu com a geração de 587 a.C. os judeus pecaram e ignoraram os sinais enviados por YHWH; assim como ocorreu com Nabucodonosor, Vespasiano aplicou na nação uma força punitiva instrumentalizada divinamente¹⁵⁸; assim como se deu com

¹⁵⁷ Em outro trecho do *Bellum Judaicum*, que narra o assédio aos amotinados de Jerusalém, Nicanor reaparece ao lado de Josefo. Ele acaba ferido por uma flecha, pois “era uma pessoa conhecida” (*BJ*, V: 261) dos judeus que protegiam a muralha. Josefo não nos informa mais sobre a natureza de sua longa amizade com Nicanor, e nem o motivo de seu reconhecimento por parte dos judeus rebelados.

¹⁵⁸ Em um de seus discursos dirigidos aos sitiados de Jerusalém, Josefo fez a relação entre a conquista romana e a instrumentalização divina: “Que regiões escaparam do poder dos romanos, senão aquelas que não apresentaram serventia por serem ou muito frias ou muito quentes? A Fortuna se pronunciou em seu

Jeremias, que clamou sem sucesso pela rendição, Josefo vestiu a túnica da profecia. Todavia, seu tom não é similar ao de Daniel, outro texto profético que ele demonstrou conhecer intimamente, mas o de Jeremias¹⁵⁹. Josefo não profetizou a destruição do inimigo de “pés de barro”, mas deu conta da complicada matéria teológica de explicar a derrota. Como profeta da capitulação, tal qual seu modelo Jeremias (VIDAL-NAQUET, 1996, p. 82), ele percebeu que aquele general quase sexagenário respondia ao “oráculo ambíguo” que um bom sacerdote como ele deveria interpretar (RHOADS, 1976, p. 10). Talvez com um versículo de Isaías na memória¹⁶⁰ ele tenha encontrado um caminho para legitimar sua rendição: não seria a mão de Vespasiano a Força bíblica que arrasaria o Israel pecador?

Após discursar aos seus companheiros de esconderijo, tentando demovê-los da resistência inútil, Josefo experimentou a frustração de ver seu desejo de rendição ser escandalosamente refutado (*BJ*, III: 385). Seguiu-se uma “roda de suicidas” em que cada camarada degolava outro seguindo uma ordem estabelecida por sorteio (RAJAK, 1983, p. 171; HATA, 1994, p. 320-322). Talvez por um estratagema anterior ou, como ele escreveu, “pelo Destino ou Providência Divina”¹⁶¹ (*BJ*, III: 390), Josefo assistiu seus colegas tirarem a vida e permaneceu em último lugar nesta loteria fatal, acompanhado de outro judeu que ele conseguiu convencer da boa vontade da proposta dos romanos. Suas palavras que encerram esta história traduzem bem seu sentimento de alívio: “Assim Josefo escapou da guerra contra os romanos e contra seus próprios

favor em todas as partes! Deus, que faz viajar o império de nação em nação, agora reside na Itália. Existia a lei essencial, tanto entre os animais como entre os homens, de ceder aos mais poderosos e reconhecer a superioridade daqueles que a adquiriam por força das armas. Por esta razão os antepassados dos judeus, que superam vocês em alma, corpo e outras vantagens, cederam diante dos romanos. E nunca tomariam tal decisão se não houvessem confirmado que Deus estava do lado romano” (*BJ*, V: 366-369).

¹⁵⁹ A aproximação que Josefo construiu em torno dos textos de Jeremias foi estudada por muitos pesquisadores. Assim como o historiador judeu, Jeremias viu a destruição do Templo de Jerusalém, atribuindo aos invasores babilônicos um fator punitivo. Acerca da vinculação de Josefo com Jeremias e sua ideia da Providência Divina consultar: HADAS-LEBEL, 1991, p. 199-203; DOBRORUKA, 2002, p. 377-379; SCHWARTZ, 1990, p. 34-35; RHOADS, 1976, p. 8-11; RAJAK, 1983, p. 92. Pierre Vidal-Naquet dedicou um ensaio para investigar as relações de Josefo com a tradição profética (1996, p. 77-107).

¹⁶⁰ “A espessura da floresta será arrasada a ferro, e o Líbano virá abaixo sob a mão de um Forte” (Is, 10: 34).

¹⁶¹ É interessante o uso *híbrido* que Josefo faz das ideias de Destino e Fortuna, valendo-se da presença que estes conceitos tinham na tradição clássica para fundi-los com a noção de Providência Divina expressa na teologia mosaica. Em sua interpretação dos eventos, ao mesmo tempo histórica e religiosa, YHWH está do lado romano, como demonstravam as Escrituras Sagradas. Assim, o conflito entre judeus e romanos estava nos Desígnios Divinos, uma vez que o próprio YHWH conduziu as ações como instrumentos punitivos para as impurezas e ofensas religiosas praticadas por grupos judaicos. A tese do abandono divino não se coloca dentro dos caprichos da Fortuna, mas na movimentação da Providência Divina (que manda avisos, castiga os pecadores e chama para a redenção os arrependidos sinceros).

companheiros” (BJ, III: 392). Este desabafo representou mais um desejo do que uma constatação, visto que os frutos deste conflito lhe acompanhariam a vida toda na suspeita de traição¹⁶².

Rendido e hostilizado pelos legionários, foi entregue ao general Vespasiano. Nesta condição servil e humilhante renunciou o futuro do patriarca Flávio (BJ, III: 399-408), concluindo que o conquistador do Templo deveria ter o apoio de YHWH. E, concordando com Nuno Simões Rodrigues, foi neste ponto que Josefo procurou justificar-se aos seus patronos romanos e compatriotas judeus:

Usando uma estratégia baseada na *superstitio* e nas estruturas religiosas que valorizavam as visões premonitórias, Josefo justificava de uma só vez diversas atitudes perante duas audiências. Perante os Judeus explicava como e por que razão se passara para o lado romano, abandonando a sua posição de liderança na resistência e por que não se suicidara, como estava previsto após o acordo feito durante o cerco à cidade. Perante os Romanos explicava o porquê da sua deserção e de alguma forma a sua traição aos companheiros de resistência. Iniciava-se assim um forte tema subjacente a todos os seus escritos: a ambiguidade discursiva (RODRIGUES, 2000, p. 24).

Infelizmente não temos nenhum relato das impressões próprias de Vespasiano: ele se assustou com as palavras seguras do abatido general? Entendeu-as como uma estratégia mentirosa de um prisioneiro desesperado? Ou reconheceu naquele vencido de trinta anos, a mesma idade de seu filho Tito, uma sinceridade próxima de desejos íntimos iluminados por aquelas palavras? O fato é que Josefo foi “acorrentado e vigiado”, mas com uma estima cuidadosa¹⁶³ (BJ, III: 408). Suetônio, que colheu muitos presságios da eleição de Vespasiano¹⁶⁴, escreveu que “Josefo, um dos mais nobres cativos, no instante em que o punham a ferros, não cessou de afirmar que logo seria libertado pelo próprio Vespasiano, mas feito imperador” (*Divus Vespasianus*, 5). Teria o historiador romano consultado um exemplar do *Bellum Judaicum* ou a história tornou-

¹⁶² Cerca de 2/3 de *Vita* tratam especificamente do período que Flávio Josefo permaneceu como general da Galileia, demonstrando claramente uma preocupação em se defender de acusações de traidor da pátria dos judeus.

¹⁶³ Negando a predição e lendo-a como uma justificativa formulada posteriormente, Gohei Hata (1994, p. 322) interpretou que a forma cuidadosa com que Vespasiano tratou seu general prisioneiro é um indício claro de que Josefo atuou como uma espécie de “quinta-coluna”. As relações que Hata estabeleceu entre o comportamento dúbio de Josefo e as diretivas de Nero, consolidadas durante sua viagem a Roma em 63, nos parecem fantasiosas demais.

¹⁶⁴ Tessa Rajak (1983, p. 190) observou que além de Suetônio, Tácito (*Hist.*, 1: 10; 2: 4-78) e Dião Cássio (*Epit.*, 66: 1) também fazem menções aos presságios da eleição de Vespasiano colhidos na Judeia. Eles teriam lido Josefo?

se corriqueira na corte? O fato é que pelo menos dois séculos depois a literatura talmúdica colocou a predição na boca do *Rabban Yohanan ben Zakkai*, um fugitivo e opositor dos radicais que dominavam Jerusalém (RAJAK, 1983, p. 188-189). Como observou Mireille Hadas-Lebel (1991, p. 134), a coincidência entre os dois personagens é intrigante e “não se pode excluir a possibilidade de que algum eco distante da vida de Josefo tenha alimentado a biografia póstuma do sábio fariseu”. Pela tradição rabínica Yohanan foi o responsável pela sobrevivência religiosa do Judaísmo, negociando com a casa Flávia a fundação de uma academia de exegese bíblica em Yavné (Jâmnia). Curiosamente, Josefo também soube salvaguardar parte da tradição mosaica – sua memória e sua história – e escreveu livros preciosos. Sua formação sacerdotal operando o que Jan Assmann identificou como *memória cultural* deve ter auxiliado tanto na leitura do episódio de Yotapata, quanto no trabalho em seu escritório em Roma. Nem só de rabinos sobreviveria o Judaísmo.

Neste ponto deste esboço biográfico sua identidade transmutou-se profundamente. Os muitos discursos contidos no *Bellum Judaicum* deslocaram o lugar do narrador: se antes de Yotapata eles tratavam de assuntos judaicos dirigidos aos esforços da rebelião, depois da rendição eles figuram na boca de indivíduos – romanos ou judeus – que militam pela aceitação do domínio imperial. Josefo, este profeta da derrota¹⁶⁵, deixou de ser exclusivamente *Yosef ben Mattitiahou* para acomodar-se no *Titus Flavius Josephus*, mudança híbrida que seu nome carregou. Com precisão e até com uma licença poética, Pierre Vidal-Naquet o definiu a partir deste momento (1990, p. 113) como um “homem intermediário”:

Um *intermediário* oferece escasso interesse quando se limita a ser o representante de um campo no seio de outro campo. Josefo defendia diante dos judeus a causa de seus patronos romanos. Mas em uma segunda leitura o discurso dirigido aos romanos testemunha o imenso orgulho que Josefo atribuía ao fato de ser judeu (VIDAL-NAQUET, 1990, p. 118).

Esta ambivalência em sua obra que Vidal-Naquet apresenta como sua característica de *homem intermediário* foi percebida por Tessa Rajak (1983, p. 185)

¹⁶⁵ Investigando a ação do profetismo no Israel bíblico, o assirólogo Emanuel Bouzon sintetizou: “Os profetas acusaram os crimes e injustiças de sua sociedade a apontaram para os culpados mostrando-lhes as consequências autodestruidoras de seus atos. A relação com o Deus de Israel exige uma postura ética de aceitação das exigências de YHWH” (BOUZON, 2002, p. 43). Este padrão se aplica em nossa interpretação da tradição teológica judaica presente na visão história de Josefo.

enquanto um notável paradoxo expresso na relação da *Flavian Patronage and Jewish Patriotism*, pois quanto mais Josefo aprofundava sua “romanização”, mais consciência de sua identidade judaica demonstrava ter. A evolução de suas obras é uma prova clara deste paradoxo: *Bellum Judaicum*, o primeiro livro, pagou a dívida com os Flavianos, narrando a *Guerra Judaica*¹⁶⁶ do ponto de vista romano; *Antiquitates Judaicae* e *Contra Apionem*, seus derradeiros escritos, abandonaram a preocupação com seus patronos e se aprofundaram nas reflexões históricas e teológicas próprias do Judaísmo.

Na condição de nobre cativo portador de boas notícias, Josefo ficou encarcerado em Cesareia (BILDE, 1988, p. 53; HADAS-LEBEL, 1991, p. 139). Entre Julho de 67, período da predição, até o Verão de 69, momento da aclamação de Vespasiano, ele permaneceu detido (*Cap*, I: 48) acompanhando com esperanças o desenrolar dos acontecimentos em Roma: o começo da insurreição na Gália (*BJ*, IV: 440), o suicídio de Nero (*BJ*, IV: 491) e as intrigas permanentes entre os principados de Sérvio Sulpício Galba, Marcus Sálvio Otão e Aulo Vitélio (*BJ*, IV: 493-496; 545-549). Foi testemunha dos longos conciliábulos entre Vespasiano, Tito e militares romanos de alta hierarquia que se encontravam na Palestina? É pouco provável. O fato é que com a aclamação de Vespasiano pelas tropas do Oriente (*BJ*, IV: 598) sua leitura do “oráculo ambíguo” revelou-se correta; o general investido da dignidade imperial recordou “as palavras de Josefo, que ainda com Nero vivo cometeu o atrevimento de lhe chamar de imperador” (*BJ*, IV: 623), e rompeu as correntes que aprisionavam o judeu, concedendo-lhe a liberdade romana (*BJ*, IV: 629). Agora como membro estimado da corte do novo imperador Josefo acompanhou seus patronos até Alexandria. No final de Dezembro, Vitélio fora degolado e Vespasiano se pôs em marcha até Roma (em Fevereiro de 70). Uma nova dinastia começou, e o anseio de um vultoso triunfo sobre um povo bárbaro e ingrato veio ao encontro do desejo do novo imperador¹⁶⁷. Tito *César* recebeu o

¹⁶⁶ É difícil saber exatamente o título da obra dado por Josefo. Em *Vita* (412) ele se refere ao livro como *Peri tou Ioudaikou polémou Biblois*, algo próximo de “Sobre a Guerra Judaica”. Henry Thackeray (1929, p. 30-31) observou que esta denominação assume prontamente um ponto de vista romano, interpretação seguida por Pierre Vidal-Naquet (1990, p. 115). Jesús M. Nieto Ibáñez (1997, p. 20) assinala também com a proximidade que o título latino *De Bello Judaico* ou *Bellum Judaicum* guarda com outros relatos de guerra produzidos pelos romanos, como o *De Bello Gallico* de Júlio César e o *Bellum Iugurthinum* de Salústio, indicação de que este deveria ser mesmo o título imaginado por Josefo.

¹⁶⁷ Martim Goodman entende que a violência romana na supressão da revolta judaica explica-se pelo envolvimento de membros da classe dirigente em sua condução (1994, p. 239). Acreditamos que a impetuosa e truculenta reação romana deve-se mais à necessidade da nova dinastia Flaviana consolidar-se com uma vitória e um triunfo acachapantes após um período em que quatro imperadores foram destituídos por levantes militares.

comando militar e juntamente com Tibério Alexandre, o judeu apóstata prefeito do Egito, partiu para a missão de esmagar Jerusalém, cidade que estava dividida entre três facções de judeus rebelados¹⁶⁸. Josefo seguiu neste séquito, provavelmente já tomando notas para redigir seu *Bellum Judaicum* e lamentando o triste destino que aguardava a sua cidade.

Nos meses posteriores à tomada de Yotapata, Vespasiano já controlava toda a Galileia (no Outono de 67), as cercanias do Jordão e os distritos rurais da Judeia e da Iduméia (Primavera de 68). Tito partiu de Alexandria em direção a Jerusalém com quatro legiões¹⁶⁹, sem encontrar grande resistência pelo caminho. Próximo da Páscoa de 70 os romanos já trabalhavam os preparativos para o sítio da cidade. O itinerário trilhado pelo jovem César foi narrado com precisão por Josefo, mais um indício do seu trabalho de “relator” da conquista. Diante das maciças muralhas da Cidade Santa, Josefo atuou como um intérprete de Tito (SCHÜRER, 1985 II, p. 112) e, na opinião de Mireille Hadas-Lebel, como um “trunfo psicológico” (1991, p. 175) dos romanos na tentativa de convencer os amotinados a baixarem suas armas. Em seus discursos¹⁷⁰ proferidos em torno dos muros, Josefo iniciou com uma argumentação pragmática própria de um arauto romano, conclamando seus compatriotas a refletirem sobre o destino de suas famílias, da cidade e do Templo, assim como demonstrando que os romanos eram reconhecidos pela clemência e tolerância frente aos povos vencidos (BJ, V: 362-363). Depois destes argumentos ele partiu para um “repertório judaico”, retomando a questão da Providência Divina¹⁷¹ e da perda da *Shechiná*¹⁷² por conta dos pecados e das

¹⁶⁸ Josefo descreve que antes do início do cerco romano Jerusalém estava dividida entre três grupos de rebeldes: os liderados por Simão bar Gioras (que controlavam a Cidade Alta e parte da Baixa), os comandados por João de Giscala (instalados nas cercanias do Monte do Templo) e os que respondiam a Eleazar ben Simão (entrincheirados no átrio interno do Santuário). A guerra civil chegou aos prédios do Templo, afetando seu serviço e contaminando sua sacralidade, ações que provocaram ainda mais a ira de YHWH na interpretação de Josefo.

¹⁶⁹ Além das tropas compostas pelos legionários da *V Macedonica*, *X Fretensis* e *XV Apollinaris*, a *XII Fulminata* também marchou com Tito.

¹⁷⁰ Em *Bellum Judaicum* e *Antiquitates Judaicae* são muitos os discursos presentes. Esta era uma técnica comum dentro da historiografia clássica. O historiador se valia deste artifício para expressar sua opinião em torno do evento narrado, interpretando o ato dentro de consequências passadas, presentes e futuras ou expondo vários pontos de vista de uma situação conflitante (VILLALBA I VARNERRA, 1986, p. 89-90). Rajak (1983, p. 80) e Hadas-Lebel (1991, p. 178) observam que Josefo utilizou os discursos presentes em suas obras para qualificar seus juízos morais dentro das histórias que narrou. Para uma abordagem mais específica do papel dos discursos dentro do método historiográfico de Josefo, consultar: VILLALBA I VARNERRA, 1986, p. 89-117.

¹⁷¹ Para uma excelente análise do uso da Providência Divina em *Antiquitates Judaicae*, consultar: ATTRIDGE, 1976, p. 71-107.

¹⁷² Presença imanente de YHWH. A energia divina que habitava ou fazia sua morada no Templo. Posteriormente esta *presença* passou a se verificar entre o povo judeu.

impurezas praticadas pelos judeus. Seu discurso, feito na primeira pessoa, lançou mão de uma impressionante coleção de histórias bíblicas para reforçar seu argumento da inutilidade da causa rebelde, visto que as armas judaicas não eram sustentadas por YHWH. Em síntese Josefo apresentou que:

Deus era o general das façanhas de nossos antepassados, uma vez que eles renunciaram aos conflitos bélicos e armados e confiaram unicamente a Ele a decisão dos acontecimentos (*BJ*, V: 386).

Narrativas que confirmavam tanto a vitória militar assentada em mãos divinas quanto os fracassos profundos provocados pelo abandono de YHWH foram citadas. O Êxodo e a libertação do poderoso Egito (*BJ*, V: 382-383), assim como o Retorno possível nos tempos de Ciro (*BJ*, V: 389) não se explicavam pelas milícias ou ações armadas dos antigos judeus, mas pelo desejo de YHWH. Por outro lado, a terrível lembrança da destruição do primeiro Templo por Nabucodonosor e das profecias de Jeremias (*BJ*, V: 391) eram provas diretas do insucesso de uma guerra conduzida contra os avisos de Deus. A leitura de Jeremias soou como um funesto agouro na boca de Josefo, que voltava ao passado bíblico judaico para buscar uma linha interpretativa da História contemporânea:

Nem o rei [*Sedecias*] e nem o povo mataram Jeremias, que anunciou que Deus estava irritado por conta de seus pecados dirigidos contra a Divindade, e que todos seriam escravizados caso não submetessem a cidade (*BJ*, V: 392).

Neste impressionante discurso Josefo evidenciou sua percepção da movimentação histórica, cuja condução por YHWH é inquestionável. Além de *lembrar* a supremacia divina sobre a História (*Dt*, 7: 18), os judeus conhecedores dos textos sacros deveriam reconhecer as violentas ofensas e impurezas que resultavam em censuras e punições celestes. Este Deus ciumento não tolerava deslizes, mas como um bom pai zeloso perdoava os arrependidos. Esta interpretação da História judaica, que Vicente Dobroruka (2002, p. 378) qualificou como uma influência do Deuteronômio em suas obras, traçou o padrão do pecado seguido pelos alertas (divinos lidos por profetas inspirados), pela punição/castigo (com instrumentos controlados por YHWH), pelo arrependimento e pela redenção na leitura que Josefo desenvolveu da História Universal: o drama da Providência Divina e do livre-arbítrio do povo eleito anima a

História. Os romanos foram desejados por YHWH e figuram na História judaica – mesmo na condição de conquistadores – e não o contrário. Evocando este padrão Josefo encerrou seu longo discurso:

O Templo se transformou em um centro de todos os seus atos impuros e está contaminado por mãos alheias ao Santuário [...]. É loucura esperar que Deus se compadeça dos pios da mesma forma que dos injustos; Ele sabe exatamente quando um castigo é urgente (*BJ*, V: 402-407).

Mas se vocês desejarem ainda existe salvação: Deus perdoa sem dificuldades aqueles que se arrependem com sinceridade de suas faltas (*BJ*, V: 415).

Mesmo apelando para argumentos colhidos nas histórias bíblicas a única resposta que Josefo recebeu foi uma pedrada que atingiu sua cabeça e quase lhe matou. Sua posição “ambígua” (MASON, 2003, p. 60-65) ou “na corda bamba” (NICKELSBURG, 2011, p. 542) já era visível e incômoda. Ele foi o cliente flaviano responsável pela redação do relato autorizado da guerra (*Vita*, 363). Nesta condição Josefo não poupou elogios aos seus patronos – principalmente Tito – e nem críticas aos judeus sediciosos qualificados como bandidos e fanáticos ignorantes. Por outro lado, louvou com entusiasmo franco as virtudes do Judaísmo, sempre as apresentando como superiores e ilustradas. Esta “distância entre intensão e gesto” foi percebida diante dos muros de Jerusalém e Josefo foi hostilizado pelos sitiados.

Os dias que se seguiram aprofundaram as chagas provocadas pelo cerco: fome (*BJ*, VI: 193), abusos de toda natureza, brigas internas e até casos de antropofagia (*BJ*, VI: 201-211) confirmavam que YHWH abandonou sua cidade e estava apoiando os esforços romanos (*BJ*, V: 409). O cerco romano perdurou por quatro meses de duras batalhas para vencer as três muralhas de Jerusalém. No dia 17 de *Tammuz* (Junho/Julho) os sacrifícios diários oferecidos no Santuário foram interrompidos. No final de Julho os romanos já se encontravam na Esplanada do Templo e, segundo Josefo, Tito César reuniu seu *Estado-Maior* para deliberar o que fazer com a instituição (*BJ*, VI: 236-241). Entre os dias 9 e 10 de *Av* (Julho/Agosto) o Templo foi incendiado e saqueado, seus sacerdotes degolados e suas fundações ocupadas pelos estandartes e sacrifícios pagãos ministrados pelos legionários (*BJ*, VI: 316). Em 8 de *Elul* (começo de Setembro) os

últimos focos de resistência na Cidade Alta foram debelados e a cidade foi finalmente conquistada.

O saldo trágico da guerra revelou-se pesado: seguindo as infladas cifras de Josefo, um milhão e cem mil judeus morreram em Jerusalém (*BJ*, VI: 420) e dois milhões e setecentos mil foram mortos durante todo o conflito (*BJ*, VI: 425). Noventa e sete mil judeus foram capturados e escravizados (*BJ*, VI: 420), com um número elevado deles reservado aos jogos oferecidos em Cesareia, Beirute e Antioquia, e para o Triunfo em Roma. Seus líderes foram cruelmente penalizados, com a prisão perpétua para João de Giscala e a execução de Simão bar Gioras no final da procissão triunfal (*BJ*, VI: 434). Josefo não se preocupou em esconder na narrativa seu horror diante do resultado final, descrito com palavras de forte apelo emocional. Após a conquista da cidade ele tratou de buscar a libertação de amigos e familiares (seu irmão Mathias) entre os sobreviventes (*Vita*, 420) e recolheu uma coleção de rolos da Lei entre os despojos saqueados. Lamentou que “nem sua Antiguidade, nem sua imensa riqueza, nem seu famoso culto religioso e nem a grandiosidade da Diáspora puderam evitar a ruína do Templo” (*BJ*, VI: 442). Com Jerusalém arrasada, o Santuário destruído e a casta sacerdotal extinta, os sacrifícios foram interrompidos após 600 anos de ofícios. E Flávio Josefo nunca mais retornou para a Palestina.

From a commander to a story-teller (HATA, 1994, p. 326)

Não chorei aquele que está morto, e não o lamenteis!
Chorai, antes, aquele que partiu, porque ele não voltará mais para
rever a sua terra natal (Jr, 23: 10).

Uma vez instalado em Roma, Josefo deixou suas obrigações como comandante da tumultuada Galileia e sacerdote hierosolimitano para transformar-se em um *story-teller* do Judaísmo; assim, conforme as palavras de Emil Schürer (1985 I, p. 74), “o antigo sacerdote judeu se fez um helenista”. Contou a história da guerra, da Antiguidade do Judaísmo e de sua própria vida sempre dividido entre sua lealdade ao povo judeu e sua fidelidade aos patronos Flavianos que o agradeceram com numerosos presentes e honrarias:

Após nossa chegada em Roma, fui reconhecido por Vespasiano. Ele me alojou na casa que ele ocupava antes de se tornar imperador, me honrou com o privilégio da cidadania romana e me concedeu uma pensão [...]. Também recebi como presente de Vespasiano uma importante propriedade na Judeia (*Vita*: 423-425).

Minha relação com os imperadores não mudou. Após o falecimento de Vespasiano, Tito, que o sucedeu no Império, manteve a mesma estima que seu pai e em muitas oportunidades se rechaçou as acusações que dirigiam a mim. O sucessor de Tito, Domiciano, ampliou minha estima: puniu os judeus que me acusaram e castigou um escravo eunuco que era professor de meu filho e que também me caluniou. Concedeu-me isenção de tributos em minha propriedade na Judeia – um grande privilégio individual! Domícia, a esposa do César, nunca deixou de me conceder benefícios. Tais são os eventos desenvolvidos durante minha vida. Que os outros julguem através deles meu caráter (*Vita*: 428-430).

Flávio Josefo, o cidadão romano residente na antiga casa do imperador Vespasiano¹⁷³, aparentemente viveu seus últimos anos com prestígio dentro da corte Flávia. É certo que em Roma ele não estava sozinho, visto que a presença de comunidades judaicas na cidade¹⁷⁴ foi atestada pelo menos desde o assassinato de Júlio César¹⁷⁵. A comunidade não era pequena se nos basearmos nos *Atos dos Apóstolos* (28: 17-28), contando com onze sinagogas (GOODMAN, 1994, p. 329; SMALLWOOD, 1999, p. 173) no tempo de Nero espalhadas pela região conhecida hoje como *Trastevere* (SMALLWOOD, 1999, p. 172). Josefo registrou duas vezes que as missões diplomáticas hierosolimitanas foram auxiliadas pelos judeus de Roma: durante as negociações que resultaram na deposição de Arquelau por Augusto (*BJ*, II: 80-83), e durante a ação de Josefo na corte de Popeia Sabina, que contou com a ajuda do ator judeu Alitirus (*Vita*: 16). Martin Goodman (1994, p. 332) ponderou que provavelmente ele foi visto por esta Diáspora romana como uma espécie de *spokesman* dentro da Casa Flávia, trabalhando por seus “clientes” e amigos judeus. De fato, Josefo escreveu estimulado por Vespasiano e Tito (*Vita*: 363, *CAp*, I: 50), relação que não era estranha aos historiadores romanos¹⁷⁶, e gozou da honraria de ganhar uma estátua e ter suas obras

¹⁷³ Josefo passou a residir na antiga casa localizada no Quirinal, e não na mansão do Palatino (COTTON; ECK, 2005, p. 39).

¹⁷⁴ Para uma exposição sumária da comunidade romana, consultar: SMALLWOOD, 1999, p. 172-177. Tanto E. Mary Smallwood (1999, p. 174-177) quanto Martin Goodman (1994, p. 329) acreditam que as expulsões promovidas durante os governos de Tibério e Cláudio foram pontuais e não desestruturaram a comunidade, que conseguiu se recompor.

¹⁷⁵ Suetônio registrou (*Divus Iulius*, 84) que os judeus lamentaram profundamente a morte de César durante os dias que se seguiram ao seu assassinato em Roma.

¹⁷⁶ Sobre o relacionamento entre os poderosos e os historiadores, seguimos longa observação de Arnaldo Momigliano: “La relación entre los historiadores y los gobernantes de su tiempo o de tiempos posteriores

copiadas e depositadas nas bibliotecas de Roma, segundo o relato de Eusébio (*Hist. Eccl.*, III, 9: 2). Estas ações são indícios de uma posição segura dentro da corte, situação que poderia sensibilizar os judeus romanos em reconhecê-lo como um influente patrono.

Curiosamente, apesar de escrever muito sobre o Judaísmo, ele não nos informou sobre suas práticas religiosas na cidade latina. Não sabemos, por exemplo, se ele guardava o *Shabat* ou observava os feriados judaicos em alguma das sinagogas da cidade acompanhando colegas de fé. As únicas referências sobre os judeus durante seu exílio romano foram as acusações de conspiração dirigidas contra ele¹⁷⁷, percebidas enquanto calúnias, que os seus patronos imperiais nunca aceitaram como certas. É provável que tais acusações fossem alimentadas tanto por sua história pessoal ambígua, como pelo ambiente terrível vivido pelos judeus após o desastre de 70. Como veremos mais à frente, tanto *Vita* quanto *Contra Apionem* foram escritos-respostas motivados por acusações que ele enfrentou.

Para Josefo e os judeus de Roma, o *day after* da destruição de Jerusalém e da supressão da revolta foi penoso. O suntuoso Triunfo, o Arco de Tito, as moedas comemorativas (com a inscrição *IUDEA CAPTA*; MASON, 2003, p. 61) e o infame *fiscus Judaicus* funcionavam como tristes lembranças dos acontecimentos, apanhando até mesmo as Diásporas que se mantiveram longe do levante, como a de Roma. Agora além das antigas acusações da misantropia e do separatismo judeu (*Cap*, II: 65; SCHÄFER, 1998, p. 208-209), como também de seu proselitismo (SMALLWOOD, 1999, p. 174), o repertório antisemita greco-romano¹⁷⁸ incorporou as incriminações em

es más fácil de captar. Hay que distinguir entre condiciones romanas y prerromanas. En Roma la relación entre historiografía y gobierno parece haber sido siempre más estrecha que en Grecia. A lo largo de siglos romanos continuaron teniendo una crónica oficial (*annales maximi*) compilada por los pontífices [...]. Lo que importa aquí es que existía en Roma una presunción de intereses oficiales en la historiografía que tan paralelamente obvia no existía en Grecia [...]. Una consecuencia era que en Roma un historiador era más fácilmente y más ásperamente perseguido si criticaba a quienes se esperaba que apoyase [...]. Quemar libros era, en general, una especialidad romana [...]. Esto puede explicar en parte las precauciones tomadas por Flavio Josefo, de hacer tutelar y autenticar por el emperador, contra posibles acusaciones, sus libros sobre la guerra judía” (MOMIGLIANO, 1984, p. 115-116).

¹⁷⁷ Um rebelde sicário chamado Jônatas buscou refúgio em Cirene após o dismantelamento da rebelião na Palestina. Causando tumultos na região, ele foi preso por Catulo, o legado romano na Líbia. Torturado pelas autoridades romanas, Jônatas acusou de envolvimento em seu levante alguns judeus eminentes de Alexandria e Roma, entre eles Josefo (*Vita*: 424).

¹⁷⁸ Para uma leitura das acusações dirigidas aos judeus encontradas nas obras de Cícero, Juvenal e Tácito, consultar: SCHÄFER, 1998, p. 180-194. Sobre o conceito de antisemitismo e sua aplicabilidade nos estudos sobre o Mundo Antigo, SCHÄFER, 1998, p. 196-200.

torno do seu caráter belicoso (*CAp*, II: 272). Não deixa de ser surpreendente que dentro deste ambiente carregado e hostil até mesmo para a rainha Berenice¹⁷⁹, Josefo tenha escrito em seus livros apaixonadas defesas do Judaísmo. Como anotou Martin Goodman, “ele simplesmente poderia não escrever” (1994, p. 338), principalmente os textos produzidos após o *Bellum Judaicum*. Com *Antiquitates Judaicae* e *Contra Apionem* ele enveredou em uma militância pela nobreza do Judaísmo, comparando-o com atributos culturais dos gregos e dos egípcios. Mesmo tendo o cuidado e a precaução de não colacionar o Judaísmo com a cultura romana, foi ousado o suficiente para trilhar um caminho diferente do seguido por outros escritores orientais, como o egípcio Manetão e o caldeu Berosso, não igualando diretamente a tradição judaica e o helenismo, procurando evidenciar pelo confronto a sua superioridade frente aos helenos. Seguramente, tal empreitada não foi fácil, mesmo para um protegido imperial.

Gozando do *mecenato Flávio*, escreveu intensamente durante seus quase trinta anos de vida em Roma (entre 71 e 100), nos legando uma obra fundamental (NICKELSBURG, 2011, p. 542) para os estudiosos dos complexos movimentos religiosos, sociais e culturais que compunham o Judaísmo entre os séculos I a.C. e II d.C. Sem suas contribuições o nosso conhecimento sobre a Palestina do Segundo Templo estaria muito mais fragmentado, pobre e diluído. Na condição de cidadão romano, ligado intimamente aos Flavianos, Josefo escreveu quatro impressionantes obras¹⁸⁰ que refletiam a situação dos judeus no Mediterrâneo romano. Em linhas gerais podemos classificá-las em duas grandes categorias:

1) Iniciativas historiográficas: *Bellum Judaicum* e *Antiquitates Judaicae*.

Ambos os livros manifestaram sua ambição em ser um historiador que respondeu aos modelos clássicos, incorporando contribuições de historiadores gregos como Nicolau de Damasco¹⁸¹, Dionísio de Halicarnasso

¹⁷⁹ Suetônio registrou que Tito, contra a sua vontade, teve que expulsar de Roma a rainha Berenice (*Divus Titus*, 7), sua amante e irmã do rei judeu Agripa II. Talvez com a lembrança odiosa de Cleópatra, seus cidadãos romanos não admitiam sua luxuriosa relação com a nobre princesa oriental e judia.

¹⁸⁰ Nas últimas linhas de *AJ* (XX, 268) Josefo registrou o desejo de escrever outros livros sobre a doutrina judaica, a Lei e sobre a natureza de Deus. Infelizmente estes textos ou não foram concluídos ou não foram preservados.

¹⁸¹ Per Bilde (1988, p. 203) e Arnaldo Momigliano (1991, p. 93) identificam a profunda dependência de Josefo nos textos de Nicolau, utilizando-o como principal fonte de informações sobre a Palestina entre os séculos I a.C. e I d.C., mas ressaltando que o uso se deu dentro de uma reinterpretação seguindo termos judaicos. Seth Schwartz (1990: p. 45) aponta que o uso que Josefo fez de Nicolau foi mais profundo, retirando de suas obras toda a metodologia de Tucídides presente no *Bellum Judaicum*.

e de Tucídides, mas igualmente se valendo das tradições judaicas escritas e orais. Representavam também uma vontade em restituir um lugar honrado aos judeus, refutando acusações antissemitas e investindo na nobre antiguidade da História Judaica¹⁸². Nestes escritos Josefo julgou ser possível construir uma visão histórica e universal do Judaísmo.

- 2) Iniciativas apologéticas: *Contra Apionem* e *Vita*. Livros mais militantes, polêmicos e contraditórios, profundamente dedicados aos argumentos de uma defesa pessoal e do Judaísmo, demonstrando que Israel atuava desde a origem do mundo e deveria ser considerado. *Contra Apionem* destinava-se a refutar os argumentos comuns do antissemitismo da época, mostrando que historiadores egípcios e mesopotâmicos conheciam e atestavam a antiguidade dos judeus. *Vita*, ainda mais militante, preocupou-se em refutar os ataques de Justo de Tiberíades que lançaram dúvidas quanto aos movimentos de Josefo como líder na Galileia.

É importante ressaltar que esta divisão traduz linhas gerais e que apesar da obra de Josefo portar uma coerência impressionante, os seus livros guardam particularidades. O que une seus livros encontra-se em uma genuína preocupação em registrar a capacidade de resistência e a vitalidade cultural dos judeus, restituindo nobreza à nação derrotada e uma filiação ao Judaísmo difícil de ser desprezada. Seus escritos procuravam demonstrar a Antiguidade da História judaica, conduzida por grandes líderes e invejável em suas contribuições para a civilização, reproduzindo um esforço similar ao de Berosso, em *Babiloniaca*, e Manetão com *Egípcíaca*. Também se ocupou em rebater o antissemitismo literário crescente desde o último quartel do século I a.C., presente em autores como o gramático alexandrino Apião (que, segundo Josefo, acusava os judeus de constituírem uma raça de “leprosos impuros”, *CAP*: I, 227-232), os poetas satíricos Marcial (que ridicularizava a prática da circuncisão em: *Epigramaton*, VII, 30, 35, 55, 83; XI, 94) e Juvenal (ressaltando um desprezo que os judeus teriam pelas leis romanas em: *Sátiras*, XIV, 97-103), o senador Cícero, para quem os judeus eram uma etnia “nascida para a escravidão” (*De Prov. Cons.* 5.10) e o sóbrio historiador Tácito,

¹⁸² Denis Lamour (2006, p. 128) observa que Josefo foi um historiador de uma única História: a do povo judeu. Aponta que todos os seus escritos convergem para os acontecimentos de 66-70, revelando que ele também refletiu sobre sua própria História.

que apontava como características judaicas o “desprezo pelos deuses e a desconsideração por sua pátria e seus pais” (*Histórias*, V, 5).

Seu primeiro livro foi o *Bellum Judaicum*, obra com uma datação difícil. É provável que ele tenha começado a planejá-la ainda na condição de cativo em Cesareia, ampliando os trabalhos quando já se encontrava livre no séquito de Tito (IGLESIAS, 2008, p. 32). Nas portas de Jerusalém, durante o cerco romano, ele tomou notas sobre “os depoimentos dos trãsfugas” que “só ele entendia” (*CAp*, I: 49), recolhendo um material importante para produzir um relato da guerra. Uma vez instalado em Roma iniciou sua dissertação, reescrevendo uma narrativa anterior feita em aramaico. Seus propósitos expressos nos Proêmio do texto são claros:

A guerra que os judeus sustentaram contra os romanos não só foi a maior de todas as que ocorreram entre nós, como também foi o maior conflito existente entre cidades e nações. Alguns escrevem de forma retórica sobre os eventos sem poder testemunhá-los, baseados em relatos dissonantes que escutaram. Outros, motivados pela bajulação dedicada aos romanos ou pelo ódio dirigido aos judeus, falsificam a História, apresentando acusações a uns e elogios a outros, mas nunca uma narração verdadeira. Por estas motivações eu decidi detalhar em grego, aos habitantes do Império Romano, o que anteriormente escrevi em minha língua materna, para os bárbaros do interior (*BJ*, I: 1-3).

Seu desejo em responder ao modelo historiográfico consolidado por Tucídides apresenta-se claramente: ele pretende praticar a *autópsia*¹⁸³, buscando as causas históricas profundas de uma guerra contemporânea que modificou bruscamente a trajetória dos judeus¹⁸⁴. Esta guerra não poderia ser esquecida, visto que ela “foi a maior de todas as que ocorreram entre nós, como também foi o maior conflito existente entre cidades e nações”, reproduzindo o *princípio axiológico* (a questão da grandeza) da narrativa de Tucídides¹⁸⁵. Esta “dignidade discursiva em grau superlativo” justificava-se também pelos abusos encontrados nos relatos anteriores ao seu: mais do que retomar este *lugar-comum* da historiografia clássica, a censura que Josefo dedicou aos textos

¹⁸³ A seleção bibliográfica sobre as relações estabelecidas entre o *Bellum Judaicum* e a *autópsia* de Tucídides é enorme. Os textos que nos auxiliaram em nossa compreensão desta relação são: HADAS-LEBEL, p. 240-241; LAMOUR, 2006, p. 46-48; GOODMAN, 1994, p. 15-16; IBÁÑEZ, 1997, p. 23; IGLESIAS, 2008, p. 31; DOBRORUKA, 2007, p. 122-125; RAJAK, 1984, p. 80-83. Para uma leitura detalhada, consultar todo o livro de Pere Villalba I Varneda (1986).

¹⁸⁴ Arnaldo Momigliano (1984, p. 49-53) sintetizou bem estas preocupações em narrar eventos contemporâneos e mudanças ocasionadas por guerras ou revoluções.

