



**Universidade do Estado do Rio de Janeiro**  
Centro de Ciências Sociais  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Junio Cesar Rodrigues Lima

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

Rio de Janeiro  
2013

Junio Cesar Rodrigues Lima

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



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em História, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: História Política.

Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dra. Maria Regina Candido

Rio de Janeiro

2013

CATALOGAÇÃO NA FONTE  
UERJ/REDE SIRIUS/ BIBLIOTECA CCS/A

J83 Lima, Junio Cesar Rodrigues  
Flavio Josefo e o paradigma de circularidade cultural entre  
as comunidades judaicas e a sociedade romana na Urbs do século  
I d.C / Junio Cesar Rodrigues Lima. – 2013.  
235 f.

Orientadora: Maria Regina Candido.  
Dissertação (mestrado) - Universidade do Estado do Rio de  
Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.  
Bibliografia.

1. Josefo, Flávio, 37 ou 8-ca.100 2. Judeus – História – Até  
70 - Teses. I. Candido, Maria Regina. II. Universidade do Estado  
do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III.  
Título.

CDU 933

Autorizo apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação, desde que citada a fonte.

---

Assinatura

---

Data

Junio Cesar Rodrigues Lima

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

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em História, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: História Política.

Aprovada em 19 de março de 2013.

Banca Examinadora:

---

Prof<sup>a</sup>. Dra. Maria Regina Candido (Orientadora)  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

---

Prof<sup>a</sup>. Dra. Renata Rozental Sancovsky  
Instituto de Ciências Humanas e Sociais – UFRRJ

---

Prof. Dr. Paulo Roberto Gomes Seda  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Rio de Janeiro

2013

## DEDICATÓRIA

À minha querida esposa Patrícia e as minhas filhas Bianca, Amanda e Giúlia que souberam suportar a minha ausência, durante esses dois anos de curso e demonstrar profundo amor e reconhecimento pelo sonho de exercer o magistério acadêmico.

## **AGRADECIMENTOS**

À Deus, por me proporcionar o cumprimento de mais uma etapa e me acompanhar desde meu nascimento;

Aos meus pais, Ercília e Paulo Cesar Rodrigues que me ensinaram o verdadeiro valor da vida, almejando sempre o desenvolvimento emocional e intelectual, sem os quais nada disso seria possível;

Aos meus irmãos Cátia, Carla e Paulo César, por tudo que representam em minha vida;

À minha admirável orientadora Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Maria Regina Candido, por sua compreensão, dedicação, apoio e companheirismo durante o desenvolvimento de minha pesquisa;

À Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Renata Rozental Sancovsky, por me incentivar nas pesquisas sobre as comunidades judaicas e suas relações socioculturais;

Aos professores doutores Paulo Roberto Gomes Seda, André Leonardo Chevitarese e Márcia de Almeida Gonçalves, por integrarem minha banca de mestrado, contribuindo para o amadurecimento do meu trabalho;

Aos meus colegas pesquisadores e professores do Núcleo de Estudos da Antiguidade da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, por me auxiliarem e contribuírem para meu desenvolvimento acadêmico;

Ao corpo docente e demais funcionários do PPGH-UERJ, pelo tempo dispensado a minha formação acadêmica;

Ao meu querido amigo Rev. Jader de Farias Barros Neto e a sua esposa Lia que, com muita dificuldade, compreensão e dedicação contribuíram muito para meu amadurecimento, ensinando-me desde cedo a refletir e pensar academicamente;

À todos aqueles que intercederam por mim e me apoiaram visando enxergar a realização dos meus ideais.

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

*Marc Augé*

## RESUMO

LIMA, Junio Cesar Rodrigues. **Flávio Josefo e o paradigma de circularidade cultural entre as comunidades judaicas e a sociedade romana na Urbs do século I d.C.** 2013. 235 f. Dissertação (Mestrado em História) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

O *paradigma de circularidade cultural* entre a comunidade judaica e a sociedade romana foi construído pela historiografia através da análise do contato sociocultural e embates entre romanos e judeus que, ao longo da história, ocuparam o mesmo espaço em diversas regiões anexadas ao Império Romano. As relações de poder estabelecidas entre Roma e Jerusalém, após a ocupação da Judéia, apontam para uma hierarquização nas relações sociais, culturais e políticas entre romanos e judeus. O conceito de *circularidade cultural* de Carlo Ginzburg nos permite, a partir da trajetória de Flávio Josefo, identificar a dualidade no *mundo social* de Josefo, na qual, de um lado estavam as *culturas dominantes* (sociedade romana) e, do outro, as culturas subalternas (comunidades judaicas) que, apesar da marcação das diferenças, se influenciavam reciprocamente.

Palavras-chaves: Circularidade cultural. Dualidade. Reciprocidade cultural.

## ABSTRACT

LIMA, Junio Cesar Rodrigues. **Flávius Josephus and the paradigm of cultural circularity between the jewish community and roman society in Urbs of the first century**. 2013. 235 f. Dissertação (Mestrado em História) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

The paradigm of cultural circularity between the Jewish community and Roman society built by historiography through analysis of the cultural contact and clashes between Romans and Jews. They occupied same space in different regions of the Roman Empire. Power relations established between Rome and Jerusalem after the occupation of Judea indicate a hierarchy in social, cultural and political relations between Jews and Romans. The concept of cultural circularity of Carlo Ginzburg identifies a duality in the Josephus' social world. The influence of dominant cultures (Roman society) and subordinate cultures (Jewish communities) was reciprocal.

Keywords: Cultural circularity. Power relations. Social world. Duality.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 -	Exemplo da circularidade cultural de Ginzburg na obra “A vida” de Flávio Josefo.....	34
Quadro 1 -	Lista com publicações clássicas das obras de Flávio Josefo.....	49
Figura 2 -	Mapa físico da Palestina (Judéia) sob Herodes Magno.....	83
Figura 3 -	Mapa físico da Palestina (Judéia) sob os Herodes.....	84
Figura 4 -	Detalhe da região do sul da Palestina.....	88
Figura 5 -	Mapa do relevo da Palestina.....	91
Figura 6 -	Ilustração do ano agricultor dos judeanos.....	94
Figura 7 -	Mapa das relações comerciais no Império Romano no século II d. C.....	101
Figura 8 -	Mapa da Roma antiga com destaque para as regiões da Trastiberina, Campus Martius, Suburra e Capena onde se domiciliava parte da comunidade judaica da Urbs do século I d. C.	131
Figura 9 -	Maquete da Roma antiga com destaque para as regiões da Trastiberina, <i>Campus Martius</i> , Suburra e Capena onde se domiciliava parte da comunidade judaica da <i>Urbs</i> do século I d. C.	132
Quadro 2 -	Comparação entre as práticas religiosas judaicas descritas por Flávio Josefo no Livro II da obra “Guerra dos Judeus” segundo modelo de Anthony Saldarini.....	167

Quadro 3 - Comparação entre as práticas religiosas judaicas descritas em sua obra nos Livro XVIII da obra “Antiguidades Judaicas” segundo modelo de Anthony Saldarini.....	169
Quadro 4 - Análise do discurso de “A Vida” de Flávio Josefo.....	205

## SUMÁRIO

	<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>13</b>
<b>1</b>	<b>USOS E ABUSOS DA OBRA “A VIDA” DE FLÁVIO JOSEFO: DA HISTÓRIA ECLESIAÍSTICA À HISTORIOGRAFIA CONTEMPORÂNEA.....</b>	<b>23</b>
1.1	<b>Preâmbulo.....</b>	<b>23</b>
1.2	<b>Flávio Josefo e a escrita biográfica: aproximações e distanciamentos.....</b>	<b>24</b>
1.3	<b>Flávio Josefo e a historiografia dos séculos XX e XXI.....</b>	<b>48</b>
1.3.1	<u>Historiografia inglesa</u> .....	55
1.3.2	<u>Historiografia francesa</u> .....	60
1.3.3	<u>Historiografia brasileira</u> .....	63
1.4	<b>Conclusão parcial: uma leitura alternativa de Flávio Josefo.....</b>	<b>67</b>
<b>2</b>	<b>DO MICROCOSMO AO MACROCOSMO SOCIAL: DESVENDANDO AS CONDIÇÕES DE PRODUÇÃO DO DISCURSO DE FLÁVIO JOSEFO.....</b>	<b>70</b>
2.1	<b>Preâmbulo.....</b>	<b>70</b>
2.2	<b>A Judéia de Flávio Josefo: um microcosmo social no universo das culturas subalternas.....</b>	<b>71</b>
2.2.1	<u>A “Judéia” de Flávio Josefo: definição, geografia e economia</u> .....	75
2.2.1.1	Definição: o entendimento de “loudaí”/oj e ‘loudaía” para Flávio Josefo.....	75
2.2.1.2	A Palestina de Flávio Josefo: localização e características geográficas.....	86
2.2.1.3	A economia e o comércio na Palestina de Flávio Josefo.....	93
2.2.2	<u>O interesse romano pela Palestina de Flávio Josefo</u> .....	99
2.3	<b>Relações de poder estabelecidas entre romanos e judeus após a ocupação da Palestina.....</b>	<b>107</b>
2.4	<b>Conclusão parcial: a dualidade do mundo social de Flávio Josefo.....</b>	<b>123</b>
<b>3</b>	<b>YOSSEF BEN MATTIAHU HA-COHEN POR FLÁVIO JOSEFO: UM CASO DE CIRCULARIDADE CULTURAL NA URBS DO SÉCULO I D. C.....</b>	<b>126</b>

3.1	<b>Preâmbulo.....</b>	126
3.2	<b>Relações socioculturais entre as comunidades judaicas e a sociedade romana na Urbs do século I d. C.....</b>	127
3.3	<b>Yossef Bem Mattiahu ha-Cohen e as comunidades judaicas da Urbs: em busca da singularidade cultural de Flávio Josefo.....</b>	140
3.4	<b>Relações de parentesco entre Flávio Josefo e o povo judeu.....</b>	147
3.5	<b>As escolhas religiosas de Flávio Josefo.....</b>	154
3.5.1	Fariseus, saduceus e essênios no discurso de Flávio Josefo.....	156
3.5.2	<u>Flávio Josefo e os imperativos éticos do judaísmo.....</u>	171
3.6	<b>Conclusão parcial: Flávio Josefo, um sujeito socialmente construído.....</b>	180
	<b>CONCLUSÃO.....</b>	183
	<b>REFERÊNCIAS.....</b>	188
	<b>APÊNDICE – Análise do discurso da obra “ a vida de Flávio Josefo.....</b>	205

## INTRODUÇÃO

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

A Judéia quer seja por motivos econômicos, políticos ou estratégicos foi objeto de desejo de vários impérios da antiguidade. Dominar a Palestina significaria ter a possibilidade de aumentar consideravelmente os ganhos através da aplicação de tributos, pois, se tratava de uma região de passagem por onde circulavam soldados, comerciantes, mensageiros, diplomatas, dentre outras figuras importantes para as relações sociais, políticas e culturais das sociedades mediterrâneas. Os judeanos também tinham excelentes relações comerciais com o Egito, Líbano, Arábia e a Síria. Além das vias terrestres, na região também havia portos importantes que facilitavam a comunicação e o transporte de mercadorias e pessoas. Nas grandes cidades ainda existiam profissionais ligados à carpintaria, fiação e tecelagem, padaria, barbearia, carregadores de água, dentre outros especialistas.

A *Urbs* atingiu quase a totalidade de seu território no século I a. C. e foi marcada por uma explosão demográfica. Norbert Rouland registra que a cidade estava superlotada. Problemas de moradia, locomoção, abastecimento, se tornaram comuns na vida da *Urbs*. A cidade estava tão cheia que a aristocracia começou a

sair para as chamadas vilas localizadas na periferia, que a princípio eram utilizadas esporadicamente. Com o aumento da plebe aumentaram também as possibilidades de lucro através da especulação imobiliária e das relações de clientela e patronato.

Através da guerra, a aristocracia aumentava seus ganhos e fortalecia seu poder. Norbert Rouland fala sobre a *clientelização da conquista*, na qual todo território conquistado era um cliente em potencial. O trabalho servil, que também poderia ser utilizado como moeda, crescia a passos largos. Entretanto, lutas políticas internas e alguns inimigos externos como o Império Parto ainda ameaçavam o poder da República.

Os romanos, desde seus primórdios nunca foram muito ligados à produção agrícola. Sua atividade sempre esteve associada à pecuária e posteriormente, sob a influência dos etruscos, ao comércio. Roma costumava importar produtos agrícolas de outras regiões. Assim, o abastecimento da cidade dependia de suas relações com outros Estados. Dominar o comércio do Mediterrâneo significaria obter produtos com baixo custo e lucrar com a comercialização. Daí surge algumas hipóteses quanto aos interesses romanos na Judéia: a terra, o abastecimento, o comércio, as relações de clientela e patronato, e a tributação.

Ao ocupar a Judéia, Roma impediria o avanço do Império Parto para o Mediterrâneo, protegendo assim a Síria e a Ásia Menor que eram exímias produtoras de metais, cereais, grão, seda, dentre outros produtos de extrema necessidade para a *Urbs* e de grande valor comercial nas regiões mediterrâneas. Como em 63 a. C. o Egito ainda não tinha sido anexado, apesar da existência de relações comerciais antigas entre romanos e egípcios, a ocupação da Judéia proporcionaria aos romanos uma produção complementar de vinho, trigo, seda, legumes e outros produtos consumidos pela aristocracia romana. Considerando o momento social, político e econômico que Roma estava atravessando, a ocupação parecia ser inevitável.

Os romanos tinham o costume de utilizar as lideranças locais para governar os territórios ocupados. No caso da Judéia, Pompeu e, posteriormente, Júlio Cesar, conduziram Hircano II ao poder, acumulando função política e religiosa através do sumo sacerdócio. Mas, seguindo a política romana de fragmentação do poder, Cesar nomeou Herodes como rei da Judéia e seu procurador. Herodes governou a Judéia de 37 a 4 a. C., entretanto, após sua morte, a região passou a ser governada por seus filhos: Herodes Arquelau que governou a Judéia, Samaria e Induméia; e

Herodes Antipas, que administrou a Galiléia e a Peréia. A partir de 6 d. C., a região outrora governada por Arquelau foi entregue a administração direta dos procuradores romanos.

Através da historiografia percebemos que Roma tinha habilidade tática para tratar os povos vencidos, seja pela abertura da cidadania romana ou, ainda, pela concessão de certa autonomia ao grupo de dirigentes locais. Os judeus receberam permissão para viver segundo seus costumes e leis desde que a hierarquia entre Roma e Jerusalém não fosse prejudicada. Os romanos acreditavam que os deuses dos estrangeiros permitiam a conquista de seus povos como sinal de submissão aos deuses romanos e reconhecimento da sua soberania. Por isso, em respeito à relação entre os deuses dos povos vencidos e os deuses romanos, os povos conquistados poderiam cultuar seus deuses livremente.

Júlio César concedeu privilégios aos judeus como a isenção do serviço militar, permissão para recolher imposto para o templo de Jerusalém, construir novas sinagogas, celebrar o *Shabat*, seguir suas festividades e adotar seu próprio calendário para a ordenação do tempo. A legislação de Júlio César em 44 a. C. também estabeleceu o judaísmo como *religio licita*. A religião romana, embora distinta da religião judaica, principalmente, devido ao monoteísmo, às restrições alimentares e a prática da circuncisão, possuía muitos pontos em comum com a religião romana. As similaridades entre as duas religiões, a organização, mais a longevidade da religião judaica, contribuíram para que o judaísmo fosse considerado como *religio licita*, bastando apenas que os judeus fizessem sacrifícios ao seu deus em benefício dos romanos e da preservação da ordem social na *Urbs*.

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

Na época de Augusto, além de ratificar as medidas adotadas por Júlio César em relação aos judeus, o imperador acrescentou outro privilégio à comunidade judaica: a isenção do culto imperial que se estabelecia em todo Império Romano. Esse direito adquirido no período de Augusto foi motivo de enfrentamento entre romanos e judeus em períodos posteriores, como por exemplo, quando o imperador Calígula tentou colocar uma escultura com sua fisionomia no interior do templo de

Jerusalém e, ainda, no tempo de Domiciano, na qual a ênfase no culto imperial resultou em embate entre judeus e romanos ao final do século I d. C.

Logo, o tema nos permite desenvolver o título “Flávio Josefo e o *paradigma de circularidade cultural* entre as comunidades judaicas e a sociedade romana na *Urbs* do século I d. C.” e apreender a experiência sociocultural, através do estabelecimento da micro-análise a partir da vida de Flávio Josefo que apresenta a *ambiguidade* de ser judeu e romano no século I d. C.

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

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

Questionamo-nos se poderíamos considerar a “A Vida” de Flávio Josefo como uma escrita biográfica se, aparentemente, sua intenção era escrever um apêndice à segunda edição de uma obra anterior. Questionamo-nos também se essa obra, embora escrita em grego, apresenta a forma, os usos e os sentidos do termo *bios* ou *vita* que era utilizado para descrever (*graphia*) a vida de um indivíduo na Antiguidade e se o gênero biográfico tão criticado pela História Social por sua associação à historiografia positivista do século XIX e início do XX, na qual narra à história dos “grandes homens”, poderia ser usado para a prática da história e apreensão do social.

Analisando as projeções do discurso de Josefo, percebemos que dele emergem as fases da vida de um judeu, a relevância da formação e experiência religiosa a partir da infância no interior da comunidade judaica, a necessidade do

indivíduo se associar a algum segmento do judaísmo como demonstração de civilidade, as relações de poder estabelecidas entre judeus e romanos após a ocupação da Judéia, a possibilidade de se trazer novos adeptos ao judaísmo e a disputa entre judeus e não judeus em cidades anexadas ao Império Romano.

Flávio Josefo apresenta a comunidade judaica como parte integrante de uma sociedade masculina hierarquicamente organizada que valoriza as relações de parentesco, celebra os feitos de seus antepassados, nutre uma admiração pela dinastia dos asmoneus, exalta o ofício sacerdotal e considera a honra, a obediência a Torá e a prática da justiça como valores estimáveis na vida pública, resultando em sorte para os indivíduos.

Em contrapartida também encontramos no discurso de Flávio Josefo suas obrigações com a sociedade romana como, por exemplo, suas relações de parentesco com os imperadores Vespasiano, Tito e Domiciano e os privilégios recebidos após a destruição de Jerusalém. Flávio Josefo constrói um discurso na qual se apresenta como um indivíduo que foi escravo romano, passando a condição de liberto da casa dos Flávios. Diferentemente dos demais indivíduos das comunidades judaicas de Roma, que viviam separadamente em bairros insalubres às margens do Tibre, Flávio Josefo integrava a casa dos Flávios, morava em uma das propriedades de Vespasiano e usufruía dos privilégios que um liberto tinha na sociedade romana em relação aos demais cidadãos romanos com menos recursos econômicos, ainda que esses fossem homens livres.

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

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

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

a extensão desse contato sociocultural pelos séculos posteriores ao recorte temporal de nossa pesquisa. O contato sociocultural e o embate entre judeus e romanos podem ser apreendidos através de outros recortes historiográficos, em diversas regiões anexadas ao Império Romano, onde se domiciliavam comunidades judaicas, como em Alexandria, Elefantina, Bitínia e, ainda, em algumas cidades judaicas como Cesaréia, Tiberíades, Séforis e parte de Jerusalém que foram urbanizadas sob a administração de Herodes Magno.

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

No século I d. C., viviam cerca de 40 mil judeus em Roma, pelo menos é o que afirma Hadas-Lebel. James Jeffers eleva esse número para 50 mil judeus. Entretanto, ambos concordam que os judeus integravam um dos maiores grupos sociais da *Urbs* e viviam em um vasto bairro situado na margem direita do Tibre. Jeffers, afirma que a maior e mais antiga comunidade judaica da *Urbs* ficava na Transtiberina. Entretanto, os judeus também se domiciliavam na Suburra, junto ao Campus Martius, e perto da Capena. Questionamo-nos como se estabeleceram as relações de poder entre as comunidades judaicas e a sociedade romana, se essa relação entre as duas sociedades era igualitária e como era a organização e composição social da comunidade judaica de Roma.

Diferentemente dos demais grupos sociais em cidades anexadas pelo Império Romano, a historiografia aponta que as comunidades judaicas constituíam uma forma de *politeuma*, ou seja, um corpo reconhecido e semi-autônomo de residentes em cidade que, embora não tendo cidadania, participavam de direitos específicos junto com os cidadãos, bem como, exercia o poder administrativo e judicial sobre seus membros, independentemente daquele exercido pelas autoridades municipais, através de um conselho.

Meeks afirma que os judeus formavam outra cidade dentro de Roma. Parece-nos que na maioria das cidades do Império Romano havia um corpo central encarregado de falar em nome dos judeus nas negociações com os magistrados da cidade ou com os oficiais romanos. Em sua maioria os judeus não eram cidadãos

romanos plenos, mas, sempre que podiam, procuravam adquirir direitos idênticos aos dos *civis Romanus*, entretanto, ao mesmo tempo, insistiam em ter garantias que lhes preservasse a possibilidade de não terem que violar suas leis religiosas. As comunidades judaicas sabiam que a preservação de suas identidades dependia da manutenção de alguns limites distintos entre elas próprias e a sociedade romana. Contudo, os judeus recebiam fortes pressões para se conformar a cultura romana. Além disso, muitos deles experimentavam forte atração pelos valores culturais da sociedade romana que, sob alguns aspectos, parecia harmonizar-se com suas tradições religiosas.

Parte das comunidades judaicas da *Urbs* era composta por escravos e libertos, ou seja, além de pertencerem à comunidade judaica, estavam integrados a uma casa (*domus*) romana. Ser integrante de uma casa significava ser parte de uma rede mais ampla de relações de duas espécies, aponta Meeks. Dentro de uma casa havia uma cadeia vertical que ligava papéis sociais desiguais desde o escravo até o *paterfamilias*, no elo mais íntimo, mas ainda, os laços entre cliente e patrono.

Quer oriunda da Judéia ou de outras regiões anexadas ao Império Romano, as comunidades judaicas da *Urbs* no século I d. C. integravam indivíduos de diversos níveis sociais e econômicos. Nela encontramos escravos, libertos, mercadores, artesãos, pobres, ricos, letrados e iletrados. Porém, em sua maioria, esses indivíduos não possuíam cidadania romana. Em contrapartida, viviam separadamente às margens do Tibre e usufruíam de privilégios que os demais grupamentos sociais do Império Romano não haviam conquistado.

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

estabelecida por Roma durante a ocupação da Judéia em 63 a. C.

Diante das informações acima elencadas, direcionamos nosso trabalho para os seguintes objetivos: apreender o *paradigma* de relações socioculturais entre as comunidades judaicas e a sociedade romana na *Urbs* do século I d. C. através de um caso singular como Flávio Josefo; reconstruir o contexto social de Josefo, sob a perspectiva da micro-análise, desvendando sua percepção do *mundo social*, suas leituras e discussões, pensamentos e sentimentos; circunscrever as possibilidades latentes das relações socioculturais entre as comunidades judaicas e a sociedade romana, através da obra “A Vida” de Flávio Josefo; comprovar a circularidade das relações socioculturais entre a comunidade judaica (*culturas subalternas*) e a sociedade romana (*culturas dominantes*) através da variação de escalas proposta pela Micro-história, partindo do indivíduo (Flávio Josefo), passando pelo *microcosmo social* (comunidades judaicas da *Urbs*), chegando ao *macrocosmo* (sociedade romana) e retornando inversamente ao indivíduo; desvendar como se deram as reorganizações culturais mediante uma *circularidade cultural* existente entre a comunidade judaica e a sociedade romana, na qual os atores sociais eram agentes culturais passivos e ativos.

No modelo de abordagem conceitual da Micro-história, Carlo Ginzburg identificou o homem como *sujeito socialmente construído*. Os homens, segundo ele, conferem significado à realidade social. Assim, com a Micro-história, o estudo de caso, do detalhe, da análise do processo significativo, dos fenômenos marginais, passou a ser valorizado. Entretanto, a valorização do *microcosmo social* não representa a construção de uma perspectiva que se limita ao universo individual.

Ginzburg apresenta um conceito relevante para nosso trabalho: o conceito de *circularidade cultural*. Carlo Ginzburg afirma que entre as *culturas dominantes* e as *subalternas* há um relacionamento circular feito de influências recíprocas, que se move de baixo para cima, bem como, de cima para baixo. O conceito de *circularidade cultural* em Ginzburg nos permitiu, a partir da trajetória de Flávio Josefo, identificar uma dualidade no *mundo social* de Josefo, na qual, de um lado estava à cultura romana, as *culturas dominantes*, o mundo oficial, o direito, a cidadania, a religião oficial, os clássicos, o latim e o grego, a independência política e o poder; do outro, estava à cultura judaica, as *culturas subalternas*, o mundo não oficial – apesar das liberdades judaicas cedidas por Roma como o monoteísmo, as restrições alimentares, o calendário alternativo, uma lei paralela. Em certa medida,

um *mundo social* influenciava o outro reciprocamente.

A análise da obra “A Vida” de Flávio Josefo nos permitiu situar a natureza de sua linguagem como parte do gênero discursivo biográfico. Com isso, para analisarmos o documento precisávamos de um autor que valorizasse o diálogo interdisciplinar e se apresentasse disposto a dialogar com a História quanto à importância de se conhecer o contexto social, econômico, político e cultural dos indivíduos. Assim sendo, optamos por efetivar nosso diálogo com a Linguística através da aplicação da Análise do Discurso proposta por Eni Puccineli Orlandi. Objetivamos, assim, compreender a obra “A Vida” de Flávio Josefo em sua materialidade, considerando o *processo de identificação, condições de produção, processo discursivo, ilusão referencial e objetividade*. O modelo de aplicação do procedimento metodológico adotado foi desenvolvido pelo Núcleo de Estudos da Antiguidade da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

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

No segundo capítulo reconstruiremos as *condições de produção* do discurso de Flávio Josefo a partir das relações socioculturais estabelecidas entre o *microcosmo* e o *macrocosmo social* de Josefo, demonstrando que a dualidade do *mundo social* na qual ele circulava contribuiu efetivamente para construção de seu discurso. Perceberemos que a marcação das diferenças entre as *culturas dominantes* (leia-se cultura romana) e as *culturas subalternas* (em nosso caso específico, a cultura judaica) emerge das relações socioculturais entre as comunidades judaicas e a sociedade romana. Assim, as comunidades judaicas da *Urbs* podem ser consideradas como um *microcosmo social* no interior da sociedade romana.

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

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

# 1 USOS E ABUSOS DA OBRA “A VIDA” DE FLÁVIO JOSEFO NA HISTORIOGRAFIA CONTEMPORÂNEA

Assim como a língua, a cultura oferece ao indivíduo um horizonte de possibilidades latentes – uma jaula flexível e invisível dentro da qual se exercita a liberdade condicionada de cada um.

*Carlo Ginzburg*

## 1.1 Preâmbulo

Flávio Josefo, o *sujeito locutor*<sup>1</sup> de nossa documentação, tornou-se referência para os autores de diversos segmentos historiográficos quando o assunto se refere às comunidades judaicas domiciliadas nas regiões anexadas ao Império Romano, gerando sobre ele ampla produção editorial. Nesse primeiro capítulo, situaremos a obra “A Vida” de Flávio Josefo no universo discursivo biográfico, no qual identificaremos o *modo de funcionamento*<sup>2</sup> de seu discurso e demonstraremos a proximidade entre o saber biográfico e a história. Discorreremos sobre o *sentido social*<sup>3</sup> atribuído a Josefo em diversas práticas históricas, identificando *usos e abusos* das obras de Flávio Josefo pelos principais segmentos historiográficos que se ocupam do estudo das relações socioculturais entre os judeus e os romanos. A partir dessa abordagem, objetivamos identificar as diversas impressões historiográficas sobre Josefo enquanto indivíduo para, posteriormente, analisar o estabelecimento de uma *circularidade cultural* entre as comunidades judaicas e a sociedade romana na *Urbs*<sup>4</sup> do século I d. C. a partir da trajetória do historiador hebreu em sua obra “A Vida”.

---

<sup>1</sup> Eni P. Orlandi (2003, p. 32) conceitua o sujeito locutor como o emissor de discurso, entretanto, Orlandi entende que um dizer não é propriedade particular. As palavras de Flávio Josefo não são só dele, mas significam pela história e pela língua. Eni Orlandi entende que aquilo que foi dito noutro lugar também significa nas palavras de Flávio Josefo. Josefo diz, pensa que sabe o que diz, mas não tem acesso ou controle sobre o modo pelo qual os sentidos se constituem em seu discurso. Por isso, é fundamental recorrer ao interdiscurso para identificar discurso de Flávio Josefo em sua historicidade e significância.

<sup>2</sup> Esse conceito será desenvolvido ao longo de nossa análise.

<sup>3</sup> Entendemos por *sentido social* o conjunto de relações simbolizadas, instituídas e vividas entre Flávio Josefo e os outros no seio das comunidades judaicas e da sociedade romana (AUGÉ, 1999, Passim).

<sup>4</sup> O conceito de *Urbs* será desenvolvido no segundo capítulo desse trabalho quando trataremos das comunidades judaicas nela domiciliadas.

## 1.2 Flávio Josefo e a escrita biográfica: aproximações e distanciamentos

Dentre os indivíduos que circulavam na *Urbs* do século I d. C. encontramos Yossef Ben Mattiahu ha-Cohen ou Flávio Josefo, conforme o nome pelo qual ficou conhecido através da historiografia. Flávio Josefo nasceu entre 37 e 38 d. C., no primeiro ano do imperador Calígula. Era de rica família da aristocracia sacerdotal judaica (pelo lado paterno) e hasmonéia (pelo lado materno). Apesar de ter participado, durante sua formação religiosa na Judéia (51-56 d. C.), de práticas religiosas dos saduceus e dos essênios e, ainda, ter seguido um eremita chamado Bane, Flávio Josefo tornou-se adepto do farisaísmo<sup>5</sup>.

Josefo exerceu seu ofício sacerdotal em Jerusalém, era membro do Sinédrio e fez sua primeira viagem a Roma, nos tempos de Nero (64 d. C.), quando foi enviado oficialmente pelo Sinédrio para interceder pela libertação de alguns sacerdotes detidos na cidade. A princípio, Flávio Josefo foi contrário à guerra dos judeus contra os romanos, mas, posteriormente, tornou-se governador militar e um dos líderes da resistência judaica na Galileia (66-67 d. C.). Após sua derrota em Jotapate (67 d. C.), escapou estranhamente de um suicídio coletivo e comunicou a Vespasiano que lhe havia revelado que ele e seus filhos seriam imperadores de Roma. Assim, Josefo se dispôs a se tornar escravo de Vespasiano, negociando sua não participação no triunfo dele, o que certamente o condenaria a morte em Roma:

Vós julgais, sem dúvida, senhor, que tendes somente a Josefo, prisioneiro em vossas mãos. Mas eu venho por ordem de Deus comunicar-lhes uma coisa que muito vos interessa, e é muito mais importante. Eu bem sei de que modo os que têm a honra de comandar os exércitos dos judeus devem morrer, por terem caído vivo em vossas mãos. Quereis mandar-me a Nero. E por que mandar-me se ele e os que lhe devem suceder até vós, têm tão pouco tempo de vida? É somente a vós e Tito, vosso filho, que eu considero imperadores; a este, depois de vós, porque ambos subireis ao trono. Fazei-me, pois guardar quanto vos aprouver, mas como vosso prisioneiro, não de outro; somente vós vos tornastes por direito, pelo direito da guerra, senhores da minha liberdade e da minha vida; mas sê-lo-eis dentro em breve de toda terra [...]<sup>6</sup>

Com isso, alguns amigos de Vespasiano resolveram investigar entre os judeus se Josefo costumava acertar em suas previsões, obtendo uma resposta

<sup>5</sup> As escolhas religiosas de Flávio Josefo serão analisadas no terceiro capítulo de nosso trabalho, onde trataremos do tema “práticas religiosas”.

<sup>6</sup> JOSEPHUS, Flavius. **The Jewish War**. Cambridge: Harvard University Press, 1997 (Loeb Classical Library, book III).

afirmativa. No momento em que Vespasiano realmente se tornou imperador romano, Flávio Josefo recebeu o *status* de liberto da casa dos Flávios.

Flávio Josefo ainda acompanhou Tito a Judéia e presenciou o cerco e destruição de Jerusalém em 70 d. C. Foi usado por Tito para convencer os revoltosos à rendição, demonstrando-se favorável aos romanos. Após a derrota final dos judeus em 74 d. C. Josefo foi levado por Tito para morar em Roma, na casa dos Flávios<sup>7</sup>. Essas informações sobre o historiador hebreu emergem da obra “A Vida” de Flávio Josefo – um documento que viabiliza a apreensão do *paradigma* de *circularidade cultural* entre as comunidades judaicas e a sociedade romana na *Urbs* do século I d. C.

Nosso entendimento de paradigma se fundamenta na proposta conceitual do historiador da ciência Thomas Kuhn (1962) que utilizou esse termo para definir as diversas formas de ver o mundo, uma maneira de ver a realidade. Kuhn entendia que no mundo científico as leis, teorias e modelos aceitos de forma geral pela comunidade científica representam paradigmas. Entretanto, segundo Kuhn os paradigmas podem sofrer mudanças com o passar do tempo. Pois, os grandes processos da ciência não resultam de mecanismos de continuidade, mas sim, de ruptura<sup>8</sup>. Entendemos que a ideia de separatismo étnico e religioso das comunidades judaicas em relação ao Império Romano se trata de um *paradigma* que, com o alargamento do conceito de *cultura* nas ciências sociais e o avanço das pesquisas sobre a relação binária indivíduo/sociedade, está sofrendo mudanças, permitindo um olhar sobre as comunidades judaicas como grupamentos sociais mais abertos a reciprocidade nas relações culturais com outros povos. Essa reciprocidade ou *circularidade cultural* pode ser apreendida através da cultura material, documentação textual e, ainda, da análise do cotidiano dos indivíduos das comunidades judaicas da *Urbs*, no século I d. C.