¹⁸⁵ Para uma excelente análise da questão, consultar: PIRES, 1999, p. 151-180.

demonstrava alguma sinceridade, pois ele nomeou ao menos um de seus rivais – Justo de Tiberíades – no pesado ataque contido em *Vita*. Desejando uma espécie de *monopólio* sobre o passado, acusou os outros relatos de cometerem dois pecados capitais: dedicar bajulação aos vencedores ou o ódio aos vencidos no lugar da busca pela verdade; e o fato de eles não terem testemunhado os eventos que narraram. Novamente Josefo se aproximou de seus modelos clássicos, pois como ocorreu com o historiador ateniense do século V a.C., ele também atuou na guerra (*Cap*, I: 55). A grande vantagem que ele possuía em relação aos exemplos gregos era sua formação de sacerdote, um especialista na cultura judaica que lhe conferia prerrogativas diante dos textos rivais que ignoravam esta condição. Em linhas gerais, esta foi uma das motivações do seu *Contra Apionem*.

Além dos atributos específicos da historiografia helenística presentes em seu Proêmio, Josefo também nos informou sobre a redação do livro, anteriormente feita em aramaico (“*para os bárbaros do interior*”) e posteriormente traduzida para o grego (dedicada “*aos habitantes do Império Romano*”). Esta preocupação em redigir inicialmente uma versão aramaica do conflito provavelmente refletia sua inquietação em desestimular e dissuadir as comunidades diaspóricas do Oriente de qualquer espécie de vingança contra os romanos (*BJ*, III: 108), ações verificadas nos levantes durante os governos de Trajano (as rebeliões no Norte da África e no Oriente entre 115-117) e de Adriano (a Revolta de Bar Kokhba, entre 132-135). Deste texto aramaico que não sobreviveu¹⁸⁶, Josefo reescreveu a narrativa da guerra em um respeitoso grego aticizante, se dedicando a um projeto oneroso (*BJ*, I: 16) feito com o auxílio de secretários¹⁸⁷ (*Cap*, I: 50). Este texto grego significou mais do que uma tradução da

¹⁸⁶ Henry St. J. Thackeray procurou identificar vestígios desta versão aramaica do *Bellum Judaicum* na “tradição eslava antiga” da narrativa, reconhecendo que esta vinculação não poderia ser seguramente comprovada (1929, p. 32-34). Louis H. Feldman encerrou esta questão, observando que uma “precisa análise linguística” do texto eslavo demonstrou sua dependência da versão grega (1999, p. 903), afirmando que todas as cópias existentes do *Bellum* derivam da grega. Jesús-Maria Nieto Ibáñez (1997, p. 23) anotou que o historiador israelense Y. Baer sustentou que este texto nunca existiu, sendo mais uma estratégia retórica de Josefo.

¹⁸⁷ Para o uso de secretários na redação do *Bellum Judaicum*, consultar: SCHÜRER, 1985 I, p. 76; FELDMAN, 1999, p. 903; IBÁÑEZ, 1997, p. 22; RAJAK, 1983, p. 233-236. Henry Thackeray entendeu este suporte de assistentes helenistas como uma explicação das “presenças helenas” na obra de Josefo, construindo a “teoria dos assistentes”. Nela Thackeray (1929, p. 100-124) identificou dois estilos de narração: o “Thucydidean Hack” (presente na metodologia histórica tipicamente grega de sua obra) e o “Sophoclean Assistant” (encontrada nas descrições dramáticas contidas em todo o texto). Seth Schwartz retomou o debate, mas deu uma nova interpretação, entendendo que toda a influência grega – especialmente de Tucídides – foi colhida nas leituras que Josefo realizou de Nicolau de Damasco (1990, p. 45). Neste ponto concordamos com as interpretações de Arnaldo Momigliano (1991, p. 93), Per Bilde

versão aramaica anterior, introduzindo seu trabalho dentro de uma tradição judaico-helenística¹⁸⁸ acostumada em comparar as ideias mosaicas com as gregas, absorvendo neste processo muitas características helenísticas (MOMIGLIANO, 1991, p. 16-17).

Bellum Judaicum provavelmente foi redigido entre 75 e 79, visto que Josefo nos informa da construção do *Templum Pacis* (BJ, VII: 158-161), dedicado em 75 (Dião Cássio, 66. 15. 1) e diz que Vespasiano, que morreu em 79, leu e aprovou seu livro (*Vita*: 361; *CAp*, I: 50-51). Shaye J. D. Cohen (2002, p. 84-90) defende que o livro VII foi escrito posteriormente, provavelmente durante o reinado de Domiciano (2002, p. 87), pois seu estilo difere dos outros livros e as menções ao último dos imperadores Flavianos são mais comuns. Esta opinião¹⁸⁹, que alonga sua datação até o ano 81, trabalha com a hipótese de uma segunda edição da obra acrescida do livro VII. Como Josefo afirmou que entregou “os livros” (*tà Biblia*) para a leitura dos imperadores, sem especificar o número deles, é possível que Vespasiano tenha tido contato com partes do *Bellum Judaicum*, que foi sendo publicado aos poucos (o que elimina a hipótese de uma segunda edição da obra). Além disso, um resumo dos temas e a organização em sete livros encontram-se expostos no Proêmio da obra (BJ, I: 19-30), indicando que este era o planejamento original de seu autor.

Dividido em sete livros de desigual extensão, *Bellum Judaicum* narrou acontecimentos históricos relacionados aos judeus da Palestina entre os anos de 175 a.C. até a década de 80 d.C. Como já observamos, Josefo retomou o passado judaico buscando nele as causas para a guerra de 66-70, praticando a *autópsia* de um seguidor de Tucídides. Todavia, registrou seu desejo de continuar a atividade dos sacerdotes e profetas, o que em nosso entendimento evidencia sua crença que a narração do passado judaico é um dos ofícios realizados pelos especialistas que, como ele, manejavam conhecimentos e textos dentro das estruturas do Santuário:

(1988, p. 203) e Tessa Rajak (1983, p. 233-236), que minimizaram a teoria de Thackeray, demonstrando que estas influências helenas na obra de Josefo foram trabalhadas nos quadros de uma interpretação judaica. Além disto, como a redação de textos em rolos de papiro era uma atividade bastante complexa (ZOIDO, 2010, p. 61-67), Josefo deve ter utilizado uma equipe nesta empreitada.

¹⁸⁸ Para uma exposição sumária desta tradição judaico-helenística, consultar: MARCO, 1975; IBÁÑEZ, 1995; MOMIGLIANO, 2004, p. 21-51. Infelizmente esta tradição foi perdida em quase sua totalidade (IBÁÑEZ, 1995, p. 23).

¹⁸⁹ Jesús-Maria Niete Ibáñez (1997, p. 21) e Louis H. Feldman (1999, p. 904) acompanham a interpretação de Shaye Cohen neste ponto.

Iniciarei minha obra do ponto que deixado por nossos historiadores e profetas. Tratarei com maior ênfase os incidentes da guerra de minha época, tratando os eventos anteriores a minha vida dentro de um breve resumo (*BJ*, I: 18).

Dos sete livros, cinco tratam de acontecimentos diretamente relacionados ao conflito. O livro I contém um Proêmio explicativo (*BJ*, I: 1-30) e a narrativa dos eventos iniciados com as ações de Antíoco IV Epífanes, o levante Macabeu, a dinastia dos Asmoneus, a intervenção de Pompeu e o governo de Herodes Magno. Provavelmente Josefo utilizou aqui fontes diversas¹⁹⁰, como os livros dos Macabeus, a *História* de Nicolau de Damasco (COHEN, 2002, p. 101-109; BILDE, 1988, p. 203; RHOADS, 1976, p. 14) e as *Memórias* de Herodes Magno (*AJ*, XV: 174), retomando a epopeia dos Macabeus tanto como o momento inicial das relações com Roma, quanto como um exemplo de vitória justa no campo judeu. O livro II abre-se com o reinado de Arquelau, a degradação dos herdeiros de Herodes e a consequente administração direta romana da Judeia, que investe procuradores corruptos e ignorantes para este intento. Neste livro Josefo retratou as causas imediatas da guerra, lançando mão de lembranças pessoais e de algum tipo de fonte judaica, pois seus comentários críticos e nocivos aos procuradores romanos evidenciam que neste ponto ele se apoiou em fontes palestinas (RHOADS, 1976, p. 15). Os livros III, IV, V e VI descrevem as atividades de Vespasiano e Tito na Palestina, concentrando nos relatos dos livros V e VI os eventos ocorridos durante a tomada de Jerusalém. Além das anotações e das entrevistas com os sobreviventes (*CAp*, I: 45-49), ele mencionou o uso das *Memórias* de Vespasiano e de Tito (*Vita*, 342, 358; *CAp*, I: 56) como fonte de informações. O livro VII trata dos últimos focos de resistência judaica na Palestina e no Norte da África (Alexandria e Cirene), como também do Triunfo romano. Para a descrição da procissão triunfal e do cerco aos amotinados de Massada ele deve ter consultado alguns documentos romanos, embora, como afirmou David Rhoads (1976, p. 16), o episódio da conquista da fortaleza indique espaço para sua “imaginação”¹⁹¹. Embora o livro se oriente para os acontecimentos históricos da Palestina judaica, nele encontramos uma espécie de *excursus* sobre a Geografia do Mediterrâneo Oriental, anotações preciosas sobre a

¹⁹⁰ A reflexão sobre as fontes utilizadas por Josefo é tema de extenso debate. Para uma interpretação precisa, consultar: COHEN, 2002, p. 24-66.

¹⁹¹ Louis H. Feldman (1999, p. 905) observou que até as escavações empreendidas por Yigael Yadin (entre 63 e 65) os estudiosos de Josefo eram críticos em relação aos acontecimentos de Massada. Entretanto, como as descobertas de Yadin demonstraram muitas similaridades com a narrativa contida no *Bellum Judaicum*, o valor de Josefo enquanto historiador foi reavaliado positivamente.

História Romana (os métodos de governança que Augusto aplicou ao Oriente, as sucessões imperiais, o trabalho dos procuradores e a organização militar das legiões) e meditações sobre a cultura mosaica.

Após o trabalho dedicado ao *Bellum Judaicum*, seu interesse deslocou-se radicalmente para os temas judaicos, uma indicação de que as eventuais dívidas para com os patronos Flavianos foram quitadas com a publicação do relato da *Guerra Judaica*. Até a atenção de seus próximos livros mudou: a Casa Flávia deixou de patrociná-lo e em seu lugar ascendeu o mecenas *Epaphroditus*¹⁹² (*AJ*, I: 8-9; *Vita*: 430; *CAp*. I: 1, II: 1, 296). *Antiquitates Judaicae*, escrito após o *Bellum*, revelou-se um projeto de maior envergadura e ambição intelectual. Josefo organizou neste trabalho vinte livros sobre a História dos judeus, começando com a criação do mundo por YHWH, e encerrando com censuras aos procuradores romanos anteriores à eclosão da rebelião de 66-70. Curiosamente, o historiador percebido como um propagandista flaviano e filo-romano consagrou sua *Magnum Opus* na ação de celebrar a antiguidade dos judeus, como também sua nobreza e elevadas virtudes, qualificações que Steve Mason chega a interpretar como um “novo orgulho nacionalista” (MASON, 2003, p. 99-100). A extensão do trabalho e as dificuldades específicas deste projeto foram percebidas por Josefo, que confessou sentir medo e dúvidas durante sua redação:

Iniciei a presente obra convencido que seu valor deve interessar aos gregos, pois ela compreenderá toda a História passada do nosso povo e sua constituição interpretada à luz dos textos sagrados hebraicos. Assim, enquanto trabalhava na *Guerra*, pensei em descrever a origem dos judeus, seu desenvolvimento, a qualidade do legislador que os educou na piedade e em outras virtudes e nas muitas guerras sustentadas no passado, antes do conflito que eles foram compelidos a travar contra os romanos. Como a extensão deste tratado era gigantesca, separei a *Guerra*, restringindo seus assuntos aos eventos relacionados no início e final do conflito. Todavia, com o tempo, como acontece com os homens que desejam empreender grandes trabalhos, eu tive medo e hesitei em traduzir para uma língua estrangeira um assunto tão extenso como este (*AJ*, I: 5-7).

¹⁹² Não podemos definir com certeza a identidade deste Epafrodito. Luis Iglesias (2008, p. 49) sustenta que ele foi o secretário (*libellis*) liberto de Nero executado por Domiciano em 95-96 (Suetônio, *Domitianus*, 14.4). Tessa Rajak (1983, p. 223-224) e John Barclay (2007, p. XXVII, 3) entendem que o mecenas de Josefo é M. Mettius Epaphroditus, um liberto *grammaticus*, profundo conhecedor de Homero e que viveu em Roma até o governo de Nerva (98). Como este Epafrodito *bibliófilo* possuía uma coleção com cerca de 30.000 livros, é provável que Josefo tenha se valido dela para pesquisar os autores citados em *Contra Apionem*.

Incentivado por Epafrodito (*AJ*, I: 8), ele venceu seus temores e iniciou a escrita de sua ambiciosa obra (BILDE, 1988, p. 80), publicada no 13º ano do reinado de Domiciano (93-94). Os vinte livros foram organizados de maneira desigual em extensão e nos recortes cronológicos, sendo os onze primeiros dedicados aos eventos bíblicos, encerrados com a entrada de Alexandre Magno na História Judaica. Nestes primeiros volumes Josefo demonstrou conhecer intimamente os textos sagrados hebraicos e a *Septuaginta*, como também a *Carta de Aristéia* e, possivelmente, algumas interpretações de Filo para os livros bíblicos (FELDMAN, 1999, p. 906). A influência de Dionísio de Halicarnasso (SCHÜRER, 1985 I, p. 78) e o seu livro *Antiguidades Romanas* estaria na divisão da obra – vinte livros –, sendo a grande “dívida helenística” de Josefo adquirida nos textos de Nicolau de Damasco (FELDMAN, 1999, p. 910; MASON, 2003, p. 99; BILDE, 1988, p. 80-89), percebida de forma excessiva por Seth Schwartz (1990, p. 45). Adaptando e atrelando as divisões do *Antiquitates Judaicae* propostas por Steve Mason (2003, p. 100) e Per Bilde (1988, p. 91-92), observamos a seguinte organização interna da obra:

1ª. Parte: O Período do Primeiro Templo (do livro I ao livro X).

- Livro I: 1-26: Introdução e propósitos do livro;
- Do livro I ao livro V: A fundação de Israel (o estabelecimento de sua Constituição e de suas instituições sagradas);
- Do livro V ao livro X: A realização de Israel e sua queda (seus reis, conquistas e conflitos).

2ª. Parte: O Período do Segundo Templo (do livro XI ao livro XX).

- Do livro XI ao livro XIII: Reestabelecimento da aristocracia sacerdotal (Períodos Persa e Grego; Ciclo da Dinastia dos Asmoneus);
- Do livro XIV ao livro XVII: A forte monarquia de Herodes Magno (início do Período Romano);
- Do livro XVIII ao livro XX: A Palestina Romana (os descendentes de Herodes e os administradores romanos);
- Livro XX: 259-268: Conclusão.

Como ocorreu com *Bellum Judaicum*, *Antiquitates Judaicae* foi dirigida aos leitores gentios, o que pode explicar as muitas paráfrases helenizadas que Josefo imprimiu na História Bíblica; como apontou Louis Feldman (1999, p. 907), os retratos que ele fez de personagens importantes como Abraão e Moisés aproximam-se de heróis helenísticos, dos grandes filósofos e dos legisladores gregos¹⁹³. Reunindo esforços para afastar calúnias difundidas contra os judeus, este livro procurou evidenciar a antiguidade judaica (revelada em seu povo e suas instituições¹⁹⁴), a nobreza de suas tradições e constituição política (com seu Moisés legislador recebendo Leis escritas por YHWH), seu pensamento filosófico e seus grandes vultos nacionais (oferecendo exemplos de virtudes – Moisés e Salomão – e de desventuras – Saul – presentes na História mosaica). Assim, ao escrever para os *goyim*, Josefo buscou legitimar seu trabalho inspirando-se no sumo-sacerdote Eleazar, identificado pela tradição como o responsável por dirigir o trabalho de tradução das Escrituras hebraicas para o grego:

Descobri que o segundo dos Ptolomeus, rei profundamente interessado em aprender e em colecionar livros, estava empenhado em traduzir ao grego nossa Lei e a organização política contida nela, enquanto Eleazar, que em virtude não ficava atrás de nenhum de nossos Sumos Sacerdotes, não enxergou nenhuma maldade em conceder ao rei este benefício, o que certamente ele teria recusado se não fosse nosso costume tradicional não manter em segredo o que é bom. Nestas circunstâncias, pensei que eu também faria bem em imitar a magnitude do Sumo Sacerdote em entender que ainda hoje existem muitos amantes do conhecimento como o rei. Mas mesmo ele não conseguiu obter todos os nossos livros, pois só a parte que continha a Lei foi entregue pelos enviados a Alexandria para tradução. Entretanto, as narrativas das Sagradas Escrituras são inúmeras, visto que elas encerram a História de cinco mil anos e contam todo tipo de peripécias surpreendentes, diversas guerras, atos heroicos dos generais e mudanças políticas (*AJ*, I, 10-13).

Estes cinco mil anos de História poderiam impressionar algum gentio curioso (HADAS-LEBEL, 1991, p. 246). Nesta empreitada a experiência pessoal como testemunha da guerra passou para o segundo plano e Josefo colocou-se no mesmo patamar que os sacerdotes tradutores da *Septuaginta*. Obviamente sua dissertação foi

¹⁹³ Feldman (1999, p. 907) observa que Josefo tende a afastar sempre que possível seus personagens bíblicos dos milagres fantásticos. Por exemplo, Abraão e Moisés são apresentados como generais talentosos, e não como atores agraciados por milagres divinos em suas vitórias militares. É difícil precisar o quanto destas adaptações resulta de uma ação literária específica de Josefo (com o desejo de agradar seus leitores helenísticos) ou de um processo acentuado de helenização de sua exegese judaica.

¹⁹⁴ Steve Mason (2003, p. 103-104) percebeu aqui uma aproximação interessante entre o valor positivo que Josefo conferia ao passado judaico e suas instituições seculares, identificando “inovação” com “revolução”, e o respeito que os romanos cultivavam ao *mos maiorum*.

além de uma tradução, abrindo espaço para exegeses dos textos bíblicos e adaptações com objetivos apologéticos, omitindo ou alterando questões ofensivas aos seus propósitos. Muitas das lacunas existentes nos textos bíblicos, como aspectos biográficos dos patriarcas e de Moisés, foram superadas pelo uso de antigas lendas judaicas conhecidas como *hagadá* (SCHÜRER, 1985 I, p. 79), o que coloca Josefo dentro do mesmo movimento intelectual dos rabinos.

Para escrever os primeiros onze livros do *Antiquitates Judaicae* ele utilizou majoritariamente versões hebraicas e gregas dos textos bíblicos (SCHÜRER, 1985 I, p. 78; FELDMAN, 1999, p. 906; BILDE, 1988, p. 80¹⁹⁵), mas empregou também outros tipos de fontes, como o relato de Berosso para a captura de Jerusalém pelos babilônicos (FELDMAN, 1999, p. 907; BILDE, 1988, p. 84). Um ponto importante de seu longo relato encontra-se entre os livros X e XI, exatamente nos eventos ligados ao Exílio Babilônico que funcionam como um ponto de cisão da História judaica. Não deixa de ser irônico e curioso que grande parte da cronologia estabelecida pela tradição historiográfica judaica contemporânea utilize uma divisão consolidada por Josefo (antes e depois do Exílio Babilônico), como também adote a centralização Palestina de sua História, reservando às Diásporas papéis coadjuvantes¹⁹⁶.

Nos livros que tratam da história pós-bíblica, as fontes documentais utilizadas por Josefo se ampliaram e se diversificaram. O enorme hiato verificado entre a restauração persa comandada por Neemias e a violação do selêucida Antíoco IV

¹⁹⁵ Para uma relação de todas as possíveis fontes que Josefo trabalhou em *Antiquitates Judaicae*, elencadas em cada um dos vinte livros, consultar: BILDE, 1988, p. 80-89.

¹⁹⁶ Reflexões sobre os “movimentos” da História Judaica e do lugar da Diáspora dentro deste processo histórico estão em curso em discussões teológicas e políticas envolvendo o Judaísmo Contemporâneo. Em um texto provocativo, o sociólogo judeu Bernardo Sorj (2010, p. 97) percebeu como estas reflexões são complicadas dentro do Estado de Israel: “Em suas origens, o sionismo foi um esforço explícito, por parte de judeus seculares, de *normalizar* o povo judeu, criando um lar nacional que seria o único refúgio seguro contra o antissemitismo. A diáspora era considerada uma anomalia, fonte de sofrimentos que deveria desaparecer pela concentração dos judeus num Estado nacional, num processo similar aos dos outros povos europeus da época. Não só a diáspora era considerada um período obscuro da história judia, como sua memória devia ser apagada para que pudesse surgir um novo povo, sem os traumas do passado [...]. O sionismo e os colonos de Israel procuraram criar uma nova cultura judaica, em novas bases, seculares, uma cultura que desconhecia praticamente os 2 mil anos de exílio – apresentados como um período puramente negativo de perseguições e humilhações. O esforço para criar um *novo homem* foi colossal. O sionismo combateu conscientemente as línguas diaspóricas e ressuscitou o hebraico como língua cotidiana (enfrentando aqueles que preferiam o iídiche ou o alemão). Desenvolveu uma versão da história judaica, centrada na terra de Israel desde o período bíblico até o segundo Templo”. Curiosamente, a divisão cronológica estabelecida em letras gregas no *Antiquitates Judaicae*, bem como o protagonismo de Jerusalém/Templo, funcionará como uma espécie de padrão histórico contemporâneo para Israel.

Epífanês (algo entre 440 e 175 a.C.) foi parcialmente completado com narrativas lendárias sobre Alexandre Magno (SCHÜRER, 1985 I, p. 80), com a *Carta de Aristéia* e, para o período entre 175 e 130 a.C., com a versão grega de 1 Macabeus. Para o Período Herodiano Josefo seguiu a obra de Nicolau de Damasco (THACKERAY, 1929, p. 59-62; FELDMAN, 1999, p. 910), adicionando informações colhidas em outros historiadores como Estrabão e Políbio (BILDE, 1988, p. 85), nas *Memórias* de Herodes (SCHÜRER, 1985 I, p. 80) e em alguma fonte judaica (responsável pelas críticas ao governo do rei idumeu). Para o Período Romano Josefo citou uma impressionante coleção de documentos relativos basicamente aos governos de César e Augusto, reunindo todos os privilégios conquistados pelos judeus que garantiam o livre exercício de sua religião e da observância de seu direito ancestral (BILDE, 1988, p. 90; SCHÜRER, 1985 I, p. 82). O assassinato de Calígula e a ascensão de Cláudio (*AJ*, XVIII: 224-309; XIX: 1-16) receberam muita atenção do historiador, que utilizou o *Legatio ad Gaium* de Filo (*AJ*, XVIII: 257-260) e uma fonte contemporânea romana que Theodor Mommsen acreditava ser Clúvio Rufo (BILDE, 1988, p. 88; SCHÜRER, 1985 I, p. 82). Josefo foi particularmente cauteloso em elaborar uma extensa lista dos sumos-sacerdotes do Templo, cujo início está no tempo de Alexandre Magno e seu término na ruína de 70 d.C. Em duas ocasiões ele citou a existência de meticolosos arquivos em Jerusalém (*Cap*, I: 31; *Vita*: 6) que registravam as vidas sacerdotais; é difícil saber como ele conseguiu recuperar esta lista anos após a destruição do Santuário, mas uma leitura pormenorizada de seu *Antiquitates Judaicae* demonstra claramente sua aplicação em pensar o sacerdócio e os assuntos relacionados ao Templo. Como observou Steve Mason (2003, p. 107), seu Judaísmo fundamentou-se em uma *priestly aristocracy*, daí sua preocupação precisa com as informações históricas contidas em seu livro.

Tal orientação hierática e aristocrática em seu relato histórico também fica evidente nas descrições que Josefo fez dos grandes personagens do Judaísmo, quase sempre homens ligados ao universo religioso. Abraão, Moisés, Sansão, Davi, Salomão e Herodes foram suas figuras dramáticas intensamente exploradas com tons “trágicos, patéticos e eróticos” (BILDE, 1988, p. 81), comprovando a qualidade de uma História recheada de gigantes. Especialmente seu retrato de Moisés (identificado enquanto um grande legislador e sacerdote) fixou o modelo do líder judeu como o fundador de uma ordem política perfeita e invariável, visto que ela foi gestada por YHWH (*AJ*, III: 84-213). Ir contra esta Constituição Divina e traduzida pelo maior dos legisladores era um

grave pecado – exatamente a raiz da censura que ele dirigiu aos partidos revolucionários de sua época. Até mesmo os seus profetas foram retratados dentro desta perspectiva aristocrática: Jeremias e Daniel foram os padrões da profecia da capitulação (LAMOUR, 2006, p. 114-119). Jeremias – a quem ele atribuiu não só a predição da destruição do Templo pelos babilônicos, como também a provocada pelos romanos! (*AJ*, X: 79) – foi seu protótipo do sacerdote-profeta (*AJ*, X: 79-80) com sua sentença difícil e guiada: a única forma de evitar o incêndio e a destruição total da cidade era a rendição aos invasores mesopotâmicos (*AJ*, X: 126). YHWH, que no tempo de Jeremias estava com os babilônicos (*AJ*, X: 139), estava agora residindo entre seus patronos romanos (*BJ*, V: 2). Daniel, que foi excluído da seleção dos profetas pela literatura rabínica (MASON, 2003, p. 120), recebeu muita consideração de Josefo, que o qualificou como um dos “maiores profetas” (*AJ*, X: 266). Como ocorreu com o historiador flaviano, Daniel foi um jovem educado e nobre que viveu na corte do conquistador de seu povo e teve que profetizar a grandeza deste soberano. Muito atento às particularidades judaicas (*AJ*, X: 186-190), ele também foi um hábil intérprete de sonhos (*AJ*, X: 194). Precavido, seu Daniel recuperado despiu-se de mensagens “perigosas”, convertendo-se no profeta do império estrangeiro:

[*Daniel interpretando o sonho do rei Nabucodonosor*] “Portanto, este foi seu sonho e sua interpretação é a seguinte: a cabeça de ouro representa a ti e aos reis babilônicos anteriores. As duas mãos e os ombros indicam que sua liderança será destruída por dois reis, mas que também o governo destes dois reis será submetido por outro, vindo do Oeste com uma armadura de bronze. E o poderio deste rei será aniquilado por outro similar ao ferro, que por causa de sua sólida constituição natural reinará eternamente”, pois ele [*Daniel*] disse que sua força é maior do que a do ouro, da prata e do bronze. Daniel também revelou ao rei o significado da pedra, mas eu não julguei oportuno fazer referência a isto, visto que devo narrar os acontecimentos passados e os presentes, mas não os futuros. Todavia, se alguém tiver interesse na exatidão e no porvir, procure ler o Livro de Daniel dentro das Sagradas Escrituras (*AJ*, X: 208-210).

Cauteloso e prudente, Josefo não teve coragem de prever o desmoronamento de todos os impérios humanos pelas mãos de YHWH¹⁹⁷. É provável que ele tivesse a

¹⁹⁷ Aqui acompanhamos a análise de Per Bilde (1998, p. 52-55) desta interpretação comedida feita por Josefo do Apocalipse de Daniel. Criticando uma leitura proposta por Arnaldo Momigliano (1990, p. 121), que apontou a ignorância de Josefo em torno das correntes apocalípticas, Per Bilde observou que o historiador flaviano conhecia bem alguns textos que podem ser classificados dentro deste gênero. Entretanto, “at the same time he describes such figures with great reserve, partly for political-apologetic reasons because of the close connections between the apocalyptic world view and the Jewish revolt

certeza do caráter efêmero de Roma e de sua futura punição divina por seus excessos arrogantes, mas esta era uma ação que lhe escapava na condição de historiador. Ao responsabilizar os judeus ímpios pela tragédia que se abateu sobre Jerusalém, Josefo compartilhava a interpretação de outros textos judaicos que surgiram após a destruição de 70, como os Apocalipses *IV Esdras*, *II Baruc* e o *Apocalipse de Abraão*¹⁹⁸. Os exemplos de Jeremias e de Daniel funcionaram como motores significativos de sua interpretação histórica, impondo o controle de YHWH sobre a História Universal e não apenas a do povo judeu. Todo conteúdo escatológico, messiânico ou apocalíptico que soasse como uma ameaça ou combustível aos ímpetus revolucionários foram minimizados ou eliminados. Seja por crença verdadeira ou por um conformismo cínico, Josefo entendeu que restava aos judeus acomodar-se e esperar o perdão divino.

Equilibrando-se no que George W. E. Nickelsburg (2011, p. 542) muito propriamente chamou de “corda-bamba”, em seus dois primeiros livros Flávio Josefo tratou de explorar e responder três inquietações assustadoras. Em primeiro lugar, existia uma relação profunda com os patronos Flavianos, tratados com muito respeito e consideração no *Bellum Judaicum* (IGLESIAS, 2008, p. 31); de fato, Josefo preocupou-se em registrar sua afeição com os imperadores Flávios em todos os seus textos. Em segundo lugar, tanto *Bellum Judaicum* quanto *Antiquitates Judaicae* foram ousados em sustentar a nobreza judaica e a grandiosidade de sua História; mesmo dirigindo pesadas críticas, acusações e censuras aos judeus, em especial os rebelados (a quem ele atribui todo o peso da tragédia de 70), Josefo louvou e defendeu as virtudes do Judaísmo, comparando-o com costumes gregos e orientais, dando destaque à sua superioridade. E ele fez isto em um momento difícil para sua tradição e etnia, como apontou Goodman (1994, p. 334). Por fim, a rígida defesa da tradição mosaica estendeu-se também para uma *Apologia pro Vita Sua* presente em toda sua obra, mas especialmente condensada em *Vita*.

Este é um livro curioso em muitos sentidos, a começar pela definição de seu lugar dentro do *corpus josefiano*. Hoje ninguém mais acredita que *Vita* foi escrito como um livro isolado, e sim que ele era um anexo final do *Antiquitates Judaicae*. O primeiro

against Rome, and partly because of the genre and nature of his writings which are primarily historical” (BILDE, 1998, p. 56).

¹⁹⁸ Para uma exposição geral das características destes três apocalipses, consultar: NICKELSBURG, 2011, p. 501-537.

problema reside na identificação do momento exato em que *Vita* foi incorporado ao *Antiquitates Judaicae*. Richard Laqueur, em sua tese clássica sobre Josefo escrita em 1920, observou a existência de duas conclusões presentes em *Antiquitates Judaicae*, o que seria um indício de duas edições do livro:

Agora vou encerrar a *Antiguidades*, obra que comecei a escrever depois de terminar a *Guerra*. A presente *Antiguidades* observa toda a História do povo judeu, desde o princípio da criação do primeiro homem até o décimo terceiro ano do império de Nero, como também o que acontece com os judeus no Egito, na Síria e na Palestina (*AJ*, XX: 259).

Assim, não seria uma ousadia pessoal que eu tratasse brevemente de minha nobre linhagem e das minhas ações em vida enquanto estão vivas pessoas que podem comprovar se o que eu digo é falso ou atestar sua verdade. Desta forma encerrarei a *Antiguidades*, obra que compreende vinte livros e sessenta mil linhas (*AJ*, XX: 267-268).

Para Laqueur (2005, p. 8-9), o primeiro trecho (*AJ*, XX: 259) seria o mais antigo, presente na primeira edição encerrada entre os anos 93/94. A segunda conclusão (*AJ*, XX: 267-268) tornou evidente sua vinculação com o texto de *Vita* (especialmente em *Vita*: 6) ao apresentar os propósitos do livro (a orgulhosa ancestralidade de Josefo e o desenvolvimento de sua vida). Richard Laqueur (2005, p. 7) encontrou um problema na datação de *Vita*, empurrando sua publicação para o ano 100: no final da narrativa (*Vita*: 359) Josefo informou que o rei Agripa II estava morto, assim como Vespasiano e Tito. Em um inventário de livros, o Patriarca de Constantinopla Photius (século IX d.C.) datou a morte de Agripa II no terceiro ano do reinado de Trajano (*Bibliotheka*, Codex 33), entre os anos 100 e 101. A solução proposta por Laqueur foi a existência de duas edições de *Antiquitates Judaicae*, a primeira em 93/94 e a segunda, acrescida de *Vita*, no ano 100 (LAQUEUR, 2005, p. 10).

Per Bilde e Tessa Rajak encontraram fragilidades na tese de Richard Laqueur, insistindo em uma única publicação de *Antiquitates Judaicae* (com o apêndice *Vita*) em 93 (RAJAK, 1983, p. 237-238). Per Bilde argumentou que a informação de Photius não se enquadra na cronologia fornecida pela documentação epigráfica e numismática, que deixam de tratar de Agripa II por volta dos anos 91 e 93 (BILDE, 1988, p. 106). Tessa Rajak simplesmente não acredita na datação estabelecida posteriormente pelo patriarca bizantino (RAJAK, 1983, p. 238). Em acordo com a interpretação dos autores,

acrescentamos que Josefo nada escreveu em *Vita* sobre os imperadores que sucederam Domiciano (Nerva e Trajano), dedicando palavras bastante elogiosas ao último Flaviano (um contraste como o ambiente posterior à morte de Domiciano, identificado como um terrível tirano). Por fim, Eusébio de Cesareia (*Historia Ecclesiastica*, III, 10: 8-11) mencionou um fragmento de *Vita* (361-364) como “as palavras finais da *Antiguidade*” (*Historia Ecclesiastica*, III, 10: 8), atestando que o texto circulava no início do século IV como parte de *Antiquitates Judaicae*.

Além da datação confusa, o texto não se enquadra facilmente dentro da tradição literária romana que chegou até nós. Não se trata de uma *autobiografia* no sentido contemporâneo, visto que *Vita* articulou uma memória bastante seletiva e desigual na narrativa; tampouco o livro aproxima-se de textos como *Bellum Civile* de Júlio César, *Res Gestae* de Augusto, *Meditationes* de Marco Aurélio e *Confessiones* de Agostinho de Hipona¹⁹⁹. Neste livro único (LAMOUR, 1999, p. 105-106; BILDE, 1988, p. 108; IGLESIAS, 2008, p. 38; SCHÜRER, 1985 I, p. 84), um *hápax* literário, Josefo narrou o período de seu governo galileu, iniciando e fechando a narrativa com alguns dados biográficos. Segundo Denis Lamour (2006, p. 122), o texto parece ter sido redigido às pressas, resultando em uma “obra pesada, confusa, ao mesmo tempo hipertrofiada e cheia de lacunas”, na opinião da Mireille Hadas-Lebel (1991, p. 251). Adotando um tom laudatório e egocêntrico, *Vita* foi uma resposta amargurada contra o relato de Justo de Tiberíades, filho de Pistor, o secretário do rei Agripa II que, assim como Josefo, sobreviveu ao conflito de 70 buscando refúgio no lado romano. Justo escreveu uma *História da Guerra* (*Vita*: 336) que contrastava com o *Bellum Judaicum* e que causou indignação no historiador flaviano. Como a obra de Justo não sobreviveu, só podemos saber de seu conteúdo através das reclamações ruidosas de Josefo. Aparentemente a narrativa de Justo de Tiberíades imputava ao protegido Flávio responsabilidades maiores na condução da rebelião na Galileia, o que poderia lhe causar muitos embaraços em Roma (SCHÜRER, 1985 I, p. 85; HADAS-LEBEL, 1991, p. 249). Josefo tratou de construir uma imagem ambígua e, no limite, constrangedora enquanto general judeu: o comandante eficiente presente no *Bellum Judaicum* cedeu lugar ao líder pacificador e preocupado com as consequências da conquista romana (LAMOUR, 2006, p. 124). Por outro lado, emergiu de *Vita* (80-81) um general perspicaz, muito justo e amado pelo

¹⁹⁹ Para uma boa introdução ao universo da escrita biográfica e autobiográfica no Mediterrâneo Clássico, consultar: SILVA, 2008; MOMIGLIANO, 1993, p. 90-100.

povo (*Vita*: 230), o que atraiu a inveja de personagens como João de Giscala (*Vita*: 84) e Justo (*Vita*: 338). No curso de tantos acontecimentos Josefo não se desviou de seus compromissos com o Judaísmo, permanecendo atento aos seus preceitos mesmo nos momentos tensos do conflito (*Vita*: 113). Provavelmente o texto de Justo apareceu no momento em que Josefo finalizava seu *Antiquitates Judaicae*, provocando sua ira por questionar exatamente sua fidelidade ao Judaísmo e aos Flávios, seus grandes compromissos que convergiram em seus textos. Seguindo Per Bilde (1988, p. 106-107), *Vita* foi organizado de forma muito desigual, como quase 2/3 do livro refletindo os poucos meses em que Josefo comandou os judeus na Galileia (entre 66 e 67). O livro pode ser assim dividido:

- 1-6: Sua genealogia e nobre ancestralidade;
- 7-12: Sua infância, juventude e educação;
- 13-16: O episódio da viagem diplomática até Roma;
- 17-29: O retorno e a situação tumultuada na Judeia e em Jerusalém;
- 30-413: O governo de Josefo na Galileia;
- 414-421: Josefo no “campo romano” durante a guerra;
- 422-429: Josefo cidadão em Roma;
- 430: Conclusão.

A mágoa que Josefo dirigiu ao seu rival Justo também revelou novamente parte de seu entendimento do ofício do historiador (LAQUEUR, 2005, p. 19). Em uma longa digressão sobre o “infame” livro de Justo (*Vita*: 336-367), Josefo apresentou as credenciais que legitimavam sua obra:

- *Bellum Judaicum* foi apresentado, lido e confirmado por Vespasiano, Tito (*Vita*: 361, 363) e Agripa II (*Vita*: 362). A relação com o rei Agripa II destacou-se pela correspondência de mais de sessenta cartas que Josefo afirmou ter trocado com ele, incluindo a reprodução de duas epístolas muito elogiosas (*Vita*: 364-366). Talvez a proximidade de Justo com o rei herodiano explique este interesse. Justo, ao contrário, só publicou sua obra após a morte de Agripa e dos dois imperadores Flavianos (*Vita*: 359-360), o que para Josefo era um indício de suas calúnias.

- Justo não testemunhou os acontecimentos narrados, principalmente a destruição de Jerusalém e do Templo. Ele tampouco leu as “*Memórias do César*” (Vita: 357-358). Josefo foi ator e testemunhou a História por ele escrita, tendo ainda consultado os documentos oficiais romanos.

Ressentido e acuado, Denis Lamour (2006, p. 123) enxergou em *Vita* um texto forte em expor “a revelação de uma crise pessoal, apresentada sem disfarces e, às vezes, emocionante até em sua inabilidade”. Mesmo com os exageros empregados para seduzir seu leitor (LAMOUR, 1999, p. 108), este pequeno texto nos permite observá-lo em perspectiva mais direta, distante do jovem judeu sobrevivente em Roma e que se enxergava como um novo Jeremias. Suas muitas incertezas e vacilações talvez sejam suas maiores virtudes, pois podem revelar um pouco dos temores do seu autor.

Como fonte Josefo utilizou suas lembranças e, como apontou Shaye J. D. Cohen (2002, p. 80), um esboço escrito ainda na Palestina. Este *hypomnema* (SILVA, 2008, p. 74-75; MOMIGLIANO, 1993, p. 90), uma espécie de registro pessoal de memórias e reminiscências organizadas quase como um diário, foi reutilizado depois na redação do *Bellum Judaicum* e de *Vita*. Esta era uma ação comum entre os historiadores, que preparavam um rascunho de suas anotações antes de trabalhar em uma versão final (COHEN, 2002, p. 83). Para Shaye Cohen (2002, p. 82-83) o *hypomnema* produzido na Judeia foi completamente reescrito por Josefo no *Bellum Judaicum*, guardando um pouco mais de proximidade no *Vita*. Estas operações ajudam a explicar as semelhanças e as diferenças (cronológicas, por exemplo) evidenciadas quando comparamos os dois relatos. E, empurrado para o embate com Justo de Tiberíades, Josefo aprofundou sua verve militante e polêmica: como mostrou em *Contra Apionem*, ele tomou gosto pela controvérsia.