Patrocinado pelos imperadores Vespasiano, Tito e Domiciano, Josefo escreveu quatro obras que nos permitem apreender a *circularidade cultural* entre

---

<sup>7</sup> Com o apoio das legiões do Oriente e do Danúbio, Tito Flávio Vespasiano (69 – 79 d. C.) se impôs após uma guerra civil, na qual três imperadores escolhidos pelas diferentes legiões que se encontravam em diversos pontos do império se sucederam no poder. Sua proclamação foi ratificada pelo Senado. Vespasiano iniciou a chamada Dinastia Flaviana, sendo sucedido por seus filhos Tito (79 – 81 d. C.) e Domiciano (81 – 96 d. C.). Sob a Dinastia Flaviana, Roma enriqueceu com novos monumentos importantes; dentre eles estava o Coliseu. As fronteiras foram consolidadas e o Império viveu uma época bastante tranquila. Entretanto, a ênfase dada por Domiciano ao culto imperial resultou em alguns confrontamentos entre judeus e romanos.

<sup>8</sup> KUHN, 2006, p. 67-76.

romanos e judeus no século I d. C.. A primeira delas foi “Guerra dos Judeus”, uma obra publicada em aramaico, entre 75 e 79 d. C., e que posteriormente foi ampliada em grego, na qual Josefo relata a história dos judeus da intervenção de Antíoco Epífanes na Judéia (175 a. C.) até a queda de Massadá (73-74 d. C.), o último foco de resistência judaica na guerra contra os romanos.

A segunda obra - “Antiguidades Judaicas” - foi escrita entre 93 e 94 d. C. e se trata de uma coleção de vinte livros em que Flávio Josefo relata a história dos judeus desde os tempos mitológicos, a exemplo da obra de Dionísio de Halicarnasso - “*Romaike Archaialogia*”. A terceira obra de Flávio Josefo foi “Contra Apião”, na qual Josefo faz uma apologia ao judaísmo e responde energicamente as críticas levantadas quanto à publicação de “Antiguidades Judaicas”.

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

Uma análise preliminar da obra “A Vida” de Flávio Josefo nos permite apreender os *sujeitos interlocutores*<sup>9</sup> de Josefo. Flávio Josefo escreve sua obra objetivando alcançar a aristocracia judaica que teve acesso ao comentário feito por Justo de Tiberíades sobre a guerra dos judeus contra os romanos. Essa aristocracia domiciliada em Roma e nas demais cidades anexadas ao Império Romano utilizava o grego como língua oficial, embora, no interior da comunidade fizesse uso também do hebraico e do aramaico. Esses são os indícios de *textualidade*<sup>10</sup> da obra “A Vida”. Josefo também recomenda a sua obra a Epafrodita, um indivíduo que é apresentado por ele como um grego interessado em conhecer a cultura judaica. Sobre esse

---

<sup>9</sup> Eni Orlandi (2003, p. 21-22) conceitua os *sujeitos interlocutores* como os receptores ou aqueles a quem o *sujeito locutor* direciona seu discurso.

<sup>10</sup> O conceito de *textualidade* se refere a historicidade de um texto em sua materialidade, na qual a historicidade se trata do acontecimento do texto como discurso, o trabalho de sentidos nele. Eni Orlandi entende que há uma ligação entre a história externa e a historicidade do texto (trama de sentidos nele). Entretanto, essa ligação não é direta, nem automática, nem funciona como uma relação de causa e efeito, diz Orlandi (2003, p. 68).

*sujeito interlocutor*, não temos mais informações. O *material simbólico*<sup>11</sup> do discurso se trata da circulação de um documento escrito.

A obra “A Vida” de Flávio Josefo pode ser delimitada tematicamente em seis seções. Na primeira delas, Flávio Josefo apresenta suas relações de parentesco<sup>12</sup>, desde sua ascendência até a sua descendência, com intenção claramente definida: dar credibilidade ao seu discurso sobre a guerra dos judeus contra os romanos - “*Eis a minha descendência como está escrita nos registros públicos e que eu julguei dever relatar aqui a fim de desmanchar as calúnias dos meus inimigos*”<sup>13</sup>.

Na segunda seção, Josefo discorre sobre sua infância, educação privilegiada, formação religiosa, escolha do farisaísmo como modelo de judaísmo que orientaria sua prática religiosa, bem como, sobre o serviço sacerdotal por ele exercido no templo de Jerusalém. Assim, Flávio Josefo nos permite acessar as fases da vida de um judeu - da infância ao início da vida pública, através de seu discurso.

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

Em sua obra “A Vida”, Josefo apresenta seu esforço para dissuadir seus conterrâneos da ideia de se revoltar contra Roma com objetivo de evitar graves resultados para os judeus que, segundo ele, não teriam condições de vencer os romanos. Para Flávio Josefo, a revolta contra os romanos resultaria na destruição da cidade de Jerusalém. Josefo não apresenta muitos detalhes sobre o desenrolar da guerra em sua obra “A Vida”, entretanto, faz inferência à obra anterior - “Guerra dos Judeus” - para que seus interlocutores tenham condições de dirimir qualquer dúvida sobre os acontecimentos citados por ele. Essa inferência fortalece a ideia da circulação de suas obras entre as comunidades judaicas e a sociedade romana do

---

<sup>11</sup> Esse conceito se refere a forma como o texto se apresenta. Eni Orlandi entende que ser escrito ou oral não muda a definição de um texto, pois, embora cada um deles signifique de modo específico particular suas propriedades materiais, ambos são considerados textos. Orlandi observa que não é a organização linguística do texto que interessa ao analista do discurso, mas, sim, como “o texto organiza a relação da língua com a história no trabalho significativo do sujeito em sua relação com o mundo” (ORLANDI, 2003, p. 69).

<sup>12</sup> As relações de parentesco de Flávio Josefo serão abordadas no terceiro capítulo.

<sup>13</sup> JOSEPHUS, Flavius. **The Life. Against Apion**. Cambridge: Harvard University Press, 1954 (Loeb Classical Library vol. 1).

século I d. C. Eusébio de Cesaréia, por exemplo, registra que as obras de Flávio Josefo poderiam ser encontradas na biblioteca de Roma<sup>14</sup>.

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

Essas razões de Justo persuadiram o povo, pois, ele era muito eloquente; a graça com a qual falava, levou-o a opiniões muito mais sábias e mais salutares. Ele tinha certo conhecimento da língua grega para ter ousado escrever a história do que se passou então, a fim de desmascarar a verdade. Mas eu farei ver mais particularmente, em seguida, toda a sua malícia e de como não foi preciso que ele e seu irmão tenham causado a inteira ruína de seu país<sup>15</sup>.

Flávio Josefo tem como um de seus objetivos desmoralizar seus opositores, principalmente, Justo de Tiberíades que, segundo ele, também adotara elementos culturais gregos em seu cotidiano.

Ao longo da quinta seção, Flávio Josefo reconstrói sua *identidade*<sup>16</sup> conforme os imperativos éticos do judaísmo<sup>17</sup>. Josefo se apresenta como um homem justo, prudente, piedoso, pacificador, tolerante, bem-aventurado, injustiçado, obediente a Torá, bom filho, defensor dos judeus, altruísta. Segundo ele, a preservação desses elementos culturais judaicos fez com que ele fosse aclamado na Galileia - o centro da revolta contra os romanos - como benfeitor e defensor do povo. Flávio Josefo ressalta as intenções do seu discurso ao dizer que:

[...] Não foi, pois minha culpa, mas vossa, e vossa ruína só veio porque sempre estivestes no coração inimigo do Império. Esquecesteis de que, em todas as

<sup>14</sup> CESARÉIA, Eusébio. **História Eclesiástica (Livro III.IX.II)**. São Paulo: Novo Século, 2002.

<sup>15</sup> JOSEPHUS, Op. Cit., p. 17.

<sup>16</sup> Kayhryn Woodward (2005, p. 37) ressalta que a política de identidade não “é uma luta entre sujeitos naturais; é uma luta em favor da própria expressão da identidade, na qual permanecem abertas as possibilidades para valores políticos que podem validar tanto a diversidade quanto a solidariedade”. Assim, ela aponta para duas versões do essencialismo identitário: uma fundamentada na tradição e nas raízes da história, fazendo apelo a um passado reprimido e obscurecido; e, outra, relacionada a uma categoria natural, fixa, baseada na biologia. Com isso, o essencialismo pode ser biológico e natural, histórico e cultural, tendo como ponto comum uma concepção unificada de identidade. Segundo Woodward (2005, p. 9), a identidade é marcada por meio de símbolos e “a representação inclui práticas de significação por meios dos quais os significados são produzidos, posicionando-nos como sujeito. É por meio dos significados produzidos pelas representações que damos sentido à nossa experiência e aquilo que somos (...). Os discursos e os sistemas de representação constroem os lugares a partir dos quais os indivíduos podem se posicionar e a partir dos quais podem falar” (WOODWARD, 2005, p.17).

<sup>17</sup> NEUSNER, 2004, p. 132 et seq.

vantagens que obtive sobre vós, jamais quis mandar matar algum dos vossos, ao passo que as divisões que cindiram vossas cidades, não por vosso afeto pelo rei e pelos romanos, mas por vossa própria malícia, custaram a vida de cento e oitenta e cinco dos vossos concidadãos, durante o tempo em que estive sitiado em Jotapate?<sup>18</sup>

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

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

Josefo termina seu relato dizendo que sua “verdadeira” identidade emerge do resumo dos fatos ordenados em sua obra “A Vida” e incorporados à segunda edição de “Antiguidades Judaicas” - “Poder-se-á por este reduzido resumo dos fatos de minha vida imaginar quem fui eu”<sup>19</sup>.

A conclusão de Flávio Josefo e o fato do historiador hebreu não publicar sua obra separadamente nos remetem a algumas questões que consideramos fundamentais para desenvolvimento de nossa proposta de apreensão do *paradigma de circularidade cultural* entre as comunidades judaicas e a sociedade romana na *Urbs* do século I d. C. Questionamo-nos se poderíamos considerar a obra “A Vida” de Flávio Josefo como uma escrita biográfica se, aparentemente, sua intenção foi escrever um apêndice à segunda edição de uma obra anterior. Questionamo-nos também se essa obra, embora escrita em grego, apresenta a forma, os usos e os sentidos do termo *bios* ou *vita* para descrever (*graphia*) a vida de um indivíduo na Antiguidade e, sendo o gênero biográfico tão criticado pela História Social por sua associação à historiografia positivista do século XIX e início do XX, na qual narra a história dos “grandes homens”, poderia ser usado para a prática da história e apreensão do social.

Iniciaremos nosso debate pela possibilidade de apreendermos o social a partir

---

<sup>18</sup> JOSEPHUS, Op. Cit., p. 129.

<sup>19</sup> Ibid., p. 159.

do indivíduo. Geralmente, a expressão “História Social” é utilizada para diferenciar a postura historiográfica inaugurada pelo movimento dos Annales da historiografia característica do século XIX e início do XX. Até então, na historiografia tradicional, prevaleciam às influências do Historicismo de Ranke e do Positivismo de Augusto Comte. Se o Historicismo contribuiu para a historiografia com a ideia de que a tarefa do historiador consiste em estabelecer os fatos partindo da crítica da documentação, atribuindo valor excessivo a História Política e Diplomática, o Positivismo, por sua vez, firmou a ideia de que os fatos se sucedem no tempo de forma linear e progressiva, independentemente de qualquer influência ou ação humana. Nesse momento, a História se apresentava como uma série de fatos singulares e isolados que nunca se repetem. Assumira um tom de previsibilidade, fundamentando-se nos grandes heróis políticos, problemas dinásticos, batalhas e tratados diplomáticos, buscando causas e consequências através dos documentos, gerando pautas e agendas históricas naturalizadas<sup>20</sup>. O passado fora definido como um dado rígido que não podia ser alterado ou modificado.

Contraopondo tais concepções, a História Social inaugurada na década de 1930, entendia a História como uma estrutura em progresso e defendia que mesmo o mais claro e complacente dos documentos não fala senão quando se sabe interrogá-lo. Para os Annales, a História devia ser observada como uma ciência que abrange todos os aspectos da vida social. Assim, a análise de estruturas sociais devia ser enfatizada a fim de compreender o funcionamento e a transformação dos fatos.

Na década de 1960, a História Social recolocou a questão do papel e ação social do indivíduo na história, bem como, o problema das durações em discussão, ao formular como problema o comportamento humano no estudo das migrações, da mobilidade social, estratégias de preservação de fortunas ou status, das greves ou protesto popular. Os historiadores começaram a privilegiar durações mais curtas como, por exemplo, três gerações, na qual um indivíduo se beneficiava da experiência de seus pais e participava da história de seus filhos.

Como um dos principais desdobramentos da prática historiográfica iniciada pelos Annales, temos na década de 1970 a Micro-história. No modelo de abordagem

---

<sup>20</sup> Cf., CASTRO, 1997.

conceitual da Micro-história, Carlo Ginzburg<sup>21</sup> identificou o homem como *sujeito socialmente construído*. Os homens, segundo ele, conferem significado à realidade social. Assim, com a Micro-história, o estudo de caso, do detalhe, da análise do processo significativo, dos fenômenos marginais, passou a ser valorizado. Entretanto, a valorização do *microcosmo social* não representaria a construção de uma perspectiva que se limitaria ao universo individual.

Optamos por utilizar o conceito de *sujeito socialmente construído* no lugar de *sujeito histórico coletivo* exatamente porque apesar de Carlo Ginzburg, em sua obra “Os andarilhos do bem”, conforme aponta Ronaldo Vainfas<sup>22</sup>, trabalhar com a noção de mentalidades, no pós-escrito de 1972, Ginzburg abandonou a contraposição entre mentalidade coletiva e atitudes individuais que o situava, a princípio, na História das Mentalidades francesa para adotar, em sua clássica obra “O queijo e os vermes” o conceito de *cultura popular*, definindo-a como o conjunto de atitudes, crenças, códigos de comportamento próprio das *classes subalternas* num certo período histórico. Segundo ele, insistir nos elementos comuns, homogêneos, da mentalidade de certo período, conduz inevitavelmente a negligência das divergências e dos contrastes entre mentalidades dos vários grupos sociais, na qual tudo resultaria numa mentalidade coletiva indiferenciada e interclassista<sup>23</sup>. Parafraseando Ginzburg, poderíamos nos perguntar se o que emerge do discurso de Flávio Josefo não é mais uma “mentalidade” do que uma “cultura”. Carlo Ginzburg<sup>24</sup> entende que “o que caracteriza os estudos de história das mentalidades é a insistência nos elementos inertes, obscuros, inconscientes de uma determinada visão de mundo. As sobrevivências, os arcaísmos, a afetividade, a irracionalidade delimitam o campo específico da história das mentalidades, distinguindo-as com clareza da história das ideias ou da história da cultura”. Assim, como no caso de Menocchio, inserir Flávio Josefo no âmbito exclusivo da História das Mentalidades significaria colocar o componente racional de sua visão de mundo em segundo plano. Ao adotar o conceito de *cultura popular* no lugar de *memória coletiva*, Carlo

---

<sup>21</sup> GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela inquisição**. São paulo: Companhia das Letras, 2007.

<sup>22</sup> CARDOSO, C. S. F.; VAINFAS, Ronaldo. **Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia**. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

<sup>23</sup> GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela inquisição**. São paulo: Companhia das Letras, 2007.

<sup>24</sup> Ibid., p.23-24.

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

Carlo Ginzburg dialoga com Mikhail Bakhtin para desenvolver um conceito relevante para apreensão do social a partir do indivíduo: o conceito de *circularidade cultural*. Ao analisar ritos e espetáculos populares, principalmente o carnaval e o carnavalesco, Mikhail Bakhtin<sup>25</sup> postulou que essas festividades ofereciam uma visão do mundo, do homem e de suas relações humanas totalmente diferentes, deliberadamente não oficiais - “pareciam ter construído, ao lado do oficial, um segundo mundo e uma segunda vida aos quais os homens da Idade Média pertenciam em maior ou menor proporção, e nos quais eles viviam em ocasiões determinadas”<sup>26</sup>.

A circunstância apresentada por Mikhail Bakhtin criava uma espécie de dualidade do mundo - de um lado estava à cultura dominante - que era letrada, a igreja, o feudo, a seriedade, os cultos e cerimônias oficiais, o Estado e o mundo oficial; do outro estava à cultura subalterna, o mundo não oficial, as paródias, o folclore, o riso, os cultos cômicos, a oralidade, as festas populares. Essa *circularidade cultural* poderia ser apreendida através da literatura, arte e festas populares, na qual os dois mundos demonstravam sua proximidade e, às vezes, até se fundiam, a inversão de valores tornava-se permitida, como acontecia no carnaval.

Entre as *culturas dominantes* e as *culturas subalternas*<sup>27</sup>, afirma Carlo Ginzburg<sup>28</sup> há um relacionamento circular feito de influências recíprocas, que se move de baixo para cima, bem como, de cima para baixo. O conceito de *circularidade cultural* em Ginzburg nos permite, a partir da trajetória de Flávio Josefo,

---

<sup>25</sup> BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na idade média e no renascimento**: o contexto de François Rabelais. São Paulo: Universidade de Brasília, 1987.

<sup>26</sup> Ibid., p. 4-5.