Contra Apião, Contra os Gregos ou *A Defesa dos Judeus contra Apião e outros Caluniadores*. É impossível saber o título que Josefo atribuiu a este interessantíssimo livro dividido em dois tomos (GOODMAN, 1999, p. 45). O nome do livro foi apresentado como *Contra os Gregos* por Porfírio (*De Abstinencia*, IV: 11) e como *Peri tês tòn Ioudaíon Arkaiótetos* (*Acerca da Antiguidade dos Judeus*) por Orígenes (*Contra Celsum*, I: 16; IV: 11) e Eusébio (*Historia Ecclesiastica*, III: 9, 4; *Preparatio Evangelica*, VIII: 7, 21). Com São Jerônimo o título de *Contra Apionem* consagrou-se

(*LXX ad Magnum oratorem*, 3; *De viris illustribus*, 13; *Adversus Iovinianum*, PL 23, 303B), apesar do texto não se dirigir exclusivamente ao alexandrino Apião (SCHÜRER, 1985 I, p. 86). Como Josefo citou o *Antiquitates Judaicae* (*CAp*, I: 54; II: 281), a informação nos coloca sua publicação ou início de redação entre 93 e 94. Como ele também dedicou este livro ao seu patrono e amigo Epafrodito, ficamos na dependência de saber sua identidade para datar o livro: Se ele foi o *libellis* neroniano assassinado por Domiciano, *Contra Apionem* foi fechado em 96; se o mecenas foi Mettius Epafrodito²⁰⁰ (MASON, 2003, p. 77), Josefo encerrou o livro entre 96 e 100. Como Josefo afirmou que escreveu este livro polêmico para responder a “certas calúnias disseminadas pela hostilidade de uns poucos” (*CAp*, I: 2) que reagiram ao *Antiquitates Judaicae*, concordamos com a observação de George W. E. Nickelsburg (2011, p. 548), pois “a fim de dar tempo para as suas obras anteriores circularem, para seus detratores fazerem suas críticas e para ele compor sua resposta, nós devemos datar *Contra Apião* em algum tempo entre 96 e 100”.

Neste texto, que foi seu último livro conhecido (NICKELSBURG, 2011, p. 548; BILDE, 1988, p. 113)²⁰¹, Flávio Josefo colocou-se de vez como um defensor do Judaísmo, bem como de suas obras e de seu caráter, convencido da *Antiguidade dos Judeus*. Esta antiguidade louvável não era apenas um sinônimo de nobreza e superioridade (SAIZ, 1998, p. 100), mas um verdadeiro reconhecimento de que “Israel atuava desde a origem do mundo e devia ser levado em consideração” (LAMOUR, 2006, p. 102). Assim, seu entendimento da História não se modificou: já que YHWH era o controlador do tempo, investigar o passado judaico – do povo eleito – significava estudar a única e verdadeira História (como também a mais antiga delas!). Para tanto, organizou sua argumentação em dois textos orientados para responder dois intentos grandiosos: primeiro era necessário comprovar a Antiguidade dos judeus (*CAp*, I: 6-218); em segundo lugar, era imperativo demolir e refutar as calúnias produzidas por certas mentes helenísticas, em especial alexandrinas (*CAp*, I: 219 – II: 286). Para sua estrutura interna, seguimos a seguinte divisão (SAIZ, 1998, p. 99; BILDE, 1988, p. 114-115; GOODMAN, 1999, p. 47):

²⁰⁰ Mettius Epafrodito teria sido um *grammaticus* egípcio, liberto do prefeito do Egito M. Mettius Modestus. De acordo com o escritor bizantino Suda (COTTON; ECK, 2005, p. 51) ele teria vivido em Roma e seria dono de uma biblioteca com cerca de 30.000 pergaminhos e rolos de papiros.

²⁰¹ Mireille Hadas-Lebel, acreditando na teoria da segunda edição tardia do *Antiquitates Judaicae*, sustentou que *Vita* foi sua última obra (1991, p. 248).

Contra Apionem, livro I.

- 1-5: *Exordium* expressando o desejo em demonstrar a antiguidade judaica;
- 6-14: Tanto a civilização quanto a historiografia gregas são recentes;
- 15-27: Os defeitos, vícios e contradições da historiografia grega;
- 28-46: A antiguidade e excelência dos relatos históricos *orientais*, com destaque para os judeus (pois empregam profetas e sacerdotes neste ofício);
- 47-56: Josefo defende sua obra e sua qualificação como historiador;
- 57-59: Uma primeira conclusão e exposição do plano de *Contra Apionem*;
- 60-68: Razões que explicam a ignorância dos antigos relatos helenos sobre os judeus;
- 69-72: Os povos orientais, que são superiores em antiguidade aos gregos, registraram a história dos judeus;
- 73-105: Evidências egípcias e o testemunho de Manetão (que registrou o Êxodo);
- 106-127: Evidências fenícias e os anais de Tiro;
- 128-160: Os relatos dos caldeus e o testemunho de Berosso (que narrou o Dilúvio e as conquistas de Nabucodonosor);
- 161-214: Os relatos dos gregos (referências aos filósofos Pitágoras, Hermipo, Querilo, Clearco, Heródoto, Hecateu de Abdera e outros);
- 215-218: Uma síntese do que foi exposto – A antiguidade judaica foi atestada por autores orientais e gregos;
- 219-226: Muitas das informações que alimentam as calúnias antijudaicas derivam de relatos egípcios, que odeiam os judeus;
- 227-250: Relato das calúnias de Manetão;
- 251-287: Refutação a Manetão;
- 288-320: Críticas aos escritores Kheremon de Alexandria e Lisímaco;

Contra Apionem, livro II.

- 1-32: O debate com Apião (sobre a origem judaica e o Êxodo);

- 33-47: O debate com Apião (refutação de acusações contra os judeus de Alexandria);
- 48-78: O debate com Apião (os judeus alexandrinos sempre foram bem quistos por reis helenísticos e imperadores romanos);
- 79-88: O debate com Apião (a calúnia da adoração da cabeça do asno dentro do Templo de Jerusalém);
- 89-111: O debate com Apião (a infâmia do assassinato ritual);
- 112-124: O debate com Apião (a mentira do juramento de ódio aos gregos);
- 125-150: Refutação aos autores Apião e Apolônio Molon;
- 151-236: Crítica aos gregos e elogio ao Judaísmo;
- 237-254: As grosserias da religião grega;
- 255-275: Refutação a Apolônio Molon;
- 276-286: A excelência da Constituição Mosaica (em comparação com as gentias);
- 287-296: Reflexão sobre sua obra e *Peroratio*.

Contra Apionem apresenta-se como uma valiosa fonte documental para o historiador contemporâneo, pois através de seu estudo podemos analisar a operação no Mediterrâneo Antigo de uma apologia religiosa eficiente em registrar comportamentos antijudaicos valendo-se de um grande catálogo de autores, muitos desconhecidos para nós. Em um importante estudo sobre o livro, Arnaldo Momigliano (1990, p. 103-112) ponderou sobre este valor enquanto apologia religiosa: trata-se de uma defesa, um elogio e uma confrontação (MOMIGLIANO, 1990, p. 103-104) que, no mesmo movimento, coloca o crente frente aos seus opositores (articulando valores universais em tons comparativos) e preocupa-se em construir identidades (dos outros e – a mais importante – sua própria). Assim, *Contra Apionem* nos dá a oportunidade de conhecer os elementos fundamentais do entendimento de Flávio Josefo sobre o Judaísmo (SAIZ, 1998, p. 104), fomentado em um quadro contrastante. Todavia, este nunca foi um texto isolado ou único, pois o Período Helenístico-Romano foi particularmente rico para confrontações como esta na qual os judeus eram convidados, pelo caráter dialético do pensamento grego, a cotejar sua tradição com a dos helenos. É muito provável que outros escritos apologéticos judaicos tenham existido (IGLESIAS, 2008, p. 43;

LAMOUR, 2006, p. 103; MOMIGLIANO, 1990, p. 104-105; BILDE, 1988, p. 118-119), principalmente em Alexandria. Infelizmente quase todos os libelos do gênero se perderam, como a *Hypothetica* de Filo de Alexandria²⁰² (resumida por Eusébio em *Preparatio Evangelica*, VIII, 6-7), as obras de Thallo (IBÁÑEZ, 1995, p. 34)²⁰³ e as de Aristão de Pella (SCHÜRER, 1985 I, p. 65-67). Filo, com *In Flaccum, Legatio ad Gaium, De vita Mosis* (I e II) e *De Vita Contemplativa*, buscou realizar uma corajosa síntese do pensamento judaico-helenístico no difícil ambiente da Alexandria nas décadas de 30 e 40; Flávio Josefo com *Contra Apionem* procurou responder aos resmungos antijudaicos comuns em Roma após 70²⁰⁴: ambos os autores compartilhavam de uma orientação apologética consciente que visava ganhar autoridade literária e aceitação de leitores *goyim* e da Diáspora para elevar a tradição judaica ao patamar de nobreza merecido (IBÁÑEZ, 1995, p. 31). Se em grande parte estes exercícios retóricos davam conta de treinamentos escolares de refutação de argumentos (LAMOUR, 2006, p. 102), tanto Filo quanto Josefo foram profundos e sinceros em seus elogios ao caráter elevado da Lei Mosaica e ao brilhantismo de Moisés.

Emil Schürer, sempre sóbrio e econômico em seus julgamentos, classificou *Contra Apionem* como uma obra “habilmente planejada, bem escrita e inteligente em sua apologia ao Judaísmo” (SCHÜRER, 1985 I, p. 86), impressão compartilhada em linhas gerais por George W. E. Nickelsburg, que enxergou nesta “obra de difícil leitura” um “passeio de montanha-russa por fortes emoções, afirmações da religião correta e pelo exercício de invectivas amargas dos dois lados” (NICKELSBURG, 2011, p. 551). Seth Schwartz, por outro lado, compreendeu *Contra Apionem* enquanto um tratado baseado “em um ou dois panfletos de apologia judaico-alexandrina, provavelmente

²⁰² Arnaldo Momigliano (1990, p. 110) considerou este escrito perdido de Filo como a principal fonte direta para a descrição da Lei Mosaica feita por Josefo em *Contra Apionem*.

²⁰³ Emil Schürer (1985 I, p. 60-70) lista outros autores judeus conhecidos somente por citações de cristãos posteriores que escreveram obras entendidas como “*Peri 'Ioudaion*”. Entre eles Schürer cita a compilação de Alexandre Polyhistor, Herêncio Filo de Bíblos, Justo de Tiberíades e Aristão de Pella. Martin Goodman (1999, p. 47-48) completa a lista com Demétrio, Filo o Velho, Eupolemus, o egípcio Artapanus, Pseudo-Hecateu, Pseudo-Aristéia e, talvez, livros como os Oráculos Sibilinos e A Sabedoria de Salomão.

²⁰⁴ Desde o início do Principado encontramos elementos que demonstram certa repulsa aos judeus em Roma: durante os reinados de Tibério e Cláudio os judeus foram expulsos da cidade, ações que Goodman considerou pontuais (GOODMAN, 1994b, p. 329). A relação de Tito com Berenice escandalizou alguns romanos, que viram na princesa judia uma nova Cleópatra (RODRIGUES, 2000, p. 27). Os poetas Marcial e Juvenal fizeram chacotas de costumes mosaicos, como a abstinência da carne suína e a circuncisão, e Tácito qualificou o Judaísmo como uma bárbara superstição (SCHÄFER, 1997, p. 186-188).

escritos durante os distúrbios judaico-gregos dos anos 30 e 40” (SCHWARTZ, 1990, p. 23), descartando-o como fonte para estudar a formação intelectual de Josefo.

Nesta *apologia pro gente sua* – em nossa opinião a obra mais atraente de Josefo – encontramos uma reafirmação do gigantismo do pensamento judeu e, ao mesmo tempo, uma intimidade com a literatura grega. O sacerdote hierosolimitano convertido em trãnsfuga flaviano não se limitou em conhecer os códigos levíticos, mas também foi sensível ao universo cultural helenístico, aproximando-se da Diáspora. Momigliano, talvez muito centrado em uma compreensão palestina e hierosolimitana do Judaísmo Antigo, assinalou que tal característica da obra de Josefo marcou, “mediante a assimilação de formas de pensamento gregas, sua separação dos judeus palestinos” (1990, p. 116). Entendemos que esta interpretação não considerou a força e importância da Diáspora – especialmente a de Alexandria – no processo histórico do Judaísmo; aqui, a ideia de *Judaísmos* proposta por Jacob Neusner (2002) pode nos auxiliar em perceber Josefo dentro de um ambiente muito complexo, com possibilidades dissonantes e diacrônicas de viver sua religião. Se Josefo utilizou tratados judaico-alexandrinos como fontes, o que é muito provável, o fez dentro de quadros novos e originais. Como alertou Martin Goodman (1999, p. 50), os debates profundos sobre a cidadania que marcavam as apologias judaicas de Alexandria foram minimizados em *Contra Apionem*, que destacou a nobreza e antiguidade judaica como uma espécie de *cidadania mediterrânica* no teatro das nações que compunham o Império Romano. Descartar este esforço intelectual, como fez Seth Schwartz (1990, p. 23-24), nos parece um caminho mais fácil, porém muito impreciso.

Neste livro escrito no final do reinado de Domiciano encontramos um esquema apologético que não ficou apenas nos quadros comparativos, tão bem analisados por Momigliano (1990, p. 103-104), mas que partiu para um ataque brutal na ânsia de demonstrar sua superioridade frente aos gregos. Curiosamente, como demonstrou Martin Goodman (1994b, p. 335; 1999, p. 57), seu entendimento do Judaísmo aproximou-se do *mos maiorum* romano, revelando que os costumes ancestrais judaicos também eram contrários às inovações (*CAp*, II: 182-183), aos hábitos homossexuais (*CAp*, II: 199), e promoviam o domínio do feminino (*CAp*, II: 201), o respeito aos pais (*CAp*, II: 206) e aos amigos (*CAp*, II: 207). Tais qualificações não soariam ofensivas aos ouvidos de um romano conservador, e Josefo teve a cautela de, em seu longo elogio do

Judaísmo (*CAp*, II: 237-286), nunca expressar a superioridade mosaica diante de Roma, mas apenas entre os gregos e os egípcios (GOODMAN, 1999, p. 57). Aqui ele não estava sozinho, pois muitos judeus da Diáspora e das antigas aristocracias sobreviventes da Judeia acreditavam que o Judaísmo não era incompatível com o Império Romano. E não seria uma hipótese absurda imaginar seu desejo em convencer seus patronos flavianos da possibilidade da reedificação do Templo.

Dentro deste contexto, Martin Goodman (1999, p. 55-57) compreendeu os objetivos de Josefo como um gigantesco esforço para conter o crescimento de uma propaganda antijudaica promovida pela dinastia Flávia. Vespasiano e Tito apoiaram-se na vitória sobre a Judeia como o principal elemento legitimador da nova família imperial, comemorando a conquista com a cunhagem de moedas, a construção de arcos e a inscrição de epígrafes. O *fiscus Judaicus* permaneceu enquanto marca da perfídia judaica, sendo cobrado com severidade no reinado de Domiciano (Suetônio, *Domitianus*, 12, 2). Se dermos crédito ao relato tardio de Eusébio de Cesareia (*Historia Ecclesiastica*, III: 12), Vespasiano promoveu uma perseguição ferrenha aos “descendentes de Davi”, desencadeando tumultos e acossamentos entre os judeus. Tácito e Suetônio, escritores latinos contemporâneos à velhice de Josefo, empregaram tons carregados de hostilidades para tratar dos judeus. Tais fatos evidenciam que os judeus eram encarados com ressalvas, resistências e oposições pelos romanos no final do século I. Considerando este quadro, a obra de Josefo “demonstrou coragem extraordinária de muitas maneiras” (GOODMAN, 1999, p. 56), pois retratou sua longa e nobilíssima antiguidade em *Antiquitates Judaicae* e *Contra Apionem*, mesmo com a repulsa dos círculos intelectuais da corte (LAMOUR, 2006, p. 105). Talvez, se adotarmos a datação mais longa para a conclusão do *Contra Apionem*, a inauguração dos reinados de Nerva²⁰⁵ e Trajano tenha investido Josefo de esperanças futuras, o que nos ajuda a entender seu empenho em demonstrar a compatibilidade do Judaísmo com a governança imperial. Até o Templo, quem sabe, poderia ser novamente sonhado.

As fontes que Flávio Josefo trabalhou neste livro são um mistério amplamente discutido pelos estudiosos (SAIZ, 1998, p. 104; BILDE, 1988, p. 121). É surpreendente

²⁰⁵ Tessa Rajak (1983, P. 227) observou que Nerva eliminou os abusos do *fiscus Judaicus*, o que pode sinalizar com uma melhoria das relações entre judeus e romanos. Martin Goodman (1999, p. 57) foi além desta impressão, compreendendo que a morte de Domiciano deu esperanças aos judeus de um reestabelecimento da situação palestina anterior ao levante de 66-70.

o elevado número de autores que ele citou, reproduzindo parágrafos inteiros de treze deles. Entre os autores por nós conhecidos, citou Políbio, Estrabão, Nicolau de Damasco, Manetão, Berosso, Heródoto, Tucídides, Hesíodo, Platão e Homero. Elencou outros, cujos textos não sobreviveram, como Teófilo, Teodoto, Mnasséas, Aristófanes, Hermógenes Evêmero, Conão, Zopirião e Filo o Velho (*CAp*, I: 216-218). Aqui ele exercitou uma erudição helenística invejável ou produziu um pastiche de alguns panfletos judaico-alexandrinos? Provavelmente realizou as duas atividades, como bem sintetizou Luis García Iglesias (2008, p. 48). É difícil acreditar que ele leu tudo o que mencionou²⁰⁶, mas é impossível que seu conhecimento amplo de Apião, Apolônio Molon, Manetão e Filo tenham vindo apenas de antologias alexandrinas. Se seu mecenas foi o bibliófilo Mettius Epafrodito, ele teve acesso ao impressionante acervo do liberto egípcio, o que possibilitou uma “cuidadosa pesquisa das referências aos judeus na literatura grega” (MOMIGLIANO, 1991, p. 73). Independentemente da forma que ele coletou suas fontes, o saldo final do *Contra Apionem* revelou o que Per Bilde chamou de “chave para todos os seus escritos” (BILDE, 1988, p. 121-122): a discussão apaixonada do *status* político e espiritual que os judeus detinham dentro do Império Romano. Colocando o Judaísmo como uma das grandes forças intelectuais e culturais de sua época, Josefo se dirigiu aos gentios e aos judeus. Aos primeiros ele tratou de convencê-los da nobreza mosaica, buscando reestabelecer sua situação antes da revolta de 66-70; aos seus compatriotas ele militou pela acomodação e cooperação com a governança latina. Acreditamos que ele foi sincero nos dois intentos.

Ironicamente, apesar de seu desejo franco de ser lido pelas elites *goyim* e pelos judeus da Diáspora (GOODMAN, 1999, p. 51), Josefo aparentemente fracassou. Somente um pagão, Porfírio (*De Abstinentia*, IV: 14), citou seu ousado *Contra Apionem*. Entre os judeus o silêncio é decepcionante. Mesmo com os esforços de Martin Goodman (1994b) em demonstrar que ele poderia ser um “porta-voz” dos judeus da Diáspora romana, acompanhamos o laconismo de Tessa Rajak (1983, p. 229), ao reconhecer que não sabemos se ele morreu admirado ou esquecido, e de Mireille Hadas-Lebel (1991, p. 234), ao afirmar que “depois de 95 seu rastro se perde”. Sua estátua, que Eusébio atestou ornamentar Roma (*Historia Ecclesiastica*, III: 9, 2), provavelmente não foi erigida pelos romanos, pelos gregos e pelos judeus, mas sim pelos cristãos (RAJAK,

²⁰⁶ O próprio Josefo reconheceu que relacionou autores que não leu diretamente, pois ele “não pesquisou todos os livros” (*CAp*, I: 216).

1983, p. 229). Foram eles, os seguidores de um controverso judeu, os primeiros leitores a perceberem a grandiosidade de sua obra.

Capítulo 3 - Judaísmo em Suspensão: O Judaísmo de Flávio Josefo.

Inclina-te da tua morada santa, do céu, e abençoa o teu povo Israel, como também o solo que nos deste, conforme juraste aos nossos pais, uma terra onde corre leite e mel (Dt, 26: 15).

A nação ou o reino que recusar servir a Nabucodonosor, rei da Babilônia e não entregar o seu pescoço ao jugo do rei da Babilônia, eu castigarei essa nação pela espada, pela fome e pela peste – oráculo de Iahweh – até que eu a consuma por sua mão (Jr, 27: 8).

Não discutirei com os críticos severos a respeito da emoção: que atribuam os fatos à História e as lágrimas ao historiador (*BJ*, I: 12).

Após a destruição de Jerusalém, Flávio Josefo passou a residir em Roma. Lá permaneceu até seu falecimento, em algum momento entre os séculos I e II. Apesar de todos os seus esforços na promoção e reflexão sobre aspectos do Judaísmo, seus conterrâneos de fé progressivamente o esqueceram: a época das polêmicas com Justo, da correspondência trocada com Agripa II e dos embates com adversários palestinos extinguiu-se, sobrevivendo os escritos de Josefo como lembrança única. *Única?* Neste capítulo vamos observar Flávio Josefo e seus escritos imersos dentro de um universo literário judaico radical e profícuo; particularmente suas observações em torno do Judaísmo expressadas no *Contra Apionem* nos auxiliaram a compreendê-lo dentro deste movimento literário complexo e, em relação a isto, suas feições originais. Aproximamo-nos das reflexões propostas por Jan Assmann em torno do conceito de *memória cultural* para interpretarmos sua leitura do Judaísmo atrelada ao complexo do Templo de Jerusalém, visto que Josefo sempre afirmou sua origem e formação sacerdotal. Em síntese, sua compreensão do universo judaico revelou-se mais interessante quando nos remetemos ao contexto literário mosaico do período e ao “pensamento do Templo” desenvolvido em torno desta instituição.

O fato é que desde os trabalhos pioneiros de Heinrich Grätz (SCHMIDT, 1998, p. 47) consolidou-se uma interpretação história do Judaísmo que articulou diretamente a catástrofe nacional de 66/70 (com o “adendo” de 132/135) com o desenvolvimento de um movimento intelectual e religioso caracterizado pela construção de uma “Literatura

Rabínica²⁰⁷”. O próprio Grätz acentuou esta relação ao identificar em Yohanan ben Zakkai²⁰⁸ “o artífice desse renascimento” (SCHMIDT, 1998, p. 47-48), pois o antigo sacerdote trânsfuga converteu-se no primeiro grande sábio do círculo intelectual de Yavné, demarcando claramente uma interpretação que percebeu os doutores e sábios da Lei – os *soferim* – como os verdadeiros membros de uma *intelligentsia* que sucedeu os profetas bíblicos clássicos. Ainda verificamos esta linha interpretativa no grande livro de Yosef Hayim Yerushalmi, *Zakhor*; notadamente Yerushalmi esforçou-se em observar que o programa intelectual e religioso desenvolvido por judeus helenizados como Filo e Josefo foi suplantado pelos *soferim*, concluindo que “dentro do Judaísmo o futuro pertencia aos rabinos, não a Josefo”. Esta ruptura não ficou restrita ao abandono de estilos literários orientados pelas influências helenas (como a História de Josefo e os métodos alegóricos de análises empregados por Filo), mas caracterizou-se pelo radical lugar central que as Escrituras Sagradas passaram a ocupar dentro do Judaísmo Rabínico. Para Yosef Yerushalmi:

Durante o **intervalo** [*grifo nosso*] entre a destruição e a redenção, a principal tarefa judaica era responder final e completamente ao desafio bíblico de se tornar um povo sagrado. E para eles isso significava o estudo e o cumprimento da lei escrita e oral, o estabelecimento de uma sociedade judaica baseada totalmente em seus preceitos e ideais, e, no tocante ao futuro, confiança, paciência e orações (YERUSHALMI, 1992, p. 43).

Entendemos que esta interpretação traz um vício de origem que precisa ser observado: perceber a Literatura Rabínica como o único caminho, única resposta ou direção óbvia e possível para o futuro judaico é uma generalização perigosa em dois aspectos: em primeiro lugar, tal percepção acentua uma formulação teleológica da História Judaica, conferindo ao *télos* do Rabinismo uma orientação formal de um processo bastante complexo; em um segundo ponto, esta leitura esvazia ou minimiza outras possibilidades de “futuros alternativos” (GUARINELLO, 2004, p. 26) que estavam presentes neste *intervalo* experimentado entre a destruição do Templo e o desenvolvimento dos *Talmudim*. Assim, uma rápida leitura pela tradição rabínica pode nos levar ao equívoco de compreender este importante momento da História do Judaísmo orientado em uma direção única, impressão reforçada pela própria Literatura

²⁰⁷ Um exemplo desta linha interpretativa pode ser encontrado em, SCARDELAI, 2008, p. 129-168.

²⁰⁸ Para uma excelente interpretação da figura de Yohanan ben Zakkai como o personagem modelar deste momento de ruptura e construção, consultar: NEUSNER, 1975, p. 21-94.

Rabínica que tende a apresentar-se como homogênea e produzida por *Rabbis*, membros seletos das comunidades judaicas que pretendiam possuir uma “educação, vocabulário, valores e cultura comuns” (COHEN, 1989, p. 214).

Curiosamente, os marcos cronológicos que balizaram este “Período Rabínico” (iniciado em 70 e encerrado no século VI) em linhas gerais acompanharam a cronologia estabelecida dentro da interpretação da *Antiguidade Tardia*, que soube revalorizar, sobretudo, elementos culturais das sociedades do Antigo Mundo Romano (WARD-PERKINS, 2007, p. 250) em detrimento de uma leitura pejorativa do período. Este “momento” da Literatura Rabínica igualmente revalorizou um tempo difícil da História do Judaísmo, acertando em evidenciar a imensa criatividade religiosa do período, mas generalizando demais quando aceitou a explicação histórica fornecida pelos textos rabínicos. Esta tradição literária consolidada durante séculos procurou amenizar seus impasses, passando rapidamente dos tumultuados movimentos de 66/70 – 132/135 para a comunidade acadêmica de Yavné, escamoteando outras possibilidades e interpretações em jogo no período (como as produzidas por Josefo, por Pseudo-Filo e pelos Apocalipses de *Abraão*, *IV Esdras* e *II Baruc*). Neste sentido seguimos o alerta de Shaye J. D. Cohen:

But these facts do not mean that rabbinic literature really is seamless or that all rabbis of antiquity thought and behaved in identical fashion. The homogeneity of the rabbinic corpus is offset to some extent by geographical, chronological, and literary diversity. Works produced in the land of Israel have certain distinctive characteristics missing from works of Babylonian provenance, and vice versa. Every generation of rabbis had its own interests. In particular, the rabbis of the second century, known as *tannaim* (literally, "repeaters," or "teachers"), who produced the Mishnah and other tannaitic works, must be distinguished from the rabbis of the third to fifth centuries, known as *amoraim* (literally, "speakers"), who produced the two *Talmudim* and other amoraic works. Each document within the rabbinic "canon" has its own characteristic methods, themes, and message (COHEN, 1989, p. 215).

Esta complexidade apontada por Shaye Cohen dentro do “cânon rabínico” também precisa ser observada em outras criações literárias do período que destoam desta orientação ao Rabinismo. Considerá-las aumenta nossa compreensão dos impasses e da vitalidade experimentados pelos judeus, como também auxilia em leituras sobre o Judaísmo de Flávio Josefo.

A resposta tradicional que o pensamento rabínico construiu para o desastre de 70 retomava o livro do profeta Oséias na seguinte observação: “*Porque é o amor que eu quero e não sacrifícios, conhecimento de Deus mais do que holocaustos*” (Os, 6: 6). Esta citação bíblica funcionou como um ponto de consolação e orientação dentro da Literatura Rabínica, que atribui ao pioneiro Yohanan ben Zakkai o início desta nova interpretação (NEUSNER, 2004b, p. 65). A destruição do Templo e a interrupção de seu rito de sangue ameaçou a ação expiatória do antigo sacrifício mosaico; retomando o excerto de Oséias, os judeus pios poderiam encontrar um novo nexos com YHWH radicalizando em seus relacionamentos com as Sagradas Escrituras, tomando-as como a base para uma remodelação da História da Aliança e do povo judeu. Os pensadores crentes no Judaísmo remetiam este desenvolvimento histórico ao patamar de uma *saga eterna*, visto que a Aliança era irrevogável. Todavia, esta História se dava dentro de um mundo concreto, habitado por outros povos, nações e impérios que ameaçavam Canaã e a execução das regras de pureza mosaicas. Em linhas gerais entendemos que estes impasses provocados pela destruição do Santuário (como também da instituição sacerdotal que o cercava) e pela relação complexa construída com os *goyim* fomentaram reações e respostas intelectuais variadas, que foram além da Literatura Rabínica.

A produção literária após 70: Reflexão e Reconstrução.

Os acontecimentos catastróficos ocorridos na Judeia romana na segunda metade do século I a.C. impactaram os judeus palestinos com uma violência maior que a perseguição promovida dois séculos antes pelo rei Antíoco IV Epífanes (COHEN, 1989, p. 215). A sabedoria de Jeremias confirmou-se mais uma vez com pesada exatidão: a rebelião armada não libertou os judeus do jugo gentio (NICKELSBURG, 2011, p. 491; GURTNER, 2008, p. 1-2). Onde estava YHWH? Quais foram os seus propósitos? Embalados por impasses como estes, os judeus palestinos experimentaram a dura tarefa de reconstruir o Judaísmo “sobre uma fundação muito nova” (NEUSNER, 1975b, p. 34), sem a instituição sacerdotal e a prática de sacrifícios animais. Nesta ação fomentaram uma incrível consciência e reflexão sobre seu lugar na História, pondo ênfase na santificação do povo – a *Shechiná* que agora reside entre os judeus – e na

ordenação correta (em seus graus de pureza) de todas as coisas. Nas palavras de Jacob Neusner:

A crise da destruição centralizara a atenção naquilo que tinha resistido, persistido para além do fim: o povo, a própria comunidade de Israel. Já se estabelecera a convicção de que Israel era especial e o que lhe ocorria representava a vontade divina. Devido à sua espetacular experiência de perda e restauração, morte e ressurreição, Israel adquirira (em sua própria imagem) uma autoconsciência formidável (NEUSNER, 2004b, p. 73).

O fim dos sacrifícios sangrentos e da sociedade sacerdotal trouxe o problema central para o Judaísmo Antigo da expiração, visto que os Holocaustos promovidos no Santuário consagravam vítimas na esperança de modificar e conferir um estado religioso profundo aos ofertantes (que no caso representavam todo Israel). Com o arrasamento do Templo de Jerusalém, os sacrifícios *hattât* (expiatórios) e *shelamin* (de graças e alianças) não poderiam ser praticados, assim como todos os rituais preparatórios que visavam afastar o crente de uma condição profana, retirando-o da vida corriqueira para introduzi-lo em um universo sagrado (MALANGA, 2005, p. 204). A figura do sacerdote, tão copiosamente zelado no código Levítico, colapsou-se juntamente com a extinção de seus elementos simbólicos e religiosos²⁰⁹. Neste quadro tão depressivo e angustiante os textos judaicos concentraram-se em recuperar personagens das sagas bíblicas que militaram pela resignação e consolação, como Jeremias, Baruc e Esdras. Em *Antiquitates Judaicae*, por exemplo, Josefo cultivou um apreço especial pelos profetas da Queda Jeremiais e Daniel, afastando-se de Isaías, e por Saul, o triste monarca judeu derrotado (RODRIGUES, 2000, p. 34). Seu Moisés é o legislador de uma Constituição Sagrada superior, mas que prontamente se acomoda na governança *goy* (MOMIGLIANO, 1990, p. 107-108), assim como este líder fundante converteu-se em uma espécie de “primeiro rabino” (NEUSNER, 1975b, p. 63) dentro da Literatura Rabínica. Neste sentido, nenhum personagem representou melhor este quadro do que Rabban Yohanan ben Zakkai: este lendário sábio era um antigo sacerdote que, fugitivo da Jerusalém sitiada, conquistou de Vespasiano o direito de fundar uma

²⁰⁹ Concordamos com a definição clássica proposta por Marcel Mauss e Henri Hubert sobre a função sacerdotal dentro de instituições religiosas promotoras de sacrifícios: “O sacerdote é por um lado o mandatário do sacrificante, de quem compartilha o estado e apresenta as faltas. Mas por outro lado ele é marcado por um selo divino: traz o nome, o título ou as vestes de seu deus; é seu ministro, sua encarnação mesma, ou pelo menos o depositário de seu poder; é o agente visível da consagração no sacrifício. Em suma, ele está no limiar do mundo sagrado e do mundo profano e os representa simultaneamente: os dois se reúnem nele” (MAUSS; HUBERT, 2005, p. 29).

academia exegetica em Yavné²¹⁰. Cheio de esperanças futuras, o mítico fundador do Rabinismo acreditou ser mais prudente acomodar-se entre os legados romanos no presente. E em tais bases consolidou-se uma tradição literária surpreendente.

Em linhas gerais a Literatura Rabínica²¹¹ construída até o século IV preocupou-se em debater três grandes questões:

1. Revisar e comentar as Sagradas Escrituras, consolidando cânones e fixando textos em hebraico (texto consonântico), aramaico (tradição em torno da *Guemará*) e grego (com as revisões da *Septuaginta* empreendidas por Áquila, Símaco e Teodocião);
2. Desenvolver e investigar atributos da Lei através de ponderações sobre questões jurídicas e normas de conduta (*halachá*) necessárias diante dos novos desafios (ausências do Templo e da estrutura política de Jerusalém, como também a adequação ao mundo gentio);
3. Desenvolver e investigar ensinamentos preocupados com o folclore, as lendas e a exegese teológica e ética do *Tanach* (*hagadá*), igualmente necessárias no ambiente pós-70.

Este profundo trabalho intelectual de adaptação, construção e mudança produziu os textos colossais da *Mixná*, *Tosefta* e os *Talmudim*, mesclando em suas reflexões elementos da *halachá* e da *hagadá*. Tal ação também evidenciou a necessidade de consolidar por escrito as tradições orais memorizadas, que acabaram por ganhar o *status* sagrado de uma *Torah* Oral (*Torah she-be-al-peh*), igualmente transmitida por Moisés (NEUSNER, 1994, p. 5-7). O primeiro grande fruto deste esforço foi a *Mixná*, um código escrito em hebraico pós-bíblico (ou *mixnáico*) fechado por volta do ano 200. A palavra hebraica *MSHNH*, centrada na raiz *SHNH*, inicialmente significava “repetir” (*deuteroûn*), trazendo posteriormente as noções de “ensinar ou aprender pela repetição e memorização” a *Torah* Oral (SCHÜRER, 1985 II, p. 104-105). No entendimento de Jacob Neusner, este grande empreendimento intelectual:

²¹⁰ Para uma interpretação da figura de Yohanan bem Zakkai dentro da teologia judaica, consultar: STEINSALTZ, 1989, p. 35-36. Para uma leitura proposta pela investigação histórica, ver: NEUSNER, 1975.

²¹¹ Para uma excelente e completa introdução sobre a Literatura Rabínica, consultar: NEUSNER, 1994.

[...] reagiu apoiando-se nos recursos posteriores à Escritura e sustentando a resistência da santidade da vida de “Israel, o povo”, uma santidade antes centrada no Templo. A santidade de Israel, então, transcendeu a destruição física da construção e a interrupção dos sacrifícios. “Israel, o povo” era sagrado, era o meio e o instrumento da santificação de Deus (NEUSNER, 2004b, p. 72).

Na era após a catástrofe, o desafio é reorganizar um mundo sem rumo e à deriva, reorientar-se agora que o sol desponta após a noite e a névoa. A *Mishná* é um documento de imaginação e fantasia, descrevendo como as coisas “são” a partir dos destroços e resquícios da realidade, mas, em maior escala, construindo um ser social a partir de raios de esperança. A *Mishná* conta-nos um pouco sobre como as coisas eram, mas conta-nos tudo sobre como um pequeno grupo de rabinos eruditos queria que as coisas fossem. O documento é ordenado, repetitivo e cauteloso tanto na linguagem quanto na mensagem. É mesquinho, trivial, óbvio, tedioso e rotineiro: tudo o que sua época não era. Com sua mensagem de feitos mediocres e modestas esperanças, a *Mishná* contrasta com o mundo a qual se dirige. Ela desafia um mundo de grandes distúrbios e exigências imodestas. Os herdeiros dos heróis construíram uma comunidade não heroica na era nova e banal. A mensagem da *Mishná* afirma que o desejo do indivíduo é relevante e importante, mas tal afirmação é feita a um mundo israelita que pode resolver seus assuntos sem grandeza e dirige-se a pessoas que de jeito nenhum desejam que as coisas permaneçam como estão. Na prática, portanto, a *Mishná* faz um julgamento favorável à imaginação e à vontade de redefinir a realidade, de recuperar um sistema e de restabelecer aquela ordem sobre a qual se pode erigir uma existência confiável (NEUSNER, 2004b, p. 75)

Curiosamente, neste “esforço de imaginação” construído pelos rabinos *mixnáicos*, seções ou ordens inteiras do livro descreveram minuciosamente a condução correta por parte dos sacerdotes dos sacrifícios oficializados no Templo. Aparentemente, como veremos em Flávio Josefo, os escritores da *Mixná* também preservavam esperanças na reedificação do Santuário, recuperando o Levítico. Dividido em seis “ordens” (*SDRYM* – *séder*, plural *sédarim*) com subdivisões internas (*massechet* – tratado), pelo menos quatro de suas seções fazem referências diretas ao Judaísmo orientado pelo Templo:

- *Zera'im* (sementes) – o primeiro séder. Esta ordem descreve as oferendas e deveres sacerdotais (*Terumot*), as oferendas em farinha entregues aos sacerdotes (*Hallah*) e os dízimos destinados aos levitas e sacerdotes de Jerusalém (*Ma'asrot*; *Ma'aser sheni*).

- *Mo'ed* (festa ou época) – segundo séder. Trata das festividades e feriados judaicos, com destaque para as obrigações e regras que visavam controlar a pureza. O tratado *Sheqalim* (siclo) versa sobre o tributo de meio siclo ou duas dracmas destinado ao Templo.
- *Qodashim* (coisas sagradas) – quinto séder. Toda esta ordem está voltada para a análise do serviço sacerdotal, das leis sacrificiais e do abate *kasher*. *Sebahim*: trata dos sacrifícios sangrentos de animais; *Menahot*: das oferendas de farinha; *Hullin*: dos procedimentos corretos de degolar os animais e de ingerir suas carnes; *Bekorot*: das regras sobre os primogênitos; *'Arakín*: dos tributos dedicados aos que servem o Templo; *Temurah*: sobre a substituição da vítima sacrificial; *Keritot*: formulações acerca das violações dos preceitos sacrificiais; *Me'ilah*: sobre as violações intencionais das coisas consagradas; *Tamid*: acerca dos sacrifícios ordinários e cotidianos; *Middot*: dimensões do Templo; *Qinnín*: sobre os sacrifícios de aves pequenas (pombas) ofertadas pelos pobres.
- *Tohorot* (purezas ou purificações) – sexto séder. Dedicase inteiramente às regras de pureza e de resguardo da contaminação, refletindo o código Levítico. Suas observações precisas observam desde o uso correto de vasilhas e utensílios de purificação (*Kelim*), até as regulações para os banhos e abluções (*Miqwa'ot*) e as regras dietéticas (*Makshirín*; *'Uqsín*).

Estes apontamentos evidenciam que parte considerável da *Mixná* procurou registrar como a tradição oral tratava de ações importantes dentro da instituição sacerdotal²¹², indicando uma expectativa de reedificação futura e a necessidade de

²¹² Seguimos reflexão em torno da tradição oral proposta pelo rabino e filósofo israelense Adin Steinsaltz: “Mui pouco sabemos das origens e primeiros desenvolvimentos da lei oral, por serem em geral esparsas as informações sobre a vida cultural e espiritual na era do Primeiro Templo. Mas a partir de várias referências na Bíblia, podemos verificar como a lei oral evoluiu para interpretar e complementar a legislação escrita. Está claro, em princípio, que todo código legal escrito deve ser acompanhado de uma lei oral. Em primeiro lugar a tradição oral é inerente ao próprio ato de transmitir o uso de palavras, à própria preservação e estudo de uma linguagem. Cada ideia, cada palavra da lei escrita tem de ser passada de geração a geração e explicada aos jovens. Onde se trata de palavras simples, do dia-a-dia, isso ocorre automaticamente, como parte da transmissão normal da língua viva, mas sempre existem palavras raras que requerem elucidação especial. Além disso, até na sociedade mais conservadora, a linguagem evolui e muda, e os documentos de uma era podem não ser claros para a geração seguinte. Enquanto o povo judeu falou o hebraico bíblico e nele escreveu, a transmissão processou-se com facilidade, mas ainda então era necessária uma tradição, uma ‘lei oral’, para preservar o significado das palavras. O vocabulário básico, simples foi preservado através dos séculos e nunca suscitou controvérsias ou incompreensões. Mas

salvaguardar conhecimentos do esquecimento (visto que após a guerra de 132-135 as fundações do Templo foram permanentemente proibidas aos judeus, que também foram impedidos de viver em Jerusalém). Como o resultado das guerras privou os judeus do Santuário, a ênfase dos comentários *mixnáicos* coloca-se na santificação do povo judeu, demonstrando certa introversão do sagrado. Assim, o homem era entendido como parceiro de YHWH na criação, visto que auxiliava na ordenação das coisas, separando-as em categorias e estágios de pureza e impureza. Tal perspectiva ofertava consolo no grave momento de crise, já que distinguia Israel dos outros povos por sua santidade e instaurava, em seus exercícios de pureza, ordem e previsibilidade em um mundo caótico e desesperador.

Embora sua autoria seja desconhecida, a tradição rabínica registrou que sua edição foi feita pelo Rabbi Yehudá há-Nasi (*Judá o Patriarca*), um sugestivo nome para este texto de esperança e reconstrução. Mesmo com a tendência de normalizar impasses, a *Mixná* armazenou debates e soluções divergentes, anotando o nome de muitos Rabbis influentes nas gerações de Yavné (70 até 120 d.C.) e da galileia Usha (140 até 180 d.C.)²¹³, e indicando a compilação de pelo menos duas tradições legais (SCHÜRER, 1985 II, p. 111-113). Contendo anedotas, exegeses e máximas rabínicas, seu foco está nos debates de interpretações legais, oferecendo uma riquíssima antologia canonizada nos trabalhos posteriores da *Tosefta* e dos *Talmudim*.

A *Tosefta* surgiu como uma *adição* ou *suplemento* da *Mixná* (a palavra hebraica *TWSPT* originalmente significa “suplemento”), continuando seu trabalho de

palavras menos comuns, por exemplo, nomes de objetos, plantas, animais e assim por diante, nem sempre eram decifráveis sem ajuda de uma tradição oral [...]. Outras necessidades surgiram após essa primeira fase, e uma delas foi a definição de palavras e conceitos registrados na Torah. Poder ser que esses conceitos fossem claros e inequívocos para uma ou duas gerações. Mas valores e costumes modificam-se inevitavelmente e aparecem novos problemas, de modo que se torna essencial definir o significado preciso de certas palavras [...]. Outra importante tarefa da lei oral que andava a par com a lei escrita relaciona-se com costumes populares ou fatos de conhecimento geral que não são pormenorizados no texto bíblico e só podem ser aprendidos através da tradição oral” (STEINSALTZ, 1989, p. 14-16).

²¹³ Para a hebraísta Eliana Branco Malanga, “uma característica que já aparece na *Mishná* (e que acompanhará por longo tempo o método judaico de interpretação da Bíblia) é o registro das discussões com menção ao autor da opinião registrada. Esse princípio de igualdade do valor das interpretações é marcante no judaísmo. A verdade se produz em grupo e pela discussão; ela é múltipla e plural. Ao contrário do que ocorre no catolicismo, para o qual as verdades são decididas pelos líderes formais e, uma vez estabelecidas, são transmitidas como únicas e incontestáveis, deixando de existir, a partir de então, o seu processo de produção, no judaísmo, o registro da discussão traz para o plano humano a interpretação. Desse modo, apesar do peso da tradição, ela pode ser sempre renovada. Isso não significa uma plena recuperação da abertura original do texto, pois existe uma continuidade cultural desde os seus autores até a atualidade, passando por todos os intérpretes” (MALANGA, 2005, p. 195)

interpretação legal e de codificação da *Torah* Oral, mas sem alcançar o *status* canônico *mixnáico*. Apesar de sua evidente dependência da *Mixná* na formulação de seus tópicos, de sua lógica e coerência discursiva e de sua retórica (NEUSNER, 1994, p. 130-132), seus editores também consultaram outras fontes, talvez até mais antigas (SCHÜRER, 1985 II, p. 113). Acredita-se que sua compilação ocorreu entre os anos 200 e 300, tendo maior abertura que a *Mixná* para reflexões históricas e teológicas (*hagadá*).

Os dois *Talmudim* também dependem profundamente das Sagradas Escrituras e da *Mixná*, propondo regras corretas para os assuntos da vida cotidiana baseados nos princípios que YHWH fez conhecer através da *Torah* (NEUSNER, 1994, p. 153). Ambos os *Talmudim* ampliaram sistematicamente análises de passagens propostas pela *Mixná*, harmonizando seus comentários com ensinamentos orientados pela Lei (NEUSNER, 1994, p. 156-157). O Talmud de Jerusalém ou da Terra de Israel (*Yersushalmi*) foi compilado em aramaico e num dialeto galileu, encerrado por volta de 400 d.C. O Talmud da Babilônia (*Bavli*) possui uma codificação ainda mais tardia, chegando até o ano 600; escrito em um dialeto aramaico babilônico, este texto alcançou maior prestígio dentro do Rabinismo. Os dois *Talmudim* consolidaram a codificação da tradição oral, relacionando interpretações legais com relatos lendários, históricos, filosóficos e ponderações científicas e anedóticas (STEINSALTZ, 1989, p. 4-5). Orientado pelo conceito de *mitzvat talmud Torah* (“o dever religioso positivo de estudar a *Torah*”), os *Talmudim* estruturam-se em esquemas de perguntas e respostas, incentivando dúvidas e questionamentos como algo legítimo dentro do estudo religioso judaico. Assim, as circunspecções em torno da Lei escrita (*Torah she-bi-khtav*) e da Lei oral (*Torah she-be-al-peh*) organizaram-se como debates de personalidades “típicas”, como os mestres Hillel, Shammai, Yohanan ben Zakkai, Gamaliel de Yavné, Akiba ben Yossef, Eliezer ben Hyrcanus e Ioshua ben Chananiah.

A preocupação com o futuro do Judaísmo conferiu características marcantes para os grandes intentos religiosos e filosóficos contidos na *Mixná*, *Tosefta* e os *Talmudim*. Reconstruir e adaptar a tradição sagrada após a destruição da instituição sacerdotal e do Templo, preservar do risco de esquecimento e da apostasia conhecimentos ancestrais e, cada vez com maior ênfase, defender-se de perseguições promovidas pelos vizinhos *goyim* e *minim* (heréticos como os gnósticos e os cristãos)

foram questões importantes refletidas nestes livros. Analisando a figura de Yohanan ben Zakkai, Adin Steinsaltz observou que:

[Yohanan ben Zakkai] proferiu dez importantes e urgentemente necessárias ordenações para adaptar a vida e a *halachah* judaicas à nova realidade e perpetuar a memória do Templo até que este pudesse ser reconstruído (STEINSALTZ, 1989, p. 36).

Estas inquietações e preocupações com salvaguardar a “memória do Templo” e da *Torah* não foram monopolizadas pelos círculos rabínicos. Entendemos que foram nestes movimentos que devemos compreender os novos esforços de tradução do *Tanach* para o grego, as respostas apocalípticas para os tristes eventos de 70 e os livros de Flávio Josefo.

Com o impressionante trabalho de exegese e fixação consonântica da tradição da *massorá*²¹⁴ iniciada pelos círculos rabínicos correndo paralelamente ao uso e adoção que os cristãos imputaram ao texto da *Septuaginta*, este esforço de reconstrução e adaptação empreendido por lideranças religiosas judaicas também alcançou a antiga tradução grega da Bíblia²¹⁵. Era preciso adequar o texto grego aos preceitos apontados pelos sábios rabínicos e dissociar-se das operações teológicas cristãs que “capturaram” a tradução alexandrina²¹⁶. É provável que os levantes judaicos ocorridos no Norte da África em 115-117 e a progressiva cristianização da região tenham contribuído para o “Outono” do Judaísmo Helenístico, limitando o apreço que o Rabinismo tinha pela *Septuaginta*²¹⁷. Neste sentido, é simbólico observar que a Literatura Rabínica registrou

²¹⁴ “O termo *massorá* deriva da raiz hebraica ‘*sr*, ‘atar’. Segundo alguns autores procede do verbo pós-bíblico *msr*, ‘transmitir’. O termo *massorá* significa ‘tradição’. Designa o conjunto de notas que acompanham o texto e nas quais os ‘massoretas’ (*b’ly hmsrh*) recolheram as tradições rabínicas relativas ao próprio texto bíblico. A *massorá* cumpre uma dupla função: conservar o texto em sua integridade e interpretá-lo. O texto massorético é o texto consonântico hebraico que os massoretas vocalizaram, acentuaram e dotaram de *massorá*. A *massorá* é o melhor reflexo do esmero com o qual os massoretas conservaram o texto que eles mesmos tinham recebido por tradição de seus antepassados” (TREBOLLE BARRERA, 1999, p. 318).

²¹⁵ Para uma análise das reações contrastantes que o Judaísmo palestino adotou em relação ao texto da *Septuaginta*, consultar: HARL; DORIVAL; MUNNICH, 2007, p. 112-116.

²¹⁶ Gilles Dorival compreende o abandono e eliminação da *Septuaginta* pelo Rabinismo exclusivamente como fruto das “necessidades da polêmica anticristã” (HARL; DORIVAL; MUNNICH, 2007, p. 114).

²¹⁷ A Literatura Rabínica registrou com enorme pesar em pelo menos três tratados o processo de tradução da *Septuaginta*, comparando o empreendimento com a idolatria dedicada ao bezerro de ouro. Os tratados são: *Sefer Torah* I: 8 (século III), *Massekhet Soferim* I: 7 (século VIII) e *Megillat Ta’anit* 13 (século VIII). Tais preocupações sugerem que círculos judaicos ainda utilizavam esta tradução até o início da Idade Média.

que três prosélitos, associados ao movimento *Tannaítico*²¹⁸, foram os responsáveis por novas traduções gregas das Sagradas Escrituras (TREBOLLE BARRERA, 1999, p. 374).

Símaco, um samaritano convertido ou um ebionita, identificado como Sunkos ben Yossef dentro da tradição aramaica, teria sido o autor de uma nova tradução grega completada em 170 d.C.²¹⁹; “fiel e literária, precisa e elegante” (TREBOLLE BARRERA, 1999, p. 369), esta versão grega praticamente desapareceu da tradição direta do rabinato (HARL; DORIVAL; MUNNICH, 2007, p. 136), sendo eclipsada pela feita por Áquila, um prosélito do Ponto Euxino. Representado pela tradição rabínica com o nome de Ônkelos e como um discípulo do distinto Rabbi Akiba, esta tradução encerrada por volta de 140 d.C. destacou-se por imprimir uma “versão extremamente literal do hebraico, realizado conforme os métodos de interpretação rabínica” (TREBOLLE BARRERA, 1999, p. 370; HARL, DORIVAL; MUNNICH, 2007, p. 132-134) e utilizando uma versão protomassorética que apontava para uma consolidação do texto consonântico hebraico²²⁰. Já a tradução atribuía ao acadêmico Teodocião (apresentado como Jônatas ben ‘Uzzi’el na tradição talmúdica), um prosélito de Éfeso, também gozou de boa estima em sua posteridade, apresentando uma variante do livro de Daniel²²¹ que dialogou com a existente na *Septuaginta*, mas que se valeu igualmente de outra fonte semita²²². Estima-se que a tradução foi fechada na segunda metade do século II d.C. Todas estas variantes dão conta de um pulsante trabalho de revisão, estudo e exegese dos textos hebraicos em uma etapa anterior ao seu processo de canonização massorético, seguindo uma via paralela ao ofício que gerou o ambicioso projeto da

²¹⁸ Círculo intelectual e religioso que a tradição atribui a autoria dos *Targumim* (*Targum* em aramaico significa “tradução”; literalmente os *Targumim* seriam “traduções explicativas”) ou tradições dos textos bíblicos para o aramaico. O termo *tanna* em aramaico significa “repetir”, sendo o equivalente do *shaná* em hebraico. Esta palavra também se aplica a alunos e mestres (“repetidor de texto”) nas atividades mnemotécnicas da *halachá* refletida na *Mixná* (MALANGA, 2005, p. 208)

²¹⁹ Sobre os problemas de datação da tradução de Símaco, ver: HARL; DORIVAL; MUNNICH, 2007, p. 135-136.

²²⁰ Segundo Olivier Munnich, “sua revisão fornecia aos judeus uma versão autorizada: ela refletia o cânon hebraico fixado havia pouco em Jâmnia; ela se situava sob a égide de mestres prestigiosos e incontestados” (HARL; DORIVAL; MUNNICH, 2007, p. 135).

²²¹ A versão de Daniel atribuída a Teodocião foi transmitida integralmente na *Héxapla* (TILLY, 2009, p. 109-110).

²²² Julio Trebolle Barrera (1999, p. 371-372) observou que as variações contidas no livro de Daniel da tradução teodociônica apontam para a utilização de uma “forma hebraica ou aramaica do livro”, provavelmente originária da Síria ou Mesopotâmia. Como o *Apocalipse de João* cita o livro de Daniel conforme a versão de Teodocião, e não da *Septuaginta*, é provável que “características teodociônicas” já existiam antes do “Teodocião histórico”. Sobre este problema de uma tradição “prototeodociônica”, consultar: HARL; DORIVAL; MUNNICH, 2007, p. 139-142; KOESTER, 2005a, p. 252.

Héxapla de Orígenes²²³ (TILLY, 2009, p. 101-109). Como a tradução talmúdica relacionou os três tradutores com os *Targumim*, provavelmente os rabinos consideravam seus trabalhos com importância similar ao interesse dedicado aos textos aramaicos.

Além das produções rabínicas e das revisões e recensões da *Septuaginta*, o impacto da destruição de Jerusalém e da instituição templária provocou outras reflexões em torno dos textos bíblicos, como a *Antiquitates Judaicae* de Josefo e *Liber Antiquitatum Biblicarum* de Pseudo-Filo. Nesta imensa crônica anônima, atribuída erroneamente ao filósofo Filo de Alexandria²²⁴ (NICKELSBURG, 2011, p. 500; MURPHY, 1993, p. 3), encontramos uma reformulação dos textos bíblicos que lançou mão de paráfrases, resumos, revisões e, no limite, descartes e inserções originais de novas histórias. Provavelmente este trabalho de “reescrita” do *Tanach* ocorreu na Palestina como uma composição original em hebraico recebendo traduções em grego e latim, a língua que preservou a tradição que nós conhecemos. Pela extrema preocupação que o autor do *Antiquitatum* manifestou em relação ao pacto da Sagrada Aliança, assim como a situação de Israel frente aos outros povos gentios, é provável que sua publicação encontra-se um pouco antes ou depois do desastre de 70. O texto bíblico utilizado por seu autor é anterior ao “cânon” constituído sob a influência do rabinato, e a proximidade de alguns assuntos com o repertório de Josefo²²⁵ e de tradições escatológicas presentes em *IV Esdras* e *II Baruc*²²⁶ (MURPHY, 1993, p. 5-6) dão conta de “um tempo de profunda aflição e dúvida quanto a se as promessas da aliança ainda são viáveis” (NICKELSBURG, 2011, p. 499), localizando sua autoria na segunda metade do século I d.C.

²²³ A *Héxapla*, este “notável trabalho cristão especializado” (KOESTER, 2005b, p.364), foi o resultado de uma atividade monumental coordenada por Orígenes e que consumiu cerca de trinta anos para sua realização (215-245). “Como se apresentava a *Héxapla*? Essa Bíblia era uma sínese de seis colunas (daí seu nome de *Héxapla*). Continha, da esquerda para a direita: o texto hebraico em caracteres hebraicos, sua transcrição em caracteres gregos, a revisão grega de Áquila, a de Símaco, a edição da LXX, a revisão de Teodociano” (HARL; DORIVAL; MUNNICH, 2007, p. 148).

²²⁴ A versão latina do *Liber Antiquitatum Biblicarum* foi transmitida junto com as obras genuínas de Filo, originando uma confusão em torno de sua autoria.

²²⁵ Louis H. Feldman observou que o texto produzido por Pseudo-Filo e as *Antiquitates Judaicae* de Flávio Josefo possuem cerca de “30 paralelos que não aparecem em outras fontes” (FELDMAN, 1999, p. 906), uma indicação de uma mútua dependência de variações dos textos bíblicos existentes no período e que não sobreviveram ao trabalho de revisão promovido pela tradição rabínica.

²²⁶ *Liber Antiquitatum Biblicarum* não é um livro apocalíptico, pois nunca colocou a pretensão de ser uma revelação divina, enquadrando-se mais no gênero de uma narrativa histórica. Entretanto, sua vinculação com um processo histórico planejado e premeditado por YHWH o aproximou do repertório dos Apocalipses produzidos no período.

Em *Liber Antiquitatum Biblicarum* encontramos uma narrativa da história mosaica iniciada com Adão e fechada no reinado de Saul (MURPHY, 1993, p. 3), conferindo um enorme destaque e interesse em torno de lideranças históricas como Abraão, os Juízes e Moisés (NICKELSBURG, 2011, p. 493-494; MURPHY, 1993, p. 233-241). As respostas que os líderes judeus – bons e maus – deram aos compromissos engendrados pela Aliança repercutiram na utilização de textos como o dos *Juízes*, bem como na minimização de outros livros, como o *Levítico*. O problema da validação da Sagrada Aliança permaneceu central na narrativa, debatendo-se em torno de um paradoxo bíblico de difícil reflexão nos anos tristes da segunda metade do século I d.C.: por um lado, como o povo eleito Israel gozaria de uma distinção frente aos outros povos; por outro lado, eventos históricos concretos revelavam a dura submissão de Israel frente aos impérios pagãos. Seu autor manifestou o desconforto provocado pela dominação romana, temendo a revogação do acordo com YHWH. Todavia, a explicação e solução para este paradoxo encontrava-se em uma análise da História Judaica, em uma ação muito próxima da empreendida por Josefo: a História fornece muitos exemplos da misericordiosa fidelidade de YHWH para com seu povo (MURPHY, 1993, p. 21); o momentâneo abandono era uma ação punitiva da divindade, um castigo merecido, visto que os judeus violaram seu status aliançal (NICKELSBURG, 2011, p. 495-496) em ações de degeneração moral (MURPHY, 1993, p. 247-248) e de idolatria (MURPHY, 1993, p. 252-254). Assim, a visão histórica ofertada em *Liber Antiquitatum Biblicarum* é, ao mesmo tempo, depressiva (pois aponta para a gravidade das culpas e o peso do castigo) e fartamente esperançosa (oferecendo consolo na certeza de que a promessa de YHWH é eterna e irrevogável, apesar do triste presente). Com seu foco orientado pelo padrão histórico bíblico controlado por YHWH, Pseudo-Filo separou-se da explanação exegética praticada posteriormente na tradição da *Midrash*, aproximando-se das preocupações históricas presentes na *Antiquitates Judaicae* de Josefo (MURPHY, 1993, p. 4-5).

O mesmo ambiente depressivo e esperançoso, claramente centrado nas questões “por quê?” e “para onde?”, encontra-se nas respostas apocalípticas à queda de Jerusalém formuladas pelos *Apocalipse de Abraão*, *II Baruc* e *IV Esdras*. Seguindo o conceito definido por John J. Collins, podemos compreender o gênero apocalipse como:

[...] uma estrutura narrativa que descreve o modo de revelação. Os principais meios de revelação são visões e jornadas sobrenaturais, suplementadas por discurso ou diálogo e, ocasionalmente, por um livro celestial. A presença de um anjo que interpreta a visão ou serve de guia na jornada sobrenatural é o elemento constante. Essa figura indica que a revelação não é inteligível sem auxílio sobrenatural. Está fora deste mundo. Em todos os apocalipses judaicos, o receptor humano é uma figura venerável do passado distante, cujo nome é utilizado como pseudônimo. Esse artifício fortalece a distância e mistério da revelação. A disposição do visionário ante a revelação e sua reação a ela tipicamente enfatizam o desamparo humano diante do sobrenatural.

O conteúdo dos apocalipses, como observamos, envolve uma dimensão tanto temporal quanto espacial, e a ênfase está distribuída diferentemente em obras distintas [...]. A revelação de outro mundo e a atividade de seres sobrenaturais são essenciais a todos os apocalipses. Em todos, também há um julgamento final e a destruição dos ímpios. A escatologia dos apocalipses difere daquela dos primeiros livros proféticos através do vislumbre claro de uma retribuição pós-morte [...] e todos os apocalipses têm uma aspectos exortativo, esteja ou não explicitado através de exortações e repreensões (COLLINS, 2010, p. 23-24).

Todas estas características estão presentes nos apocalipses citados. Neste momento de crise, desamparo e reconstrução, foram personagens essenciais da religião e História do Judaísmo que emergiram com visões e revelações repletas de doce esperança: Abraão, o primeiro patriarca, Baruc, o secretário de Jeremias (o profeta da capitulação e da sobrevivência por excelência), e Esdras, o escriba sacerdotal autorizado pelo estado gentio a reorganizar a comunidade palestina. Estas fortes figuras bíblicas refletiram a desilusão do período, procurando tratativas que solucionavam duas grandes angústias:

1. Como um deus misericordioso e poderoso como YHWH permitiu a violência gerada pelos gentios?
2. O que tomaria o lugar do Templo, morada divina, dos sacrifícios sangrentos e da instituição sacerdotal?

Em linhas gerais, são estes dois questionamentos angustiantes que *IV Esdras*, *II Baruc* e *Apocalipse de Abraão* procuraram responder através de suas mensagens pedagógicas e reveladas. Flávio Josefo não descreveu em pormenores nenhum movimento de inspiração apocalíptica e messiânica, mas demonstrou conhecer tanto o gênero, pois citou Daniel com autoridade, quanto os desdobramentos destes

movimentos, já que relacionou suas expectativas religiosas com “combustíveis revolucionários”²²⁷. Suas qualidades no famoso episódio da predição ao general Vespasiano, ancoradas na missão divina de revelar acontecimentos futuros apresentados em visões oníricas, revelaram que ele compreendia seu significado; suas anotações sobre os grupos rebelados que foram animados por “oráculos ambíguos” (BJ, VI: 312) e “falsos profetas” (BJ, II: 261-263) evidenciam que, apesar de sua antipatia, tais reflexões eram fortes na Palestina judaica. E se ampliarmos nosso campo de análise, os grupos cristãos e os ligados ao posterior movimento de Bar Kokhba manifestaram a presença forte de inspirações messiânicas neste ambiente.

O Apocalipse *IV Esdras*, compreendido como “um dos melhores do gênero” por John J. Collins (2010, p. 280), deve ser datado algum tempo após a destruição de Jerusalém (NICKELSBURG, 2011, p. 502). Provavelmente foi composto em hebraico, ganhando logo traduções em grego, latim (a tradição mais antiga preservada), siríaco, eslavônico, etíope, copta, árabe, armênio e georgiano. Sua narrativa recuperou o escriba bíblico, uma figura muito respeitada dentro do Judaísmo (SACCHI, 2004, p. 184), enquanto uma personagem cética e angustiada, que experimentando sete revelações místicas²²⁸ transmutou-se em um militante crente na mensagem de esperança de YHWH. Talvez seja esta sua maior originalidade: debatendo o esquema da teodiceia, Esdras manifestou dúvidas quanto ao seu caráter justo, desconfiando inclusive da manutenção da Aliança. A derrota para Roma e a violência promovida pelo comando de Tito era uma reencenação da catástrofe de 586 a.C. (COLLINS, 2010, p. 287), trazendo o peso do fracasso para as reflexões teológicas. Neste universo desesperador e cheio de perplexidade, Esdras travou diálogos com o anjo Uriel, entidade divina que argumentou em favor do “caminho do Altíssimo”, fazendo o escriba compreender que as ações de

²²⁷ Esta é uma questão muito debatida e que contou com posições radicais. Arnaldo Momigliano (1990, p. 113-125), ao compreender o Judaísmo de Josefo como frio, retórico e insosso, apontou que seu desconhecimento da literatura apocalíptica era uma das características de seu compromisso fraco com a tradição judaica. Pierre Vidal-Naquet, em interpretação oposta (1996, p. 77-107), não só demonstrou que Josefo conhecia apocalipses, como tentou enquadrar dentro do gênero o discurso de Eleazar ben Jair aos amotinados de Massada, presente no livro VII do *Bellum Judaicum*. Seguimos a opinião de Per Bilde (1998, p. 35-61), que reconhece o entendimento que Josefo possuía do assunto (inclusive utilizando o verbo *apokalyptein*; BILDE, 1998, p. 42-43), mas não compartilha das opiniões de Momigliano e Vidal-Naquet, compreendendo “aspectos apocalípticos” em suas obras (BILDE, 1998, p. 55-56) sem categorizá-lo como um teólogo e escritor apocalíptico.

²²⁸ As três primeiras visões ou “unidades” são diálogos com o anjo Uriel que marcam a perspectiva cética do texto. As quatro últimas unidades são visões/revelações que traduzem a esperança de redenção e a compreensão dos desígnios divinos. Para uma síntese das discussões sobre sua estrutura interna, consultar: COLLINS, 2010, p. 282-287.

YHWH estão além da compreensão imediata dos humanos e que o dilema da subjugação de Israel aos *goyim* não poderia enfraquecer a crença na fidelidade divina. A inquietação de Esdras expressa na dúvida “*quanto tempo?*” deveria consolar-se com a certeza do favor de YHWH; o tempo de Deus é apropriado à verdadeira natureza das coisas e os pios serão recompensados no futuro, assim como os ímpios serão penalizados. Nesta reflexão, Esdras compreendeu a “responsabilidade humana pelos pecados conscientemente cometidos” (NICKELSBURG, 2011, p. 507; COLLINS, 2010, p. 291), passando da cética figura ao engajado parceiro de YHWH em suas esperanças futuras. Assim, apesar de seu começo profundamente depressivo, *IV Esdras* não encerrou sua revelação com uma solução imediata para as dificuldades, mas apresentou com sinceridade a crença no reforço da Aliança e uma promessa de redenção futura.

Este conflito engendrado dentro de *IV Esdras* entre o cético sem esperanças e o crente engajado na fé é um indício de que as comunidades judaicas palestinas nutriram dúvidas existenciais parecidas. Sua ênfase no fracasso e na queda – minimizando a salvação e a glória – refletiu a desonra de 70, trazendo o risco da apostasia e das perseguições para o centro de suas lamentações. Todavia, se a criação envelheceu e as barbaridades perpetuadas por babilônicos e romanos eram indizíveis, Uriel ofereceu em seus diálogos um “processo psicológico de acalmar o medo e fomentar a confiança” (COLLINS, 2010, p. 291); no fim os abusos dos gentios seriam castigados e as humilhações extintas. *IV Esdras* operou uma espécie de “discurso catártico” ao expressar com sensibilidade os temores e angústias de um Judaísmo sem o Templo. Entretanto, Esdras foi o responsável pelo renascimento da comunidade palestina, alimentando o início de um processo de restauração do Santuário. Sua recuperação neste apocalipse é bastante sugestiva em suas esperanças redentoras e, literalmente, reedificadoras. Em síntese, concordamos com a reflexão de John J. Collins ao afirmar que:

Se 4 Esdras é excepcional quanto ao seu pessimismo sobre a *performance* humana, sua atitude não pode ser descrita com justiça como um “perfeccionismo legalista”. Não sabemos que nível de *performance* legalista era considerado necessário; pelo menos alguns, tais como Esdras, poderiam alcançar esse padrão. O pessimismo do livro não surge tanto dos seus padrões elevados, mas da experiência histórica. Se a destruição de Jerusalém representou o julgamento de

Deus, esse julgamento deveras é severo [...]. A angústia do autor surge, em parte, de uma preocupação com aqueles fora da aliança. Mesmo dentro do seu próprio povo, Esdras reluta em se distinguir dos perversos. Se Deus, como representado nesse livro, parece não ter compaixão, não se pode dizer o mesmo do autor. Sua simpatia pela natureza humana decaída e a percepção das reais limitações de qualquer esperança de salvação conferem a esse livro um espírito humano, que o separa da maioria dos outros apocalipses (COLLINS, 2010, p. 303-304).

Este sincero lamento traduziu uma perplexidade muito aproximada da trabalhada nos textos de Josefo e no apocalipse *II Baruc*: em ambas as tradições a busca por sentidos e esperanças debruçou-se no desenvolvimento da História Judaica e na compreensão de sua teodiceia inerente. Tanto *IV Esdras* quanto *II Baruc* e Flávio Josefo procuraram entender as razões para o castigo divino, concebendo o desastre de 70 dentro de um plano sagrado que também comportaria uma redenção futura. Os dois textos apocalípticos destoam da obra de Josefo na compreensão da condenação divina que no futuro atingiria os impérios gentios malignos, que serão penalizados pelos abusos cometidos²²⁹. Como já observamos, neste ponto o historiador foi muito mais comedido e prudente, nunca escrevendo diretamente que o destino de Roma já estava inscrito dentro de algum castigo apontado pelo Altíssimo.

Em *II Baruc* estas reflexões impactadas pela supressão do culto sacerdotal e destruição de Jerusalém permaneceram centrais na narrativa. Este apocalipse de difícil datação foi encerrado em algum momento na passagem entre os séculos I e II d.C. (NICKELSBURG, 2011, p. 526-527). Sobreviveu na tradição siríaca, com alguns fragmentos em aramaico, grego, latim e árabe (GURTNER, 2008, p. 6; COLLINS, 2010, p. 304); provavelmente sua língua original foi o hebraico, visto que seu texto está repleto de hebraísmos e seu autor utilizou textos bíblicos semíticos, e não a tradução da *Septuaginta* (GURTNER, 2008, p. 10). Sua proximidade com o *IV Esdras* é grande, o que aponta uma dependência ou inter-relação entre os dois apocalipses (NICKELSBURG, 2011, p. 527-530; COLLINS, 2010, p. 304-305, 317-320; GURTNER, 2008, p. 1-6): ambos os textos recuperam escribas como personagens

²²⁹ Em *IV Esdras* há a terrível visão da monstruosa águia de doze asas e três cabeças. Seguindo a interpretação de John J. Collins (2010, p. 281-282 e 294-300), a águia é uma alusão clara ao Império Romano e sua dominação militar (a águia era um de seus símbolos mais conhecidos), as dozes asas uma referência aos imperadores de César a Domiciano, e as três cabeças representam os imperadores da Casa Flávia (Vespasiano, Tito e Domiciano). A visão desta águia grotesca deve ser compreendida como uma reinterpretação da quarta besta presente em Daniel 7, livro conhecido intimamente pelo autor de *IV Esdras*.

protagonistas das revelações, retornam ao evento de 587 a.C. como paradigma da destruição/renascimento e se valem de uma estrutura literária similar (são sete seções de visões unidas em uma estrutura narrativa). Todavia, o apocalipse *II Baruc* apresentou uma orientação mais “pastoral” (COLLINS, 2010, p. 305-306), nunca radicalizando em questões cétricas e nem no tenso processo de conversão presente em *IV Esdras*, o que levou parte de seus estudiosos compreenderem que *II Baruc* foi redigido como uma espécie de resposta ao “peso excessivo do ceticismo” de *IV Esdras* (COLLINS, 2010, p. 319). Em síntese, concordamos com a leitura de George W. E. Nickelsburg ao apontar que:

[...] temos dois autores no período pós-destruição em diálogo um com o outro, enquanto lutam com as questões existenciais e teológicas que se levantam da catástrofe do ano 70, e conforme reformulam a tradição para se adequar ao que eles percebem ser sua situação e para amoldar a *persona* da antiga figura com quem eles identificam sua revelação (NICKELSBURG, 2011, p. 530).

Baruc – recuperado como um grande profeta companheiro de Jeremias – nunca questionou a validade da Aliança instituída por YHWH, construindo um texto mais esperançoso na crença do caráter temporário da tragédia que se abateu sobre os judeus. Sua percepção história repercutiu o entendimento do Deuteronômio em que o castigo merecido foi sucedido pelo arrependimento e perdão (COLLINS, 2010, p. 314). Compreendendo que YHWH abandonou a Cidade Santa pelas faltas cometidas pelos judeus, a expectativa de redenção futura foi reforçada pela presença de uma “Jerusalém Celestial”, tornando a permanência do Templo em um patamar místico, uma consolação compreensível no ambiente desesperador após 70. Como ocorreu com Flávio Josefo e Yohanan ben Zakkai, Baruc foi orientado a deixar a cidade antes da destruição final, uma indicação da existência de uma compreensão positiva da situação dos fugitivos judeus engajados na reconstrução do Judaísmo. Ao contrário do visionário atuante em *IV Esdras*, o protagonista de *II Baruc* dialogou diretamente com Deus, sendo o anjo Ramial um intérprete de suas enigmáticas visões (GURTNER, 2008, p. 24). “Sua própria dor deu lugar à consolação” (NICKELSBURG, 2011, p. 527), e *II Baruc* ofereceu mais um exemplo do desejo de sobrevivência da tradição judaica ao exortar o povo eleito a continuar prestigiando e observando sua relação especial com YHWH.

Uma tradição teológica diferente apareceu no último apocalipse judaico preservado compreendido neste período por nós estudado: o *Apocalipse de Abraão*. Ao contrário de *IV Esdras* e *II Baruc*, o personagem destacado não retornou diretamente aos eventos de 587 a.C. e tampouco recuperou as vestes de escribas prestigiados. Abraão emergiu como seu protagonista, colocando no centro de suas preocupações as origens do Judaísmo (e o seu futuro) e a crescente ameaça de apostasia. O texto foi preservado em uma tradição eslavônica (COLLINS, 2010, p. 321) que indica, pelos estrangeirismos, a existência de uma versão original em hebraico ou aramaico (KULIK, 2004, p. 1-3). A narrativa está organizada em duas partes, uma inicial (1-8) descrevendo o processo de conversão de Abraão, e uma seção final (9-32) que comporta o apocalipse propriamente dito. A angústia pela manutenção da teodiceia manifestada em *IV Esdras* e *II Baruc* também recebeu atenção de seu autor, conferindo destaque ao maligno Azazel, um anjo decaído que tentou seduzir Abraão e funcionou como uma espécie de representante de todos os governos ímpios dos povos idólatras que violentam os judeus (KULIK, 2004, p. 2; NICKELSBURG, 2011, p. 531; COLLINS, 2010, p. 325). Todavia, sua preocupação em refletir o risco de idolatria marcou este apocalipse, dando os contornos precisos de suas principais preocupações. Articulando as análises de John J. Collins (2010, p. 322) e George W. E. Nickelsburg (2011, p. 535), entendemos que este apocalipse formulou reflexões em torno dos seguintes pontos:

1. Partindo da conversão de Abraão, o primeiro Patriarca, Israel constituiu sua identidade como a nação que rejeitou a idolatria e aceitou YHWH;
2. A rejeição aos ídolos acarretou uma tensão constante entre o status privilegiado de Israel (pela Aliança) e seu lugar dentro da governança de nações gentias;
3. A convicção de que os idólatras serão condenados aos castigos e à destruição.

O tema da conversão de Abraão era conhecido na literatura judaica pós-bíblica, aparecendo em Filo (*De Abrahamo*, 15) e Josefo (*AJ*, I: 154). A originalidade deste apocalipse foi a combinação de uma “revisão e periodização histórica” (COLLINS, 2010, p. 321) com visões e revelações místicas. A destacada crítica e a rejeição aos idólatras sugerem que esta era uma preocupação presente nos esforços de reconstrução do Judaísmo; Nahor e Taré, irmão e pai de Abraão, dramatizaram sua ação de

conversão, visto que ela implicou em um rompimento com a cultura religiosa de seus ancestrais. Neste quadro, é provável que este “Abraão convertido” significasse uma mensagem também dirigida aos prosélitos. De qualquer forma, as revelações intermediadas pelo anjo Yahoel (em uma clara alusão a YHWH) inscreveram este apocalipse dentro de uma compreensão dualística muito mais acentuada do que a encontrada em *IV Esdras* e *II Baruc*: YHWH, Abraão, o anjo Yahoel e os judeus estavam envolvidos em uma gigantesca disputa contra Azazel e os impérios *goyim*. Como encontramos nos outros dois textos, a solução para as tristezas presentes assentava-se na crença de uma redenção localizada no futuro, nos julgamentos necessários e na restauração do Santuário. Para tanto era necessário o reconhecimento e arrependimento dos grandes pecados, em especial a idolatria localizada no Templo profanado. Não estamos suficientemente informados sobre a natureza da crítica aos erros das atividades cúlticas (NICKELSBURG, 2011, p. 536), se elas eram dirigidas aos sacerdotes tradicionais ou aos abusos cometidos pelos zelotes durante os conflitos intrajudaicos. Além de sua preocupação com a idolatria, o *Apocalipse de Abraão* trouxe uma perspectiva histórica bíblica para a compreensão dos eventos presentes, já que foi o primeiro Patriarca o personagem evocado para revelar acontecimentos futuros, unindo o passado e o futuro dentro da orquestração imaginada por YHWH. Nas palavras de John J. Collins:

O *Apocalipse de Abraão* resolve seus problemas subjacentes colocando-os no contexto de uma construção do mundo que abraça tanto a cosmologia quanto a história. A origem do mal é explicada apenas parcialmente pelo papel de Azazel. Em última análise, o pecado é atribuído ao livre-arbítrio humano. A eleição de Abraão também não é explicada definitivamente. O problema aqui não é a causa da eleição (que está na escolha livre de Deus), mas sim como ela pode ser mantida, dado o prevalecimento da idolatria mesmo entre o povo escolhido. O problema, como o próprio problema do mal, só pode ser resolvido pelo final escatológico. Dificilmente pode-se dizer que o livro oferece um argumento racional para demonstrar que essa solução é satisfatória, mas esse não é seu propósito. Ele propõe uma visão de mundo com a autoridade de Abraão e de suas visões celestiais e adquire força pelo seu uso de alusões bíblicas e tradicionais. A conquista imaginativa de tal síntese de cosmologia e história é considerável. O franco reconhecimento da pecaminosidade humana e a afirmação do livre-arbítrio aumentam sua credibilidade. O efeito total permite ao leitor colocar os problemas do presente em perspectiva sobre o pano de fundo do grande propósito da criação e, portanto, ser assegurado e adquirir bases para a ação (COLLIN, 2010, p. 329).

Ironicamente, este “reconhecimento considerável” das vicissitudes humanas, da complicada conciliação entre dever de obediência divina e do livre-arbítrio, a preocupação com a manutenção da Aliança Sagrada, bem como a realização de uma síntese desta visão teológica com uma orientação histórica, foram elementos destacados também na leitura que Flávio Josefo produziu do Judaísmo em seus escritos. Ao recuperar alguns elementos característicos da produção literária judaico-palestina após a Queda de 70 pretendemos demonstrar como Josefo se relacionou com temas caros a estes escritos, participando deste “movimento intelectual” de reflexão e reconstrução do Judaísmo. Esta perspectiva rompe com leituras que articulam o historiador dentro de um ambiente unicamente apologista e de propaganda da dinastia Flávia, minimizando suas apreensões com o destino do Judaísmo. Preocupações e assuntos próximos ligavam os escritos de Josefo ao universo literário rabínico e apocalíptico, fomentando toda uma experiência literária que compartilhou uma *reflexão de reconstrução e consolação*; todavia, suas inquietações orientavam-se através da instituição sacerdotal, uma perspectiva que fracassou em chamar à solidariedade os diversos Judaísmos do período e progressivamente encerrou-se dentro dos limites estabelecidos pelos vindouros círculos do Rabinismo. Depois da Revolta de Bar Kokhba (132-135) e sua violenta supressão, culminando com o impedimento da entrada dos judeus em Jerusalém/Aelia Capitolina, o Templo refugiou-se na memória, como nos mostram as preocupações da *Mixná*. No entanto, as moedas cunhadas em Jerusalém pelos judeus rebelados são testemunhas de uma esperança de reedificação do Santuário: não só o Templo foi representado, como a Arca da Aliança figurou entre seus símbolos de libertação²³⁰. Expectativa que alimentou tanto os comandados pelo carismático Simão Bar Kosiba e pelo Rabbi Akiba quanto a interpretação formulada por Flávio Josefo.

Josephus Judaicae

²³⁰ Vagner Carneiro Porto analisou as imagens monetárias encontradas na Palestina entre os séculos I a.C. e II d.C. Durante a Revolta de Bar Kokhba (132-135) duas representações nos chamaram a atenção: um tetradracma de prata cunhado em 132 d.C. em Jerusalém, contendo no anverso uma imagem da fachada do Templo e, no reverso, uma inscrição em paleo-hebraico dizendo “ano um da redenção de Israel” (PORTO, 2007, Tomo II, p. 193); uma moeda de bronze cunhada em 133 d.C. em Jerusalém, contendo no anverso uma imagem da fachada do Templo com a representação da Arca da Aliança no centro e, no reverso, uma inscrição em paleo-hebraico informando tratar-se do “ano dois da liberdade de Israel” (PORTO, 2007, Tomo II, p. 202). As duas moedas produzidas durante a revolta relacionaram o Templo e a Arca com o início de uma nova era de “redenção” e “liberdade” de Israel.