<sup>27</sup> Entendemos por *culturas subalternas* as culturas dos grupos sociais que viviam sob o domínio do Império Romano no século I d. C., bem como, a cultura da não elite, da plebe, dos escravos, libertos, não cidadãos, clientes e outros grupos sociais que pobres ou ricos, não eram *gentios*. A *cultura popular (subalterna)* se define segundo Carlo Ginzburg pela sua oposição a cultura letrada ou oficial. Entretanto, a *cultura popular* se define também pelas relações que mantém com a *cultura dominante*, filtrada pelos indivíduos ligados as *culturas subalternas* de acordo com seus próprios valores e condições de vida. A cultura letrada, segundo ele, também filtra à sua moda os elementos da *cultura popular*.

<sup>28</sup> GINZBURG, Op. Cit., p. 10.

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

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

As comunidades judaicas de Roma se tratam de um *microcosmo social* no interior da sociedade romana. Essas comunidades tinham consciência de que a preservação de sua *identidade*<sup>29</sup> estava diretamente relacionada à manutenção de sua boa relação com o seu *macrocosmo social*, a sociedade romana. Embora com muitos privilégios garantidos ao longo da história por imperadores, as comunidades judaicas de Roma se reconheciam no universo das *culturas subalternas*.

O postulado acima nos permite afirmar que se estabeleceu uma relação de *circularidade* entre a cultura romana – enquanto *cultura dominante*, e a cultura judaica – enquanto *cultura subalterna*, mesmo diante do evidente separatismo das comunidades judaicas. Por um lado temos dicotomia cultural, mas, por outro, existiu também uma *circularidade*, um influxo recíproco entre as duas culturas<sup>30</sup>. Essa *circularidade* pode ser apreendida a partir de indivíduos que, devido a seu estatuto social, circulavam tanto nas comunidades judaicas quanto na sociedade romana,

---

<sup>29</sup> Entendemos que o conceito de *identidade*, ainda que no singular, representa toda pluralidade identitária dos judeus, até mesmo a daqueles domiciliados na *Urbs*. No discurso de Flávio Josefo, por exemplo, podemos observar diversas identidades que, do ponto vista judaico, se diferenciavam etnicamente, religiosamente, politicamente e culturalmente. Entretanto, conforme postula Marcel Simon, um romano não tinha por hábito fazer distinção ou classificação entre as diversas identidades judaicas. Segundo ele, os autores antigos tratam os judeus como uma simples variação dos sírios, pois, geograficamente, a Palestina era meramente uma subdivisão ou prolongamento da Síria. Simon afirma que era comum utilizar o termo “sírio” incluindo também os judeus. Aparentemente, o que fazia distinção entre sírios e judeus era sua devoção a lahweh e sua religião voltada para o monoteísmo (SIMON, 1960, p. 133). Jacques Le Goff caminha na mesma direção ao entender que, de um modo geral, a religião judaica apela para o dever da recordação e da memória constituinte que, por sua vez, se trata de um reconhecimento de lahweh como memória fundadora da identidade judaica (LE GOFF, 1999, p. 382). Esse seria um ponto comum entre as diversas identidades e comunidades judaicas espalhadas pelo Império Romano.

<sup>30</sup> GINZBURG, Op. Cit., p. 15.

preservando a relação com a sua etnia, mas, também, adotando elementos culturais romanos em seu cotidiano.

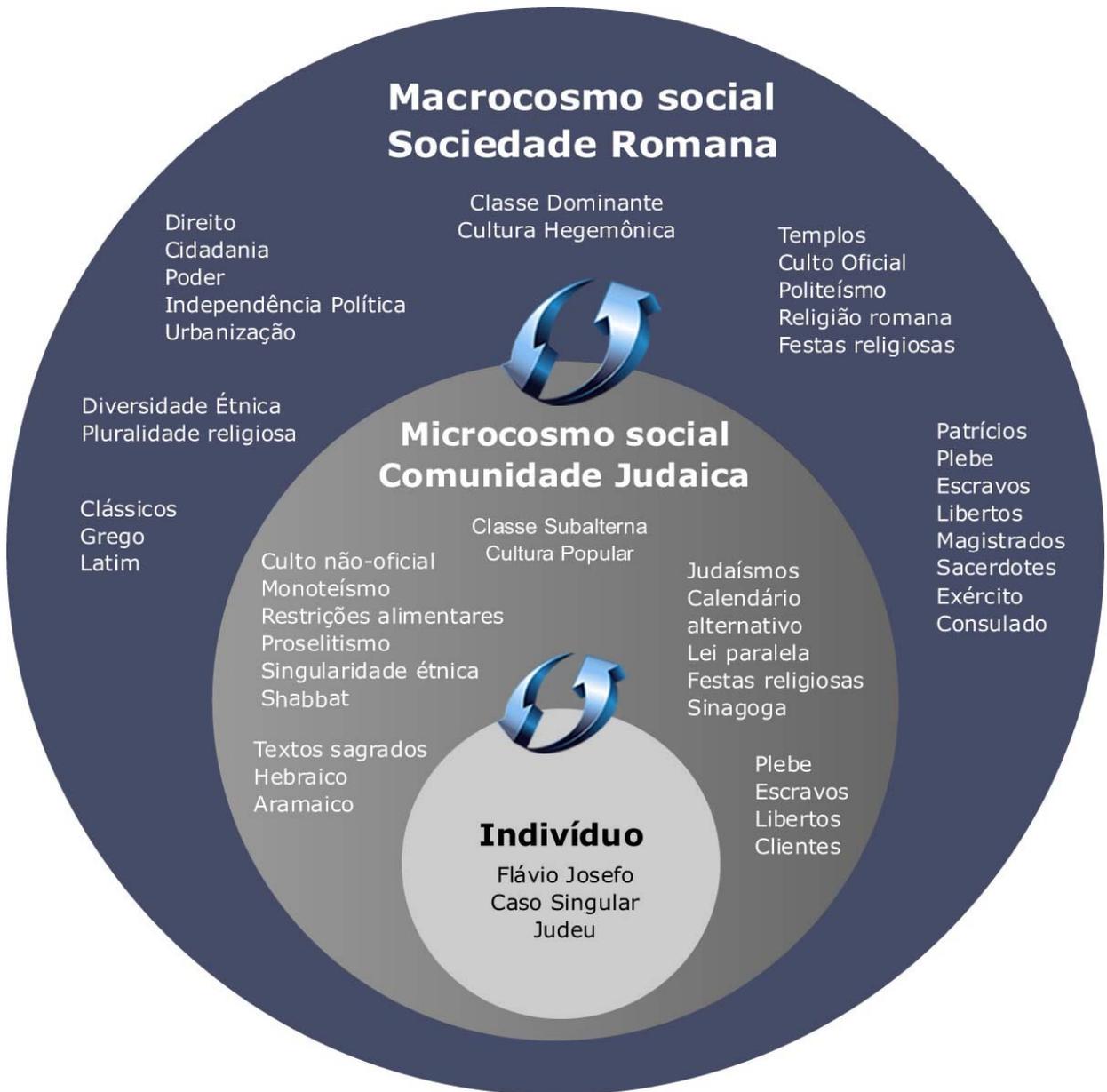


Figura 1 – Exemplo da Circularidade Cultural de Ginzburg na Obra “A Vida” de Flávio Josefo

Os judeus que adotaram elementos socioculturais romanos em seu cotidiano, circulando nas duas sociedades, não o fizeram contra a própria vontade ou apenas com a finalidade de preservar sua etnia, conforme aponta a historiografia baseada no que Schlomo Sand<sup>31</sup> conceitua como *mito do desenraizamento e expulsão*, mas,

sim, como uma resposta a política romana voltada para a *circularidade cultural* e ao proselitismo<sup>32</sup> judaico, conforme abordaremos no próximo capítulo.

Flávio Josefo pode ser considerado como um caso-limite. Entretanto, Carlo Ginzburg<sup>33</sup> entende que mesmo um caso singular como Josefo pode revelar-se como representativo (não no sentido estatístico da palavra) porque permite circunscrever as possibilidades latentes das relações culturais<sup>34</sup> entre as comunidades judaicas e a sociedade romana, através de documentos que não foram produzidos diretamente pelas *culturas dominantes*. Assim sendo, Josefo pode ser considerado como um marcador de reorganizações sociais profundas vividas pelas comunidades judaicas domiciliadas em Roma. Essas reorganizações resultaram do contato sociocultural entre judeus e romanos no século I d. C.

As informações acima elencadas ratificam a possibilidade de apreendermos o *paradigma* de relações socioculturais entre as comunidades judaicas e a sociedade romana mediante o modelo de abordagem conceitual da micro-análise. A escolha da trajetória de vida de Flávio Josefo (que parte do indivíduo) para a apreensão do paradigma de *circularidade cultural* entre as comunidades judaicas e a sociedade romana (social) não é contraditória. Pois, a inclusão dessa trajetória individual em uma multiplicidade de espaços e tempos sociais, através das relações socioculturais que se criam a sua volta e dão-lhe sua significação, nos permite reencontrar Flávio Josefo em contextos sociais distintos, como por exemplo, nas comunidades judaicas e na sociedade romana do século I d. C. Entretanto, para atingir tal objetivo, enquanto atores sociais, os judeus devem ser recolocados no centro dos processos sociais entre as comunidades judaicas e a sociedade romana; pois, a maneira como os movimentos ou transformações coletivas no interior das comunidades se tornaram possíveis pode ser apreendida mediante o estudo intensivo e aproximado

---

<sup>31</sup> SAND, Shlomo. **A invenção do povo judeu**. São Paulo: Benvirá, 2011.

<sup>32</sup> Esse termo (*prosélytos*), que ocorre apenas na literatura judaica e cristã, foi cunhado no período judaico-helenístico para designar um “não-judeu”, “estranho”, “peregrino” estabelecido na terra que se convertera ao judaísmo mediante a circuncisão, o batismo e um sacrifício no Templo de Jerusalém. O que, de certa forma, corrobora para idéia de comunidades judaicas abertas a relação sócio-cultural com outros grupos sociais. Schlomo Sand (2011, p. 272) afirma que o crescimento do judaísmo no século I d. C. não se deve ao desenraizamento dos judeus, mas, sim, as ações proselitistas das comunidades judaicas, nas diversas regiões anexadas ao Império Romano.

<sup>33</sup> GINZBURG, Op. Cit., p. 21.

<sup>34</sup> Entendemos por *cultura* um sistema de significados, atitudes e valores partilhados e as formas simbólicas em que eles são expressos e encarnados. Acreditamos que a *cultura* faz parte do todo modo de vida de Flávio Josefo, mas não é idêntica a ele. A *cultura* pode ser apreendida nas ações ou noções subjacentes à vida cotidiana.

das configurações e processos sociais na qual Flávio Josefo também teve participação.

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

Em primeiro lugar, o *processo de identificação* da documentação nos permite afirmar que a obra “A Vida” de Flávio Josefo se trata de um discurso cujo *modo de funcionamento* Eni Puccinelli Orlandi<sup>35</sup> conceitua como *discurso polêmico*. Eni Orlandi<sup>36</sup> ressalta que existem muitos critérios pelos quais se constituem tipologias na análise do discurso. Essas tipologias refletem as distinções institucionais, como por exemplo, os discursos político, jurídico, religioso, jornalísticos, pedagógico, médico, científico e suas variáveis. As tipologias também refletem diferenças entre disciplinas como no caso dos discursos histórico, sociológico, antropológico e biológico. Eni Puccinelli Orlandi pontua também diferenças relativas a estilos e a gêneros. Entretanto, para ela, a tipologia não ocupa o centro das preocupações do analista do discurso.

Segundo Eni Orlandi<sup>37</sup>, o que caracteriza o discurso não é o seu tipo, mas, sim, o seu *modo de funcionamento*. Com isso, ela estabelece um critério para distinguir diferentes *modos de funcionamento* do discurso, tomando como referência elementos constitutivos de suas *condições de produção* e sua relação com o modo de produção de sentidos, com seus efeitos, como segue: “a) *discurso autoritário* – aquele em que a *polissemia* é contida, o *referente* está apagado pela relação de linguagem que se estabelece e o *locutor* se coloca como agente exclusivo, apagando também sua relação com o *interlocutor*; b) *discurso polêmico* – aquele em que a *polissemia* é controlada, o *referente* é disputado pelos *interlocutores*, e este se mantém em presença, numa relação tensa de disputa pelos sentidos; c) *discurso*

---

<sup>35</sup> ORLANDI, Eni. **Análise do discurso**: princípios e procedimentos. Campinas: Fontes, 2003.

<sup>36</sup> Ibid., p. 85.

<sup>37</sup> ORLANDI, 2003, Loc. Cit.

*lúdico* – aquele em que a *polissemia* está aberta, o *referente* está presente como tal, sendo que os *interlocutores* se expõem aos efeitos dessa presença inteiramente não regulando sua relação com os sentidos”<sup>38</sup>.

Apesar dessas distinções, para Eni Orlandi<sup>39</sup> não há discurso puramente *autoritário*, *lúdico* ou *polêmico*, mas, sim, misturas, a predominância de um *modo de funcionamento* sobre outro. Assim, ela postula que quando um discurso tem um funcionamento que tende para a paráfrase ou para a *monossemia* se trata de um *discurso autoritário*; quando tende para a *polissemia*, será *lúdico*; e quando se divide entre *polissemia* e paráfrase se refere ao *discurso polêmico*. Esse é o caso do discurso de Flávio Josefo em sua obra “A Vida”.

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

Segundo a abordagem metodológica de Eni Puccineli Orlandi, o discurso de Josefo se trata de um *objeto sócio-histórico e linguístico*. O seu sentido não está apenas nas palavras, mas na sua relação com a exterioridade, nas condições em que ele foi produzido e que não depende só das intenções de Flávio Josefo, mas, ainda, de sua relação com os *interlocutores*, *contexto imediato*, *contexto sócio-histórico*, *ideológico* e com a *memória discursiva*.

Eni Orlandi<sup>40</sup> trata a *memória discursiva* como *interdiscurso*, ou seja, o discurso não é singular, ele apresenta indícios do que se fala antes, em outro lugar, do já-dito que está na base do dizível e sustenta cada tomada de palavra. Todos esses sentidos já ditos por alguém, em algum lugar, em outros momentos, mesmo muito distantes, têm efeito sobre o discurso de Flávio Josefo em sua obra “A Vida”. Assim, Eni P. Orlandi<sup>41</sup> nos permite remeter o discurso de Josefo a toda uma filiação de dizeres, a uma memória, a sua historicidade e significância que demonstram seus

---

<sup>38</sup> Ibid., p. 86.

<sup>39</sup> Ibid., p. 87.

<sup>40</sup> Ibid., p. 29-30.

<sup>41</sup> Ibid., p. 30.

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

Em segundo lugar, apenas identificar o *modo de funcionamento* do discurso de Flávio Josefo em sua obra “A Vida” como um *discurso polêmico*, não responde plenamente a problemática em torno da sua escrita ou da forma como ele ordena os fatos narrados, da *natureza de sua linguagem*. Nesse ponto, precisamos entender se Flávio Josefo se propõe realmente a escrever apenas um apêndice para obra “Antiguidades Judaicas” ou se sua intenção foi desenvolver uma *bios* ou *vita*, ainda que centrada em si mesmo.

Tessa Rajak<sup>42</sup> entende que “A Vida” de Flávio Josefo não se trata de uma biografia. Segundo ela, não há evidências de que Josefo tenha utilizado o título da obra como chegou à posteridade. Para Rajak, o título “A Vida” de Flávio Josefo deve ser considerado como um acréscimo posterior feito por outros leitores de Flávio Josefo. Josefo propriamente dito não fez uso do título *bios* ou *vita* em sua obra. Rajak<sup>43</sup> postula que os leitores que acrescentaram o título “A Vida” ao apêndice a segunda edição de “Antiguidades Judaicas” o fizeram considerando apenas os aspectos da vida de Flávio Josefo, sem levar em conta outros fatos relatados sobre a guerra dos judeus contra os romanos. A intenção de Josefo, então, não seria escrever uma autobiografia, mas apresentar um contraponto que foi desencadeado por um breve comentário geral sobre a obra “Guerra dos Judeus” feito por Justo de Tiberíades, diz a historiadora inglesa.

Creio dever manifestar neste ponto a má-fé de Justo e dos outros, que tendo falado deste mesmo assunto nas suas histórias, não tiveram receio, para satisfazer à própria paixão e ódio, de expor aos olhos da posteridade os fatos de uma maneira bem diferente da que na verdade eles se passaram. Em nada eles diferem dos que falsificam os atos públicos, senão nisto, que eles não temem serem castigados. Assim Justo, tendo resolvido tornar-se ilustre, escrevendo esta guerra, disse de mim muitas coisas falsas e não foi mais verdadeiro no que se refere ao seu próprio país. É o que me obriga agora, para desmenti-lo, a relatar o que eu havia calado até aqui, e não nos devemos admirar por ter eu diferido tanto. Pois, ainda que um historiador seja obrigado a dizer a verdade, ele pode não se deixar levar contra os maus; não que eles mereçam ser favorecidos, mas para permanecermos nos termos de uma sábia moderação [...].<sup>44</sup>

Diferentemente de Tessa Rajak, Vicente Dobroruka<sup>45</sup> entende que a intenção

---

<sup>42</sup> RAJAK, Tessa. **Josephus, the historian and his society**. Philadelphia: Fortress Press, 1984.