Em todos os seus escritos Flávio Josefo sempre se apresentou como um sacerdote ligado aos altos cargos templários e aos grupos dirigentes de Jerusalém. Mesmo repetindo fragmentos já relacionados em nosso texto, suas apresentações fazem-se necessárias em nossa análise. Diretamente Josefo definiu-se como sacerdote nos seguintes trechos:

Eu sou Josefo, filho de Mathias, sacerdote de Jerusalém, da raça hebraica, que no princípio lutou contra os romanos e que por necessidade se viu obrigado a intervir nos acontecimentos posteriores. (*BJ*, I: 3).

Minha família não é obscura, mas descendente de sacerdotes. Cada povo possui um critério para definir a nobreza; entre nós a participação no sacerdócio é marca de uma ilustre linhagem. E minha família não só descende de sacerdotes ancestrais, mas também é oriunda da primeira entre as vinte e quatro classes – e isto é uma grande distinção – e a mais eminente entre seus clãs (*Vita*, 1-2).

Ainda com relação à tradição, permito-me dizer de nossos antepassados que, mais que os povos supra-referidos [*egípcios, babilônicos, fenícios e gregos*], encarregavam dos registros sacerdotes e profetas. Desde então, eles foram postos à frente para guardá-la, como ocorre ainda hoje. (*CAp*, I: 29).

Quanto ao tratado Sobre as Antiguidades, traduzi-o das Sagradas Escrituras, pois tenho um passado de sacerdote, iniciado consequentemente na filosofia desses escritos (*CAp*, I: 54).

Esta insistência em valorar sua ancestralidade sacerdotal contrasta com a importância que Josefo conferiu às outras honrarias que ele listou ter merecido e recebido:

Após nossa chegada em Roma, fui reconhecido por Vespasiano. Ele me alojou na casa que ele ocupava antes de se tornar imperador, me honrou com o privilégio da cidadania romana e me concedeu uma pensão. Entretanto, um judeu chamado Jônatas, líder de distúrbios ocorridos em Cirene que provocaram a morte de duas mil pessoas, foi preso pelo governador [*Catulo*] e quando foi apresentado ao imperador lhe assegurei que eu lhe entreguei dinheiro e armas²³¹. Vespasiano não foi engabelado por suas mentiras e o condenou a morte por execução. Em muitas outras ocasiões fui acusado por pessoas que invejavam minha boa sorte, mas sempre sobrevivi graças à divina providência. Também recebi como presente de Vespasiano uma importante propriedade na Judeia (*Vita*: 423-425).

Minha relação com os imperadores não mudou. Após o falecimento de Vespasiano, Tito, que o sucedeu no Império, manteve a mesma estima

²³¹ Josefo também relata esta insurreição e a acusação sustentada por Jônatas em *BJ*, VII: 437-450.

que seu pai e em muitas oportunidades rechaçou as acusações que dirigiam a mim. O sucessor de Tito, Domiciano, ampliou minha estima: puniu os judeus que me acusaram e castigou um escravo eunuco que era professor de meu filho e que também me caluniou. Concedeu-me isenção de tributos em minha propriedade na Judeia – um grande privilégio individual! Domícia, a esposa do César, nunca deixou de me conceder benefícios. Tais são os eventos desenvolvidos durante minha vida. Que os outros julguem através deles meu caráter (*Vita*: 428-430).

Em seus outros escritos suas referências às honrarias recebidas em Roma, como a cidadania, são tão esparsas e pequenas que provocam frustração em uma interpretação orientada dentro da perspectiva da propaganda Flávia: se sua obra fosse apenas um panegírico Flaviano, acreditamos que tais benefícios estariam mais destacados na narrativa. Todavia, Josefo apresentou-se sempre como seu nome hebraico transliterado para o grego (*Josefo filho de Mathias – 'Iósepos Matthíon país*), excluindo qualquer referência a *tria nomina* que tradicionalmente era recebida por libertos no ato de sua manumissão e da obtenção da cidadania romana; pelo contrário, antes de colocar-se como cidadão romano, como membro da corte Flávia e como participante de assuntos políticos de Jerusalém, ele considerava com alta estima sua estirpe sacerdotal.

Entendemos que esta questão pode ser interpretada de duas formas: em primeiro lugar, ao se apresentar como sacerdote hierosolimitano, Josefo desejava transferir para seus escritos a legitimidade que sua casta lhe conferia. De fato, esta relação existe. Como ele escreveu em *CAp*, I: 54, sua formação sacerdotal lhe possibilitava conhecer e interpretar com exatidão os textos sacros hebraicos, mais uma das vantagens evidentes que ele alardeou ter em comparação com os outros historiadores “concorrentes”. Ao evidenciar sua origem sacerdotal, que aferia distinção e nobreza em sua sociedade indígena (*Vita*, 1-2), Josefo aproximou-se de um lugar destacado dentro da historiografia romana, que relacionava a origem social do historiador (bem como o seu elevado status) com a validade de sua obra (MOMIGLIANO, 1984, p. 115-117). As origens da escrita da História em Roma, intimamente articulada aos ofícios e crônicas elaboradas nas magistraturas pontificais (MUSTI, 2010, p. 190), reforçavam sua autoridade historiográfica na identificação sapiencial; e se recordarmos os proêmios dos clássicos livros de Heródoto e Tucídides, há uma clara identificação da “propriedade narrativa de um indivíduo precisamente qualificado por sua cidadania” (PIRES, 1999, p. 223) com a autoridade de sua obra. No entanto, acreditamos que a reafirmação contínua da origem sacerdotal de Josefo foi além desta característica aristocrática. Entendemos

que ele se enquadrou neste universo literário em que a origem avultada dos escritores era uma condição necessária para a validação e apreciação de seus trabalhos, mas compreendemos que seu entendimento da função sacerdotal judaica qualificou esta categoria como a única apropriada a realizar um empreendimento historiográfico qualificado perante a tradição mosaica.

A cidadania romana foi relacionada em *Vita* 423-430 como mais uma honraria que Josefo julgou merecer, listada ao lado da pensão imperial, da casa herdada de Vespasiano e das propriedades isentas de tributação na Judeia. Notamos ainda que estes autoelogios sociais foram descritos como uma estratégia de defesa de acusações dirigidas a ele enquanto residia na corte Flávia; aparentemente, Josefo compreendia seus títulos e benefícios romanos como uma natural conquista condizente com sua nobreza sacerdotal mosaica e enquanto foco de calúnias de “pessoas que invejavam sua boa sorte” (*Vita*, 425).

Sua compreensão da qualificação sacerdotal foi muito mais profunda e estruturante. Ela definiu sua ação historiográfica e lhe conferiu a legitimidade necessária diante dos três elementos centrais para seu entendimento do Judaísmo: **YHWH**, a **Instituição Sacerdotal do Santuário** e as **Escrituras Sagradas**. Em *Antiquitates Judaicae* os trechos que praticamente abrem e encerram a narrativa são elucidativos neste sentido:

Resumindo, alguém que deseja ler esta narrativa histórica [*Antiquitates Judaicae*] compreenderá graças a ela que para as pessoas que seguem as ordens divinas e não ofendem seus belos ditados, tudo ocorre corretamente e, como recompensa, Deus lhes oferece a felicidade; entretanto, se estas pessoas não observam meticulosamente as regras divinas, todas as ações são inviáveis e acabam convertidas em desgraças irremediáveis. Consciente disto eu convido os leitores deste livro a dedicarem atenção a Deus e comprovarem se nosso legislador [*Moisés*] imaginou sua Constituição de forma adequada a Ele, como também revelou ações em conformidade ao Seu poder, evitando referências vãs e excluindo as explicações fantasiosas como as que formulam outros povos – visto que pela antiguidade dos fatos existia a possibilidade dele forjar mentiras. Na verdade, ele viveu há dois mil anos atrás, em uma era remota na qual nem os poetas se atrevem a olhar neste passado o nascimento dos deuses, quiçá as ações humanas e suas leis. Dito isto, nossa narrativa tratará com precisão de tempo o que está contido em nossas Escrituras, e eu prometo não acrescentar nenhuma coisa e nem tirar nada do que está escrito (*AJ*, I: 14-17).

Acredito que apresentei todas estas informações com exatidão; esforcei-me também em preservar sem alteração para o futuro a lista dos sumo-sacerdotes dos últimos dois mil anos, e proporcionei uma relação correta das dinastias reais, relatando seus governos e ações para com o povo, como também a autoridade de alguns personagens, sempre seguindo os relatos das Escrituras Sagradas, como eu me comprometi a fazer (*AJ*, XX: 261-262).

Em nossa interpretação, mais do que um exercício de retórica, acreditamos que encontramos nestas palavras uma preocupação consciente do autor. Como se deu com outros textos religiosos judaico-palestinos produzidos sob o impacto da Queda do Templo de Jerusalém em 70, Josefo voltou-se aos documentos sagrados com a dupla intenção de preservá-los e de interpretá-los à luz dos tristes acontecimentos. A grande diferença é que, ao contrário do que se deu com *IV Esdras* e *II Baruc* (que investiram em uma perspectiva de revelação apocalíptica), ou na *Mixná* (que se enveredou em uma longa obra coletiva de exegese acadêmica), Josefo protagonizou um esforço de salvaguardar o Judaísmo ainda embalado por sua origem sacerdotal. Como sacerdote ele foi treinado para “preservar com exatidão” as escrituras sacras, bem como também a incrível lista de sumos-sacerdotes (*AJ*, XX: 262), esquecida pela tradição rabínica.

Em um movimento parecido com o observado nos apocalipses pós-queda (*Abraão*, *II Baruc* e *IV Esdras*), Josefo também recuperou um personagem bíblico como o esteio e modelo do seu entendimento do Judaísmo: *Moisés*. As diferenças com as interpretações apocalípticas são claras, pois seu Moisés apresentou-se como uma espécie de primeiro sacerdote responsável pela configuração da mais perfeita das Constituições, eliminando qualquer conteúdo messiânico de sua leitura. Os excertos que articulam sua interpretação de Moisés estão em *Antiquitates Judaicae* (entre o final do livro II e o livro IV) e *Contra Apionem* (livro II, 151-183). No primeiro livro, dado seu caráter orientado à narração histórica, todo o ciclo da vida de Moisés foi descrito, da vida na corte egípcia (*AJ*, II: 217-254) até o êxodo (*AJ*, III: 1-53) e a organização do Decálogo (*AJ*, III: 75-94); na segunda obra Josefo concentrou-se em retratá-lo como um legislador divinamente inspirado, por isso mesmo o perfeito autor de uma legislação igualmente perfeita. Em ambos os relatos o historiador aproximou Moisés e sua *obra magna* da casta sacerdotal, compreendida como a única herdeira legítima desta ação. Em *Contra Apionem*, dado o seu objetivo de construir uma defesa/elogio aos judeus, estes aspectos foram expostos mais objetivamente:

Vejamos o primeiro trabalho de Moisés. Quando nossos pais decidiram abandonar o Egito e transladar-se para a terra pátria, encarregou-se de levá-los em segurança, aos milhares, em meio de imensas dificuldades. Foi a ele que coube fazê-los atravessar a aridez do deserto para vencer inimigos aguerridos, salvando, simultaneamente, crianças, mulheres e despojos de guerra. Tornou-se para todos, ao mesmo tempo, um excelente general, inteligentíssimo conselheiro e defensor de todos. Toda aquela multidão preparou-se para erguer-se a seu encontro e ele a encontrou em sentido contrário. Mesmo assim, nada fez para se aproveitar (*CAp*, II: 157-158).

Habitualmente, os que assim são postos em evidência abraçam-se a violência e tiranias, habituando as multidões a viverem em completa falta de leis. Pois ele, que alcançou tal grau de poder, julgou, pelo contrário, que devia ser piedoso e oferecer às gentes uma boa legislação. Assim é que ele pensava poder melhor mostrar sua virtude e assim conseguiu de modo mais firme, salvar os que o haviam escolhido como chefe. Como as escolhas dele eram acertadas e grandes coisas começaram a acontecer, era natural que julgasse ter a Deus como guia e conselheiro. Logo que se persuadiu de que tudo que fazia e pensava estava de acordo com a vontade d'Aquele, pensou que, antes de tudo, deveria comunicar essa conclusão ao povo. Os que creem que Deus lhes administra a vida, de forma alguma se admitem pecar. Era assim esse nosso Legislador. Não era um feiticeiro ou enganador, como o acusam injustamente os agressores, mas assemelhava-se mais a Minos, cultuado pelos gregos, ou aos legisladores que vieram depois dele. Uns desses faziam as leis provirem de Zeus; outros, de Apolo e seu oráculo em Delfos, ou porque fosse verdade o que criam, ou para mais facilmente serem obedecidos. Qual deles tenha organizado leis mais corretas e quem encontrou as mais justas em matéria de fé em Deus será fácil perceber pela simples comparação das leis. Eis, pois, sobre elas o que pode ser dito: (*CAp*, II: 159-163).

Nestes fragmentos foram expostas as ideias centrais que fundamentavam sua compreensão do valor de Moisés. Funcionando como uma espécie de primeiro líder sacerdotal, Moisés foi escolhido para organizar o povo judeu como: protagonista de uma libertação desejada por Deus (*CAp*, II: 157); atuando enquanto um zeloso e copioso general que nunca se aproveitou de seu poder (*CAp*, II: 158); inimigo da tirania em seu exemplo de piedade religiosa (*CAp*, II: 159); autor de obras e ações guiadas por YHWH e, por isso mesmo, perfeitas (*CAp*, II: 160); e legislador de leis corretas quando estas são comparadas com as gregas, visto que as regras mosaicas derivam da divindade (*CAp*, II: 161-163). Sua ação divinamente inspirada constituiu um modelo não só de legislação, mas também de organização sociopolítica, reservando para as categorias sacerdotais o comando religioso e político da nação:

São, na verdade, inúmeras as formas que os homens deram às leis e costumes, mas em resumo se poderia dizer que, enquanto uns entregam o poder da administração pública a monarcas, outros ao comando de uns poucos, outras, ainda, às multidões, nosso Legislador não demorou os olhos sobre nenhum deles. Chamou a seu regime – permita-me usar de uma expressão forte de teocracia, localizando em Deus o poder e a força. Conseguiu que todos considerassem a Deus como a causa dos bens que são possuídos por todos e daqueles que, nas dificuldades, lhes couberam através da oração. Nada escapa a seu conhecimento: atos ou os mais íntimos pensamentos. Moisés apresentou-o como sendo uno e não criado, imutável através da eternidade do tempo, diferente de todos os mortais pela beleza, reconhecível por seu poder, incognoscível por essência. Se os mais sábios dentre os gregos pensam assim a respeito de Deus e de Moisés hauriram os primeiros ensinamentos, nada digo por ora. Deram, no entanto, seu testemunho de que tal concepção é bela e adequada à natureza e à grandeza de Deus. Pitágoras, como Anaxágoras, Platão ou os filósofos estoicos que vieram depois, mostram que foi assim, ou quase, que conceberam a natureza de Deus. Eles, no entanto, não ousaram levar à multidão dominada por doutrinas anteriores a verdade do dogma. Por outro lado, nosso Legislador, unindo a ação às palavras, não convenceu apenas a seus contemporâneos, como também aos filhos deles em quem, para todo o sempre, fez germinar a fé num Deus imutável. Porque sempre considerou o bem comum como a razão da Lei. A piedade não foi por ele entendida como parte da virtude. Considerou, isto sim, as outras virtudes como partes dela, quero dizer, a Justiça, a Temperança, e a total Harmonia dos cidadãos. Consequentemente, todos os nossos atos, trabalhos e palavras levam à piedade para com Deus. A nada disso ele deixou de considerar e de fixar os limites [...] (*CAP*, II: 164-171).

Como observou Nuno Simões Rodrigues (2000b, p. 205-206), neste fragmento Josefo demonstrou conhecer bem a tradição platônica da classificação dos regimes políticos ao apontar que as nações *goyim* reuniam-se em torno de monarquias, oligarquias ou democracias (*CAP*, II: 164). A originalidade mosaica – e também da leitura proposta por Flávio Josefo – reside na consolidação que Moisés deu a uma nova *politeia*, incrivelmente superior aos outros regimes: a **Teocracia** (*theokratia*) (*CAP*, II: 165). Este neologismo composto pelas palavras gregas *Théos* (“Deus”) e *krátos* (comumente traduzido por “Poder”), compreendia textualmente um *governo da hierarquia*²³² *sacerdotal*, ou melhor, uma *hierocracia* solidamente formada, visto que o grupo dos *aristoi* que a fundamentava foi escolhido por YHWH em uma *politeia*

²³² Neste ponto somos dependentes do trabalho clássico do indiólogo Louis Dumont. Para Dumont o conceito de hierarquia traz uma “forma consciente de referência das partes ao todo [...], é uma escala de *ordem* em que as instâncias inferiores estão, em sucessão regular, englobadas nas superiores” (2008, p. 117-118). Louis Dumont recupera o sentido original do termo, observando que ele trata de uma gradação religiosa que ordena uma classificação dos seres segundo seu grau de dignidade. No Judaísmo do Segundo Tempo, esta classificação por dignidade envolvia uma ordenação de graus de pureza e impureza. Para aprofundar este assunto, consultar: SACCHI, 2011.

formulada por Moisés. Contestar esta governança era sinônimo de abdicar da orquestração divina e ofender Deus.

Neste ponto Josefo separou-se dos escritos contrerrâneos judaico-palestinos: sua original absorção e utilização de termos greco-latinos para expressar seu Judaísmo (no conceito de *theokratía*, por exemplo), destoaram da ação exegética empreendida pelo Rabinismo cada vez mais orientada para suas vertentes semíticas e babilônicas. Todavia, sua ação aproximou-se dos círculos dos *soferim* ao afirmar a “excelência da constituição judaica” (RODRIGUES, 2000b, p. 204), dada sua importância ímpar para a humanidade. Além disto, sua *helenização* apontada como um elemento de rotura com o Judaísmo Palestino por Arnaldo Momigliano (1992, p. 186), provavelmente não assustaria os autores e tradutores para o grego do *Liber Antiquitatum Biblicarum*, e dos empreendimentos de Áquila, Teodocião e Símaco. A própria *Mixná* com sua “ênfase na santificação” (NEUSNER, 2004b, p. 73-74), buscando ordenar corretamente todas as coisas em suas categorias correspondentes, representou um esforço belíssimo de sobrevivência que Flávio Josefo só conseguia enxergar dentro da sua *hierocracia* centralizada no Templo. Assim como transpareceu nos *monumentos* da Literatura Rabínica e nos Apocalipses pós-Queda, Josefo também recuperou o valor da Sagrada Aliança como fiadora das esperanças futuras (*CAp*, II: 166), mas concebeu aqui a intervenção de Moisés; foi ele quem, uma vez escolhido por YHWH, apresentou generosamente um Deus imutável, onipresente e onisciente (*CAp*, II: 167) que também soube inspirar grandes homens entre os gentios²³³ (*CAp*, II: 168-169). A diferença reside na ação desta *hierocracia*, que desde Moisés colocou esta Lei Divinal em comunhão com a nação judaica (*CAp*, II: 169-170), ressaltando suas qualidades inerentes expressas na justiça, temperança e harmonia (*CAp*, II: 171), aspectos que faltaram durante as lutas intestinas da guerra (66-70) e no desesperador presente.

Evidentemente, a distância entre a *theokratía* defendida por Josefo e os tristes acontecimentos da Guerra Judaica necessitava de uma explicação lógica. Em linhas gerais, a resposta formulada pelos Apocalipses pós-Queda, responsabilizando os judeus por condutas que ofenderam YHWH (NICKELSBURG, 2011, p. 507; COLLINS, 2010, p. 291), apresentou-se em Josefo, que as direcionou para os grupos rebelados que

²³³ Para reflexões sobre a teoria de que filósofos gregos se inspiravam na Bíblia, consultar: MOMIGLIANO, 1991, p. 9-26; RODRIGUES, 2000b, p. 208-209.

contestaram e violentaram os *aristoi* que deveriam governar gozando de uma espécie de delegação divina (HORSLEY; HANSON, 1995, p. 194-196; GOODMAN, 1994a, p. 15-38). No início do levante, em 66 d.C. Josefo localizou a personagem do sumo sacerdote Ananes como um exemplo deste apontamento das culpas dos judeus. Em seu discurso, presente no livro IV do *Bellum Judaicum*, a relação é direta:

Agora que mencionei os romanos, não omitirei de dizer o que veio a minha mente quando discursava: no caso de uma derrota para os romanos – e que estas palavras não se realizem! –, nós não teremos que aceitar os duros malefícios que este povo está fazendo. Não é digno de pranto observar no Templo as oferendas dadas pelos romanos [*que não eram mais aceitas*], os saques e os assassinatos dos nobres de nossa cidade provocados por nossos compatriotas? Estas pessoas mortas por eles seriam perdoadas pelos romanos, mesmo quando vencedores. Eles [*os romanos*] nunca transgrediram o limite dos gentios e tampouco romperam alguma lei sagrada; apenas contemplavam com respeito religioso o nosso espaço do Santuário. Entretanto, alguns que nasceram neste país, que foram educados em nossos costumes e que se chamam judeus, perambulam pelos lugares sagrados com as mãos ainda quentes por conta dos homicídios cometidos (BJ, IV: 180-183).

Assim, sua reflexão política estruturou-se: contestar a *theokratia* era sinônimo de desafiar a perfeição da engenharia social imaginada por YHWH, o que só poderia redundar em punições e aflições coerentes com a gravidade do pecado:

Quando isto estava terminando [*tumultos em curso no tempo do procurador Félix*], novamente distúrbios se produziram tal como se dá em um corpo doente. Impostores e bandidos se unindo, incitavam muitos para a revolta, animando-lhes a obter sua independência, ameaçando matar os submissos a dominação romana e os que voluntariamente aceitavam esta escravidão. Divididos em vários grupos pelo país, eles saqueavam as casas dos ricos, assassinavam seus proprietários e queimavam as aldeias. Os efeitos desta loucura estavam presentes por toda a Judeia; cada dia a guerra se consolidava mais (BJ, II: 264-265).

Vendo que os motivos para uma guerra não seriam possíveis de diminuir e a cidade manchada pela culpa, eles [*os judeus*] começaram a publicamente manifestar sua dor, pois deveriam esperar um lógico castigo divino, se não o da vingança de Roma. Toda a cidade estava mergulhada na aflição, e entre os moderados não havia quem não fosse acometido com o pensamento de que eles teriam que sofrer pessoalmente pelos crimes dos rebeldes. Acrescentando a essa atrocidade, o massacre tomou lugar no sábado, um dia no qual todos os judeus que observam sua religião não realizam nem os mais inocentes atos (BJ, II: 455-456).

Mas eu acredito que Deus, por conta desses bandidos, já havia se afastado até mesmo de sua cidade Sagrada e impediu que naquele dia a guerra encontrasse seu fim (*BJ*, II: 539).

Que miséria para a qual a mais infeliz cidade tem sofrido nas mãos dos romanos, que entraram com fogo para purgar as poluições internas? Porque tu não és mais o lugar de Deus e nem pudeste sobreviver, tornando-se antes um sepulcro para os corpos de teus próprios filhos e convertendo o santuário em um cemitério da guerra civil (*BJ*, V: 19).

Podia-se lamentar a destruição da obra mais maravilhosa que todos já viram e escutaram dizer por conta de sua arquitetura, grandeza, beleza das estruturas e por sua famosa sacralidade; assim, poderíamos buscar consolação no pensamento de que o Destino também é inevitável para os edifícios, como procede com os seres vivos. Como eu narrei [*BJ*, VI: 250], devemos nos maravilhar com a exatidão da coincidência do tempo, pois a destruição se cumpriu no próprio mês e no próprio dia no qual em tempos idos o Templo havia sido queimado pelos babilônios. Desde sua primeira fundação pelo rei Salomão até a sua presente destruição, que tomou lugar no segundo ano do reinado de Vespasiano, o período total é de mil cento e trinta anos, sete meses e quinze dias. Da reconstrução por Ageu no segundo ano do reinado de Ciro até a sua queda sob Vespasiano foram seiscentos e trinta e nove anos e quarenta e cinco dias (*BJ*, VI: 267-270)

Foram os maus judeus, belicosos e profanadores, que cometeram os abusos ímpios aos olhos de YHWH, que destruíram a obra perfeita de Moisés, violando sua sacra aristocracia. Para Josefo, o próprio Deus abandonou a cidade, retardando a guerra para aprofundar a penalidade dirigida aos judeus (*BJ*, II: 539), protagonizando ainda uma mórbida coincidência com a data da destruição provocada pelos babilônicos (*BJ*, VI: 267-279). Das muitas ofensas que escandalizaram Josefo – a profanação por impurezas do Santuário (*BJ*, II: 455-456), o impedimento da sepultura dos cadáveres (*BJ*, VI: 270), o desconhecimento de sutilezas da Lei –, o desprezo por esta *hierocracia* figurou com destaque. Ao descrever a situação de Jerusalém no início do levante, o historiador flaviano apontou:

O povo estava aterrorizado e abatido, e os malditos [*os rebeldes*] estavam com tanta soberba que tomaram em suas mãos o direito de eleger os sumos sacerdotes. Excluíram o direito das famílias que nomeavam por sucessão os sumos sacerdotes, e colocaram neste cargo pessoas desconhecidas e sem nobre descendência para que agissem como cúmplices de suas impiedades. Pois todos os que ascendem a um alto cargo sem merecer estão condicionados a obedecer aos que lhe concederam esta honraria. Com todas as artimanhas e mentiras possíveis eles introduziram disputas entre as autoridades, já que assim tiraram proveito das divisões internas e daqueles que poderiam se opor aos seus desejos; fartos de cometerem injustiças contra os homens,

eles dedicaram sua insolência contra Deus e adentraram no Templo com seus pés sujos (*BJ*, IV: 147-150).

Neste momento o povo reagiu sob o comando de Ananes, o mais idoso dos sumos sacerdotes e um homem sensato que talvez pudesse salvar a cidade se a tivesse livrado do controle dos rebelados. Eles transformaram o Templo divino em sua fortaleza e em um refúgio contra o povo. O Lugar Sagrado foi – para eles – o centro da tirania. A estas ofensas também se somou o escárnio, o mais intolerável dos seus crimes. Para confirmar a impotência do povo e o tamanho de sua força eles começaram a eleger por sorteio os sumos sacerdotes, cuja regra de eleição – como já observamos [*BJ*, IV: 148] – era a sucessão hereditária. A estratégia deste artil enconstrava-se em um antigo costume, pois diziam que antes a eleição era por sorteio; todavia, concretamente tratava-se da extinção de um costume tradicional consolidado e de uma artimanha para eles obterem poder através dos cargos que investiam (*BJ*, IV: 151-154).

Com o “povo” acuado e os *aristoi* enfraquecidos, os rebeldes protagonizaram a maior ofensa possível: permitir a eleição para o cargo de sumo sacerdote! Nota-se que Josefo relacionou esta ação com práticas de profanação/impureza dirigidas ao Santuário (os pés sujos, desprezando as regras de limpeza ritual, e a conversão do Monte do Templo em praça de guerra) e com atitudes desrespeitosas dirigidas à governança de YHWH. Em seu entendimento, violar a ordem da sagrada *theokratía* era sinônimo de recusar um sistema político definido por Deus.

Em outro ponto da narrativa do *Bellum Judaicum*, Josefo recuperou o sumo sacerdote Jesus como uma voz contrária aos abusos cometidos pelos rebelados, retomando a relação entre profanação/impureza e ataques aos membros da elite sacerdotal. No discurso de Jesus seu alvo preferencial são os idumeus, grupo convertido ao Judaísmo no período dos Asmoneus e, por isso mesmo, compreendido enquanto “judeus recentes”.

Eles são o dejetos e a imundice de toda a cidade, que após destruir suas propriedades e impor sua loucura nas aldeias e cercanias, entraram furtivamente na Cidade Santa. São bandidos que pelas impiedades profanaram até o solo que não se permite pisar. Agora podemos vê-los em sua arrogância bêbados dentro das áreas sagradas e satisfeitos em seu apetite insaciável por pilhagens dos bens das pessoas por eles assassinadas (*BJ*, IV: 241-242).

Ao igualar os idumeus aos “dejetos e imundices de toda a cidade”, o discurso do sumo sacerdote Jesus aprofundou a íntima analogia estabelecida por Josefo entre as impurezas (do corpo e das ações) e as atitudes rebeldas contra sua *hierocracia*: sua

visão extremamente crítica e pejorativa dos rebelados constituiu um quadro comparativo interessante ao aproximar suas ações de contaminação do sagrado com o ataque aos *aristoi*. Em ambos os discursos dos sumos sacerdotes a soberba e arrogância dos rebeldes levou YHWH a punir suas iniquidades. Ainda em *Bellum Judaicum*, Josefo trouxe o tema da profecia para este debate, evidenciando que a cizânia e a *stasis* seriam as maiores ofensas dirigidas ao Deus judaico e, como consequência, as desatadoras de suas punições.

Existia um oráculo antigo, expresso por homens divinamente inspirados, que dizia que a cidade seria tomada e que o Templo seria incendiado pela guerra quando a cizânia se instalasse dentro [da cidade] e as mãos pátrias profanassem o Santuário divino. Os zelotes, mesmo acreditando nestas profecias, transformaram-se nos instrumentos de sua realização (*BJ*, IV: 388).

[*Discurso de Josefo aos amotinados de Jerusalém*] Quem de nós não conhece os escritos dos antigos profetas e o oráculo sobre esta desgraçada cidade cujo vaticínio está para ser cumprido? Predisseram sua conquista no momento em que alguns iniciassem o assassinio de seus compatriotas. E agora a cidade e todo o Templo não estão cobertos com seus cadáveres? Deus, o próprio Deus, é o que traz, juntamente com os romanos, o fogo purificador para limpar uma cidade repleta de tantas ofensas (*BJ*, VI: 109-110).

Os trechos são significativos. Como apontou Martin Goodman (1994a, p. 33, 202), Josefo foi buscar na tradição historiográfica iniciada com Tucídides a base para lançar sua maior injúria aos rebeldes: suas ações brutais introduziram a *stasis* na sociedade judaica, inoculando um vírus fatal em um corpo social saudável. Sua compreensão da guerra civil e da desarmonia social (*stasis*) enquanto uma grave ofensa ao arranjo formulado por YHWH, e por retirar da *politeia* divina a concórdia (*symphonia*) e harmonia (*homonoia*) inerente a sua constituição, adquiriram nos fragmentos relacionados os predicados de um oráculo. Sua adoção do conceito grego de *stasis* e sua insistência em provar a inocência dos aristocratas hierosolimitanos significaram mais do que um capricho retórico e uma apologia dedicada a aliviar possíveis responsabilidades dos *aristoi* aos olhos de seus parceiros *goyim*. Provavelmente elas refletiam o que aos seus olhos era uma dura e difícil realidade: as guerras fraticidas entre grupos judaicos e a supressão da *hierocracia* legítima a que ele orgulhosamente pertencia.

Na louvação ao líder Moisés presente em *Contra Apionem* Josefo destacou como virtudes intrínsecas da *theokratia* mosaica o espírito de união que ela promovia entre os judeus:

Sendo assim, a virtude de um legislador consiste numa visão abrangente do que é melhor e em convencer disto os usuários da lei, enquanto a do povo é acomodar-se a todos os princípios, sem alterá-los na felicidade ou na desgraça (*CAp*, II: 153).

Esse é o primeiro fruto de nosso maravilhoso consenso: ter uma só e mesma fé em Deus e, consequentemente, não diferir uns dos outros em nada pela vida e pelos costumes produz esplêndida sintonia nos hábitos das pessoas. Não há entre nós discussões sobre Deus, como acontece com os outros. E não apenas o que vem à cabeça de qualquer um ocasionalmente por paixão; alguns filósofos chegaram ao ponto de eliminar a existência de Deus e outros negam a Providência Divina sobre os homens. Não se observará diferença nenhuma entre nós, nem mesmo no modo de cada um cuidar da sua vida. Nossos trabalhos são parecidos. Uma só doutrina é a Lei que estabelece a concórdia e o respeito a Deus que, segundo ela, tudo observa. Qualquer um poderá ouvir até das mulheres e criados que cuidados de vida, tudo, deve visar à piedade (*CAp*, II: 179-181).

Ouso, pois, dizer que conduzimos os outros simultaneamente para as coisas ao mesmo tempo belas e inúmeras. Na verdade, que é mais belo que a piedade inviolável? Que de mais justo que submeter-se às leis? Que mais correto que viver em concórdia uns com os outros sem separar-se mesmo nos momentos infelizes e sem, por excessivo orgulho, provocar discussões nas ocasiões felizes? E do que na guerra desprezar a morte? E na paz, entregar-se aos ofícios ou à agricultura e sentir que Deus em tudo e por toda parte governa vigilante? (*CAp*, II: 293-294).

Na figura de Moisés, o *primeiro escolhido*, Josefo concentrou os três elementos centrais de seu entendimento do Judaísmo: de sua atuação floresceu uma Lei (*Escrituras Sagradas*) que refletia a perfeita feição de *YHWH*, preservada pela ação de uma categoria sacerdotal centralizada no Templo (a *Instituição Sacerdotal Templária*). Somente a comunhão destes três elementos, organicamente interligados, poderia conferir unidade aos judeus e, num mesmo lance, definir sua identidade. Aos judeus piedosos caberia perseverar na Lei “sem alteração na felicidade ou desgraça” (*CAp*, II: 153), observando a simbiose entre esta fé única e o Deus único (*CAp*, II: 179), a sintonia e a concórdia social. Qualquer comportamento que revertisse isto seria, na interpretação de Josefo, uma gravíssima ofensa.

Compreendemos, então, que para Flávio Josefo a aristocracia sacerdotal possuía uma função essencial para a vitalidade do Judaísmo. Eles eram os continuadores da obra de Moisés, diretamente apontados por ele, herdeiros do Tabernáculo e reais mantenedores das Sagradas Escrituras. Como já observamos, estes *kohanim* deviam seu status unicamente à descendência, como revelam os cuidados especiais que o código *Levítico* confere ao matrimônio e aos elementos de pureza genética dos sacerdotes (*Lv*, 21). Flávio Josefo – *Yosef ben Mattityahu Ha-Kohen* – era oriundo de uma das mais prestigiadas classes dos *kohanim* (*Vita*, 1-2), o que explica seu horror pela “eleição de sumos sacerdotes” patrocinada pelos zelotes. Todavia, além de sua evidente interpretação aristocrática dos eventos, acreditamos que sua noção de *theokratía* traduziu uma perspectiva genuína de perceber o Judaísmo, tão possível naquele momento como as que foram apresentadas pelos Apocalipses pós-Queda e pelo Rabinismo. Sua consciência sobre o Judaísmo inscrevia-se dentro das alçadas da instituição sacerdotal existente no Santuário.

Esta aristocracia sacerdotal, transmitida pela descendência, era a única verdadeiramente legítima aos olhos de YHWH que poderia atuar na condução do povo judeu²³⁴; mesmo os reis foram preteridos dentro de sua leitura *hierocrática* da História Judaica. Em *Antiquitates Judaicae*, ao recuperar a figura de Moisés no episódio da apresentação da Lei aos judeus, Josefo foi taxativo:

O regime político mais perfeito é a aristocracia e sua organização da vida. Assim, vocês não terão nenhum desejo de outro regime senão este. Possuindo as leis como seus senhores, vocês farão todas e cada uma das coisas conforme está presente nelas, pois basta Deus como guia. Mas se vocês desejarem um rei com paixão, este será um compatriota de vocês e zelará constantemente pela justiça e por outras virtudes. Ele outorgará que as leis e Deus valem muito mais que ele; ele não agirá sem contar com os conselhos do sumo sacerdote e do Conselho de anciãos (*AJ*, IV: 223-224).

A relação estabelecida revela claramente que ele percebia uma interdependência coerente entre a legitimidade aristocrática (“O regime político mais perfeito é a aristocracia e sua organização da vida”), a Lei e YHWH (“possuindo as leis como seus senhores, vocês farão todas e cada uma das coisas conforme está presente nelas, pois

²³⁴ Existem muitas passagens no *Tanach* que também defendem a primazia de uma aristocracia sacerdotal: Ex, 15: 18; Jz, 8: 23; 1Sm, 8: 6-7, 19-20; 1Rs, 22: 19; 1Cr, 17: 14; 2Cr, 13: 8; Sl, 24: 7-10, 47: 3, 103: 19; Is, 6: 1-5, 41: 21, 43: 15; Jr, 10: 7-10. Para um aprofundamento desta questão, ver: RODRIGUES, 2000b, p. 209.

basta Deus como guia”), construção esta proposta pelo próprio Moisés. O monarca surge como uma eventualidade derivada de um capricho, tolerada apenas com sua submissão ao comando mosaico de YHWH/Lei/hierocracia.

O ápice desta *theokratía* estaria concretamente localizado no Templo, no seu simbolismo e em suas implicações. Nesta instituição a visão orgânica e integrada que Josefo cunhou para apresentar o Judaísmo, destacando YHWH, a Lei e a hierocracia, encontrava seu estado mais radical de ordenação (entre o sagrado e o impuro), de transmutação (pela ação expiatória dos sacrifícios sangrentos) e de hierarquização (pelo controle restrito do espaço e da descendência das pessoas que ali transitavam). Estas relações foram expressas explicitamente nos fragmentos relacionados abaixo:

(212) Diante delas [*das portas que cerravam o Santuário*] e comportando o mesmo tamanho havia um véu, uma cortina babilônica de linho fino, bordada na cor violeta, escarlate e púrpura. Era um trabalho admirável e sua composição de várias matérias-primas refletia uma imagem do mundo. (213) Parecia que a cor escarlate simbolizava o fugo, o linho fino a terra, o violeta o ar e a púrpura o mar. Dois destes materiais eram semelhantes pela coloração, enquanto o linho e a púrpura se igualavam na origem, já que a terra produzia o linho e o mar a púrpura. (214) Este véu possuía um bordado representando toda a orquestração celeste, excluindo os signos do Zodíaco (*BJ*, V: 212-214).

(215) Passando ao seu interior, primeiramente encontrava-se o piso térreo do Santuário, de sessenta côvados²³⁵ de altura com a mesma medida de comprimento e com vinte côvados de largura. (216) Aqui estes sessenta côvados de comprimento estavam subdivididos: a primeira área, de quarenta côvados de comprimento, possuía três objetos maravilhosos e famosos em todo mundo, um candelabro, uma mesa e um altar incensário. (217) As sete velas do candelabro – pois este era o número de braços que tinha – representavam os planetas. Os doze panos que repousavam sobre a mesa simbolizavam os signos do Zodíaco e o ano. (218) O altar incensário, por conta dos treze perfumes que o cobriam, oriundos do mar e de terras desabitadas e habitadas, significava que tudo pertencia a Deus e para Deus. (219) A área mais interna do Templo media vinte côvados e também estava separada do exterior da sala por um véu. Lá não existia absolutamente nada e ninguém poderia entrar ou tocar seu véu; seu nome é *Santo dos Santos* [*Debir*]. (220) Aos lados do térreo se encontravam numerosas construções e três pisos interligados. Entre eles existiam acessos que conduziam até a porta do Templo. (221) O piso superior não tinha estas medidas e era mais estreito e simples, ainda que sua altura alcançasse quarenta côvados. Assim, somando os sessenta côvados do térreo, sua altura total chegava aos cem côvados (*BJ*, V: 215-221).

²³⁵ O côvado no período de Josefo, *amma* em hebraico, equivale a cerca de 45 cm.