<sup>43</sup> Ibid., p. 13-15.

<sup>44</sup> JOSEPHUS, Op. Cit., p. 123-125.

<sup>45</sup> DOBRORUKA, Vicente. **Historiografia helenística com roupagem judaica: Flávio Josefo, história e teologia**. In: JOLY, Fábio Duarte (Org). **História e retórica: ensaios sobre a historiografia antiga**. São Paulo: Alameda Editorial, 2007.

de Josefo foi realmente escrever uma autobiografia e através dela se defender contra as acusações de Justo e legitimar o seu relato sobre a guerra dos judeus contra os romanos. Vicente Dobroruka analisa o uso do gênero discursivo biográfico em Flávio Josefo e ressalta que, apesar de Josefo não ter sido o primeiro autor a fornecer dados autobiográficos, o historiador hebreu foi o primeiro a disponibilizar para a posteridade uma obra completa com o objetivo de narrar a trajetória de vida de quem a escreveu. Entretanto, ainda que consideremos a obra “A Vida” como parte do gênero discursivo biográfico, nós precisamos esclarecer que a utilização da escrita biográfica na Antiguidade se diferenciava em muito do conceito e uso da biografia na Modernidade, conforme observa Uiran Gebara da Silva<sup>46</sup> ao constatar que a palavra “biografia” só foi utilizada pela primeira vez no século V d. C. e o termo “autobiografia” ao final do século XVIII.

Ao analisar a forma, os usos e os sentidos da escrita biográfica na Antiguidade, Uiran Gebara da Silva<sup>47</sup> ressalta que os tipos de narrativa em prosa da antiguidade que mais se aproximam do conceito moderno de biografia são o *bios*<sup>48</sup> (ou de *vita sula*, em latim), o *encomium*<sup>49</sup>, e a *hypomnemata*. Ele analisa as conferências sobre o desenvolvimento da biografia grega de Arnaldo Momigliano, proferidas em 1968 na Universidade de Harvard e publicadas em 1971, para ressaltar a distinção entre biografia e história na Modernidade e na Antiguidade<sup>50</sup>.

Apesar de na Modernidade todo discurso biográfico se inserir dentro de um ramo disciplinar da história, das trajetórias de vidas serem entendidas como parte integrante de uma concepção de história universal e ainda inseridas como um ponto de vista subjetivo ou individual dentro do desenrolar da história da sociedade em que

---

<sup>46</sup> SILVA, Uiran Gebara da. **A escrita biográfica na antiguidade**: uma tradição incerta in: Politeia: Hist. E Soc., Vitória da Conquista, v. 8, n. 1, p.67-81,2008.

<sup>47</sup> Ibid., 2008, p. 68.

<sup>48</sup> Uiran Gebara da Silva (2008, p. 73) define *bios* como “a palavra comumente utilizada para denominar a descrição da vida de um indivíduo era *bios*; no entanto, este não era seu uso exclusivo. A palavra *bios* também podia ser usada para se referir a outras descrições ou narrativas, como o retrato de um povo inteiro. E a principal meta desta descrição era o esboço de um caráter, de uma personalidade, mesmo que essa personalidade fosse um corpo coletivo”.

<sup>49</sup> Segundo Uiran Gebara da Silva (2008, p.74), “criado no seio da Retórica, este discurso buscava o elogio e a valorização da personalidade descrita, utilizando todas as técnicas e *topoi* possíveis, evitando acontecimentos e características pejorativos. O sentido de desenvolvimento do *bios* era o de se apresentar como uma forma neutra de descrição do caráter do indivíduo e, nesse sentido, podia se tornar matéria-prima para a investigação filosófica mais ampla, assim como para outras formas de compilação erudita”.

<sup>50</sup> SILVA, Op. Cit., p. 70-76.

vive, na antiguidade helenística a descrição biográfica não era necessariamente considerada histórica, diz Uiran Gebara da Silva<sup>51</sup>. Segundo ele, uma das razões era a própria concepção de história que tinha como objetivo a apreensão dos acontecimentos vividos pelos homens e consistia em um processo de investigação da memória social, a partir de várias possibilidades de registros empíricos<sup>52</sup>. Para os escritores gregos, a estruturação da narrativa deveria privilegiar, principalmente, o ponto de vista das ações de grupos, comunidades políticas, atividades militares e coletivos humanos, transcendendo as ações individuais. Assim, a biografia helenística estava mais próxima do *antiquarismo*<sup>53</sup> que da história.

Discorrendo ainda sobre as conferências de Momigliano, Uiran Gebara da Silva entende que o conceito de *bios* na Antiguidade não se aplicava as autobiografias. Para ele, as autobiografias estavam mais ligadas às cartas sobre si e àquilo que se poderia chamar de memórias ou reminiscências (*hypomnemata*), descrições das próprias lembranças - “o que, por vezes, a crítica moderna associa à ideia de autobiografia são formas de registro pessoal, como as *hypomnemata*, ou as *ephemérides*, espécies de diários, que exprimiam como tema o mesmo que a autobiografia moderna: a prática de registro da própria vida do escritor”<sup>54</sup>.

Segundo Arnaldo Momigliano<sup>55</sup>, havia uma distinção básica entre *hypomnema* e *epheméris* no período helenístico. O primeiro termo se referia a registros pessoais e, o segundo, a registros oriundos de situações de trabalho burocrático ou políticas. Entretanto, ambos não apresentavam regras formais. Como aponta Uiran Gebara da Silva<sup>56</sup> esses registros se constituíam em exercícios pontuais de escrita. Momigliano ressalta que essa distinção posteriormente desapareceu da escrita latina, o que o levou a postular a inexistência da autobiografia como gênero literário específico no

---

<sup>51</sup> Ibid., p. 71.

<sup>52</sup> SILVA, 2008, Loc. Cit.

<sup>53</sup> Segundo Uiran Gebara da Silva (2008, p. 73) “o *antiquarismo* é um dos nomes utilizados para designar todo tipo de investigação e de produção de conhecimento a respeito de artefatos, objetos, fatos, acontecimentos, eventos, formas de cultura, que, por um lado, não se encaixavam nem nos limites precisos da história da guerra e da política, nem, por outro lado, na natureza especulativa da filosofia. Era uma forma de escrita descritiva e assumia nomes variados: *antiquarismo*, erudição, arqueologia, antiguidades. Essa categoria de escrita compilatória e sistemática não adquiriu o mesmo nível de dignidade, como forma de conhecimento, que a história”.

<sup>54</sup> SILVA, Op. Cit., p.74-75.

<sup>55</sup> MOMIGLIANO, Arnaldo. **The development of greek biography**. London: Havard University Press, 1993.

<sup>56</sup> SILVA, Op. Cit., p. 75.

mundo greco-romano antigo, diz Uiran Gebara da Silva.

Assim sendo, ao definir biografia como o relato da vida de um indivíduo do nascimento até a morte, Arnaldo Momigliano também não situaria “A Vida” de Flávio Josefo no universo discursivo biográfico, pois, nela Josefo apresenta apenas alguns relatos pontuais sobre sua vida. Leonor Arfuch<sup>57</sup>, por sua vez, ao tratar da definição de autobiografia, entende que a mesma consiste em qualquer “relato retrospectivo em prosa que uma pessoa real faz de sua própria existência, acentuando sua vida individual, particularmente a história de sua personalidade”. Em sua obra “A Vida”, Flávio Josefo apresenta um relato retrospectivo ordenado de sua trajetória desde sua infância até sua vida cotidiana na *Urbs* do século I d. C., o que, no entendimento de Leonor Arfuch, seria suficiente para situar sua obra no *espaço biográfico*.

Ao analisar a relação entre o saber biográfico e a história, Giovanni Levi<sup>58</sup> afirma que os questionamentos sobre a biografia pública, exemplar e moral são resultados da crise na definição de racionalidade e do confronto histórico entre indivíduo e instituições. Como exemplo, ele utiliza boa parte do século XVIII no qual, partindo do romance, se tentava construir a imagem de um homem complexo, contraditório, cujo caráter, opiniões e atitudes estavam em perpétua formação gerando um debate sobre a possibilidade de se escrever a vida de um indivíduo. Esse período, diz Giovanni Levi, se caracterizou pela consciência da dissociação entre o personagem social e a percepção de si mesmo.

Citando Marcel Mauss, Giovanni Levi<sup>59</sup> diz que “é evidente, sobretudo para nós, que nenhum ser humano deixou jamais de ter a percepção não apenas de seu corpo, mas também de sua identidade espiritual e corporal ao mesmo tempo”<sup>60</sup>. Entretanto, para ele, essa percepção do “eu” não corresponde ao modo pela qual se desenvolveu historicamente o conceito do “eu” que assumiu diferentes noções através dos tempos. O historiador italiano, então, cita alguns exemplos do desenvolvimento do conceito do “eu” no século XVIII, começando com Laurence Sterne. Sterne ressaltava a extrema fragmentação de uma biografia individual

---

<sup>57</sup> ARFUCH, Leonor. **O espaço biográfico**: dilemas da subjetividade contemporânea. Rio de Janeiro: Eduerj, 2010.

<sup>58</sup> LEVI, Giovanni. **Usos da biografia** in: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína. Usos e abusos da história oral. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2006.

<sup>59</sup> LEVI, 2006, Passim.

<sup>60</sup> Ibid., p. 170.

traduzida pela constante variação dos tempos, pelo recurso a incessantes retornos e pelo caráter contraditório, paradoxal, dos pensamentos e da linguagem dos protagonistas. “Tristram Shandy”, de Laurence Sterne, proporcionou “um meio eficaz de construir uma narrativa que desse conta dos elementos contraditórios que constituem a identidade de um indivíduo e das diferentes representações que dele se possa ter conforme os pontos de vista e épocas”, através do diálogo entre Tristram, o autor e o leitor, diz Giovanni Levi<sup>61</sup>.

De Laurence Sterne, Giovanni Levi partiu para Denis Diderot. Para ele, a biografia era incapaz de captar a essência de um indivíduo devido a sua incapacidade de ser realista. A biografia, segundo Denis Diderot tinha uma função pedagógica, pois apresentava personagens célebres e revelava-lhes as virtudes públicas e os vícios privados. Em Denis Diderot, o problema da individualidade também é resolvido pelo recurso do diálogo.

De “Jacques o Fatalista” de Diderot, Giovanni Levi cita “As Confissões” de Jean Jacques Rousseau, ainda no século XVIII. Rousseau acreditava que era possível narrar uma vida e, também, entendia que esta narrativa poderia ser totalmente verídica; posição que, de certa forma, contrariava o pensamento corrente de que na segunda metade do século XVIII chegou-se a se duvidar da possibilidade de se escrever uma autobiografia. Giovanni Levi ressalta que Jean Jacques Rousseau estava certo quanto à primeira hipótese e, errado, quanto à segunda. Rousseau se viu na impossibilidade de narrar a vida sem que esta fosse deformada ou alterada. Para Jean Jacques Rousseau, Denis Diderot e Laurence Sterne o meio de se criar uma comunicação menos equívoca e uma forma de restituir ao sujeito sua individualidade complexa, livrando-o das distorções da biografia tradicional, era o diálogo. Assim, Rousseau retomou suas confissões em forma de diálogo através de “Jean-Jacques”.

Giovanni Levi<sup>62</sup> entende que a crise acima elencada começou no romance, estendeu-se à autobiografia e teve repercussão limitada na biografia histórica. Como meio-termo, ele aponta a biografia moral que buscava um tom mais didático, acrescentando, às vezes, paixões e emoções ao conteúdo tradicional das biografias exemplares, ou seja, os feitos e as atitudes do protagonista, culminando no

---

<sup>61</sup> Idid., p.170-171.

<sup>62</sup> LEVI, 2006, Passim.

positivismo e no funcionalismo que, posteriormente, iria privilegiar a dimensão pública em vez da privada, desconsiderando a proposta de outros modelos de biografia.

Com o advento de novos paradigmas, em todos os campos científicos, no século XX a crise ressurgiu e conduziu a necessidade de se conhecer o ponto de vista do observador; de se postular a existência de outra pessoa em nós mesmos sob a forma inconsciente, diz Giovanni Levi<sup>63</sup>; o que vai resultar no retorno da discussão sobre a “relação entre descrição tradicional, linear, e a ilusão de uma identidade específica, coerente, sem contradição, que não é senão o biombo ou a máscara, ou ainda o papel oficial, de uma miríade de fragmentos e estilhaços”; proporcionando uma nova dimensão que a pessoa assume com sua individualidade. A complexidade da identidade, sua formação progressiva e não linear e suas contradições se tornaram protagonistas dos problemas biográficos com que se deparam os historiadores, diz Giovanni Levi.

A biografia continuou a desenvolver-se, mas, agora, considerando como pano de fundo uma nova abordagem das estruturas sociais – “a reconsideração das análises e dos conceitos relativos à estratificação e à solidariedade sociais; a apresentação de modo menos esquemático dos mecanismos pelos quais se constituem redes de relações, estratos e grupos sociais”<sup>64</sup>; o que, em certo sentido, culminará em uma questão essencial: como os indivíduos se definem (conscientes ou não) em relação ao grupo ou se reconhecem numa classe?

Diante desta problemática, Giovanni Levi afirma que os documentos não informam sobre os processos de tomadas de decisões, mas somente acerca dos resultados, dos atos, o que de certa forma conduz a explicações monocausais e lineares. Com isso, os historiadores passaram a abordar o problema biográfico de maneiras diversas. O historiador italiano, então, se propõe a formular uma tipologia das principais formas de abordagem.

A primeira delas se trata de *prosopografia* e *biografia modal*. Giovanni Levi ressalta que este tipo de abordagem somente se interessa por biografias individuais quando estas tipificam comportamentos ou as aparências ligadas às condições sociais mais frequentes. O que ele objetiva é a utilização de dados biográficos para

---

<sup>63</sup> Ibid., p. 173.

<sup>64</sup> LEVI, 2006, Loc. Cit.

fins prosopográficos. Giovanni Levi chama essa biografia que se refere a um indivíduo que concentra todas as características de um grupo, que só serve para ilustrar formas típicas de comportamento ou *status* e que apresenta muita analogia com a prosopografia, *de biografia modal*.

Em seguida, o historiador italiano fala sobre biografia e contexto. Neste tipo de biografia a época, o meio e o ambiente são fundamentais para se explicar a singularidade das trajetórias. O contexto remete a reconstituição do contexto histórico e social em que se situam os acontecimentos e ao preenchimento das lacunas documentais através da analogia com outras vidas. Esta é proposta de Natalie Zemon Davis e Daniel Roche, diz Giovanni Levi<sup>65</sup>, “interpretar as vicissitudes biográficas à luz de um contexto que as torne possíveis e, logo, normais”. Neste caso é indispensável ampliar ao máximo o número de pessoas em torno do biografado, bem como, o de movimentos com os quais ele entrou em contato. Como diz Giovanni Levi, “qualquer que seja a sua originalidade aparente, uma vida não pode ser compreendida unicamente através de seus desvios e singularidades, mas, ao contrário, mostrando-se que cada desvio aparente em relação às normas ocorre em um contexto histórico que o justifica”<sup>66</sup>. Giovanni Levi afirma que frequentemente este contexto é apresentado como rígido, coerente e que serve como pano de fundo imóvel para explicar a biografia e que as trajetórias individuais não agem ou modificam o contexto.

Em terceiro lugar, Giovanni Levi fala sobre a biografia e os casos extremos. Segundo ele, às vezes, as biografias são utilizadas especificamente para esclarecer o contexto, lançando-se luz sobre as margens do campo social dentro do qual são possíveis estes casos. No parecer de Michel Vovelle, este foi o caso de Carlo Ginzburg em sua biografia de Menocchio. Ginzburg analisa a *cultura popular* através de um *caso extremo*, e não de um *caso modal*, diz Vovelle. Mas mesmo um caso extremo pode revelar-se representativo, seja negativamente ou positivamente. Entretanto, ressalta Giovanni Levi, ainda neste modelo, o contexto social é retratado como demasiadamente rígido, pois, os casos extremos perdem quase toda ligação com a sociedade normal.

---

<sup>65</sup> LEVI, 2006, p. 175-176.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 176.

Quanto à biografia e hermenêutica, Giovanni Levi<sup>67</sup> ressalta que nela o material biográfico torna-se intrinsecamente discursivo e “não se consegue traduzir-lhe a natureza real, a totalidade dos significados que pode assumir: somente pode ser interpretado, de um modo ou de outro”. O processo de transformação do texto, de atribuição de um significado a um ato biográfico por si só já é significativo. O que, segundo Levi, redundaria na impossibilidade de se escrever uma biografia, mas, ainda, estimula os historiadores a se preocupar mais com as formas narrativas e com técnicas de comunicação mais eficientes para seu ofício.

Segundo o historiador italiano, a problemática em torno da escrita sobre a vida de um indivíduo, apesar de levantar pontos importantes para a historiografia, se esvazia em meio a certas simplificações que tomam como pretexto a falta de fontes. Com isso, Giovanni Levi se propõe a mostrar as principais dificuldades em se trabalhar com biografia. Para ele, as distorções mais significativas se devem ao fato dos historiadores imaginarem que os *atores históricos* obedecem a um modelo de racionalidade anacrônico e limitado, ou seja, modelos que se associam a “uma cronologia ordenada, uma personalidade coerente e estável, ações em inércia e decisões sem incertezas”<sup>68</sup>.

Giovanni Levi defende a posição de Pierre Bourdieu, em sua ilusão biográfica<sup>69</sup>, afirmando que é indispensável reconstruir o *contexto*, a chamada *superfície social* em que o indivíduo age e que se caracteriza por sua pluralidade. Esta é a mesma posição de Jacques Le Goff<sup>70</sup> ao dizer que o sujeito “constrói a si próprio e sua época, tanto quanto é construído por ela. E, essa construção é feita de acasos, de hesitações, de escolhas”. Com isso, o historiador francês também valoriza o conhecimento do contexto social, econômico, político e cultural para se compreender uma personagem individual.

Na mesma linha de Giovanni Levi e Pierre Bourdieu, Jacques Le Goff<sup>71</sup> chama a atenção para o conceito de *utopia biográfica* desenvolvido por Jean-Claude

---

<sup>67</sup> Ibid., p. 178.

<sup>68</sup> LEVI, Op. Cit., p. 169.

<sup>69</sup> BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica in: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína. **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2006.

<sup>70</sup> LE GOFF, Jacques. **Introdução** in: LE GOFF, Jacques. **São Luís: biografia**. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 2002, p. 19-30.

<sup>71</sup> LE GOFF, 2002, Passim.

Passeron que está ligado ao excesso de sentido e de coerência inerente a qualquer tentativa biográfica, ou seja, ao risco de se acreditar que nada é insignificante na narrativa biográfica, sem escolha, nem crítica; a ilusão de que a narrativa reconstitui autenticamente um destino.

Pierre Bourdieu<sup>72</sup> entende que falar sobre a história da vida significa pressupor que a vida é um conjunto sucessivo de acontecimentos de uma existência individual concebida como uma história e o relato dessa história. Segundo ele, tal concepção se confunde com o senso comum que concebe a vida como um caminho que percorremos e que deve ser percorrido, uma estrada, um trajeto, um *cursus*, um percurso orientado, um deslocamento linear, unidirecional, que tem um começo, etapas e um fim.

O relato, seja ele biográfico ou autobiográfico, afirma Pierre Bourdieu<sup>73</sup>, propõe acontecimentos que, sem terem se desenrolado sempre em sua estrita sucessão cronológica, tendem ou pretendem organizar-se em sequências ordenadas segundo relações inteligíveis objetivando extrair a lógica retrospectiva e prospectiva. Entretanto, tanto o sujeito quanto o objeto da biografia tem o mesmo interesse em aceitar o postulado do sentido da existência narrada. O relato autobiográfico é ideológico e intencional. Por isso, diz Pierre Bourdieu, “tratar a vida como um relato coerente de uma sequência de acontecimentos com significado e direção, talvez seja conformar-se com uma ilusão retórica, uma representação comum da existência que toda uma tradição literária não deixou e não deixa de reforçar”<sup>74</sup>.

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

---

<sup>72</sup> BOURDIEU, Op. Cit., p. 183.

<sup>73</sup> Ibid., p. 184.

<sup>74</sup> Ibid., p. 185.

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

Flávio Josefo apresenta as comunidades judaicas como parte integrante de uma sociedade masculina hierarquicamente organizada que valoriza as relações de parentesco, celebra os feitos de seus antepassados, nutre uma admiração pela dinastia dos hasmoneus, exalta o ofício sacerdotal e considera a honra, a obediência a Torá e a prática da justiça como valores estimáveis na vida pública, resultando em sorte para os indivíduos<sup>75</sup>.

Em contrapartida também encontramos no discurso de Flávio Josefo suas obrigações com a sociedade romana como, por exemplo, sua amizade com os imperadores Vespasiano, Tito e Domiciano e os privilégios recebidos após a destruição de Jerusalém. Flávio Josefo constrói um discurso na qual se apresenta como um indivíduo que foi escravo romano, passando a condição de liberto da casa dos Flávios.

Diferentemente dos demais indivíduos das comunidades judaicas da *Urbs*, que viviam separadamente em bairros insalubres às margens do Tibre, Flávio Josefo integrava a casa dos Flávios, morava na propriedade de Vespasiano e usufruía dos privilégios que um liberto tinha na sociedade romana em relação aos demais cidadãos romanos com menos recursos econômicos, ainda que esses fossem homens livres.

Das projeções do discurso de Josefo emergem as fases da vida de um judeu, a relevância da formação e experiência religiosa a partir da infância no interior das comunidades judaicas, a necessidade do indivíduo se associar a algum segmento do judaísmo como demonstração de *civilidade*, as relações de poder estabelecidas entre judeus e romanos após a ocupação da Judéia, a possibilidade de se trazer novos adeptos ao judaísmo e a disputa entre judeus e não judeus em cidades anexadas ao Império Romano<sup>76</sup>.

---

<sup>75</sup> Esses temas serão desenvolvidos no segundo capítulo quando trataremos do *microcosmo social* de Flávio Josefo e das *culturas subalternas*.

<sup>76</sup> Esses temas serão tratados no terceiro capítulo.

As projeções discursivas sobre *identidade* de Flávio Josefo e suas relações com as comunidades judaicas e a sociedade romana serão abordadas em nosso terceiro capítulo, nesse momento cabe-nos apenas demonstrar que no entendimento de Leonor Arfuch quanto ao espaço biográfico, Flávio Josefo intencionava escrever uma biografia. Por isso, além de apresentar um *discurso polêmico*, “A Vida” de Flávio Josefo, em sua forma narrativa, se apresenta como parte do gênero discursivo biográfico, mais precisamente como uma autobiografia, ainda que, na Antiguidade, escrever uma obra autobiográfica completa não fosse tão comum.

Em suma, a análise preliminar da obra “A Vida” de Flávio Josefo nos permite afirmar que é plenamente possível apreender o social a partir do indivíduo através do uso do *modelo de abordagem conceitual* da Micro-História proposto por Carlo Ginzburg ao colocar o indivíduo, em nosso caso, Flávio Josefo, no centro dos processos sociais. Flávio Josefo se utiliza em sua obra “A Vida” de uma forma de escrita que a situa no *espaço biográfico*, ainda que o entendimento de biografia na Antiguidade se diferencie da compreensão desse termo na Modernidade.

Ao escrever uma autobiografia, com sua obra “A Vida”, Josefo legou-nos um *discurso polêmico* que nos permite ter acesso às *condições de produção*, ao *contexto imediato*, *contexto sócio-histórico*, *ideológico* e a *memória discursiva* de seu discurso. Tratar a obra “A Vida” de Flávio Josefo como um gênero discursivo nos permite identificar a *circularidade cultural* existente entre o indivíduo e seu *microcosmo* e *macrocosmo social*. Resta-nos, então, perceber como esse discurso foi recebido pelos seus leitores e, ainda, as impressões das diversas práticas historiográficas após o contato com a obra “A Vida” de Flávio Josefo, que resultaram nas mais variadas opiniões a respeito do historiador hebreu ao longo da história.

### 1.3 Flávio Josefo e a historiografia dos séculos XX e XXI

As obras de Flávio Josefo, juntamente com os escritos neotestamentários constituem as principais documentações textuais sobre a história judaica do século I d. C. e se tratam praticamente dos únicos documentos textuais não cristãos contemporâneos ao início do cristianismo que se ocupam com o relato da história judaica. Devido a seus exageros e estilo literário influenciado por outros autores de

seu tempo, Flávio Josefo tem despertado o interesse e servido como objeto de estudo para diversos segmentos historiográficos despertando as mais diversas opiniões sobre sua vida e relatos.

Na Idade Média, Josefo chegou a ser um dos autores mais lidos, diz André Paul<sup>77</sup>. Seus escritos foram inúmeras vezes copiados, traduzidos e revisados. Seu relato sobre a destruição do templo e queda de Jerusalém em 70 d. C. chegou a figurar em algumas bíblias siríacas com o título de “Macabeus”. Durante as cruzadas, devido a sua descrição geográfica da Judéia e cidade de Jerusalém, as obras de Flávio Josefo também foram utilizadas como guia de viagem na Palestina<sup>78</sup>. Mireille Hadas-Lebel<sup>79</sup> afirma que “houve um tempo em que na França, Holanda e Inglaterra, cada família cristã possuía seu Flávio Josefo, assim como possuía sua Bíblia”. Apesar da controvérsia em torno de suas obras, Flávio Josefo foi considerado por toda Europa cristã como se fosse o autor de um “quinto Evangelho”, chegando até o final do século XIX como o autor mais lido da Antiguidade<sup>80</sup>.

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

Período de Produção	Língua	Informações Gerais
IV – VI d. C.	Latim	A primeira publicação das obras de Flávio Josefo se trata da tradução de uma versão latina de “Guerra dos Judeus” (traduzida da versão grega), datada do século IV d. C. e atribuída a Tyrannius Rufinus of Aquilea, bem como, a de uma versão latina de “Antiguidades Judaicas” datada do século VI d. C. (também traduzida da versão grega), feita a mando de Flavius Magnus Aurelius Cassiodorus. Essa publicação, que incluía as duas partes, foi impressa apenas quatorze anos após a Bíblia de Gutenberg, em 1470. Flávio Josefo foi o primeiro livro impresso por J. Schüssler, em Augsburg.
XV - XVII d. C.	Eslavo	Henry Leeming, em sua obra “Josephus' Jewish War and Its Slavonic Version: A Synoptic Comparison” apresenta-nos uma tradução inglês de uma versão eslava da obra “Guerra dos Judeus” de Flávio Josefo. O texto em eslavo antigo ou “velho russo” foi preservado em uma série de manuscritos que, segundo Leeming, está fortemente relacionado com o texto grego de Josefo e que podem ser datados entre o século XV e XVII d. C. Ambas as obras estão em sete livros.

<sup>77</sup> PAUL, Op. Cit., p. 30.

<sup>78</sup> PAUL, 1981, Loc. Cit.

<sup>79</sup> HADAS-LEBEL, Op. Cit., p. 11.

<sup>80</sup> HADAS-LEBEL, Op. Cit., p. 261.

		No entanto, não é simplesmente uma tradução do texto grego, pois, ele tanto contém material que não está presente no grego, quanto omite o material nele presente. O texto é comumente conhecido como “Flávio Josefo Paleoeslavo”.
<b>1544</b>	Latim	Encontramos também uma tradução da obra de Flávio Josefo para o latim, datada de 1544 (Froben Edition Principis), editada por A. P. Arlenius e S. Gelenius, que serviu como base para todas as edições posteriores do texto grego até o século XIX d. C. Essa obra se intitulava como “FLAVII JOSEPHI OPERA”.
<b>1557</b>	Espanhol	Encontramos ainda uma publicação em espanhol com o título “Los siete libros de Flauio Iosefo”, uma tradução feita por Juan Martin Cordero que apresenta a guerra dos judeus e a destruição do templo de Jerusalém.
<b>1570</b>	Italiano	Outra tradução extremamente rara, pois só existem sete exemplares em todo mundo, se trata de “GIOSEFO DELLA GUERRA ET VLTIMA DESTRVTIONE DI GIERUSALEM & DEL SUO REGNO, SOTTO VESPASIANO IMPERATORE”. A obra se trata de uma tradução do grego para a língua toscana, datada de 1570 e impressa por Baldassar Salviani, em Veneza.
<b>1581</b>	Alemão	Em 1581, foi publicada uma versão germânica da obra de Flávio Josefo, com o título: “Historien und Bucher: Von alten judischen Geschichten, sambt eynem von seinem Leben: Vom judischen Krieg, und der Statt Jerusalem, und des gantzen Lands Zerstörung”, por Stimmer, em Strassburg, Áustria.
<b>1702</b>	Inglês	Em 1702, Sir Roger L’Estrange publicou, em Manchester, pela J. Harrop, uma tradução das obras de Flávio Josefo para o inglês, intitulada como “The Wars of the Jews, by Flavius Josephus”, contendo “Guerra dos Judeus” em 7 livros e, ainda, “A Vida” de Flávio Josefo escrita por ele mesmo.
<b>1704</b>	Holandês	Em 1704, encontramos uma edição de Flávio Josefo em holandês. Esta é a primeira edição com ilustrações dos irmãos Jan e Luyken Kaspar. Havia pelo menos três edições Leyken. A primeira foi editada por P. Mortier (1704). A segunda foi impressa por Covens e Mortier em 1729. Em seguida, as placas foram compradas por F. Houttuyn que saiu com uma nova edição em 1747.
<b>1706-1711</b>	Francês	Em 1706-11, Jacob Basnage publicou, em Roterdã, a obra “L’Histoire et la Religion des Juifs Depuis Jesus Cristo Jusqu’à Presente”. Basnage pretendia fornecer aos leitores um complemento e continuação da obra de Flávio Josefo. Este trabalho está em cinco livros, formando sete volumes.
<b>1737</b>	Inglês	Em 1737, temos a famosa tradução inglesa de William Whiston, intitulada como “The Genuine Works of Flavius Josephus, the Jewish Historian”. A tradução de Whiston já foi publicada 217 vezes.
<b>1770</b>	Inglês	Em 1770, Robert Findlay escreveu, em Glasgow, uma obra intitulada “A vindication of the sacred books and of Josephus, especially the former, from various misrepresentations and cavils of the celebrated M. de Voltaire”. Nessa obra, Findlay, ao criticar as impressões de Voltaire sobre os escritos de Flávio Josefo, acaba fazendo uma apologia as suas narrativas, principalmente, porque,

		segundo ele, elas acabam confirmando a veracidade das narrativas bíblicas sobre a história judaico-cristã.
<b>1884</b>	Inglês	Em 1884, William Shepard publicou uma compilação de “Antiguidades Judaicas” e “Guerra dos Judeus” e, ainda, algumas crônicas da história do povo hebreu, começando no chamado de Abraão até a queda de Massada. Shepard fez uma adaptação narrativa dessas obras de Josefo para as crianças do século XIX, adotando o título “Our Young Folks’ Josephus”.
<b>1885</b>	Alemão	Em 1885, Marcus Olitzki publicou na Philosophischen Facultät der Universität Leipzig sua dissertação para doutorado, analisando a relação de Flávio Josefo com o judaísmo, com o título “Flavius Josephus und die halacha”.
<b>1898</b>	Latim	Em 1898, Carolvs Boysen publicou uma versão do trabalho de Josefo em latim, como título “FLAVII IOSEPHI OPERA – EX VERSIONE LATINA ANTIQVA”. Essa edição também incluía um comentário crítico a obra.
<b>1968 e 1979</b>	Alemão	Heiz Schrenkenberg, em sua obra “Bibliographie zu Flavius Josephus” (1968, com suplemento em 1979)) fez um catálogo com as publicações de traduções, versões e produções bibliográficas sobre Flávio Josefo se tornando uma obra de referência sobre o assunto.
<b>1974</b>	Português	Em 1974, a Editora das Américas (Edameris) publicou um volume denominado de “Seleções de Flávio Josefo”, composto a partir da tradução brasileira feita pelo Pe. Vicente Pedroso, em 1956. Essa tradução seguiu as edições gregas e latinas de Josefo, entretanto, trazem na íntegra apenas as obras “A Vida” e “Contra Apião”. “Antiguidades Judaicas” e “Guerra dos Judeus” se tratam apenas de algumas seleções. Podem ser encontradas também várias traduções das obras de Flávio Josefo para o espanhol, demonstrando a popularidade de seus escritos na Europa e América Latina.
<b>1990</b>	Português	Encontramos ainda uma publicação em português produzida pela CPAD denominada de “História dos Hebreus”. Essa coleção reúne as quatro obras de Flávio Josefo, mas, apresenta uma introdução confessional e algumas interpolações cristãs ao longo da obra.
<b>Internet Século XXI</b>		Atualmente, existem inúmeras edições completas ou parciais das obras de Flávio Josefo. Seus escritos despertam ainda um interesse crescente junto à historiografia. Atualmente existem milhares de páginas na Internet tratando sobre Flávio Josefo, grupos de discussão, tradução das obras on-line e muitas outras informações disponíveis. Rocha ressalta a existência de mais de 1500 páginas na Internet sobre ela, com destaque para os grupos de discussão e para páginas abrangentes que apresentam, além da tradução de toda a obra de Flávio Josefo, links para outras páginas, bibliografia online, cronologias, informações sobre conferências, e congressos. O Institutum Judaicum Delitzschianum da Universidade de Münster mantém uma página com uma bibliografia sobre Flávio Josefo em permanente atualização. O Projeto Perseus, da Tufts University, disponibiliza em sua página o texto de Niese em caracteres gregos, e em sua transliteração no formato de hipertexto, ligando todas as palavras com o dicionário de Liddell-Scott-Jones, Greek-English Lexicon (Oxford University Press).