(222) A parte exterior do Templo não estava carente de provocar espanto nos observadores, pois estava coberta por toda a parte de grossas placas de ouro; assim, quando os primeiros raios solares apareciam, um resplendor brilhante ocorria, o que forçava os observadores a proteger seus olhos como fazem da luz do Sol. (223) Aos estrangeiros que vinham de longe, a construção parecia uma colina coberta de neve, pois as áreas que não estavam revestidas com ouro eram de um mármore branquíssimo. (224) De seu telhado se erigiam pontas douradas afiadas com o objetivo de protegê-lo da contaminação provocada pelo pouso de pássaros. Algumas de suas pedras mediam quarenta e cinco côvados de comprimento, cinco de altura e seis de largura. (225) Diante do Santuário se localizava o altar, que tinha uma altura de quinze côvados e uma largura e comprimento iguais em cinquenta côvados. Era feito de forma quadrada com cornos localizados em suas quinas. Chegava-se a ele pelo Sul através de uma rampa levemente inclinada. O altar foi construído sem o uso de ferro e nunca este metal nunca o tocou. (226) O Templo e o altar estavam rodeados por um belíssimo parapeito, feito com pedras elaboradas, com aproximadamente um côvado de altura e que mantinha o povo fora, separado dos sacerdotes. (227) Era proibida a entrada em toda a cidade dos doentes de gonorreia e de lepra, e era vedada a entrada no Santuário das mulheres menstruadas. Como escrevemos antes [*BJ*, V: 199], as mulheres só poderiam entrar nos limites que estavam conferidos a elas se estivessem devidamente puras. Os judeus varões que não estavam completamente limpos não poderiam entrar no átrio interior; mesmo os sacerdotes só poderiam transitar pela área quando realizavam um processo de purificação (*BJ*, V: 222-227).

(228) Os que pertenciam a uma família sacerdotal, mas estavam impedidos de exercer os ofícios litúrgicos por conta de uma deficiência física, permaneciam na parte interior do parapeito juntamente com os sacerdotes que não tinham nenhuma deformidade; lá eles recebiam as partes dos sacrifícios devidas à sua casta – isto mesmo portando vestimentas comuns, já que somente os sacerdotes oficiantes poderiam vestir as indumentárias sagradas. (229) Os sacerdotes que não tinham nenhuma impureza subiam ao altar dos sacrifícios e ao Santuário vestindo linho fino. Abstinham-se do vinho por temerem praticar alguma transgressão religiosa durante os trabalhos litúrgicos. (230) O sumo sacerdote os acompanhava, mas não sempre; apenas nos sétimos dias, nos dias de Lua Cheia e nas festas nacionais ou nas festividades anuais em que todo o povo se reunia. (231) Conduzia as cerimônias com calções que cobriam seus músculos e genitálias; acima disto, uma túnica de linho e sobre ela um manto violeta que se estendia até os pés – trata-se de uma roupa marcada com uma borda na sua parte inferior. Desta vestimenta penduravam-se sininhos de ouro e avermelhados, alternados. Os sininhos simbolizavam o trono e as avermelhadas o raio. (232) A bandagem que prendia o manto ao peito possuía cinco franjas bordadas com muitas cores: ouro, púrpura, escarlata, além do linho e da violeta, como também estavam tingidas – como já observamos [*BJ*, V: 212] – as cortinas do Templo. (233) Portava também um colete [*efod*] igualmente colorido, mas com mais ouro. O colete tinha a forma de uma couraça e se abotoava com duas fíbula de ouro, no formato de um escudinho, no qual estavam encrustadas as mais belas gemas de ágatas com os nomes das tribos nacionais gravados. (234)

Encima do colete existiam outras doze pedras, organizadas em quatro fileiras com três em cada uma; ágata, topázio, esmeralda, rubi, jaspe, safira, quartzo, ametista, opala, ônix, berilo e crisólita. Sobre cada uma destas pedras também estava gravado um dos nomes das tribos. (235) Uma tiara de fino linho bordada com a cor violeta cobria sua cabeça. Ela também era vestida por uma coroa de ouro que continha as letras sagradas em relevo, o tetragrama [YHWH]. (236) O sumo sacerdote não se vestia assim todos os dias, mas de forma mais simples. Apenas portava esta indumentária quando entrava no *Santo dos Santos* [Debir], uma vez por ano, no dia em que todos os judeus jejuam pela honra divina, segundo a tradição (BJ, V: 228-236).

(180) De fato, todos estes objetos são projetados para lembrar e representar o universo [...]. (181) Assim, Moisés determinou que ocupará o tabernáculo trinta côvados de extensão, dividindo-o em três partes e abrindo mão de dois deles para os sacerdotes, bem como de um lugar aberto para todos. Ele significa a terra e o mar, pois esses são acessíveis para todos. Mas ele destinou a terceira parte apenas para Deus, pois o céu é inacessível para o homem (AJ, III: 180-181).

(200) Não existirá mais que uma Cidade Santa, localizada no lugar mais belo e distinto de Canaã, escolhida por Deus para uma revelação profética. Nela existirá só um Templo e um só altar, de pedras reunidas aleatoriamente, mas montado corretamente e com uma camada de argamassa para torná-lo belíssimo e limpo. (201) O acesso ao altar não se dará através de escadas, mas por uma rampa. Em nenhuma outra cidade existirá altar e nem templo, pois Deus é um só assim como a nação dos hebreus é apenas uma (AJ, IV: 200-201).

(103) Na verdade, ele tinha quatro pórticos em círculo e, de acordo com a Lei, cada qual tinha sua guarda. Assim, o acesso ao pórtico exterior era facultado a todos, mesmo aos estrangeiros. Só as mulheres menstruadas não podiam entrar. (104) No segundo pórtico podiam entrar todos os judeus, bem como suas esposas, se estivessem limpas de toda sujidade. No terceiro só os varões judeus limpos e purificados. No quarto, os sacerdotes com vestes sacerdotais e, no ádito propriamente dito, só os príncipes dos sacerdotes revestidos de estolas. (105) E é tamanha, acima de tudo, a preocupação com a piedade, que os sacerdotes têm hora marcada para entrar. Assim, de manhã, logo que o templo fosse aberto, era hora de entrarem os que faziam os sacrifícios tradicionais, assim como ao meio dia, quando o templo se fechava. (106) Afinal, era proibido até mesmo levar qualquer vasilha para o templo no qual havia apenas um altar preparado, um turíbulo e um candelabro, que são todos objetos prescritos pela Lei. (107) Só isso, Não há quaisquer celebrações secretas, nem lá dentro é servida qualquer refeição. Tudo que aqui foi dito tem o testemunho de todo um povo e se manifesta através de fatos. (108) Embora sejam quatro as tribos de sacerdotes e cada uma delas tenha mais de cinco mil homens, observa-se um cronograma e, passado o tempo de cada um, vêm os seguintes para os sacrifícios. Os que se reúnem no Templo ao meio dia recebem dos que os tenham precedido as chaves dele bem como o inventário de todos os vasos, sem que possa ser levada qualquer espécie de comida ou bebida para dentro do Templo (CAp, II: 103-108).

Os excertos documentais evidenciam seu entendimento acerca do Judaísmo. Em primeiro lugar, a centralidade posta pelo esquema YHWH/Lei/Instituição Sacerdotal como foi exposta em *AJ*, IV: 200-201: há um Deus, uma cidade, um Templo e um povo. Esta profunda consciência ajudava Josefo não só constituir uma identidade ampla do Judaísmo, mas também a separá-lo dos outros, ordenando em organizando o mundo – preocupações igualmente presentes nos Apocalipses pós-Queda e na *Mixná*. Esta ordenação das coisas revelava-se também nos objetos e vestimentas que ilustravam as dimensões sagradas do Templo, como os incensários, o candelabro e as cortinas e véus com cores distintas (*BJ*, V: 213) e bordados que simbolizavam toda a perfeição do cosmos e da mecânica celeste (*BJ*, V: 214, 217-218; *AJ*, III: 180-181). O próprio espaço construído do Santuário, com suas rampas, salas especiais, zonas vedadas, átrios específicos e controle restrito do trânsito (*BJ*, V: 226-227; *CAp*, II: 103-104) concretizava este esforço da ação sacerdotal em organizar a criação. Por fim, na humanidade também se imprimiria uma hierarquização que revelava uma gradação da dignidade sagrada: dos *goyim* ao sumo sacerdote, todos teriam seus espaços e suas ações regidas entre o sagrado e o impuro. A casta sacerdotal se destacaria nesta ação (*BJ*, V: 228-229; *CAp*, II: 105), especialmente a figura do sumo sacerdote (*BJ*, V: 230-236), como parceira de YHWH na criação, uma vez que suas atividades religiosas articulavam o mundo secular com o sagrado. Estas preocupações expressas em símbolos e rituais **separavam** (os judeus dos *goyim*), **integravam** (a comunidade dos judeus enquanto povo eleito e santo) e **hierarquizavam** (em ordens, espaços, linhagens e gêneros) os judeus, conferindo um fortíssimo sentimento de unicidade em um momento em que costumes ancestrais foram rompidos. No entendimento de Josefo o Templo permanecia como um valor essencial desta comunhão:

Os hebreus de todos os confins do mundo se reunirão três vezes por ano na Cidade para partilhar no Templo, agradecer a Deus às graças conquistadas e pedir o que Ele os dará no futuro. Ao se juntarem para celebrar uns com os outros as festas e cultivar as amizades – pois consideramos atividade bela e boa repartimos as mesmas tradições congêneres, sem nos desconhecemos –, este acontecimento trará meditações e recordações compartilhadas, já que eles seriam estranhos entre si se não se relacionassem (*AJ*, IV: 203-204).

Durante os sacrifícios, solicitamos primeiro bênçãos para a comunidade e depois para nós mesmos. Existimos para a comunidade e o que mais agrada a Deus é cada um coloca-la antes de si mesmo (*CAp*, II: 196).

No fragmento retirado de *Antiquitates Judaicae* (IV: 203-204), ao apresentar as particularidades do Código Mosaico, Josefo destacou o “sentido de comunhão” possível durante os Festivais Judaicos: louvar YHWH no Templo também significava compartilhar “meditações e recordações”, ou seja, memórias. No excerto de *Contra Apionem* (II: 156) Josefo atribuiu aos sacerdotes a responsabilidade pela manutenção desta comunidade aos olhos de YHWH: eram eles que solicitavam “as primeiras bênçãos para a comunidade”, “existindo para ela”. Resumindo, concordamos com a análise do historiador Francis Schmidt ao apontar que:

A Lei tinha por função estruturar o puro e o impuro, o sagrado e o profano, em uma palavra, a santidade, no interior da comunidade judaica. Uma comunidade centrada no Templo, cuja organização arquitetônica em espaços de sacralidade progressiva, do átrio dos gentios ao Santo dos Santos, reproduzia a estrutura social hierarquizada. Além do Santuário e da Cidade Santa, estendia-se o espaço das atividades profanas, definido a um tempo por sua relação de complementaridade com o espaço do sagrado e por sua relação de oposição ao país dos gentios (SCHMIDT, 1998, p. 221-222).

Para Flávio Josefo todas estas obrigações e encargos eram responsabilidades dos sacerdotes. Percebidos como os legítimos herdeiros de Moisés, os únicos capazes de trabalhar inteiramente sua obra, esta casta de especialistas assegurava a continuidade do Judaísmo. Por conta de seu caráter mais combativo, *Contra Apionem* apresentou esta compreensão do papel sacerdotal com precisão. Ao responder o que ele julgava calúnias escritas por historiadores gregos, Josefo apresentou a nobilíssima função dos sacerdotes:

(28) Posto que todos concordem em que entre os egípcios e babilônicos, ao longo das idades, tenham sido os registros feitos e explicados por sacerdotes entre os egípcios, e por caldeus entre os babilônicos, e que entre os povos relacionados com os gregos, os fenícios principalmente, utilizaram as letras para os negócios da vida e como testemunhos dos atos públicos, parece-me que posso deixar o assunto de lado. (29) Todavia, ainda com relação à tradição, permito-me dizer que nossos antepassados, mais do que os povos citados, se ocuparam de seus registros, confiando sua redação aos sumo sacerdotes e profetas. Desde então, eles foram posto à frente para guardá-la, como ocorre ainda hoje. E, falando com certo atrevimento, este costume continuará sendo guardado como tentarei resumidamente explicar.

(30) Não foi somente isto. Desde o princípio não só reservaram esta ação para os melhores dentre os que estavam dedicados ao culto divino, senão que se tomaram providências no sentido de que a estirpe sacerdotal permanecesse sempre pura, sem misturas. (31) Pois quem participa do sacerdócio deverá ter seus filhos com uma mulher da mesma raça e, sem considerar a fortuna ou outras dignidades, deverá

investigar sua origem familiar, consultando nos arquivos públicos sua genealogia, confirmada, ainda, por muitas testemunhas. (32) E isso não é só na Judéia, mas em qualquer lugar onde esteja um grupo dos nossos aí também estará a observação pelos sacerdotes dessas regras quanto ao casamento. (33) Assim é no Egito, na Babilônia, ou por onde quer que estejam dispersos os homens da casta sacerdotal. Depois de escrevê-lo, enviam a Jerusalém o nome do pai da esposa e os de algumas testemunhas. (34) Pode sobrevir uma guerra, como já aconteceu tantas vezes, como na invasão do país por Antíoco Epifânio ou por Pompeu Magno, ou por Quintílio Varo, ou já em nossos tempos. (35) Nesse caso, os sacerdotes remanescentes pesquisam de novo os arquivos e põem à prova as mulheres que sobraram, recusando as que tenham sido prisioneiras, considerando que, como acontece muitas vezes, possam ter tido relações com homens de outra raça. (36) Eis, como prova desse cuidado, que, há dois mil anos, constam dos registros os nomes dos sumos sacerdotes, de pai a filho. Aqueles dentre os citados sacerdotes que tenham cometido uma falta, pequena que seja, são impedidos de se aproximar dos altares ou de tomar parte no culto sagrado.

(37) Com mais razão ainda, do fato de não ser permitido a qualquer um fazer lançamentos nos registros, não há neles divergência. Só mesmo os profetas, inspirados por Deus, ensinam, de há muito, os fatos antigos e os episódios referentes a eles exatamente como aconteceram. (38) Assim, entre nós não há milhares de livros fora de sintonia brigando uns com os outros. São apenas vinte e dois livros de inteira confiança²³⁶, com o registro de todo o tempo. (39) Cinco são de Moisés, com as leis e a sucessão das gerações humanas até a morte dele. O tempo aí registrado é de mais ou menos três mil anos. (40) Da morte de Moisés até a de Artaxerxes, que foi rei dos persas depois de Xerxes, os profetas registraram em treze livros os fatos contemporâneos. Quanto aos quatro restantes, contêm hinos a Deus e preceitos de vida. (41) De Artaxerxes até hoje tudo está escrito, mas os registros não merecem a mesma fé que os outros porque a sucessão dos profetas não foi exata. (42) Daí se deduz o modo como agimos a respeito de nossos livros. É por isso que jamais alguém ousou mudar nada neles, seja por acréscimo, seja por supressão. Em todos os judeus é naturalmente inato o sentimento de que esses livros contem decisões de Deus e permanecem os judeus em concordância com estes de tal modo que, se necessário, morrem por eles prazerosamente. (43) E pelo fato de nem abrirem a boca contra suas leis e registros que as complementam, muitas e muitas vezes, nos espetáculos, viram-se prisioneiros suportarem todas as formas de suplícios, até a morte. (44) Que grego sofreria pelo mesmo motivo? Nem por isso nem por todos os seus registros sofreriam o menor dano. (*CAp*, I: 28-44).

Josefo não possuía dúvidas: poderiam existir guerras e destruições terríveis, como a experimentada em 70 (*CAp*, I: 34), mas a função sagrada dos sacerdotes como mantenedores das escrituras seria invariável; no seu entendimento, eles continuariam a

²³⁶ A provável coleção de livros sagrados que Josefo faz menção deve ser a seguinte: a *Torah* (Gênesis, Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio), *Nebi'im*/Profetas (Josué, Juizes/Rute, Samuel, Reis, Isaías, Ezequiel, Lamentações/Jeremias, os doze profetas menores, Jó, Daniel, Crônicas, Esdras/Neemias e Ester) e *Ketubim*/Escritos (Salmos, Provérbios, Eclesiastes e Cântico dos Cânticos).

guardar e manejar os textos (*CAp*, I: 29). Tal afirmação de Josefo é interessante se nos atentarmos que no mesmo período em que estas linhas foram escritas (final do século I), a tradição rabínica registrou um movimento parecido de consolidação das Escrituras iniciado em Yavné (TREBOLLE BARRERA, 1999, p. 184).

Para o historiador, outros povos (como os egípcios e os caldeus) também entregavam aos sacerdotes o cuidado com a preservação, manejo e produção de textos sacros (*CAp*, I: 28). Entretanto, apenas os judeus conferiam um extremo destaque e cuidado nesta relação, observação pontuada pela proximidade que Josefo apontou entre o trabalho sacerdotal e a escrita profética (*CAp*, I: 29). Desde o início da História Judaica tal atividade nobre foi reservada aos melhores entre os judeus – os sacerdotes (*CAp*, I: 30-31) –, o que explicaria o cuidado dedicado ao matrimônio e descendência (*CAp*, I: 31-32, 35-36), ação também empreendida nas comunidades diaspóricas (*CAp*, I: 33).

Tamanha atenção revelava, na interpretação do historiador, uma coleção de textos perfeita – pois não existiriam divergências dentro dela (*CAp*, I: 37). O restrito *monopólio escriturário* da *hierocracia* sacerdotal (*CAp*, I: 37) harmonizava-se com o respeito que os judeus conferiam aos escritos que “continham as decisões de Deus” (*CAp*, I: 42). Neste campo não deveriam existir dissensões e desacordos, pois como havia apenas um Deus e um Templo, somente um corpo de escrituras deveria ser confiado ao único grupo qualificado para manejá-los. Ocorre em Josefo um “esforço de harmonização” das escrituras judaicas paralelo e similar aos empenhos empregados pela tradição rabínica em torno dos debates e resoluções de contradições contidas nos textos (TREBOLLE BARRERA, 1999, p. 182-183). Portanto, em linhas gerais percebemos que no dia 29 de Agosto de 70, “quando o vento da história sopra em tempestade” (SCHMIDT, 1998, p. 225), o impacto da destruição do Templo e de sua instituição sagrada lançou aos judeus angustiantes dúvidas quanto aos seus patrimônios religiosos, memoriais e, com igual perturbação, quanto ao seu futuro. Não nos causa estranheza observar que uma de suas consequências foi o progressivo processo de formação de um *cânon*, palavra que em hebraico significa *kaneh* (*cana*, *vara* ou *régua* utilizada como instrumento de medição); os textos hebraicos passaram por um movimento de salvaguarda, consolidando “aquilo que foi medido e, a respeito de que, estabeleceu-se um padrão ou norma” (MALANGA, 2005, p. 123).

A tradição rabínica iniciada com a *Mixná* descolou-se para este universo, revisando, comentando e consolidando os textos sagrados em tradições legais e teológicas (*halachá* e *hagadá*) em línguas diversas como o aramaico (*Guemará*) e o grego (Áquila, Símaco e Teodocião). A própria *Torah Oral* (*Torah she-be-al-peh*) recebeu atenção, alcançando fórmulas escritas. Tanto a Literatura Rabínica quanto os Apocalipses pós-Queda (*IV Esdras*, *II Baruc* e *Abraão*) manifestaram preocupação com o patrimônio cultural e religioso judaico refletindo o futuro (em ações exegéticas de adaptação ou em revelações apocalípticas), oferecendo consolo (recuperando historietas e máximas bíblicas de conforto) e militando contra o esquecimento e a apostasia. Mesmo *Liber Antiquitatum Biblicarum* deve ser compreendido neste movimento em seu esforço de ao “reescrever a Bíblia” e retomar o passado histórico como uma garantia de sobrevivência. Todo este panorama literário aponta para um empenho apaixonado pela reconstrução, conferindo a “distinção de Israel” um lugar central. O Templo ainda poderia ser reedificado, como sugerem as seções da *Mixná* que o descreviam com rigor, mas seu lugar como local de reunião e comunhão entre o povo e YHWH foi interrompido. E Flávio Josefo participou, ao seu modo, deste empreendimento de corajosa reflexão, equilibrando angústias com esperanças.

Josefo, o sacerdote.

Guardarão as minhas prescrições, para não incorrerem em pecado; morreriam, se as profanassem, pois fui eu, YHWH, que os santifiquei (Lv, 22: 9).

De tudo o que foi exposto até aqui gostaríamos de ressaltar a linha interpretativa da compreensão que Josefo manifestou do Judaísmo: sua *theokratía* era a única possibilidade legítima de sobrevivência, cristalizada em uma mnemotécnica especializada em locais particulares (Templo) e funções específicas (sacrifícios) que somente sua casta poderia sustentar. Josefo se orgulhava de ser um sacerdote e foi dentro dos entendimentos inscritos nos “átrios do Santuário” que ele buscou as energias mais vitais para compreender o presente e escrever.

Após a tragédia da destruição do Segundo Templo ele reorganizou sua vida em Roma; foi na grande cidade imperial que escreveu seu primeiro livro, *Bellum Judaicum*,

copiosamente integrado ao círculo de bajuladores que gravitavam em torno da corte Flávia. E poderia ser diferente? Todavia, ao esgotar suas preocupações romanas, Josefo trocou não só de patrono – relacionando-se com o *ilustre Epafrodito* –, mas também de intenção: mergulhou apaixonadamente no universo judaico, reduzindo os romanos e todos os outros *goyim* aos papéis de coadjuvantes ou, quando muito, estereis antagonistas. Suas motivações literárias eram igualmente poderosas: em Roma escreveu determinado em defender sua religião, seus compatriotas, a nobreza da História Judaica e, em *Vita*, a sua própria honra; na distante Palestina, ele acompanhou inconscientemente o panorama de reflexões corajosas empreendidas nos círculos apocalípticos e rabínicos. Assim, como ocorreu com Yohanan ben Zakkai e seus discípulos, lançou-se em leituras, revisões e comentários dos textos bíblicos; a diferença é sutil: enquanto a vindoura Literatura Rabínica efetuou uma minimização da atividade sacerdotal do Segundo Templo, Josefo a expressou como orgulho e destaque.

Seu entendimento do Judaísmo ancorava-se em sua crença no papel essencial que os sacerdotes cumpriam dentro da *theokratia*. Esta era a sua chave interpretativa de toda a História Judaica: Moisés, o *primeiro escolhido*, foi o pai desta harmônica Constituição; Jeremias, o *profeta da Queda*, lamentou o triste destino do Templo; os sumos sacerdotes, inscritos em listas sucessórias cuidadosamente transmitidas, eram os *pontífices* de uma hierarquia sagrada que atrelava Israel com YHWH. Como nós já observamos até mesmo sua narrativa do nascimento da *Septuaginta* estava inscrita neste mundo da *hierocracia*, empreendimento que Josefo se enxergava como uma espécie de continuador:

Descobri que o segundo dos Ptolomeus, rei profundamente interessado em aprender e em colecionar livros, estava empenhado em traduzir ao grego nossa Lei e a organização política contida nela, enquanto Eleazar, que em virtude não ficava atrás de nenhum de nossos Sumos Sacerdotes, não enxergou nenhuma maldade em conceder ao rei este benefício, o que certamente ele teria recusado se não fosse nosso costume tradicional não manter em segredo o que é bom. Nestas circunstâncias, pensei que eu também faria bem em imitar a magnitude do Sumo Sacerdote em entender que ainda hoje existem muitos amantes do conhecimento como o rei. Mas mesmo ele não conseguiu obter todos os nossos livros, pois só a parte que continha a Lei foi entregue pelos enviados a Alexandria para tradução. Entretanto, as narrativas das Sagradas Escrituras são inúmeras, visto que elas encerram a História de cinco mil anos e contam todo tipo de peripécias surpreendentes, diversas guerras, atos heroicos dos generais e mudanças políticas (*AJ*, I: 10-13).

Eles [*os sábios judeus enviados de Jerusalém para traduzir a Lei*] faziam uma metódica tradução, trabalhando com a maior dedicação apaixonada que se possa imaginar; se entregaram sem interrupção a esta tarefa até a nona hora [*15 horas da tarde*] para depois recuperarem as forças, já que Dorotheus presenteou-os com muitas refeições preparadas por ordem do rei. Já na madrugada se apresentaram na corte para saudar Ptolomeu e, depois, voltaram ao lugar do trabalho de tradução das leis depois de lavarem as mãos no mar e de se purificarem. Quando a tradução acabou e a Lei foi copiada durante sessenta e dois dias, Demétrio reuniu todos os judeus no lugar do trabalho e as leu em voz alta na presença dos tradutores. A multidão manifestou sua satisfação pelo trabalho dos anciãos e reconhecimento pela ação de Demétrio, que teve a perspicácia em descobrir grandes obras; eles rogaram que também entregasse aos seus chefes a Lei para suas leituras. Todos os judeus, tanto os sacerdotes quanto os mais idosos dos tradutores e dos líderes da comunidade, pediram para que a tradução permanecesse sem modificação, já que ela foi feita com perfeição (*AJ*, XII: 104-109).

Seu sucessor, chamado Ptolomeu Filadelfo, não apenas libertou os judeus prisioneiros como também os deu dinheiro em muitas oportunidades e, o melhor, manifestou o desejo de conhecer nossas leis e Escrituras Sagradas. Entre outras coisas, mandou uma embaixada buscar homens que lhe traduzissem a Lei; o cuidado de escrevê-la não o confiou a qualquer um, mas a Demétrio de Falera, André e Aristéia. O primeiro, muito superior aos outros em cultura. Os outros, guardas pessoais dele, ficaram encarregados de zelar pela execução do trabalho. Ora, se tivesse em pequena conta os que as cultivam e não as admirasse muito, não teria querido aprender as leis e a filosofia de nosso país (*CAp*, II: 45-47).

Anciãos experimentados foram escolhidos diretamente pelo sumo sacerdote Eleazar para esta empreitada; tal força intelectual produziu a tradução mais admirada dos textos sagrados (*AJ*, XII: 104-109; *CAp*, II: 45-47), trabalho este que Josefo procurou se filiar (*AJ*, I: 12-13). Relativizando seus exageros, esta proximidade com a *Septuaginta* pode significar que para o historiador somente os sábios atrelados ao Templo poderiam sustentar um ofício com este fôlego, revelando outra possibilidade de sobrevivência do Judaísmo após 70 que não foi diretamente assimilada pelas tradições do Cristianismo e do Rabinismo. Sua insistência em apresentar a vitalidade e centralidade do sacerdócio dentro de sociedade judaica, bem como a relação íntima da aristocracia religiosa com uma ideia de harmonia social planejada por YHWH, não deveria ser reduzida simplesmente ao sintoma de uma apologia tola²³⁷. Como tentamos discutir, a Instituição Templária que ele orgulhosamente pertencia operava ações que

²³⁷ Em linhas gerais esta é a interpretação defendida por Arnaldo Momigliano (1990, p. 103-112) que ressalta o “legalismo” e o “aspecto retórico” do Judaísmo presente em *Contra Apionem*.

constituíam referências essenciais para seu Judaísmo, como a separação e a hierarquização em gradações de sagrado e impuro. Assim, uma compreensão do Judaísmo de Josefo alargaria nossos entendimentos do período, refutando a “régua teleológica” das tradições cristãs e rabínicas.

Para Flávio Josefo os compromissos com YHWH e a herança mosaica seguiram remetidas ao Templo, apesar de sua destruição. Talvez ele acreditasse em sua reedificação futura, como também esperavam os autores dos Apocalipses de *IV Esdras* e *II Baruc*, e nos indicam as representações das moedas cunhadas durante a Revolta de Bar Kokhba. Como bom leitor de Jeremias, Josefo tinha consciência das desgraças, mas também compreendia que o tempo passaria, a mancha dos pecados se tornaria cândida e o caminho da redenção estaria aberto novamente aos judeus. Entretanto, seu entendimento da posição fundante desta *theokratia* no Judaísmo ultrapassava expectativas de reconstrução do Santuário: a preocupação com a dicotomia entre o sagrado e o impuro, com a inerente hierarquização dos estados que tal atenção traz, apontava para sua aristocracia religiosa. Eram estes *aristoi*, confundidos com a elite religiosa do Templo, que configuravam uma espécie de monopólio sobre elementos religiosos que, no limite, também auxiliava no congelamento das estruturas sociais que lhes eram favoráveis. Como resumiu Richard Horsley:

Simultaneamente à ameaça percebida para a ordem social tradicional e suas sanções, e talvez parcialmente como resultado dela, havia especialmente em situações de domínio indireto uma tendência de “congelar” a ordem social, de inibir mudanças em nome da conformidade com os “costumes imemoriais”. Esse “congelamento” da estrutura social em nome da tradição sagrada mostra como a dominação cultural ajudava ao domínio político. A aristocracia nativa legitimada pela tradição em sua posição, ao assimilando-se a novas formas culturais provenientes da cultura imperial dominante, perpetuava as formas culturais tradicionais como uma maneira de manter seu povo subordinado ao sistema em sua totalidade. É claro que, ao mesmo tempo, os grupos culturalmente produtivos estavam se empenhando para ajustar a tradição às exigências da “situação colonial” e do seu impacto sobre a sociedade (HORSLEY, 2010, p. 12-13).

Em nosso entendimento Flávio Josefo conscientemente “se empenhou para ajustar a tradição às exigências da situação colonial” em uma perspectiva diferente da adotada pelo grupo de Yohanan ben Zakkai, mas similar quando nos lembramos dos enormes esforços que a Literatura Rabínica dedicou ao ambiente gentio que circundava

os judeus. No limite, tanto Josefo quanto os textos da *Mixná* compreenderam a falência de levantes militares e a necessidade de acomodar-se em uma situação passageira, pois no futuro YHWH redimiria seu povo. Mas enquanto a tradição rabínica progressivamente localizou a legitimidade de seus líderes na sabedoria e no domínio dos *arsenais culturais* judaicos, Josefo compreendia que o mesmo só seria plenamente possível dentro dos limites precisos da descendência dos *kohanim*.

Interessa também notar que os sacerdotes não justificavam sua posição somente pelos controles de pureza genética, mas principalmente naquilo que Richard Horsley apontou como “costumes imemoriais” (HORSLEY, 2010, p. 12). Josefo não foi o primeiro sacerdote a depender dos invasores imperiais; bem antes dele Esdras e Neemias – personagens destacados dentro da História da reconstrução do Segundo Templo – deviam seu poder e posição ao Império Persa. Foram estas duas personalidades os grandes autores sacerdotais de uma tradição religiosa pós-exílica que se consolidou no *Tanach*, enxergando-se a responsável por “reestabelecer e restaurar” uma ordem judaica bastante hierarquizada na Palestina²³⁸. Em semelhança, Flávio Josefo e os líderes do Templo moderados ou contrários ao levante de 66 também apelavam à tradição bíblica para justificar seus posicionamentos muitas vezes suspeitos aos olhos dos rebeldes.

Mas exatamente como se expressavam estes “costumes imemoriais” tão caros aos sacerdotes? Um dos elementos que acreditamos mobilizar a atenção da *hierocracia* que Josefo pertencia era o manejo de tradições e memórias; como observou Maurice Halbwachs (2006, p. 71), as reflexões em torno da memória auxiliam no fomento de mecanismos de orientação, na seleção de valores e experiências, na compreensão do passado e na construção de identidades. Como os *cadres sociaux* estabelecidos entre indivíduo e grupo são fundamentais para a estabilização de suas lembranças (HALBWACHS, 2006, p. 72), percebemos que o entendimento do Judaísmo extraído das obras de Flávio Josefo só pode ser compreendido completamente se sua função como sacerdote mobilizado na preservação de uma memória for considerada.

²³⁸ Para um aprofundamento desta perspectiva da “missão” de Esdras e Neemias, consultar: KESSLER, 2009, p. 167-205; SACCHI, 2004, p. 125-166; SACCHI, 2011, p. 95-98; GRABBE, 2000, p. 13-36; LIVERANI, 2008, p. 393-412.

Escrevendo em Roma após a destruição de Jerusalém, Josefo compreendeu o risco que o Judaísmo corria e mergulhou em seus livros, produzindo defesas apaixonadas de sua tradição religiosa e cultural: trabalhou “triagens, acréscimos e eliminações feitas sobre as heranças” (CANDAU, 2011, p. 47), nutrindo-se de um patrimônio memorial imenso em que suas lembranças e esquecimentos – sempre carregados de emoção – se vincularam a uma consciência/identidade que agia no presente. Sua história pessoal está recheada de bons exemplos, a começar pela confusão em torno de seu nome²³⁹: sua nomeação como “*‘Iósepos Matthíon país*”, e não como “*Titus Flavius Josephus*”, sugere que ele desejou ressaltar sua identidade judaica, afastando possíveis ameaças que uma mudança de nome poderia provocar na identidade e na história de um indivíduo. Ironicamente, o desertor autor de propagandas flavianas, cultivado com prestígio por Orígenes e Eusébio, ignorado dentro da Literatura Rabínica e lido com desconfiança pelos movimentos sionistas contemporâneos, sempre se nomeou com seu nome hebraico transliterado para o grego e enquanto um sacerdote judeu do Templo de Jerusalém.

Este é o ponto que desejamos evidenciar em seu entendimento sobre o Judaísmo: acreditamos que além dos mecanismos de retórica latino-helenística e dos compromissos assumidos com seus patronos Flávios, Josefo escreveu instruído por sua origem sacerdotal. Sempre voltando a ela, continuamente tecendo longos elogios ao Templo e sucessivamente formulando uma organização social e religiosa da Palestina judaica estruturada em torno de sua noção de *theokratía*: mais do que um artifício literário ou uma escusa aristocrática, este entendimento acerca do Judaísmo permaneceu profundo e estruturante em todos os seus escritos.

Ao nos aproximarmos dos debates em torno da Memória, consideramos que este é um elemento essencial para adentrarmos no universo do Templo, referência formativa de seu Judaísmo. Esta instituição militava em torno de uma compreensão da História

²³⁹ Não seria o nome de um indivíduo a expressão mais profunda das relações entre identidade e memória? Aqui seguimos Joël Candau ao observar que “a nomeação, a memória e a identidade estabelecem relações muito fortes. Todo dever de memória passa em primeiro lugar pela restituição de nomes próprios. Apagar o nome de uma pessoa de sua memória é negar sua existência; reencontrar o nome de uma vítima é retirá-la do esquecimento, fazê-la renascer e reconhece-la conferindo-lhe um rosto, uma identidade” (CANDAU, 2011, p. 68).

Sagrada²⁴⁰, manjava textos, oficializava rituais com detalhes e colocava-se como o ápice de uma hierarquia de gradações entre o impuro, o nível mais baixo e excluído de seus átrios, e o sagrado, o patamar desejado e perseguido. Assim, o Templo e sua categoria de sacerdotes especialistas operavam não apenas na dimensão pontifical com o sagrado, mas também na construção de uma memória forte organizadora e compartilhada pelos judeus. Neste ponto compreendemos a análise do antropólogo Joël Candau:

[...] Cada vez que no interior de um grupo restrito as memórias individuais querem e podem se abrir facilmente umas às outras, como nos casos em que existe uma “escuta compartilhada” visando os mesmos objetos (por exemplo, monumentos, comemorações, lugares que terão o papel de “ponto de apoio” de “sementes de recordação”), percebe-se então uma focalização cultural e homogeneização parcial das representações do passado, processo que permite supor um compartilhamento da memória em proporções maiores ou menores (CANDAU, 2011, p. 46).

O Templo, como toda a sua magnitude e simbolismo, concatenava as atenções dos judeus palestinos. Mesmo os grupos que se colocavam marginais ao seu quadro institucional, como os qumranistas e essênios, tinha-o como uma referência para constituir sua identidade judaica: Jesus e o famoso episódio da expulsão dos “vendilhões” no Templo (Mc, 11: 15-19) e os zelotes com suas disputas em torno do cargo de sumo sacerdote (BJ, IV: 147-150) evidenciam a importância do Santuário. Os sábios redatores da *Mixná* recuperaram o Templo como uma “medida” para suas preocupações acerca da ordenação das coisas em graus de pureza; os Apocalipses pós-Queda concentraram-no em suas inquietações sobre a validade da Sagrada Aliança diante da tragédia que se abateu sobre os judeus palestinos; Flávio Josefo compreendeu-o como um sacerdote de alta posição. Sua função enquanto “ponto de apoio” para o “compartilhamento da memória em proporções maiores ou menores” recupera a interpretação do *common Judaism* proposta por E. P. Sanders (2000, p. 55) ao localizá-lo no núcleo da *ortodoxia* e da *ortopraxis* compartilhada pelos grupos ou Judaísmos do período. Assim, sua função memorial dentro do Judaísmo do Segundo Templo foi além dos *cadres sociaux* constituídos pelos indivíduos, alcançando também uma esfera *cultural* muito mais profunda.

²⁴⁰ Esta centralidade da Instituição Templária nunca foi uma unanimidade entre os judeus palestinos. Ela foi contestada por outros Judaísmos, como o movimento de Qumran; todavia, mesmo os qumranitas nunca romperam totalmente com o Templo, visto que entre suas expectativas futuras encontrava-se a espera da edificação de um Santuário limpo de todas as imperfeições.

Nesta perspectiva, compartilhamos de ponderações e conceitos desenvolvidos pelo historiador alemão Jan Assmann. Especialista em História Cultural das Antigas Civilizações do Oriente Próximo, Assmann trabalhou nos últimos anos o conceito de *memória cultural*; acreditamos que sua contribuição nos auxilia a entender a interpretação que Josefo produziu acerca do Judaísmo.

Em primeiro lugar, o conceito de *cultura da recordação* desenvolvido por Assmann (2011, p. 39-41) ajudou a iluminar a Instituição Templária percebida por Josefo. O Judaísmo – com todo o peso que a recordação religiosa joga dentro da sua tradição (a obrigação de “recordar e conservar” presente no imperativo bíblico *Shamor ve Zakhor*) – colocou a lembrança como uma obrigação social cristalizada no Templo. Esta instituição, antes de tudo, significava a lembrança da Aliança com YHWH e de todo o percurso *passado* deste relacionamento com os judeus. Uma *cultura da recordação* se funda em grande medida em formas de referências ao passado (ASSMANN, 2011, p. 33) que trabalham neste tempo ocorrido (mas que não desapareceu de todo, sobrevivendo através de testemunhos variados que demarcam diferenças com o presente). Nesta operação, referências concretas ao tempo e espaço são necessárias para localizar as recordações, fomentando “pontos de cristalização” da memória (ASSMANN, 2011, p. 39), como os calendários festivos e a pátria. Quando Josefo trouxe a posição paradoxal do Templo, descrevendo com detalhes suas dimensões e funções, a fez recuperando seu simbolismo universal: as cortinas, os bordados, os braços dos candelabros, suas salas e seus átrios graduados, toda a arquitetura do Santuário refletia a organização do cosmos e da criação divina (*BJ*, V: 212-227), separando as criaturas em distintas ordens (por exemplo: da terra ao céu, do puro ao impuro). Esta mesma instituição que promovia uma espacialização do sagrado e das recordações ministrava o calendário religioso judaico, organizando no tempo seus festivais de peregrinação e lembrança (*AJ*, IV: 203-204) como a *Pessach* (a festa rememorativa da liberdade e redenção dos escravos israelitas no Egito), a *Shavuot* (a comemoração da colheita do trigo e do momento em que o Decálogo foi revelado a Moisés no Monte Sinai) e a *Sukot* (a festa dos “tabernáculos”, exaltando a generosidade de YHWH na criação e sua proteção, simbolizada nas frágeis cabanas que os judeus habitavam no deserto). Como apontou Pierre Nora (1993, p. 21-22), a memória necessita de lugares; para Josefo, este era o Templo convívio pelos sacerdotes.

Este quadro de referências espaciais e temporais revelava-se também em função dos sacerdotes, de um grupo real e vivo (ASSMANN, 2011, p. 40-41) que comunicava através de afeições, valores e modelos as recordações importantes para a coletividade. O Templo vivido por Flávio Josefo estava repleto de sacerdotes que, imbuídos de alto valor simbólico em suas indumentárias e comportamentos (*BJ*, V: 227-236), conduziam sacrifícios sangrentos e manejavam coleções de textos sagrados essenciais para grupos judaicos. Ao protagonizarem estas ações, os sacerdotes não reproduziam o passado, mas o atualizavam no presente, definindo com isto um *modo de ser judaico* que acentuava sua *singularidade* (na condição de povo eleito, na celebração do Pacto Sagrado e na dissociação com os *goyim*) e imprimia um *desejo de longa duração* (ao recuperar certa perspectiva histórica que minimizava as mudanças – pela edição e seleção de textos a serem recordados, por exemplo –, percebendo a História com uma continuidade sem mudanças profundas), inerente a toda instituição.