As publicações das obras de Flávio Josefo, ao mesmo tempo em que facilitam as pesquisas sobre as relações sociais, culturais, políticas e religiosas entre as comunidades judaicas e a sociedade romana no século I d. C., evidenciam a necessidade de identificarmos o lugar de fala dos mais variados discursos e práticas historiográficas sobre suas obras, bem como, das impressões sobre a trajetória de vida do historiador hebreu. Pois, Flávio Josefo e suas obras serviram como documentação para historiadores ligados a História Política, História Social, História Eclesiástica, além de outras áreas de conhecimento como a Teoria Literária, Linguística, Ciência da Religião e Teologia. Em 1963, A. Jaubert, por exemplo, emitiu sua opinião sobre o historiador hebreu ao identificar Flávio Josefo como um “[...] caloroso defensor da lei identificado com a religião judaica. A sua obra conforma a existência de correntes divergentes em torno de uma concepção belicosa ou de uma concepção pacifista do papel único do povo judeu [...]”<sup>81</sup>.

Apesar de nossa abordagem se identificar com a História Social, seguindo modelo de abordagem conceitual da Micro-história, conforme apresentamos no início desse capítulo, cabe-nos aqui ressaltar que nossa linha de pesquisa, política e cultura, não nos permite dissociar o social do político nas relações culturais entre a comunidade judaica e a sociedade romana do século I d. C.

Nos últimos 20 anos, os novos historiadores políticos se concentraram tanto na natureza do sistema político, enquanto expressão das relações de poder, quanto na cultura e ideias políticas<sup>82</sup>, contrariando um tipo de abordagem que se alinhava com as concepções positivistas da história. Uma história política adequada, diz Susan Pedersen<sup>83</sup>, precisa abordar a liderança política - seja ela exercida por partidos ou indivíduos, a estrutura e o alcance coercivo do Estado e a natureza e sustentáculos das afirmações de legitimidade. Esse tipo de abordagem deve incluir também o estudo da estrutura, alcance e práticas do Estado, considerando, ainda, um contexto global. Susan Pedersen entende que a análise da rede de relações políticas e econômicas globais que envolvem todas as nações ajuda a compreender melhor a natureza e funcionamento das instituições e práticas políticas e a corrigir algumas distorções e defeitos que afetam tanto a história da “alta política” como a

---

<sup>81</sup> JAUBERT, 1963 Apud PAUL, 1981, p. 31.

<sup>82</sup> CANNADINE, David. **Que é história hoje?** Lisboa: Gradiva, 2006.

<sup>83</sup> PEDERSEN, Susan. Que é história política hoje? In: CANNADINE, David. **Que é história hoje?** Lisboa: Gradiva, 2006.

“nova” história política.

Em uma análise similar a de Susan Pedersen, Gil Pujol<sup>84</sup> afirma que a história política é também social e cultural, ou seja, a nova história política deve insistir no fator pessoal dentro e fora das instituições. Com isso, ao abordar politicamente as relações culturais no mundo antigo, no nosso caso, entre as comunidades judaicas e a sociedade romana do século I d. C., o historiador deve se ocupar, por exemplo, com as relações de patronato e clientela – tanto do ponto de vista do patrão quanto do cliente, os intermediários, escravos, libertos, grupos de elite, as redes de influência e todo um mundo de mediações e interesses pessoais entre governantes e governados, capitais e territórios. A presença dos organismos oficiais, segundo ele, pode ser detectada através destes múltiplos âmbitos políticos e sociais<sup>85</sup>.

Pierre Rosanvallon<sup>86</sup> amplia a discussão de Pedersen e Pujol, definindo o mundo da política como um segmento do mundo político operado pela mobilização de mecanismos simbólicos de representação. Para ele, a tarefa do historiador é “tentar restituir ao passado sua dimensão de presente, isto é, de indeterminação”, resgatando a experiência política dos atores, seus sistemas de ação, representação e contradição, a fim de que o presente do passado nos ajude a melhor refletir sobre o nosso presente e não apenas explicar o presente ou o que ele foi.

Para fortalecer seus argumentos, Pierre Rosanvallon<sup>87</sup> recorre às concepções de Claude Lefort - que definia o *político* como o conjunto de procedimentos a partir dos quais desabrocha a ordem social - para postular que o político e o social são indissolúveis. Assim, Pierre Rosanvallon entende que o historiador do político deve se mover na direção de uma história política total a fim de construir o sentido político em toda sua complexidade. A história do político deve dialogar e extrair conhecimentos da História Cultural, História Social, da História das Instituições Políticas e História das Ideias. E, a nova história filosófica do político, segundo ele, deve ser compreendida no interior deste conjunto maior de inovações na disciplina.

---

<sup>84</sup> GIL PUJOL, Xavier. La historia política de la Edad Moderna europea, hoy: Progresos y minimalismo In: BARROS, Carlos (Coord.). **Historia a debate**: actas del Congreso Internacional "A historia a debate". Santiago de Compostela: Historia a Debate, 1995.

<sup>85</sup> BARROS, 1995, p. 196-208.

<sup>86</sup> ROSANVALLON, Pierre. **Por uma história do político**. São Paulo: Alameda, 2010.

<sup>87</sup> Ibid., p. 41.

Parafraseando E. H. Carr, Lynn Avery Hunt<sup>88</sup> afirma que “quanto mais culturais se tornarem os estudos históricos, e quanto mais históricos se tornarem os estudos culturais, tanto melhor para ambos”. Hunt entende que, assim como a história, nas décadas de 1950 e 1960, gradativamente avançou para o social, dialogando com a sociologia; nas décadas de 1970 e 1980 os historiadores marxistas e dos Annales direcionaram seus interesses para as práticas culturais, aproximando-se da Antropologia e da Teoria Literária. Assim, ao se debruçar sobre sua documentação, o historiador precisa levar em conta que os documentos que descrevem ações simbólicas do passado possuem caráter intencional e estratégico. Por isso, os historiadores da cultura devem criar suas próprias estratégias para lê-los<sup>89</sup>.

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

Os usos e abusos das obras de Flávio Josefo construíram, ao logo da história, alguns *sentidos sociais* para o historiador hebreu. As diferenças ou similaridades entre esses *sentidos sociais* nos remetem diretamente ao postulado de Roger Chartier ao afirmar que “toda reflexão metodológica enraíza-se, com efeito, numa prática histórica particular, num espaço de trabalho específico”<sup>90</sup>. Assim sendo, antes de nos debruçarmos sobre as impressões do próprio Josefo sobre si mesmo e seu *mundo social* através do discurso em sua obra “A Vida”, nós cotejaremos algumas impressões externadas pelas historiografias inglesa, francesa e brasileira.

---

<sup>88</sup> HUNT, Lynn. **História, cultura e contexto** in: HUNT, Lynn. **A nova história cultural**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>90</sup> CHARTIER, Op. Cit., p. 178.

### 1.3.1 Historiografia inglesa<sup>91</sup>

Nosso primeiro autor, Paul Spilsbury<sup>92</sup>, afirma que frequentemente Flávio Josefo é acusado de ser oportunista e orgulhoso, um traidor com talento para a autopreservação. Spilsbury lembra que relatos como o incidente em Jotapata, na qual Josefo conseguiu sair vivo de um suicídio coletivo e ainda convenceu Vespasiano a preservar sua vida, além de outros relatos que mostram o historiador hebreu se aproveitando de situações de calamidade para obter vantagens pessoais, corroboram para a construção da identidade de Flávio Josefo como traidor e aproveitador.

No entendimento de Paul Spilsbury<sup>93</sup>, a ênfase de Josefo em relação à piedade de Tito hesitando em destruir Jerusalém, bem como, sua indiferença e insensibilidade ao descrever a procissão dos judeus cativos e a ostentação dos objetos sagrados retirados do templo de Jerusalém durante o triunfo de Vespasiano em Roma, fortalecem a imagem de Flávio Josefo como um mero propagandista da Dinastia Flaviana. Josefo, enquanto historiador da guerra dos judeus contra os romanos teria como principal objetivo aumentar o prestígio dos Flávios na sociedade romana e dar legitimidade aos novos imperadores diante de um público desconfiado. Por isso, houve interesse dos Flávios em patrocinar suas obras. Embora concorde parcialmente com Spilsbury, Tessa Rajak sugere que Josefo concluiu o sétimo livro da obra “Guerra dos Judeus” com uma cota de intenso patriotismo judaico querendo, assim, corrigir o desequilíbrio criado por sua descrição excessivamente pró-romana dos Flávios<sup>94</sup>.

*As condições de produção do discurso* do historiador hebreu levantam

---

<sup>91</sup> A historiografia inglesa apresenta inúmeras obras e autores que tratam de temas relacionados a Flávio Josefo e suas obras. Em sua grande maioria, essas obras se referem às relações políticas entre os judeus e os outros, tanto no período helenístico, quanto durante o domínio romano. Como nesse capítulo nos propomos a cotejar as impressões da historiografia apenas em relação a Flávio Josefo enquanto indivíduo, nós limitamos nossa reflexão apenas a alguns autores. Uma lista de autores da historiografia inglesa que fazem uso das obras de Flávio Josefo como documentação pode ser encontrada na obra “Flavius Josephus and Flavian Rome” organizado por Steve Mason (2005) e, ainda, em “Making History” organizada por Zuleika Rodgers (2007).

<sup>92</sup> SPILSBURY, Paul. Flavius Josephus on the Rise and Fall of the Roman Empire. **Journal Theological Studies**, Oxford, n. 54 (1), p. 1-24, 2003.

<sup>93</sup> SPILSBURY, 2003, Passim.

<sup>94</sup> RAJAK, 1983, apud SPILSBURY, 2003, p. 24.

questionamentos quanto à preservação da relação de Flávio Josefo com as comunidades judaicas do século I d. C., diz Paul Spilsbury<sup>95</sup> questionando a circulação de Josefo nas comunidades judaicas e a adoção das práticas religiosas judaicas do seu tempo em seu cotidiano, conforme aprendera com seus antepassados. Spilsbury analisa os relatos de Josefo sobre a destruição do templo de Jerusalém, o triunfo de Vespasiano e sobre o estatuto social do historiador hebreu na sociedade romana do século I d. C. e diz que Flavio Josefo afirmava que, tanto a vitória dos romanos sobre os judeus, quanto os privilégios concedidos a ele pelos Flávios, se tratavam dos resultados da providência divina. No entanto, ao minimizar a ação de Tito na destruição de Jerusalém através de seu *discurso polêmico*, Flávio Josefo ratificou sua atuação como propagandista dos Flávios, evidenciou seu desconhecimento da cultura romana e do significado de um triunfo para as *culturas dominantes*. Josefo, também, apresentou uma defesa contra os ataques e a desconfiança dos demais indivíduos das comunidades judaicas ao demonstrar indiferença durante o relato sobre a procissão de judeus cativos no triunfo de Vespasiano e ao tratar a sorte dos romanos como resultado da providência divina.

Paul Spilsbury<sup>96</sup> entende que havia uma série de razões para que Josefo exonerasse Tito da queima deliberada do templo de Jerusalém em sua obra “Guerra dos Judeus”. Dentre elas estava o seu estatuto social na sociedade romana. Flávio Josefo se tratava de um liberto e, como tal, tinha obrigações com a sociedade romana que jamais poderiam ser ignoradas<sup>97</sup>. Assim, ele postula que, apesar de Flávio Josefo atuar como propagandista dos Flávios exaltando seus *patronos* em sua obra “Guerra dos Judeus”, o historiador hebreu demonstraria em suas próximas obras que não perdera sua relação com as comunidades judaicas do seu tempo ou abandonara as práticas religiosas judaicas. Com isso, podemos identificar na leitura de Paul Spilsbury um Flávio Josefo que preservou suas relações sociais, políticas e culturais com as comunidades judaicas, mas, ainda, manteve suas obrigações com a sociedade romana no século I d. C.

---

<sup>95</sup> SPILSBURY, 2003, Passim.

<sup>96</sup> SPILSBURY, 2003, Passim.

<sup>97</sup> Esse assunto será abordado em nosso terceiro capítulo.

Shaye J. D. Cohen<sup>98</sup> também analisa a vida e obra de Flávio Josefo e, como Paul Spilsbury, também entende que o historiador hebreu utilizou suas obras para fazer propaganda dos Flávios. Josefo chegou a servir como guia e intérprete durante os últimos anos da guerra para conduzir seu povo à rendição. Entretanto, Flávio Josefo não via a si mesmo como um traidor, conforme postula Richard Laqueur<sup>99</sup> e Seth Shwartz<sup>100</sup>, mas, sim, como um grande profeta. Josefo se considerava o segundo Jeremias, um porta-voz de lahweh que tinha como tarefa dissuadir os judeus da ideia de lutar contra os romanos, pois lahweh e a Tyché estavam do lado deles. Cohen entende que foi essa postura de Josefo que desencadeou acusações de traição por parte dos judeus.

Após mudar para Roma, Josefo continuou sua carreira de defensor dos romanos e propagandista dos Flávio através de suas obras, a fim de estabelecer uma nova paz entre romanos e judeus, diz Shaye J. D. Cohen<sup>101</sup>. Com isso, podemos postular que, para ele, Flávio Josefo estava no centro das relações socioculturais entre as comunidades judaicas e a sociedade romana do século I d. C., circulando nos dois *mundos sociais*.

Analisando a relação entre Flávio Josefo e a casa dos Flávios, Jonathan Edmondson e Steve Mason<sup>102</sup> identificam o historiador judeu com as comunidades da diáspora que posteriormente se domiciliaram em Roma. Segundo eles, essas comunidades usufruíam de privilégios por apoiar os romanos durante a guerra dos judeus no século I d. C. Steve Mason trata Josefo como um caso singular, mas, ao mesmo tempo, através da análise da sua trajetória de vida, Mason o situa em seu *microcosmo social* – nas comunidades judaicas domiciliadas em Roma no século I d. C.

Enfatizando a figura de Flávio Josefo como historiador, Martin Goodman<sup>103</sup>

---

<sup>98</sup> COHEN, Shaye J. D. **Josephus in Galilee and Rome: his vita and development as a historian**. Boston: Brill Academic Publishers, 2002.

<sup>99</sup> LAQUEUR, Richard. **The jewish historian Flavius Josephus: a biographical investigation based on new critical sources**. Toronto: York University, 2005.

<sup>100</sup> SHWARTZ, Seth. **Josephus in Galilee: rural patronage and social breakdown in: PARENTE, Fausto; SIEVERS, Joseph. Josephus and the history of the Greco-Roman period: essays in memory of Morton Smith**. Leiden: E. J. Brill, 1994.

<sup>101</sup> COHEN, Op. Cit., p. 232-240.

<sup>102</sup> EDMONDSON, Jonathan; MASON, Steve; RIVES, James. **Flavius Josephus and the flavian rome**. Oxford University Press, 2005.

também registra suas impressões sobre Josefo. Goodman<sup>104</sup> ressalta que Josefo foi testemunha ocular e participante de grande parte da história em que descreve. Para ele, Flávio Josefo almejava escrever uma história política no mesmo estilo e com o intenso interesse mostrado pelas causas de Tucídides, embora Uriel Rappaport<sup>105</sup> entenda que o historiador hebreu não se identifique tanto com historiadores como Tucídides, Políbio e Tácito, quanto se identifica com Diodoro e Dionísio de Halicarnasso. Martin Goodman postula que Josefo se mostra menos confiável quando em suas obras “se afasta da tela de sua história e profere em sucintas passagens seu ponderado ponto de vista sobre fatores e pessoas com maior culpa”<sup>106</sup>. Entretanto, para Goodman, quando em meio a sua narrativa Flávio Josefo bradava sobre as terríveis consequências de algum episódio que acabara de descrever, é provável que ele tenha dado ao leitor sua honesta opinião.

Martin Goodman<sup>107</sup> faz uma análise similar a de Cohen ao observar que Flávio Josefo achava que a ira divina dirigida aos judeus por sua iniquidade foi a mais importante razão para a catástrofe judaica. Goodman confirma a ideia de que Josefo gostava de se retratar como um Jeremias de seu tempo, entretanto, para a historiografia moderna essa postura se trata de um produto do primitivo equipamento intelectual de Josefo enquanto autor. Por isso, Martin Goodman adverte sobre os perigos de uma confiança excessiva em Flávio Josefo. Pois, ele estava tentando analisar e descrever os eventos mais traumáticos na história dos judeus. Flávio Josefo esteve muito envolvido para conseguir ser objetivo, diz Goodman.

Ao lembrar que em 66 d. C. Flávio Josefo tinha sido eleito um dos principais generais rebeldes judeus, mas, que em 67 d. C., trocou de lado, tornando-se um escravo dos romanos e logo depois um respeitado amigo de Tito, o destruidor do templo, Martin Goodman descreve as *ambiguidades* de Josefo. Segundo ele, para se alcançar uma melhor perspectiva da narrativa de Josefo é fundamental considerar as *condições de produção* de seu discurso, ou seja, colocar a guerra dos judeus

---

<sup>103</sup> GOODMAN, Martin. **A classe dirigente da Judéia**: as origens da revolta judaica contra Roma, 66-70 d. C. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

<sup>104</sup> Ibid., p. 19.

<sup>105</sup> RAPPAPORT, Uriel. Josephus' Personality and the Credibility of his Narrative in: RODGERS, Zuleika. **Making History: Josephus and historical method**. Boston: Brill, 2007.

<sup>106</sup> GOODMAN, Op. Cit., p. 19.