Esta *atualização do passado no presente* ativa em toda operação da memória procedia através de reconstruções vinculadas ao grupo, já que “só resta o que a sociedade é capaz de reconstruir em cada época dentro de seus correspondentes marcos de referências” (ASSMANN, 2011, p. 41). Não existem “fatos puros de recordação”, ou seja, o passado é atualizado e recuperado tendo como referencial o presente com todas as suas possibilidades em jogo. Este é um ponto importante para nossa análise: ao recuperar o Judaísmo de Josefo pretendemos ressaltar que outras respostas aos enormes desafios que os judeus vivenciaram após-70 estavam em aberto no período. A ação “normalizadora” presente na Literatura Rabínica, conferindo aos sábios exegetas a impressão de uma continuidade sem grandes sobressaltos e alternativas, é perigosa (COHEN, 1989, p. 215); Josefo e seu Judaísmo do Templo funcionam como uma lembrança, por vezes perturbadora, da vitalidade cultural e religiosa do período. A medida que ele utilizou para retrabalhar e reconstruir esta memória amparou-se na aristocracia sacerdotal e nas suas funções religiosas. Por mais que Josefo reconhecesse a existência de outros grupos, como os zelotes e os essênios, ele não concebia a sobrevivência do Judaísmo sem a liderança da *theokratia*. Assim ele leu as Sagradas Escrituras, procurando harmonizar esta memória judaica com os novos tempos. Seu Moisés, por exemplo, é o protótipo da liderança perfeita: justo, organizador, protetor e

hierárquico, ele era tudo o que Josefo buscava comunicar neste intervalo entre a punição e a redenção.

Comunicar. Este é outro ponto fundamental. O Templo e sua hierarquia comunicavam valores e interpretações do passado aos judeus. Com o arrasamento de Jerusalém provocado pelas guerras com os romanos, a questão se colocava de forma dramática: se homens e sociedades recordavam o que era possível de ser reconstruído e compartilhado no e pelo presente, como operar esta ação frente ao desafio posto pela ruptura da comunicação? Em outras palavras, como os judeus palestinos sobreviventes aos desastres de 70 e 132-135 deveriam lidar com a ausência do Santuário e todo o papel referencial que ele possuía? Como já observamos, os textos contidos na *Mixná* apontaram um caminho: o estudo da *Torah* (Escrita e Oral) e a crença que a *Shechiná* residia agora no povo judeu. Entretanto, ao menos o *séder Qodashim* preocupou-se em preservar instruções para os ofícios templários, o que pode indicar uma expectativa de reedificação. Com sua formação sacerdotal rígida, Josefo retrabalhou elementos retidos pela cultura e tradição religiosa judaica, embrenhado na lógica *hierocrática* do Templo. Esta foi a sua *âncora memorial* capaz de ofertar um princípio de esperança futura.

Desta maneira, as recordações mantidas pelo Templo atrelavam a memória em uma dimensão mais cultural, por isso mesmo de transformação mais demorada e dilatada. Jan Assmann (1995, p. 130-131; 2008, p. 24-25; 2011, p. 51-58) observou esta relação ao compreender que toda experiência de memória assumida por coletividades apresenta duas porções interligadas dentro de uma realidade complexa e englobante. Em um primeiro nível se localizaria uma *memória comunicativa* (ASSMANN, 2011, p. 54-55) que se expressaria por si mesma em recordações vivas, naturais, difusas e orgânicas; mais informal, teria como base experiências vividas no cotidiano dos indivíduos, com conteúdo mais afetivo, interativo e, por isso mesmo, controverso. Neste campo não existem verdadeiros “especialistas da memória” – apesar do papel importante dos idosos e suas recordações (BOSI, 1994, p. 63) –, visto que sua função está vocacionada aos eventos da vida banal.

Na outra ponta Assmann conceituou uma *memória cultural*, bem mais fechada e controlada do que a *comunicativa*. Longe do aspecto cotidiano da primeira, a *memória cultural* estaria orientada ao tempo mítico e fundante, se expressando através de

objetivações firmes, codificações e encenações institucionalizadas, como as encontradas nos rituais, nas cerimônias religiosas e nos calendários festivos. Tal memória pressupõe um rígido controle de difusão, restringido os que poderiam partilhar sua função, determinando como estes participantes deveriam se relacionar com ela e, no limite, exigindo uma formação específica de seus mantenedores (ASSMANN, 2011, p. 52).

A interpretação do Judaísmo lançada por Josefo, destacando o trabalho essencial de uma *hierocracia* sacerdotal em sua lida, vai ao encontro do conceito de *memória cultural* proposto por Jan Assmann. Por mais que esta dualidade entre os dois campos (*comunicativa* e *cultural*) nunca se coloque na realidade de forma tão rígida, sua aceitação pode iluminar alguns pontos na obra do historiador judeu. Ele era um sacerdote, recebendo uma educação condizente com a ocupação e frequentador do Templo e de suas dimensões sagradas. Para tanto, Josefo teve que se revestir de uma especialização e institucionalização da recordação; além do manejo “correto” dos textos inspirados (*CAp*, I: 29, 42) – a principal ocupação para os judeus piedosos dentro da futura tradição talmúdica –, era necessária a verdadeira compreensão dos ritos, dos símbolos, dos espaços, dos tempos e dos sacrifícios (*BJ*, V: 228-236; *CAp*, II: 103-108). Este caráter extraordinário conferido aos participantes desta elite de especialistas permitia um relativo grau de exoneração e isenção da vida cotidiana, inscrevendo-os em outra estrutura temporal. Os sacerdotes, por exemplo, diante de todas as obrigações que regiam seu matrimônio (*CAp*, I: 30-32), suas relações pessoais e sua dieta, estavam em um patamar de dignidade elevado que os separavam da vida corriqueira trilhada pela grande maioria dos judeus.

Lendo o Judaísmo de Josefo auxiliados pela compreensão da *memória cultural* formulada por Jan Assmann, o vínculo estabelecido com o Templo/sacerdócio também se destacou quando nos atentamos aos pontos principais do conceito do historiador alemão. Como observamos no primeiro capítulo, Assmann defende que toda *memória cultural* articula seis características (ASSMANN, 1995, p. 130-132): a materialização da identidade, a capacidade de reconstrução, seu processo de formação, sua estrutura de organização, a obrigação e a reflexividade. Em nossa pesquisa estes elementos apontados por Assmann ajudaram-nos a definir o sentido de Judaísmo expresso no *corpus josefiano*.

Toda *memória cultural* reclama a preservação de um “armazém de conhecimentos” (ASSMANN, 1995, p. 130) expresso em tradições orais, textos importantes, comportamentos definidos e instituições. Este patrimônio cultural auxilia na percepção que o grupo constrói de si e de suas peculiaridades, atrelando este trabalho em torno da memória como um “alimento para a identidade” (CANDAUI, 2011, p. 16). O Templo de Jerusalém, suas coleções de textos sacros e todo o impacto que as regras de pureza conferiram ao Judaísmo permitiram a Josefo “materializar” neste campo a “identidade judaica”; como ele afirmou em *Contra Apionem*:

(188) Qual seria, por acaso, uma hierarquia mais pura? Que homenagem seria mais agradável a Deus que a de toda uma multidão predisposta à piedade, de tal modo que toda a administração do país seja como uma cerimônia religiosa? (189) Aquilo a que os outros chamam de mistério ou cerimônias, que organizam mas não conseguem suportar mais que uns poucos dias, isto mesmo o praticamos com satisfação e resolução imutável, diuturnamente. (190) E quanto a ordens e proibições? São simples e fáceis de compreender. A primeira apresentada foi a que se refere a Deus: Deus é totalmente perfeito e feliz, princípio absoluto de si mesmo e de tudo, começo, meio, fim, tudo. Por obras e dons se manifesta absolutamente e nada é mais manifesto que ele. Sua forma e grandeza são indizíveis. (191) Toda a natureza, mesmo a mais suntuosa, nada vale como imagem dele. Toda arte é ignorante se tenta imitá-lo. Nada do que vemos ou imaginamos se parece com ele e não é permitido fazer representações dele. (192) Vemos-lhes as obras: a luz, o céu, a terra, o sol, a lua e os rios e o mar, as raças de animais e o crescimento das plantas. Tudo isso ele o fez, não manualmente, com canseiras ou ajudantes. Somente porque o quis. A Ele todas as criaturas devem servir e cultuar pela prática da virtude, modo mais indicado de prestar-lhe culto.

(193) Temos apenas um Templo para o Deus único – pois cada ser ama o seu semelhante –, comum a todos como Deus. Os sacerdotes estão continuamente engajados em Sua adoração, liderados pelo sacerdote que é o primeiro em ordem de descendência. (194) Em comunhão com seus companheiros de sacerdócio ele fará sacrifícios a Deus, salvaguardará as leis, julgará os litígios e punirá os sentenciados. E aquele que não lhe obedecer pagará uma pena como se ímpio fosse para com o próprio Deus. (195) Não é para nos embriagar que praticamos sacrifícios a Deus – isto Ele não deseja – mas, por prudência e sobriedade. (196) Durante os sacrifícios, primeiro devemos rogar pela salvação da comunidade, depois para nós mesmos, pois existimos para a comunidade e o que mais agrada a Deus é cada um colocá-la antes de si mesmo. (197) A súplica de Deus não deve ser para que Ele nos conceda bens, pois Ele já nos deu de boa vontade, os colocando ao alcance de todos. A súplica é para que sejamos dignos de recebê-los e possamos conservá-los depois de recebidos. (198) A Lei prescreve purificações antes dos sacrifícios, depois de um funeral, de um parto, das relações sexuais e em muitos outros casos que seria longo descrever, Tal é, entre nós, o que está

estabelecido sobre Deus e seu culto, sendo Ele e a Lei um só (*CAp*, II: 188-198).

A aceitação da unicidade deste Deus especial (*CAp*, II: 190) que não aceita representações em imagens (*CAp*, II: 191) seria a primeira e mais importa regra das muitas que caracterizavam o Judaísmo (*CAp*, II: 189). Estes elementos trabalhariam para conferir identificação aos judeus, separando-os dos *goyim* dentro de um esquema que Josefo entendia ser controlado pelo Templo (*CAp*, II: 193).

Como nenhuma recordação pode ser preservada sem elementos concretamente vinculados ao presente, a capacidade de “reconstrução” de uma *cultura material* guarda relações íntimas dentro de seu quadro contemporâneo de referências. Assim, ela relaciona seu “armazém de conhecimentos” (presente em textos, regras e rituais transmitidos cuidadosamente por gerações) com os contextos atuais (ASSMANN, 1995, p. 130). O escândalo de Josefo ao descrever a “eleição de sacerdotes” por parte dos zelotes (*BJ*, IV: 147-150), as censuras que ele dirigiu aos idumeus (colocando no mesmo patamar as ofensas da poluição dos locais sagrados e o assassinato dos aristocratas; *BJ*, IV: 241-242) e os oráculos funestos que alertavam que a cidade tombaria com a divisão da sociedade judaica (*BJ*, IV: 388; VI: 109-110) são evidências desta atividade de atualização do patrimônio da *memória cultural* em seu tempo. As ofensas dirigidas aos sacerdotes eram sinônimas de insultos atirados contra YHWH, pois para ele estas instâncias se confundiam (*CAp*, II: 193). A Judeia romana que ele conheceu, envolta em disputas que acabaram por levá-la ao conflito civil, conferiu o contexto do seu Judaísmo aristocrático e cioso com suas tradições que asseguravam o lugar destacado dos sacerdotes.

A estrutura de organização de uma *memória cultural* traz a necessidade de uma composição forte e consolidada, espaçada das variações corriqueiras que caracterizam a *memória comunicativa*. Jan Assmann observou que esta característica se materializa em cerimônias, rituais e ofícios especializados, como as categorias de escribas e sacerdotes relacionados na construção, preservação e operação da memória (ASSMANN, 1995, p. 131). Josefo e sua compreensão da *theokratia* que caracterizava o Judaísmo ressaltou seu espírito de coesão e consenso (*CAp*, II: 179-181) como a grande conquista desta Constituição Divina, comparando o pleno desenvolvimento deste sistema administrativo com uma “cerimônia religiosa” (*CAp*, II: 188). Os sacerdotes, com todas as implicações

que seus ofícios lhes imputavam (*CAp*, II: 198), eram os responsáveis pelos sacrifícios, pelas súplicas e pelos textos (*CAp*, II: 194-197), atividade especiais e separadas do cotidiano.

Como uma “cerimônia religiosa”, o Judaísmo de Josefo respondia ao que Assmann definiu como “obrigação” (ASSMANN, 1995, p. 131-132); a estrutura mais consolidada da *memória cultural* revelaria um arcabouço hierárquico e rígido responsável pela manutenção delongada de certos valores e prioridades consideradas pelo grupo. Regras de conduta objetivas e arsenais de conhecimentos educativos valiosos figuram neste ponto. Josefo compreendia que a ação criadora de YHWH, ordenando todas as coisas e materiais, hierarquizando os seres vivos e governando o universo com perfeição, exigia do judeu – em especial do sacerdote – um compromisso em praticar a virtude e em ordenar também as experiências da vida (*CAp*, II: 192). A própria direção do trânsito das pessoas no complexo do Santuário, separando-as em seus graus de dignidade/pureza (*BJ*, V: 222-227) em uma espacialização carregada de sentidos, traduz esta dimensão apontada por Assmann.

Por fim, Jan Assmann nos auxiliou ao definir que toda *memória cultural* é *reflexiva* (ASSMANN, 1995, p. 132) em três pontos: ela comporta uma atividade *prática-reflexiva* ao interpretar ações corriqueiras e comuns da coletividade lançando mão de provérbios, ritos e máximas significativas para o próprio grupo; ela é profundamente *autorreferente* ao se valer de seus próprios critérios referenciais para explicar, censurar e lidar com a dinâmica da vida presente; ela é *reflexiva* no momento em que espelha uma autoimagem ou identidade coletiva coerente com seu próprio sistema social e de valores. Dizendo isto de outra maneira, a *memória cultural* orienta-se dentro de sua própria configuração, fomentando um campo de *figuras de recordação* (textos, comportamentos, cultos e imagens) que estabilizam a sociedade e sua identidade. Esta talvez seja a característica mais compartilhada por Josefo e as criações da Literatura Rabínica: em ambas as obras existem um sincero compromisso de responder aos complexos desafios enfrentados pelos judeus através do repertório cultural e religioso do Judaísmo. A *Mixná* e os *Talmudim* produziram uma literatura de “adaptação e construção na mudança” (SCHÜRER, 1985 I, p. 103) protagonizada por sábios e estudantes (*tanaim*) que elegeram o dever religioso de estudar a *Torah* (*mitzvat talmud Torah*) como a maior regra de santificação responsável pela proteção de

consolação de Israel; seus séculos de construção e editoração consolidaram-se em torno das histórias bíblicas, da *Torah* Oral (*Torah she-be-al-peh*) e de personagens como Hillel, Shammai, Yohanan ben Zakkai e Akiba ben Yossef. Sua estrutura é completamente autorreferente. Em Flávio Josefo preocupação similar aparece, mas sua atenção ainda ficou retida nos limites da *hierocracia* do Templo. Ao buscar as causas profundas da guerra contra Roma ele não se limitou a reproduzir modelos clássicos, como o oferecido por Tucídides; o conflito se deu pelo desejo de YHWH, que ofendido pelas graves faltas empreendidas pelos judeus decidiu puni-los com severidade. Se ele seguiu padrões helenizados na exposição de suas ideias, foi essencialmente um judeu na proposta de YHWH controlando as nações em esquemas de destino e pecado (RAJAK, 1983, p. 78).

Em resumo, as próprias palavras que encerram *Contra Apionem*, seu último trabalho e fruto da experiência colhida nos projetos anteriores, foram elucidativas neste debate. Nelas Josefo demonstrou acentuado orgulho pelo passado do Judaísmo, característica ressaltada em suas instituições antigas e perfeitas. Mesmo considerando seus artifícios apologéticos e retóricos (grande parte de seus escritos foram reações aos seus inimigos de fé e desafetos pessoais), seus livros apresentam um testemunho apaixonado de um sacerdote de Jerusalém que pensou o futuro envolvido por uma *memória cultural* que lhe era familiar. Sua educação o preparou para ela e não para redigir Histórias. Para Josefo:

(288) A mim me parece que, escrevendo, cumpri satisfatoriamente com minha proposta, demonstrando que nossa raça, que os acusadores dizem ser recentíssima, excede, em matéria de antiguidade, e apresentando inúmeras testemunhas antigas que em seus escritos se lembram de nós, contrariando nossos acusadores que afirmam não haver nenhuma [...].

(294) Que mais correto que viver em concórdia uns com os outros sem separar-se mesmo nos momentos infelizes e sem, por excessivo orgulho, provocar discussões nas ocasiões felizes? E do que na guerra desprezar a morte? E, na paz, entregar-se aos ofícios ou à agricultura e sentir que Deus em tudo e por toda a parte governa vigilante? (CAP, II: 288, 294).

Entre a vida de Josefo na corte Flávia e os *Talmudim* existem séculos de distância. Josefo não conheceu o círculo de Yavné e dedicou poucas palavras ao Judaísmo praticado em sinagogas; os grandes eruditos talmúdicos Shammai e Hillel

foram ignorados por ele com a mesma intensidade que a Literatura Rabínica esqueceu-se de seus livros. Todavia, o episódio narrado no tratado *Gittin* (56, a-b) do *Talmud da Babilônia* é perturbador: nele foi o sacerdote Yohanan ben Zakkai que, fugindo da Jerusalém sitiada, enunciou o futuro imperial ao general Vespasiano, recuperando exemplos bíblicos (Is, 10: 34; Jr, 30: 21; Dt, 3: 25). Vespasiano nunca esteve no cerco imposto aos amotinados de Jerusalém, investindo seu filho Tito da responsabilidade. Se uma relativização da imprecisão histórica cometida pelos autores talmúdicos séculos após a elevação de Vespasiano é permitida aqui, talvez também nos seja tolerada uma questão insolúvel: em quais oportunidades os caminhos de Josefo e Yohanan se cruzaram e se distanciaram? Em qual lugar o Judaísmo templário de Josefo foi diluído pela belíssima Literatura Rabínica? Em síntese, quando o Templo sacrificial de Josefo transfigurou-se na Sinagoga não-sacrificial? Na verdade, este é um sofisma perigoso, pois sua interpretação do Judaísmo praticado no Santuário e investido de gradações de pureza que deveriam ser ordenadas foi herdada pelos estudos e comentários dos *Talmudim*, igualmente preocupados com a ordenação correta das coisas divinas. Aqui não podemos encontrar uma dimensão do Judaísmo que garantiu sua perenidade aquém e além do Templo de Josefo?

Considerações Finais

Habent sua fata libelli.

Uma famosa historieta anedótica presente no *Talmud da Babilônia* não deixa dúvidas quanto ao melhor procedimento para compreender toda a *Torah*:

Um gentio apresentou-se a Shammai [*colega e adversário de Hillel*]. 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 Hillel: “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”.

Shabat 30B-31 A/2: 5 l. 12, no Talmud da Babilônia.

Hillel em sua sagacidade parafraseou um trecho do Levítico (19: 17-18), o antigo código sacerdotal responsável pelos ofícios e relacionamentos desta categoria de especialistas dentro do Templo de Jerusalém. Curiosamente, quando esta narrativa encontrou sua fixação escrita, entre os séculos V e VI d.C, o Santuário hierosolimitano não existia mais e nem a casta sacerdotal compreendida no Levítico; entretanto, o Judaísmo florescia dentro das reflexões contidas nos *Talmudim*, enormes esforços de reconstrução e readaptação dos patrimônios culturais e religiosos judaicos. Seus escritores, os sábios talmúdicos, herdaram riquezas memoriais e trabalharam para preservá-las e interpretá-las nos novos tempos sem o Templo.

O que tentamos fazer neste texto foi verificar como o historiador Flávio Josefo realizou atividade similar: como ele entendeu e trabalhou a riqueza do Judaísmo? Como ele articulou suas lembranças e suas habilidades enquanto sacerdotes na redação de sua impressionante obra? Em síntese, como Josefo se valeu do passado judaico para constituir uma identidade possível nos depressivos anos após a destruição do Templo em 70?

Esta não é uma questão simples dentro do Judaísmo, como discutiu Yosef Hayim Yerushalmi (1992) em seu belo livro. Lembrar colocou-se como uma obrigação bíblica para os judeus e fomentou uma tradição de reflexões sobre a temática

impressionante. Em muitos aspectos, é neste ponto que se sedimenta o cerne da identidade judaica: é preciso recordar a Aliança, o Êxodo e a unicidade de YHWH. Neste ambiente os judeus empreenderam ponderações sobre sua consciência, se relacionando com os outros e com o mundo dentro de uma perspectiva que alinhavava o passado, o presente e o futuro. Era preciso recordar os eventos bíblicos no presente e, passando por estas memórias, fundar esperanças no futuro.

Se nem toda identidade é formulada com seu foco na memória (como as identidades bipolares ou opositores que se cristalizam no contato com o outro), no Judaísmo expressado por Josefo esta relação ocorre com intensidade. Seu ofício de historiador lhe auxiliou a perceber o passado judaico – esta *enorme* e, ao mesmo tempo, *próxima alteridade* – e organizá-lo em função do presente. Esta operação deu-lhe uma consciência refinada sobre o Judaísmo, permitindo-lhe aceitar e interpretar a desgraça de 70 dentro dos domínios de uma *memória cultural* aprendida no Templo.

Esta memória foi disputada por outros atores: durante a guerra ele desqualificou os zelotes e os movimentos messiânicos pelos “erros e ofensas” dirigidas ao Altíssimo; em Roma ele se enfadou com as “calúnias” produzidas por Justo, Apião e outros inimigos pessoais e dos judeus; na Palestina ele ignorou e foi ignorado pelas últimas esperanças apocalípticas e pela Literatura Rabínica; no futuro os cristãos “converteram-no” em uma autoridade intelectual e os judeus progressivamente o abandonaram.

Em nosso trabalho tentamos demarcar alguns elementos deste caminho, lançando reflexões sobre os processos de recepção de Josefo e de sua obra: como a historiografia tratou o autor e o período, como sua obra foi transmitida e como seus próprios escritos se estruturaram no ambiente que os produziu. Almejamos estudá-lo refutando a interpretação do período feita nos quadros do *Spätjudentum* ou da régua teleológica estabelecida pelas criações do Cristianismo e do Rabinismo, e recusando uma leitura de Josefo como o autor de panfletos flavianos e de apologia judaica retórica vazia e incompleta.

O Josefo que encontramos apresentou-se como um sacerdote soberbo e orgulhoso em pertencer aos aristocratas que comandavam Jerusalém e o Templo. Como sacerdote ele entedia ser membro a única categoria legitimada aos olhos de YHWH para

ministrar todas as ocupações presentes na instituição templária. Os sacrifícios, o manejo das escrituras sacras, a ordenação das coisas em graus de dignidade e a condução dos assuntos nacionais consolidaram sua interpretação do Judaísmo alimentada pelo Templo e pela *hierocracia*.

Sua percepção do papel dos sacerdotes como os únicos responsáveis por guardar a Lei e por liderar uma nação atrelada ao acordo com YHWH vai ao encontro do conceito de *memória cultural* discutido por Jan Assmann. Perceber Flávio Josefo como um indivíduo formado neste universo amplia nossas possibilidades de leituras de sua obra, como também aumenta nossa compreensão dos confusos anos que se seguiram ao incêndio do Templo e destruição de Jerusalém. O impacto das criações feitas pelos sábios da Literatura Rabínica diluíram suas contribuições, estruturando outra relação dos judeus com seu patrimônio memorial que abdicou da instituição templária e sacerdotal. Entretanto, o apoio do debate sobre *memória cultural* apontou para uma ampliação de horizontes: as interpretações e expectativas em torno do Templo ainda estavam presentes em Josefo.

Concluindo, entendemos que os anos de indefinição angustiantes que Flávio Josefo e Yohanan ben Zakkai viveram foram extremamente desafiadores: a palavra *zakhor* – lembrança – colocou-se como um mandatório bíblico de maneira dramática para ambos. Yosef ben Matitahu ha-Cohen trabalhou para não esquecer da forma que ele estava condicionado a fazer, tanto pela força de seus compromissos com os Flávios, mas principalmente por sua formação de sacerdote do Templo de Jerusalém, responsável pela preservação e manutenção de uma *memória cultural*. Tratava-se de uma possibilidade de experimentar e entender uma formulação do Judaísmo que foi progressivamente abandonada pelas gerações vindouras, mas que está presente em seus textos. Uma visão do Judaísmo do Templo narrado em detalhes por um historiador complexo: ingredientes fortes para uma História que discute com os campos da memória!

Referências Bibliográficas

Fontes:

FLAVIO JOSEFO. **Autobiografía. Contra Apión.** Traducción de Margarita Rodríguez de Sepúlveda. Madrid: Editorial Gredos, 2008.

FLAVIUS JOSEPHUS. **Defesa dos judeus contra Apion e outros caluniadores.** Tradução de Rubens dos Santos. Belo Horizonte: Departamento de Letras Clássicas da UFMG, 1986.

FLAVIUS JOSEPHUS. **Against Apion:** Translation and commentary. Edited by John Barclay. Leiden: Brill, 2007.

FLAVIUS JOSEPHUS. **Jewish Antiquities.** Translated by William Whiston. Hertfordshire: Wordsworth Classics of World Literature, 2006.

JOSEPHUS. **The Life. Against Apion.** Translated by H. St. J. Thackeray. Cambridge: Harvard University Press (Loeb Classical Library), 2004.

JOSEPHUS. **Jewish Antiquities.** Translated by H. St. Thackeray, Ralph Marcus, Louis H. Feldman and Allen Wikgren. Cambridge: Harvard University Press (Loeb Classical Library), 1957.

JOSEPHUS. **The Jewish War.** Translated by H. St. Thackeray. Cambridge: Harvard University Press (Loeb Classical Library), 1989.

Livros, teses acadêmicas e artigos:

AMARU, Betsy Halpern. Martin Luther and Flavius Josephus. In: FELDMAN, Louis H.; HATA, Gohei (eds.). **Josephus, Judaism, and Christianity.** Detroit, Wayne State University Press, 1987.

ASSMANN, Jan. *Collective Memory and Cultural Identity*. Translated by John Czaplicka. **New German Critique**. No. 65, Cultural History/Cultural Studies, p. 125-133, 1995.

_____. **Religión y memoria cultural**: Diez estudios. Traducción de Marcelo G. Burello y Karen Saban. Buenos Aires: Lilmod, Libros de la Araucaria, 2008.

_____. **Historia y Mito en el Mundo Antiguo**: Los orígenes de la cultura en Egipto, Israel y Grecia. Traducción de Ambrosio Berasain Villanueva. Madrid: Gredos, 2011.

ATTRIDGE, Harold W. **The interpretation of Biblical History in the *Antiquitates Judaicae* of Flavius Josephus**. Montana: Scholars Press, 1976.

BÁEZ, Fernando. **História Universal da destruição dos livros**: Das tábuas sumérias à guerra do Iraque. Tradução de Léo Schlafman. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.

BARAS, Zvi. The *Testimonium Flavianum* and the Martyrdom of James. In: FELDMAN, Louis H.; HATA, Gohei (eds.). **Josephus, Judaism, and Christianity**. Detroit, Wayne State University Press, 1987.

BARON, Salo W. **História e Historiografia do Povo Judeu**. Tradução de Renato Mezan. São Paulo: Perspectiva, 1974.

BEN-YEHUDA, Nachman. **The Masada Myth**: Collective Memory and Mythmaking in Israel. Madison: State University of Wisconsin Press, 1995.

BERGSON, Henri. **Matéria e Memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BERLIN, Andrea M.; OVERMAN, J. Andrew (eds.). **The First Jewish Revolt**: Archaeology, History, and Ideology. New York: Routledge, 2004.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Coordenação da tradução de Gilberto da Silva Gorgulho, Ivo Storniolo e Ana Flora Anderson. São Paulo: Paulus, 2002.

BILDE, Per. **Flavius Josephus between Jerusalem and Rome: His Life, his Works, and their Importance**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1988.

_____. Josephus and Jewish Apocalypticism. In: MASON, Steve (ed.). **Understanding Josephus: Seven Perspectives**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998, p. 36-61.

BOCCACCINI, Gabriele. **Além da hipótese Essênia: A separação dos caminhos entre Qumran e o judaísmo enóquico**. Tradução de Elizangela A. Soares. São Paulo: Paulus, 2010.

_____. **Middle Judaism: Jewish Thought, 300 B.C.E. to 200 C.E.** Minneapolis: Fortress Press, 1991.

BOSI, Ecléa. **Memória e Sociedade: Lembrança de Velhos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BOTTÉRO, Jean. A escrita e a formação da inteligência na Mesopotâmia Antiga. In: BOTTÉRO, Jean; MORRISON, Ken (org.). **Cultura, Pensamento e Escrita**. Tradução de Rosa Maria Boaventura e Valter Lellis Siqueira. São Paulo: Editora Ática, 1995.

BOUZON, Emanuel. O profetismo no Antigo Oriente e no Antigo Testamento. In: BINGEMER, M. C. L.; YUNES, E. **Profetas e Profecias: Numa visão interdisciplinar e contemporânea**. São Paulo: Loyola, 2002.

BOWMAN, Alan K.; GARNSEY, Peter; RATHBONE, Dominic. **The Cambridge Ancient History, Volume XI: The High Empire, A.D. 70-192**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

BRASIL. Ministério da Educação. **Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana**. Brasília, DF: Ministério da Educação, 2004.

BRIGTH, John. **História de Israel**. São Paulo: Paulus, 2004.

BRUNT, P. A. *Laus Imperii*. In: HORSLEY, Richard A. (org.). **Paulo e o império: Religião e poder na sociedade imperial romana**. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Paulus, 2004.

CAMPBELL, William S. **Paulo e a criação da identidade cristã**. Tradução de Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

CANDAU, Joël. **Memória e identidade**. Tradução de Maria Leticia Ferreira. São Paulo: Contexto, 2011.

CANETTI, Elias. **Massa e Poder**. Tradução de Rodolfo Krestan. São Paulo: Melhoramentos / Brasília: Editora da UnB, 1983.

CARDOSO, Ciro Flamarion Santana. **Tempo e História**. Rio de Janeiro, s/d, p. 1-21. Disponível em: <http://www.historia.uff.br/artigos/cardoso_tempo.pdf>. Acesso em: 23 Jan. 2011.

CARNEIRO, Henrique. **Comida e Sociedade: Uma história da alimentação**. Rio de Janeiro: Campus/Elsevier, 2003.

CARRUTHERS, Mary. **A técnica do pensamento: Meditação, retórica e a construção de imagens**. Tradução de José Emílio Maiorino. Campinas: Editora da UNICAMP, 2011.

CATROGA, Fernando. **Memória, História e Historiografia**. Coimbra: Quarteto, 2001.

CHEVITARESE, André Leonardo; CORNELLI, Gabriele. **Judaísmo, Cristianismo e Helenismo: Ensaio sobre interações culturais no Mediterrâneo Antigo**. Itu: Ottoni Editora, 2003.

COHEN, Shaye J. D. **From the Maccabees to the Mishnah**. Philadelphia: The Westminster Press, 1989.

_____. **Josephus in Galilee and Rome: His Vita and Development as a Historian.** Leiden: Brill Academic Publishers, 2002.

_____. **The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties.** Berkeley: University of California Press, 1999.

COHEN, Shaye J. D.; SCHWARTZ, Joshua J. **Studies in Josephus and the Varieties of Ancient Judaism:** Louis H. Feldman Jubilee Volume. Leiden: Brill, 2007.

COLLINS, John J. **A Imaginação Apocalíptica:** Uma introdução à literatura apocalíptica judaica. Tradução de Carlos Guilherme da Silva Magajewski. São Paulo: Paulus, 2010.

_____. **Between Athens and Jerusalem: Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora.** Livonia: Dove Booksellers, 2000.

COTTON, Hannah M.; ECK, Werner. Josephus' Roman Audience: Josephus and the Roman Elites. In: EDMONDSON, Jonathan; MASON, Steve; RIVES, James. **Flavius Josephus and Flavian Rome.** Oxford: Oxford University Press, 2005.

DEGAN, Alex. **A Identidade Incômoda:** Identidades étnicas no *Bellum Judaicum* de Flávio Josefo. 2006. 135 f. Dissertação (Mestrado em História Econômica) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

_____. A identidade incômoda: uma proposta de leitura do *Bellum Judaicum* de Flávio Josefo. **POLITEIA: História e Sociedade.** Vitória de Conquista, v. 9, n. 1, p. 213-237, 2009.

_____. Batalhas de memória: Uma proposta de leitura de Flávio Josefo. **Mneme:** Revista de Humanidades. Caicó, 12 (30), jul./dez., 2011.

_____. Josefo Exegeta: História e Memória. **Revista de História.** São Paulo: USP, no. 162, 1º. Semestre de 2010, p. 295-310.

DÍAZ-CARO, Maria Victoria Spottorno. Introducción. In: FLAVIO JOSEFO. **Autobiografía. Sobre la antigüedad de los judíos**. Madrid: Alianza, 1998.

DOBRORUKA, Vicente. Considerações sobre o conceito de *stasis* na obra de Flávio Josefo. **Boletim do CPA**. Campinas, no. 12, jul./dez., 2001, p. 25-40.

_____. Historiografia helenística em roupagem judaica: Flávio Josefo, história e teologia. In: JOLY, Fábio Duarte (org.). **História e Retórica: Ensaio sobre historiografia antiga**. São Paulo: Alameda, 2007.

_____. Josefo, a literatura apocalíptica e a Revolta de 70 na Judéia. **Phoênix**. Rio de Janeiro, no. 8, 2002, p. 372-391.

DOUEK, Sybil Safdie. **Memória e Exílio**. São Paulo: Escuta, 2003.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e Perigo**. Tradução de Mônica Siqueira Leite de Barros e Zilda Zakia Pinto. São Paulo: Perspectiva, 2010.

DUMONT, Louis. **Homo Hierarchicus: O sistema das castas e suas implicações**. Tradução de Carlos Alberto da Fonseca. São Paulo: EDUSP, 2008.

FALBEL, Nachman. **Kidush HaShem: Crônicas Hebraicas sobre as Cruzadas**. São Paulo: EDUSP: Imprensa Oficial do Estado, 2001.

FELDMAN, Louis H. **Jew & Gentile in the Ancient World: Attitudes and interactions from Alexander to Justinian**. Princeton: Princeton University Press, 1993.

_____. Josephus (CE 37 – c. 100). In: HORBURDY, William; DAVIES, W. D.; STURDY, John (eds.). **The Cambridge History of Judaism. Vol. III: The Early Roman Period**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 901-921.

_____. **Josephus and Modern Scholarship (1937-1980)**. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1984.

FELDMAN, Louis H.; LEVISON, John R. (eds.). **Josephus' *Contra Apionem***: Studies in its Character and Context with a Latin Concordance to the Portion Missing in Greek. Leiden: E. J. Brill, 1996.

FELDMAN, Sérgio. Nas ruínas da História. Ou como celebrar ou “se lembrar” de Nove de Av. **Visão Judaica**. Curitiba, Junho de 2009, p. 3.

FENTRESS, James; WICKHAM, Chris. **Memoria Social**. Traducción de Carmen Martínez Gimeno. Madrid: Ediciones Cátedra, 2003.

FEUCHTWANGER, Lion. **Flavius Josephus**. Tradução de Álvaro Franco. Porto Alegre: Livraria do Globo, 1934.

FÍLON DE ALEJANDRÍA. **Los Terapeutas. De Vita Contemplativa**. Texto griego con introducción, traducción y notas de Senén Vidal. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005.

_____. **Obras Completas. Volumen I**: La creación del mundo según Moisés; Alegorías de las leyes I-III. Edición dirigida por José Pablo Martín (traducción de Francisco Lisi, Marcelo Boeri, Marta Alesso y Lena Balzaretti). Madrid: Editorial Trotta, 2009.

_____. **Obras Completas. Volumen V**: Vida de Moisés I-II; La vida contemplativa; Contra Flaco; Embajada a Cayo. Edición dirigida por José Pablo Martín (traducción de José Pablo Martín, Marta Alesso, Sofía Torallas Tovar y Lena Balzaretti). Madrid: Editorial Trotta, 2009.

FILORAMO, Giovanni. **Monoteísmos e Dualismos**: As religiões de salvação. Tradução de Camila Kintzel. São Paulo: Hedra, 2005.

FINLEY, Moses I. Mito, memória e história. **Uso e Abuso da História**. Tradução Marylene Pinto Michael. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

FLUSSER, David. *Josippon*, a Medieval Hebrew Version of Josephus. In: FELDMAN, Louis H.; HATA, Gohei (eds.). **Josephus, Judaism, and Christianity**. Detroit, Wayne State University Press, 1987.

FOHRER, Georg. **História da Religião de Israel**. Tradução de Josué Xavier. São Paulo: Editora Academia Cristã/Paulus, 2006.

FORNARO, Pierpaolo. **Flavio Giuseppe, Tacito e l'Impero** (*Bellum Judaicum* VI 284-315; *Historiae* V 13). Torino: G. Giappichelli Editore, 1980.

FOSTER, Jonathan K. **Memória**. Tradução de Camila Werner. Porto Alegre: L&PM, 2011.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. **A Dança dos Deuses: Futebol, sociedade, cultura**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

FRANÇOIS, Etienne. As novas relações entre memória e História após a queda do Muro de Berlim. **Revista Memória em Rede**. Pelotas, v. 2, n. 2, 2010, p. 17-29.

GAFNI, Isaiah. Rabbinic Historiography and Representations of the Past. In: FONROBERT, Charlotte Elisheva; JAFFE, Martin S. (eds.). **The Cambridge Companion to The Talmud and Rabbinic Literature**. New York: Cambridge University Press, 2007.

GARNSEY, Peter; SALLER, Richard. **El Imperio Romano: Economía, sociedad y cultura**. Traducción de Jordi Beltran. Barcelona: Editorial Crítica, 1991.

GEARY, Patrick. **O Mito das Nações: A invenção do Nacionalismo**. Tradução de Fábio Pinto. São Paulo: Conrad, 2005.

GEIGER, Joseph. Local Patriotism in the Hellenistic Cities of Palestine. In: KASHER, A.; RAPPAPORT, U.; FUKS, G. (eds.). **Greece and Rome in Eretz Israel**. Jerusalem: Yad Izhak Bem-Zvi / The Israel Exploration Society, 1990.

GOMES DA SILVA, José Carlos. **A Identidade Roubada**: Ensaios de Antropologia Social. Lisboa: Gradiva, 1994.

GOODMAN, Martin. **A classe dirigente da Judéia**: As origens da revolta judaica contra Roma, 66-70 d.C. Tradução de Alexandre Lissovsky e Elisabeth Lissovsky. Rio de Janeiro: Imago, 1994a.

_____. Josephus as roman citizen. In: PARENTE, Fausto; SIEVERS, Joseph (eds.). **Josephus and the History of the Greco-Roman Period**: Essays in Memory of Morton Smith. Leiden: E. J. Brill, 1994b.

_____. Textos, escribas e poder na Judéia romana. In: BOWMAN, Alan K.; WOOLF, Greg. **Cultura Escrita e Poder no Mundo Antigo**. Tradução de Valter Lellis Siqueira. São Paulo: Ática, 1998.

_____. Josephus' Treatise *Against Apion*. In: GOODMAN, Martin; EDWARDS, Mark; PRICE, Simon (eds.). **Apologetics in the Roman Empire**: Pagans, Jews, and Christians. Oxford: Oxford University Press, 1999.

_____. **Judaism in the Roman World**: Collected Essays. Leiden: Brill, 2007.

_____. Identidade e autoridade no judaísmo antigo. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza; FUNARI, Pedro Paulo Abreu; COLLINS, John J. (orgs.). **Identidades fluídas no Judaísmo Antigo e no Cristianismo Primitivo**. São Paulo: FAPESP/Annablume, 2010.

GRABBE, Lester L. **A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period, Volume 2**. The Coming of the Greeks: The Early Hellenistic Period (335-175 BCE). New York: T&T Clark, 2008.

_____. **Judaic Religion in the Second Temple Period**: Belief and practice from the Exile to Yavneh. London: Routledge, 2000.

GUARINELLO, Norberto Luiz. História científica, história contemporânea e história cotidiana. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 24, nº 48, 2004, p. 13-38.

_____. Império e Imperialismo: realidades antigas e conceitos contemporâneos. In: CAMPOS, Adriana Pereira et al. (org.). **Os Impérios e suas matrizes políticas e culturais**. Vitória: Flor e Cultura, 2008.

_____. Memória coletiva e história científica. **Revista Brasileira de História**. São Paulo: ANPUH, no. 28, 1994, p. 180-193.

_____. Uma morfologia da História: As formas da História Antiga. **POLITEIA: História e Sociedade**. Vitória da Conquista, v. 3, n. 1, 2003, p. 41-61.

GUIGNEBERT, Charles. **De los profetas a Jesús**: El Mundo Judío hacia los tiempos de Jesús. Traducción de Vicente Clavel. México: Unión Tipográfica Editorial Hispano América, 1959.

_____. **El Cristianismo Antiguo**. Traducción de Nélida Orfila Reynal. México: Fondo de Cultura Económica, 1988.

GURTNER, Daniel M. **Second Baruch**: A Critical Edition on the Syriac Text. With Greek and Latin Fragments, English Translation, Introduction, and Concordances. New York: The Continuum International Publishing Group, 2009.

HADAS, Moses. **A History of Greek Literature**. New York: Columbia University Press, 1950.

HADAS-LEBEL, Mireille. **Flávio Josefo**: O Judeu de Roma. Tradução de Paula Rosas. Rio de Janeiro: Imago, 1991.

_____. **Massada**: Histoire et symbole. Paris: Éditions Albin Michel, 1995.

HADDAD, Gérard. **Maimônides**. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

HALBWACHS, Maurice. **A Memória Coletiva**. Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2006.

HARL, Marguerite; DORIVAL, Gilles; MUNNICH, Olivier. **A Bíblia grega dos Setenta**: Do judaísmo helenístico ao cristianismo antigo. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

HARTOG, François. **O Espelho de Heródoto**: Ensaio sobre a representação do outro. Tradução de Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1999.

HATA, Gohei. Imagining Some Dark Periods in Josephus' Life. In: In: PARENTE, Fausto; SIEVERS, Joseph (eds.). **Josephus and the History of the Greco-Roman Period**: Essays in Memory of Morton Smith. Leiden: E. J. Brill, 1994.

HORSLEY, Richard A. (coord.). **Paulo e o Império**: religião e poder na sociedade imperial romana. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Paulus, 2004.

_____. **Arqueologia, História e Sociedade na Galileia**: O contexto social de Jesus e dos Rabis. Tradução de Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2000.

_____. **Jesus e a espiral da violência**: resistência judaica popular na Palestina Romana. Tradução de Monika Ottermann. São Paulo: Paulus, 2010.

_____. **Jesus e o império**: o reino de Deus e a nova desordem mundial. Tradução de Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2004.

HORSLEY, Richard A.; HANSON, John S. **Bandidos, profetas e messias**: Movimentos populares no tempo de Jesus. Tradução de Edwino Aloysius Royer. São Paulo: Paulus, 1995.

IBÁÑEZ, Jesús-Maria Nieto. Historia y Mito en los últimos historiadores greco-judíos. **Estudios Clásicos**. No. 107, 1995, p. 23-39.

_____. Introdução. In: FLAVIO JOSEFO. **La Guerra de los Judíos, libros I-III**. Traducción de Jesús-Maria Nieto Ibáñez. Madrid: Gredos, 1997.

IGLESIAS, Luís García. Introdução Geral. In: FLAVIO JOSEFO. **Autobiografía. Contra Apión**. Traducción y notas de Margarida Rodríguez de Sepúlveda. Madrid: Gredos, 2008.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. **Jongo no Sudeste**. Brasília, DF: IPHAN, 2007. (Dossiê IPHAN; 5).

JEREMIAS, Joachim. **Jerusalén en tiempos de Jesús**: Estudio económico y social del mundo del Nuevo Testamento. Traducción de J. Luis Ballines. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1980.

KAUFMANN, Yehezkel. **A Religião de Israel**: Do início ao exílio babilônico. Tradução de Atílio Cancian. São Paulo: Perspectiva, 1989.

KESSLER, Rainer. **História Social do Antigo Israel**. Tradução Haroldo Reimer. São Paulo: Paulinas, 2009.

KOESTER, Helmut. **Introdução ao Novo Testamento, Volume 1**: História, cultura e religião do período Helenístico. Tradução de Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2005a.

_____. **Introdução ao Novo Testamento, Volume 2**: História e literatura do Cristianismo Primitivo. Tradução de Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2005b.

KRENAK, Ailton. Antes, o mundo não existia. In: NOVAES, Adauto (org.). **Tempo e História**: Caminhos da memória, trilhas do futuro. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura, 1992.

KULIK, Alexander. **Retroverting Slavonic Pseudepigrapha**: Toward the Original of the Apocalypse of Abraham. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2004.

LAMM, Maurice. **Bem-vindo ao Judaísmo: Retorno e Conversão.** Tradução de Dagoberto Mensch. São Paulo: Sêfer, 1999.

LAMOUR, Denis. **Flávio Josefo.** Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. São Paulo: Estação Liberdade, 2006.

_____. L'Autobiographie de Flavius Josephe ou le roman d'une vie. **Revue belge de philologie et d'histoire.** Tome 77 fasc. 1, 1999, p. 105-130.

LAQUEUR, Richard. **The Jewish Historian Flavius Josephus: A biographical investigation based on new critical sources.** Translated by Caroline Disler. Toronto: York University, 2005.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória.** Tradução de Irene Ferreira, Bernardo Leitão e Suzana Ferreira Borges. Campinas: Editora da Unicamp, 2003.

LEMBI, Gaia; SIEVERS, Joseph (eds.). **Josephus and Jewish History in Flavian Rome and Beyond.** Leiden: Brill, 2005.

LESTRINGANT, Frank. Léry ou l'ère de l'Indien. In: JEAN DE LÉRY. **Histoire d'un Voyage fait en la terre du Brésil.** Texte établi, présenté et annoté par Frank Lestringant. Paris : Le Livre de Poche, 1994.

LEVINE, Lee I. (ed.). **The Galilee in the Late Antiquity.** New York: The Jewish Theological Seminary of America, 1992.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O Pensamento Selvagem.** Tradução de Tânia Pellegrini. Campinas: Papirus, 2009.

LIVERANI, Mario. **Para além da Bíblia: História antiga de Israel.** Tradução de Orlando Soares Moreira. São Paulo: Paulus/Loyola, 2008.

LOBIANCO, Luís Eduardo. **O Outono da Judéia (séculos I a.C. – I d.C.): Resistência e Guerras Judaicas sob o domínio romano. Flávio Josefo e sua narrativa.** 1999. 210 f.

Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 1999.

MADER, Gottfried. **Josephus and the Politics of Historiography**: Apologetic and impression management in the *Bellum Judaicum*. Leiden: Brill, 2000.

MAIER, Johann. **Entre os dois Testamentos**: História e religião na época do Segundo Templo. Tradução de Fredericus Stein. São Paulo: Loyola, 2005.

MALANGA, Eliana Branco. **A Bíblia Hebraica como obra aberta**: Uma proposta interdisciplinar para uma semiologia bíblica. São Paulo: FAPESP/Humanitas, 2005.

MARCOS, Natalio Fernández. Interpretaciones helenísticas del pasado de Israel. **Cuadernos de Filología Clásica**. No. 8, 1975, p. 157-186.

MASON, Steve. **Flavius Josephus on the Pharisees**: A Composition-Critical Study. Leiden: E. J. Brill, 1991.

_____. **Josephus and the New Testament**. Peabody: Hendrickson Publishers, 2003.

MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. **Sobre o sacrifício**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

MEIER, John P. **Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico, Tomo I**: Las raíces del problema y la persona. Traducción Serafín Fernández Martínez. Navarra: Editorial Verbo Divino, 1998.

_____. **Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico, Tomo III**: Compañeros y competidores. Traducción Serafín Fernández Martínez. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2003.

MENESES, José Newton Coelho. Modos de fazer e a materialidade da cultura “imaterial”: O caso do queijo artesanal de Minas Gerais. **Patrimônio e Memória**. UNESP/CEDAP, v. 5, n. 2, dez., 2009, p. 27-41.

MENESES, Ulpiano Toledo Bezerra de. A crise da memória, História e documento: Reflexões para um tempo de transformações. In: DA SILVA, Zélia Lopes (org.). **Arquivos, Patrimônio e Memória: Trajetórias e Perspectivas**. São Paulo: Editora da UNESP/FAPESP, 1999.

_____. A História, cativa da memória? Para um mapeamento da memória no campo das Ciências Sociais. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**. São Paulo: USP, n. 34, 1992, p. 9-23.

_____. Os paradoxos da memória. In: SANTOS DE MIRANDA, Danilo (org.). **Memória e Cultura: A importância da memória na formação cultural humana**. São Paulo: Edições SESC SP, 2007.

MIZUGAKI, Wataru. Origen and Josephus. In: FELDMAN, Louis H.; HATA, Gohei (eds.). **Josephus, Judaism, and Christianity**. Detroit, Wayne State University Press, 1987.

MOMIGLIANO, Arnaldo. História e Biografia. In: FINLEY, Moses I. (org.). **O legado da Grécia: Uma nova avaliação**. Tradução de Yvette Vieira Pinto de Almeida. Brasília: Editora da UnB, 1998a.

_____. A cultura grega e os judeus. In: FINLEY, Moses I. (org.). **O legado da Grécia: Uma nova avaliação**. Tradução de Yvette Vieira Pinto de Almeida. Brasília: Editora da UnB, 1998b.

_____. **As raízes clássicas da historiografia moderna**. Tradução de Maria Beatriz Borba Florenzano. Bauru: EDUSC, 2004.

_____. **De paganos, judíos y cristianos**. Traducción de Stella Mastrangelo. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

_____. **La Historiografía Griega**. Traducción de José Martínez Gázquez. Barcelona: Crítica, 1984.

_____. **Os limites da Helenização:** A interação cultural das civilizações grega, romana, céltica, judaica e persa. Tradução de Claudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.

_____. **Paginas Hebraicas.** Traducción de Gloria Cue. Madrid: Mondadori España, 1990.

_____. **The Development of Greek Biography:** Expanded Edition. Cambridge: Harvard University Press, 1993.

MONTGOMERY, James A. The Religion of Flavius Josephus. **The Jewish Quarterly Review.** University of Pennsylvania Press, New Series, Vol. 11, No. 3 (Jan. 1921), pp. 277-305.

MURPHY, Frederick J. **Pseudo-Philo:** Rewriting the Bible. New York: Oxford University Press, 1993.

MUSTI, Domenico. O Pensamento Histórico Romano. In: CAVALLLO, Guglielmo; FEDELI, Paolo; GIARDINA, Andrea (orgs.). **O espaço literário da Roma antiga, Vol. I:** A produção do texto. Tradução de Daniel Peluci Carrara e Fernanda Messeder Moura. Belo Horizonte: Tessitura, 2010.

NEUSNER, Jacob. **First Century Judaism in Crisis:** Yohanan ben Zakkai and the Renaissance of Torah. New York: Abingdon Press, 1975.

_____. **Early Rabbinic Judaism:** Historical Studies in Religion, Literature and Art. Leiden: E. J. Brill, 1975b.

_____. **Introduction to Rabbinic Literature.** New York: The Anchor Bible Reference Library/Doubleday, 1994.

_____. Paradigmatic Versus Historical Thinking: The Case of Rabbinic Judaism. **History and Theory.** Vol. 36, No. 3, 1997, p. 353-377.

_____. **The Idea of History in Rabbinic Judaism.** Leiden: Brill, 2004a.

_____. **Introdução ao Judaísmo.** Tradução de Heliete Vaitsman. Rio de Janeiro: Imago, 2004b.

_____. **The rabbinic traditions about the Pharisees before 70, Part I: The Masters.** Leiden: E. J. Brill, 1971.

_____. **Three Questions of Formative Judaism: History, Literature, and Religion.** Leiden: Brill Academic Publishers, 2002.

NEUSNER, Jacob; CHILTON, Bruce D. (eds.). **In quest of the Historical Pharisees.** Waco: Baylor University Press, 2007.

NICKELSBURG, George W. E. **Literatura Judaica, entre a Bíblia e a Mixná: Uma introdução histórica e literária.** Tradução de Elizabeth A. Soares e Paulo Augusto de Souza Nogueira. São Paulo: Paulus, 2011.

NIR, Rivka. **The Destruction of Jerusalem and the Idea of Redemption in the Syriac Apocalypse of Baruch.** Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. O poder da diferença: o judaísmo como problema para as origens do cristianismo. In: FUNARI, Pedro Paulo A.; SILVA, Maria Aparecida de Oliveira (orgs.). **Política e Identidades no Mundo Antigo.** São Paulo: FAPESP/Annablume, 2009.

NORA, Pierre. Entre Memória e História: A problemática dos lugares. Tradução de Yara Aun Khoury. **Projeto História:** Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História da PUC-SP. São Paulo, (10), dez., 1993, p. 7-28.

OLIVA, Anderson Ribeiro. A história africana nas escolas brasileiras. Entre o prescrito e o vivido, da legislação educacional aos olhares dos especialistas (1995-2006). **História**. São Paulo, 28 (2), 2009, p. 143-172.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Pioneira, 1976.

ORÍGENES. **Contra Celso**. Tradução de Orlando dos Reis. São Paulo: Paulus, 2004.

OTZEN, Benedikt. **O Judaísmo na Antiguidade**: A história política e as correntes religiosas de Alexandre Magno até o imperador Adriano. Tradução de Rosângela Molento Ferreira. São Paulo: Paulinas, 2003.

PAUL, André. **O Judaísmo Tardio**: História Política. Tradução de Benôni Lemos. São Paulo: Edições Paulinas, 1983.

PENA, Abel N. De Tarso na Sicília à Roma Imperial. A Educação de Saulo. In: RAMOS, José Augusto; PIMENTEL, Maria Cristina de Souza; FIALHO, Maria do Céu; RODRIGUES, Nuno Simões (coords.). **Paulo de Tarso**: Grego e Romano, Judeu e Cristão. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 2012.

PIRES, Francisco Murari. **Mithistória**. São Paulo: Humanitas, 1999.

POLIAKOV, Léon. **De Cristo aos Judeus da Corte**: História do Anti-Semitismo I. Tradução de Jair Korn e J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 1979.

POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. **Estudos Históricos**. Tradução de Dora Rocha Flaksman. Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989, p. 3-15.

POMIAN, Krzysztof. Memória. In: ROMANO, Ruggiero (dir.). **Enciclopédia Einaudi**. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 2000. v. 1: Memória/História.

_____. Periodização. In: ROMANO, Ruggiero (dir.). **Enciclopédia Einaudi**. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1993. v. 29: Tempo/Temporalidade.

PORTO, Vagner Cavalheiro. **Imagens monetárias na Judéia/Palestina sob a dominação romana. Tomo I e Tomo II**. 2007. Tese (Doutorado em Arqueologia) – Programa de Pós-Graduação em Arqueologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

POZNANSKI, Lucien. **La chute du Temple de Jérusalem**. Bruxelas : Éditions Complexe, 1997.

PROST, Antoine. **Doze lições sobre a História**. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

RAJAK, Tessa. **Josephus: The historian and his society**. London: Duckworth, 1983.

_____. **Translation & Survival: The Greek Bible of the Ancient Jewish Diaspora**. Oxford: Oxford University Press, 2009.

REDE, Marcelo. Da Sociedade-Templo à Cidade-Reino na Antiga Mesopotâmia: Aspectos da transição. In: ALDROVANDI, Cibele Elisa Viegas; KORMIKIARI, Maria Cristina Nicolau; HIRATA, Elaine Farias (orgs.). **Estudos sobre o Espaço na Antiguidade**. São Paulo: EDUSP/FAPESP, 2011.

REHFELD, Walter Israel. **Nas Sendas do Judaísmo**. São Paulo: Perspectiva: Associação Universitária de Cultura Judaica: Tecnisa, 2003.

RHOADS, David M. **Israel in Revolution: 6-74 C.E. A Political History based on the writings of Josephus**. Philadelphia: Fortress Press, 1976.

RICCIOTTI, Giuseppe. **Flavio Giuseppe: Lo Storico Giudeo-Romano**. Torino: Società Editrice Internazionale, 1937.

RICHES, John. **El Mundo de Jesús: El judaísmo del siglo I, en crisis.** Traducción de Patricia Manjavacas Sneesby. Córdoba: Ediciones El Almendro, 2003.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento.** Tradução de Alain François. Campinas: Editora da UNICAMP, 2007.

RODRIGUES, Nuno Simões. **O rei Saul segundo Flávio Josefo.** Lisboa: Edições Colibri, 2000.

_____. Flávio Josefo e a “invenção” da Teocracia. **HVMANITAS**, Vol. LII, 2000b, p. 196-212.

ROKEM, Freddie. Yehoshua Sobol – Between History and the Arts: A Study of *Ghetto* and *Shooting Magda* (The Palestinian Woman). In: BEM-ZIV, Linda (ed.). **Theater in Israel.** Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1996.

RÖMER, Thomas. **A chamada história deuteronomista: Introdução sociológica, histórica e literária.** Tradução de Gentil Avelino Tilton. Petrópolis: Vozes, 2008.

SACCHI, Paolo. **Historia del Judaísmo en la época del Segundo Templo.** Traducción de Carlos Castillo Mattasoglio y Adela Sánchez Rojas. Madrid: Editorial Trotta, 2004.

_____. **Sagrado/profano, impuro/puro: na Bíblia e nos arredores.** Tradução de Antônio Bicarato. Aparecida: Editora Santuário, 2011.

SAIZ, José Ramón Busto. Traducción, introducción y notas para *Sobre la antigüedad de los judíos*. In: FLAVIO JOSEFO. **Autobiografía. Sobre la antigüedad de los judíos (Contra Apión).** Madrid: Alianza Editorial, 1998.

SALDARINI, Anthony. **Fariseus, escribas e saduceus na sociedade palestinese: Uma abordagem sociológica.** Tradução de Paulo Ferreira Valério. São Paulo: Paulinas, 2005.

SANDERS, E. P. **Judaism, Practice and Believe 63 BCE – 66 CE.** London/Philadelphia: Trinity Press, 1992.

_____. **La figura histórica de Jesús.** Traducción de José Pedro Tosaus Abadía. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2000.

_____. **Jesús y el judaísmo.** Traducción de José Pérez Escobar. Madrid: Editorial Trotta, 2004.

SARTRE, Maurice. **El Oriente Romano:** Provincias y sociedades provinciales del Mediterráneo Oriental, de Augusto a los Severos (31 a.C.-235 d.C.). Traducción de Marco V. García Quintela y Marie-Pierre Bouyssou. Madrid: Akal, 1994.

SASSON, Theodore; KELNER, Shaul. From Shrine to Forum: Masada and the Politics of Jewish Extremism. **Israel Studies.** Vol. 13, number 2, 2008, p. 146-163.

SCARDELAI, Donizete. **Da Religião Bíblica ao Judaísmo Rabínico:** Origens da religião de Israel e seus desdobramentos na história do povo judeu. São Paulo: Paulus, 2008.

SCHÄFER, Peter. **Judeophobia:** Attitudes toward the Jews in the Ancient World. Cambridge: Harvard University Press, 1998.

SCHMIDT, Francis. **O Pensamento do Templo:** De Jerusalém a Qumran. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

SCHMIDT, Maria Luisa Sandoval; MAHFOUD, Miguel. Halbwachs: Memória coletiva e Experiência. **Psicologia USP.** São Paulo, 4 (1/2), 1993, p. 285-298.

SCHRECKENBERG, Heinz. The Works of Josephus and the Early Christian Church. In: FELDMAN, Louis H.; HATA, Gohei (eds.). **Josephus, Judaism, and Christianity.** Detroit, Wayne State University Press, 1987.

SCHÜRER, Emil. **Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús, Tomo I:** Fuentes y Marco Histórico. Traducción de J. Cosgaya y A. Piñero. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985 I.

_____. **Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús, Tomo II:** Instituciones Políticas y Religiosas. Traducción de J. Valiente Malla. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985 II.

SCHWARTZ, Barry; ZERUBAVEL, Yael; BARNETT, Bernice M. The Recovery of Masada: A Study in Collective Memory. **The Sociological Quarterly**. Volume 27, No. 2, 1986, p. 147-164.

SCHWARTZ, Daniel R. Philo, His Family, and His Times. In: KAMESAR, Adam (ed.). **The Cambridge Companion to Philo**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

SCHWARTZ, Seth. **Josephus and Judaean Politics**. New York: E. J. Brill, 1990.

_____. **Imperialism and Jewish Society: 200 B.C.E. to 640 C.E.** Princeton: Princeton University Press, 2001.

_____. **Were the Jews a Mediterranean Society?** Reciprocity and solidarity in Ancient Judaism. Princeton: Princeton University Press, 2010.

SEIXAS, Jacy Alves. Halbwachs e a memória-reconstrução do passado: memória coletiva e história. **História**. São Paulo: UNESP, v. 20, 2001.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. A língua como leito da memória cultural e meio de diálogo entre as culturas. In: SANTOS DE MIRANDA, Danilo (org.). **Memória e Cultura:** A importância da memória na formação cultural humana. São Paulo: Edições SESC SP, 2007.

SILVA, Uiran Gebara da. A escrita biográfica na Antiguidade: Uma tradição incerta. **Politeia**. Vitória da Conquista, v. 8, n. 1, 2008, p. 67-81.

SIMON, Marcel; BENOIT, André. **Judaísmo e Cristianismo Antigo:** de Antíoco Epifânio a Constantino. Tradução de Sonia Maria Siqueira Lacerda. São Paulo: Pioneira/EDUSP, 1987.

SMALLWOOD, E. Mary. The Diaspora in the Roman period before CE 70. In: HORBURDY, William; DAVIES, W. D.; STURDY, John (eds.). **The Cambridge History of Judaism. Vol. III:** The Early Roman Period. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 168-191.

SMITH, Anthony D. **The Ethnic Origins of Nations.** Oxford: Blackwell, 1986.

SMITH, Mark S. **O Memorial de Deus:** História, memória e a experiência do divino no Antigo Israel. Tradução de Luiz Alexandre Solano Rossi. São Paulo: Paulus, 2006.

SOREK, Susan. **The Jews against Rome:** War in Palestine AD 66-73. London: Continuum, 2008.

SORJ, Bernardo. **Judaísmo para todos.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

STEINSALTZ, Adin. **O Talmud Essencial.** Tradução de Elias Davidovich. Rio de Janeiro: Koogan, 1989.

THACKERAY, Henry St. John. **Josephus:** The man and the historian. New York: Jewish Institute of Religion Press, 1929.

TILLY, Michael. **Introdução à Septuaginta.** Tradução de Monika Ottermann. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

TREBOLLE BARRERA, Julio. **A Bíblia Judaica e a Bíblia Cristã:** Introdução à história da Bíblia. Tradução de Ramiro Mincato. Petrópolis: Vozes, 1999.

UNTERMAN, Alan. **Dicionário Judaico de lendas e tradições.** Tradução de Paulo Geiger. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

VAN SETERS, John. **Em busca da história:** historiografia no mundo antigo e as origens da história bíblica. Tradução de Simone Maria de Lopes Mello. São Paulo: Edusp, 2008.

VANSINA, Jan. A tradição oral e sua metodologia. In: KI-ZERBO, Joseph. **História Geral da África, I:** Metodologia e pré-história da África. Tradução do Núcleo de Estudos Afrobrasileiros da UFSCar. Brasília: UNESCO, 2010.

_____. **Oral Tradition as History.** Madison: The University of Wisconsin Press, 1985.

VERNANT, Jean-Pierre. Aspectos míticos da memória e do tempo. **Mito e pensamento entre os gregos.** Tradução de Haiganuch Sarian. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

VEYNE, Paul. **Quando nosso mundo se tornou cristão (312-394).** Tradução de Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

VIDAL-NAQUET, Pierre. Flavio Josefo o Sobre el buen uso de la Traición. **Ensayos de historiografía:** La historiografía griega bajo el Imperio romano: Flavio Arriano y Flavio Josefo. Traducción de José Carlos Bermejo Barrera. Madrid: Alianza Editorial, 1990.

_____. **Los judíos, la memoria y el presente.** Traducción de Daniel Zadunaisky. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1996.

VOLTAIRE. **A Filosofia da História.** Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

WARD-PERKINS, Bryan. **La Caída de Roma y el fin de la Civilización.** Traducción de Manuel Cuesta y David Hernández de la Fuente. Madrid: Editorial Espasa Calpe, 2007.

WHITROW, G. J. **O que é tempo?** Uma visão clássica sobre a natureza do tempo. Tradução de Maria Ignez Duque Estrada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

YADIN, Yigael. **Masada:** Herod's Fortress and the Zealot's Last Stand. Translated by Moshe Pearlman. New York: Welcome Rain, 1966.

YATES, Frances Amelia. **A arte da memória.** Tradução de Flávia Bancher. Campinas: Editora de Unicamp, 2007.

YAVETZ, Zvi. Reflections on Titus and Josephus. **Greek, Roman and Byzantine Studies.** Duke University, 1975, p. 411-432.

YERUSHALMI, Yosef Hayim. **Zakhor, História Judaica e Memória Judaica.** Tradução de Lina G. Ferreira da Silva. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

ZEITLIN, Irving M. **Ancient Judaism:** Biblical Criticism from Max Weber to the present. Cambridge: Polity Press, 1984.

ZERUBAVEL, Yael. **Recovered Roots:** Collective Memory and the Making of Israeli National Tradition. Chicago: University of Chicago Press, 1995.

ZOIDO, J. C. Iglesias. **El Libro en Grecia y Roma:** Soportes y Formatos. Cáceres: Universidad de Extremadura, 2010.

APÊNDICE A

Mapa do Império Romano (Século I – II d.C.)

Mapa extraído de: BOWMAN; GARNSEY; RATHNONE, 2008, p. vxi, cf. Bibliografia.

APÊNDICE B

Mapa da Palestina Romana com suas zonas administrativas (Século I d.C.)

Mapa extraído de: BERLIM; OVERMAN, 2002, p. xiv, cf. Bibliografia.

Apêndice C

Jerusalém em 66 d.C.

Mapa extraído de: GOODMAN, 1994a, p. 13, cf. Bibliografia.

APÊNDICE D

Lista de lideranças políticas e sumo-sacerdotes

Imperadores Romanos	Governadores da Síria	Lideranças na Judéia, Iduméia e Samaria	Lideranças na Ituréia, Batanéia, Traconítide e Auranítide	Lideranças na Galileia e Peréia	Sumo-sacerdotes ²⁴¹	Eventos relacionados
43 a.C.: Segundo Triunvirato: Marco Antônio, Lépido e Otávio.	44-42 a.C.: C. Cássio Longino.	<p>Por volta de 40 a.C.: Invasão parta da Judéia e conquista de Jerusalém por Antígono.</p> <p>40 a.C.: Herodes Magno é confirmado como rei da Judéia pelo Senado romano.</p>				<p>15 de março de 44 a.C.: Assassinato de Júlio César.</p> <p>42 a.C.: Cássio envia Quinto Labieno como embaixador no Império Parta e inicia conversas com o desejo de formar uma aliança contra Antônio e Otaviano.</p> <p>42 a.C.: Marco Antônio e Otaviano derrotam os exércitos dos conspiradores em Filipos. Cássio e Bruto cometem suicídio.</p> <p>Outono de 41/Primavera de 40 a.C.: Invasão parta comandada por Quinto Labieno e Pacoro, filho do rei parta Orodes.</p> <p>41/40 a.C.: Marco Antônio permanece no Egito.</p> <p>40 a.C.: L. Decídio Saxa morre em combate contra os partas. Síria, Fenícia (com exceção de Tiro) e Palestina são conquistadas pelos invasores.</p> <p>39 a.C.: Ventídio Basso derrota Quinto Labieno em Tauro.</p>
	41-40 a.C.: L. Decídio Saxa.					
	39-38 a.C.: P. Ventídio Basso.					

²⁴¹ Realizar esta listagem dos sumo-sacerdotes é atividade muito problemática, visto que encontramos muitas divergências entre os autores consultados. Nossa lista tentou equilibrar as consultas e as informações postas por Flávio Josefo em *BJ* e *AJ*.

<p>Otávio César Augusto 31 a.C.-14 d.C.</p>	38-37 a.C.: C. Sósio.	37 a.C.: Herodes Magno e Sósio capturam Jerusalém e derrotam Antígono Asmoneu. Herodes Magno é confirmado como rei dos judeus pelos romanos.	37-4 a.C.: Herodes Magno	37-4 a.C.: Herodes Magno	37-36 a.C.: Ananelus. Babilônico, de origem sacerdotal inferior	38 a.C.: Os partas são vencidos após a batalha de Cirrestica. Pacoro é morto.
	35 a.C.: L. Munaquio Planco.				35 a.C. Aristóbulo III, o Asmoneu. É morto por Herodes.	37 a.C.: Herodes Magno se casa com Mariamne I, neta de Hircano II.
	34/33-33/32 a.C.: L. Calpúrnio Bibulo.				34 a.C.: Ananelus é reconduzido.	36 a.C.: Hircano II regressa do cativeiro parta.
					(?): Jesus ben Phabi.	36 a.C.: Marco Antônio retorna ao Oriente.
	30 a.C.: Q. Dídio.				(?): Simão ben Boethus. Sua família possui origem em Alexandria.	32 a.C.: Início da guerra entre Marco Antônio e Otaviano. 2 de Setembro de 31 a.C.: Batalha do Áccio.
						31 a.C.: Herodes auxilia Q. Dídio no combate contra gladiadores de Cízico que lutavam por Antônio.
						1 de Agosto de 30 a.C.: Marco Antônio é derrotado por Otaviano em Alexandria.
						30 a.C.: Marco Antônio e Cleópatra cometem suicídio. Otaviano executa Cesário, filho de Cleópatra com Júlio César. O Egito é convertido em uma província imperial. Herodes Magno é recebido por Augusto em Rodes e depois no Egito (30 a.C.).

						<p>30 a.C.: Herodes Magno executa Hircano II, então com oitenta anos.</p> <p>29 a.C.: Herodes Magno executa sua esposa Mariamne I.</p> <p>(?)28 a.C.: Herodes Magno executa sua sogra Alexandra, mãe de Mariamne I.</p> <p>27 a.C.: Reparto provincial feito por Augusto.</p> <p>23 a.C.: Herodes Magno se casa com Mariamne II, filha do sumo sacerdote Simão ben Boethus.</p> <p>23/22 a.C.: Alexandre e Aristóbulo, filhos de Herodes Magno com Mariamne I, são enviados a Roma para serem educados.</p> <p>Por volta de 20 a.C.: Nasce o filósofo Filon de Alexandria.</p> <p>21-19 a.C.: Augusto viaja ao Oriente.</p> <p>12 a.C.: Herodes vai até Roma para acusar os filhos Alexandre e Aristóbulo perante Augusto.</p> <p>10 a.C.: Herodes Magno inaugura Cesaréia Marítima.</p> <p>9 a.C.: Aretas IV sucede seu pai Óbodas II como rei da Nabatéia.</p>
	<p>29 a.C.: M. Valério Messala Corvino.</p> <p>(?)29/27-27/25 a.C.: M. Túlio Cícero.</p> <p>27 a.C.: Síria é convertida em província imperial por conta das tropas estacionadas em sua fronteira oriental.</p> <p>(?)24-23 a.C.: M. Terêncio Varrão.</p> <p>23-13 a.C.: M. Vipsânio Agripa. Amigo íntimo, conselheiro e genro (21 a.C.) de Augusto. Poderoso, governa por meio de legados.</p> <p>(?)10 a.C.: M. Titio.</p> <p>(?)10/9-7/6 a.C.: C. Sêncio Saturnino.</p>	<p>(?)27 a.C.: Herodes Magno constrói um teatro e um anfiteatro em Jerusalém.</p> <p>25 a.C.: Samaria é reconstruída com o nome de Sebastes, em homenagem ao imperador Augusto.</p> <p>Inverno de 20-19 a.C.: Herodes Magno dá início à reforma do Templo de Jerusalém.</p>	(?)22 a.C.: Augusto concede a Herodes os distritos de Traconítide, Batanéia e Auranítide.			

14-37 d.C.		15-26: Valério Grato Prefeito			16-17: Eleazar ben Ananus.	Augusto.
	17-19: Cneu Calpúrnio Pisão			Entre 17 e 20: Fundação de Tiberíades por Herodes Antipas.	17-18: Simão ben Camitho.	17: Tibério envia Germânico, seu sobrinho e filho adotivo, ao Oriente. Ele goza de autoridade superior aos governadores.
	19-21: C. Sênio Saturnino. (?)32: L. Hélio Lâmia.	26-36: Pôncio Pilatos Prefeito.		Por volta de 23: Herodes Antipas se casa com Herodíades (filha de Aristóbulo e neta de Herodes Magno e Mariamne I), mulher de Herodes Boetos, seu irmão (filho de Herodes Magno com Mariamne II).	18-36: José Caifás.	19: Germânico falece na Síria.
	32-(?)35: L. Pompônio Flaco.	Por volta de 33: Morte por lapidação de Estêvão em Jerusalém.	33/34: Morre Filipe sem deixar herdeiros. Sua tetrarquia é anexada à Síria por Tibério.			27/28: Execução de João Batista por Herodes Antipas.
	(?)35-(?)39: L. Vitélio. Pai do futuro imperador Vitélio. (?)39-41/42: P. Petrônio.	36-37: Marcelo ²⁴² Prefeito/Procurador 37-41: Marullus Prefeito/Procurador Por volta de 37: Nasce em Jerusalém Flávio Josefo, sacerdote e historiador.	37: Calígula dá a Agripa I, filho de Aristóbulo, a tetrarquia de Filipe e o título de rei.	39: Herodes Antipas é deposto por Calígula e provavelmente é desterra na Gália. Começo de 40: Calígula dá a tetrarquia de Herodes Antipas para	36-37: Jonatas ben Ananus. 37-?: Theófilo ben Ananus.	Crucificação de Jesus de Nazaré (30/33?). Março de 37: Morte de Tibério. 38: Distúrbios em Alexandria e perseguição dos judeus promovida pelo prefeito Aulo Avílio Flaco. 39-40: Embaixada

²⁴² André Paul observa que não é certo que Marcelo e Marullus sejam duas pessoas distintas (PAUL, 1983, p. 55).

Tibério Cláudio Druso 41-54 d.C.		39/40: Calígula ordena a construção de sua estátua no Templo de Jerusalém.		Agripa I.		judaica de Alexandria em Roma, liderada por Filon. A embaixada grega foi encabeçada por Ápion.
	41/42-44/45: C. Vibio Márcio.	41-44: Herodes Agripa I é feito rei da Judéia. Neto de Herodes e de Mariana, a asmonéia. Filho de Aristóbulo (executado juntamente com seu irmão Alexandre em 7 a.C.).	41-44: Herodes Agripa I recupera o comando do antigo reino de seu avô Herodes Magno.	41-44: Herodes Agripa I recupera o comando do antigo reino de seu avô Herodes Magno.	41-?: Simão Cantheras ben Boethus.	41: Em Roma Agripa I provavelmente contribui para a elevação de Cláudio à púrpura imperial.
	45-50: Cássio Longino.	44: Morre Herodes Agripa I. Seu reino é convertido em uma província procuratoriana.			?-44: Mattathias ben Ananus.	41: Cláudio arbitra os conflitos entre judeus e gregos de Alexandria.
		44-46: Cúspio Fado procurador.	44-46: Cúspio Fado.	44-46: Cúspio Fado.	44-46: Elionaeus ben Simão Cantheras.	
		46-48: Tibério Júlio Alexandre procurador. Sobrinho do filósofo Filon de Alexandria. Também foi prefeito do Egito entre os anos de 66-70.	44-48: Tibério Júlio Alexandre.	46-48: Tibério Júlio Alexandre.	46-48: José ben Camitho.	
Nero		48-52: Ventídio Cumano procurador.	48-52: Ventídio Cumano.	48-52: Ventídio Cumano.	47-59: Ananias ben Nebedeus. Continuou influente mesmo após sua deposição. Líder dos moderados, foi assassinado pelos rebeldes no começo da Guerra.	48: Agripa II é nomeado rei de Cálcis.
		49: Agripa II é nomeado inspetor do Templo, com direito a designar o sumo sacerdote.				49: Agripa II é nomeado inspetor do Templo, com direito a designar o sumo sacerdote.
		52/53-58/60 (?): M. Antônio Félix procurador.	52/53 (?): M. Antônio Félix.	52/53-58/60 (?): M. Antônio Félix.		Por volta de 50: Falece o filósofo Filon de Alexandria.
	56-58: C.		53: Cláudio dá a Agripa II, em troca de Cálcis, as tetrarquias de Filipe e de Lisânias, além de territórios no norte do Líbano.	55: Nero		

Cláudio Druso 54-68 d.C.	Ummídio Durmio Quadrato.		acrescenta ao reino de Agripa II porções de territórios na Galileia e na Peréia.			
	60-63: Cneu Domício Corbulão. Pai de Domícia, futura esposa de Domiciano.					
		58/60-62: Pôrcio Festo procurador.		58/60-62: Pôrcio Festo.	59-61: Ismael ben Phabi.	
					61-62: José Kabi ben Simão.	
		62-64: Lucélio Albino procurador.		62-64: Lucélio Albino.	62: Ananus ben Ananus.	
	63-66: C. Céstio Galo.				62-63: Jesus ben Damnaeus (?). 63-64: Jesus ben Gamaliel.	64: Viagem de Flávio Josefo a cidade de Roma. Perseguição dos cristãos em Roma.
		64-66: Géssio Floro procurador.		64-66: Géssio Floro.	65-66 (?) Mathías ben Theófilo.	
		66: Início da Guerra Judaica.	Agripa II permanece fiel ao controle romano.	66: Início da Guerra Judaica.		66: Interrupção dos sacrifícios oferecidos ao imperador no Templo de Jerusalém. Vitória militar judaica contra Céstio Galo em Beth-Horon. Vespasiano recebe de Nero o comando das operações militares romanas contra os judeus palestinos.
	(?)64/67-69: C. Licínio Muciano.	67: Vespasiano retoma o controle da Samaria.		67: Vespasiano retoma o controle da Galileia.	Ananus ben Ananus Líder provisório do governo independente 66 – 68	Julho de 67: Queda de Yotapata e rendição de Flávio Josefo.
				68: Vespasiano retoma o controle da Iduméia, Peréia e Gadara.		9 de Junho de 68: Suicídio de Nero. Vespasiano interrompe a campanha militar para acompanhar

<p>Sérvio Suplício Galba 68-69 d.C.</p> <p>Marco Sálvio Óton 69 d.C.</p> <p>Aulo Vitélio 69 d.C.</p> <p>Tito Flávio Vespasiano 69-79 d.C.</p>		<p>Julho de 69: Vespasiano retoma o controle de toda Palestina, com exceção de Jerusalém e das fortalezas de Massada, Herodium e Maqueronte. Simão bar Giora, líder dos idumeus, entra em Jerusalém. A cidade fica dividida entre três grupos rebeldes.</p> <p>Abril de 70: Início do cerco a Jerusalém, com as tropas já chefiadas por Tito. Tibério Júlio Alexandre e Flávio Josefo fazem parte de sua corte. Julho/Agosto: Fim da realização dos sacrifícios diários no Templo. 29 de Agosto de 70: Tomada do átrio interior e incêndio do Templo.</p> <p>Setembro de 70: Conquista da cidade alta e do palácio de Herodes. Toda Jerusalém é ocupada.</p>		<p>Julho de 69: Vespasiano retoma o controle de toda Palestina, com exceção de Jerusalém e das fortalezas de Massada, Herodium e Maqueronte.</p>	<p>68-70 (?): Phineas ben Samuel. De origem humilde, foi apontado pelo povo de Jerusalém.</p>	<p>o desenrolar dos acontecimentos em Roma.</p> <p>Julho de 69: Vespasiano é aclamado imperador. Tibério Júlio Alexandre, prefeito do Egito, se declara a seu favor.</p> <p>Vespasiano parte para Roma e deixa seu filho Tito, assistido por Tibério Júlio Alexandre, como comandante das ações militares na Palestina.</p>
---	--	--	--	--	---	---

<p>Tito Flávio Vespasiano Augusto 79-81 d.C.</p> <p>Tito Flávio Domiciano 81-96 d.C.</p>		<p>Vespasiano converte a Judéia em uma província imperial propretoriana. Sexto Vetulo Cereal permanece na região comandando a X legião.</p> <p>71-73: Governador Sexto Lucilo Basso. Queda das fortalezas de Herodium e Maqueronte.</p> <p>73-81: Governador Lúcio Flávio Silva. 73-74: Queda da fortaleza de Massada.</p> <p>86: Governador C. Pompeu Longino.</p>				<p>71: Triunfo romano celebrado por Vespasiano e Tito. Flávio Josefo inicia sua vida em Roma. Simão bar Giora é executado em Roma. Imposição do <i>Fiscus Judaicus</i>. 71/?: Autorizado por Vespasiano (?), Yohanan ben Zakkai funda em Jamnia/Yavné um centro de formação rabínica.</p> <p>73-74: Levantes judaicos em Alexandria e Cirene. O Templo em Leontópolis é fechado.</p> <p>75-79 (?): Publicação de <i>Bellum Judaicum</i>.</p> <p>79: Erupção do Vesúvio.</p> <p>80: Gamaliel II assume a liderança do movimento rabínico.</p> <p>94-99: Publicação de <i>Antiquitates Judaicae, Contra Apionem e Vita</i>.</p>
--	--	---	--	--	--	---