<sup>107</sup> GOODMAN, 1994, Loc. Cit.

contra os romanos diante de seus antecedentes religiosos, literários, sociais, econômicos e culturais de judeus na Judéia, até o ponto em que os fatos narrados por ele possam ser comparados com outra documentação<sup>108</sup>.

O Josefo de Martin Goodman tinha orgulho de sua carreira, e do seu sucesso social em Roma após 70 d. C. Esse sucesso o separava do resto da classe dirigente judaica da qual se originara. Para Goodman, a apologia de Flávio Josefo tinha como principal objetivo mostrar aos seus interlocutores gentios que, não obstante a guerra, os judeus de classe mais rica, como ele, eram iguais aos aristocratas gregos das cidades anexadas ao Império Romano. Segundo Martin Goodman, Flávio Josefo defendia que o templo de Jerusalém e a florescente sociedade da Judéia deviam ser novamente confiados aos aristocratas judeus<sup>109</sup>. Assim, Martin Goodman entende que Josefo circulava nas comunidades judaicas e na sociedade romana do século I d. C., entretanto, o estatuto social do historiador hebreu tanto nas comunidades judaicas quanto na sociedade romana evidenciava sua *singularidade* entre os demais judeus domiciliados na *Urbs*.

Como se podem perceber, na historiografia inglesa, as discussões sobre Flávio Josefo e suas obras geralmente se situam no âmbito das relações sociopolíticas entre os judeus e os outros, no nosso caso, entre as comunidades judaicas e a sociedade romana. Josefo é apresentado como um indivíduo controverso, ambíguo, gerando as mais diversas opiniões ao seu respeito. Em alguns casos Flávio Josefo se trata de um traidor propagandista dos Flávios; noutros, se apresenta como um indivíduo que não perdeu o vínculo com as comunidades judaicas de seu tempo. Essa controvérsia em relação a sua identidade emerge das obras do historiador hebreu, principalmente de “A Vida”. Percebemos também que a historiografia inglesa se apresenta favoravelmente a apreensão do político a partir do indivíduo. Por isso, nela encontramos inúmeras produções sobre as obras de Flávio Josefo. Resta-nos compreender se essas diferentes impressões sobre a identidade do historiador hebreu realmente emergem do discurso de Flávio Josefo em sua obra “A Vida” ou se tais discursos se tratam de apropriações dos dizeres de Josefo. Mas, antes disso, precisamos cotejar as impressões sobre Flávio Josefo na historiografia francesa.

---

<sup>108</sup> Ibid., p. 35.

<sup>109</sup> GOODMAN, 1994, p. 20.

### 1.3.2 Historiografia francesa

Apesar da historiadora francesa Mireille Hadas-Lebel<sup>110</sup> afirmar que, ao longo da história, Flávio Josefo assumiu as mais variadas identidades, como por exemplo, a de cristão, mago, matemático, defensor da fé ou semeador da dúvida, bem como, serviu de objeto de estudo nas mais variadas práticas historiográficas, conforme afirmamos no início desse capítulo, ao cotejarmos as impressões sobre Josefo e suas obras, na historiografia francesa, percebemos que, com exceção das obras de Hadas-Lebel e Marcel Simon, os historiadores franceses não demonstraram muito interesse pelas obras de Flávio Josefo ou pelas relações sociais, políticas, culturais e religiosas entre os judeus e os outros na Antiguidade. Essa situação pode ser confirmada pelo modesto número de publicações sobre o assunto, principalmente se compararmos com as historiografias inglesa e alemã. Se desviássemos nossa abordagem apenas para o Império Romano, encontraríamos, a partir de Fernand Braudel, autores como Paul Veyne, Norbert Rouland, Pierre Grimal, John Scheid, dentre outros historiadores que se ocuparam com temas associados ao imperialismo, colonização, romanização, clientelismo e patronato, etc. Parece-nos que a ausência das discussões sobre as obras de Flávio Josefo se fundamenta nas concepções francesas sobre o objeto de estudo, métodos de abordagem e problemática da História Social, bem como, na escolha do recorte historiográfico por parte dos historiadores da cultura após a recolocação do indivíduo no centro dos processos sociais pelos principais desdobramentos da prática historiográfica iniciada pelos Annales.

Na década de 1930, o movimento dos Annales, com sua proposta de História Econômica e Social, afirmou a prioridade dos fenômenos coletivos sobre os indivíduos e das tendências de longo prazo sobre os eventos na explicação histórica. Ao propor a História como ciência social, a abordagem histórica se distanciou do indivíduo. Nas décadas de 1930 e 1940, com o avanço das ideias socialistas e o crescimento do movimento operário surgiu uma história social do trabalho e do movimento socialista, na qual a oposição entre individual e coletivo distinguia a História Social das abordagens anteriores. Aqui, a ação política coletiva

---

<sup>110</sup> HADAS-LEBEL, Op. Cit., p. 270-273.

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

Na tradição francesa, as histórias econômica, demográfica e das mentalidades tendiam a desenvolver metodologias próprias e a trabalhar com níveis do real e temporalidades específicas, embora todas ainda se inserissem na longa duração. Com isso, a História Social foi reivindicada como uma especialidade que possuía problemas e metodologia próprios, ou seja, os objetos de estudo da História Social seriam os modos de constituição dos atores históricos coletivos, as classes, os grupos sociais, as categorias socioprofissionais, bem como, suas relações nas estruturas sociais. As relações entre estruturas, conjunturas e comportamento social definiriam o campo específico da História Social que continuou colocando o indivíduo na história em segundo plano.

Na década de 1960, como vimos anteriormente, a História Social recolocou a questão do papel e ação do indivíduo na história, bem como, o problema das durações em discussão. Segundo Peter Burke<sup>111</sup>, muitos dos principais historiadores culturais do final do século XX, como Ladurie, Roche na França, Natalie Davis e Lynn Hunt nos EUA, Ginzburg na Itália, Medick na Alemanha, antes se definiam como historiadores sociais e admiradores de Marx, quando não marxistas propriamente, do final da década de 1960 em diante, eles se voltaram para a Antropologia com o objetivo de vincular cultura e sociedade. Entretanto, muitos deles, ainda que colocassem o indivíduo no centro dos processos sociais, optaram por desenvolver suas pesquisas sobre cultura popular ou culturas dominantes na Europa Medieval ou na Europa Moderna.

Assim, percebe-se que o afastamento da historiografia francesa em relação às obras de Flávio Josefo foi a princípio conceitual e, depois, devido ao recorte historiográfico das principais obras da historiografia francesa que tinham como objeto de estudo as relações socioculturais. Dito isso, passemos então as considerações de Mireille Hadas-Lebel sobre Flávio Josefo.

Hadas-Lebel dedica uma de suas obras a trajetória de Flávio Josefo da sua infância até o destino póstumo de suas obras. Mireille segue a mesma ordem

---

<sup>111</sup> BURKE, Peter. **O que é história cultural**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

apresentada por Josefo em sua obra “A Vida”. Hadas-Lebel postula que a quantidade de fontes em hebraico, grego ou aramaico, registrando as impressões dos judeus sobre os romanos, evidencia o desenvolvimento das relações culturais, sociais e políticas entre as comunidades judaicas e a sociedade romana. Para ela, a relação binária amizades/tensões, alianças/revoltas resultou tanto em conformidade com a dominação romana por parte dos judeus quanto em expectativas promissoras quanto a sua redenção gerando contato, mas, ainda muitos confrontamentos.

Analisando a trajetória de vida de Flávio Josefo, Mireille Hadas-Lebel entende que o historiador hebreu se tratava de um judeu que adotou elementos socioculturais romanos em seu cotidiano, perdendo parte do seu vínculo com as comunidades judaicas da *Urbs*, o que o levou a dedicar grande parte de suas obras para reivindicar sua identidade judaica<sup>112</sup>.

O Flávio Josefo de Hadas-Lebel se trata de um indivíduo que adotou elementos socioculturais romanos para garantir sua sobrevivência. Aliás, esse é um dos adjetivos que Hadas-Lebel atribui a Josefo. Segundo ela, Flávio Josefo se tratava de “um sobrevivente cujas razões de viver haviam desaparecido em sua quase totalidade”<sup>113</sup>. Assim, ela apresenta Flávio Josefo como um judeu de Roma que circulava entre os sobreviventes que haviam escapado à escravidão e viviam separados com o intuito de preservar a *memória*<sup>114</sup> das comunidades judaicas. Hadas-Lebel, então, parte em defesa de Josefo e suas obras.

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

---

<sup>112</sup> HADAS-LEBEL, Op. Cit., p. 205-228.

<sup>113</sup> Ibid., p. 218.

<sup>114</sup> Entende-se por memória aquela que dá um fundamento, aparentemente histórico, à existência das etnias ou das famílias, isto é, dos mitos de origem. Segundo Le Goff, esta memória seria a responsável pela reprodução de comportamentos nas sociedades humanas (LE GOFF, 1990, p. 426).

### 1.3.3 Historiografia brasileira

As obras de Flávio Josefo, na historiografia brasileira geralmente são abordadas sob duas perspectivas. A primeira delas se refere à relação binária dominação romana e resistência judaica, abordadas sob o viés das novas perspectivas sobre as práticas imperialistas no mundo antigo. Nessa perspectiva se situam, por exemplo, os trabalhos do Prof. Dr. Luís Eduardo Lobianco<sup>115</sup>, a pesquisa do Prof. Dr. Ivan Esperança Rocha, e o trabalho do Prof. Ms. Jorwan Gama da Costa Junior<sup>116</sup>.

De acordo com essa primeira abordagem, a ocupação da Judéia inaugurou uma série de medidas que, através das relações de poder estabelecidas entre os romanos e a sociedade judaica, serve como fundamento para uma perspectiva sobre a prática imperialista no mundo antigo que dê conta também da diversidade social, política e cultural dos povos conquistados. Esse tipo de abordagem foi gradativamente construído através da historiografia brasileira que ao longo dos anos tem preservado as discussões sobre o binômio identidade/alteridade, indivíduo/sociedade nas obras de Flávio Josefo; uma discussão que, em certo sentido sempre esteve atrelada aos debates historiográficos sobre o imperialismo romano.

O conceito de *imperialismo* nos remete aos termos “dominante” e “dominado”. Ivan E. Rocha<sup>117</sup> investiga como a relação entre dominadores e dominados emergiu de forma indireta na documentação produzida por Flávio Josefo sobre a guerra contra os romanos, evidenciando uma profunda crise interna entre diferentes grupos judaicos alinhados ou distantes do poder romano. Segundo Ivan Esperança Rocha<sup>118</sup>, Flávio Josefo representa a corrente moderada dos judeus, aliada aos

---

<sup>115</sup> Em “O outono da Judéia (séculos I a. C. - I d. C.): resistência e guerras judaicas sob o domínio romano – Flávio Josefo e sua narrativa”, datado de 1999 pela UFF, o autor pesquisa o ambiente de hostilidades e o antagonismo que pulsou na Judéia, desde a década de 60 do século I d. C. até a década de 60 do século I d. C., cujo ápice, segundo ele, foi à guerra judaico-romana.

<sup>116</sup> Em “*Judaea* romana: negociação e resistência”, datado de 2010 pela UFRJ, o autor analisa o processo de dominação imperial romano na Judéia, entre os anos 168 a. C. e 132 d. C., bem como, o impacto do domínio romano sobre as condições socioculturais locais e sobre comportamento das facções político-religiosas judaicas.

<sup>117</sup> ROCHA, Ivan E. **Dominadores e dominados na Palestina do século I**. São Paulo: sn, 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/his/v23n1-2/112v2312.pdf>. Acessado em 1 de novembro de 2011.

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 242.

romanos, e descreve os inimigos de Roma como seus inimigos. Entretanto, ele se trata de um personagem ambíguo e, essa ambiguidade contribuiu para sua pouca aceitação entre os judeus.

Ao analisar a obra “Guerra dos Judeus”, Luís Eduardo Lobianco identificou uma quádrupla *ambiguidade* em Flávio Josefo: no nome, origem, estrutura e conteúdo. A primeira ambiguidade pode ser evidenciada nos títulos da obra. Lobianco afirma que a obra é portadora de dois títulos, um no corpo da narrativa – “No Concernente à Guerra dos Judeus” - e outro em relatos posteriores – “História da Guerra dos Judeus contra os Romanos”. Assim, ele apresenta autores como Richard Laqueur e H. ST. J. Thackeray para demonstrar que tal *ambiguidade* provavelmente resulta da tendência de Flávio Josefo em se inclinar para a perspectiva romana da guerra ou para o ponto de vista judaico do litígio<sup>119</sup>.

A segunda *ambiguidade* apresentada por Luis Eduardo Lobianco identifica Josefo como um homem dividido entre Judéia e Roma. Assim, segundo ele torna-se relevante discutir se a obra de Josefo se trata da expressão da verdade ou de mera propaganda dos Flávios prevenindo os demais povos contra novas insurreições, conforme posição de Tessa Rajak, Paul Johnson, Seth Schwartz e argumentação de Lucien Poznanski e Thackeray. Lobianco<sup>120</sup> afirma que ele “escreve em especial para os seus compatriotas – os judeus – bem como para os romanos, sempre, lembro, no sentido de garantir que a origem desta obra é a necessidade de relatar-se a verdade, e não fazer propaganda, como é opinião praticamente unânime dos estudiosos de Josefo”. Entretanto, ele não deixa de reconhecer que realmente foi uma obra autorizada pelos Flávios com intenções propagandistas e autopromocionais, contudo, acredita que em seu discurso há forte carga de valores judaicos, já que Josefo nunca deixou de ser judeu e se ver como tal, e é por isso que ele exalta os judeus e o judaísmo.

A terceira *ambiguidade* apresentada por Luís Eduardo Lobianco trata-se da estrutura. Segundo ele, “Josefo equilibrou-se, como historiador, entre duas concepções de história, que floresceram na idade antiga, seja ocidental – a grega -, sobretudo clássica, seja oriental – a judaica, sendo assim necessário aqui

---

<sup>119</sup> LOBIANCO, Luís Eduardo. **O outono da Judéia (séculos I a. C. – I d. C.): resistência e guerras judaicas sob domínio romano – Flávio Josefo e sua narrativa (Dissertação de Mestrado)**. Niterói: sn, 1999.

<sup>120</sup> Ibid., p. 143.

demonstrarem-se os ensinamentos que se referem a estas duas formas de produção histórica, isto é, a compreensão do que era a história para estes dois mundos distintos, duas noções de história unidas no texto de Josefo”<sup>121</sup>. Assim, Lobianco analisa a influência das historiografias latina e judaica em seu discurso.

Finalmente Luís Eduardo Lobianco identifica a quarta *ambiguidade*, a de conteúdo. Ele apresenta Flávio Josefo como alguém que ora apresenta um discurso pró-judaico e ora pró-romano. Muitas vezes se mostra anti-judaico, mas, dificilmente se posiciona contra os romanos, salvo algumas exceções. Lobianco<sup>122</sup> justifica tal *ambiguidade* como sendo resultado da cidadania romana. Josefo “vivia sob a influência dos Flavius”. Isso não pode ser desconsiderado ao analisar seu discurso.

A segunda perspectiva dos trabalhos produzidos na historiografia brasileira sobre Flávio Josefo se caracteriza pela análise literária e ou linguística de suas obras, bem como, de sua trajetória de vida. Nessa perspectiva se situam, por exemplo, o trabalho do Prof. Doutorando Alex Degan<sup>123</sup> e o trabalho do Prof. Ms. Samuel Martins Nascimento<sup>124</sup>.

Alex Degan<sup>125</sup> critica o modelo de abordagem historiográfica que faz uso das obras de Flávio Josefo apenas para discutir as muitas formas de domínio no mundo romano, situando Josefo entre os documentos comprometidos com a aristocracia romana que fazem apologia ao poder imperial romano. Segundo Alex Degan<sup>126</sup>, para esse modelo de abordagem, as obras de Flávio Josefo não passam de uma documentação tendenciosa, entretanto, segundo ele, não se pode desconsiderar que Flávio Josefo se trata de uma documentação singular, principalmente, porque em muitos episódios da história judaica narrados por ele, não são encontrados em outra documentação.

---

<sup>121</sup> Ibid., p. 149.

<sup>122</sup> Ibid., p. 175.

<sup>123</sup> Em “A Identidade Incômoda: identidades s no Bellum Judaicum de Flávio Josefo”, datado de 2006, pela USP, o autor discute a maneira como as identidades s foram formuladas por Josefo em Bellum Judaicum (Guerra dos Judeus), analisa internamente a obra e a trajetória de Josefo com o objetivo de desvendar como Josefo percebia a dominação romana, entendia a presença dos judeus no mundo e como esses se inseriam no Império Romano.

<sup>124</sup> Em “A concepção de história em Flávio Josefo: o judeu de Roma”, datado de 2008, pela UEM, o autor analisa a narrativa da guerra judaico-romana apresentada por Josefo e reflete sobre sua concepção de história, abrangendo algumas influências que recebeu da historiografia antiga.

<sup>125</sup> DEGAN, Alex. **A identidade incômoda: um estudo das identidades s no Bellum Judaicum de Flávio Josefo** (Dissertação de Mestrado). São Paulo: Limeira: USP, 2006.

<sup>126</sup> Ibid., p. 6.

Ao analisar as obras de Flávio Josefo, Alex Degan identifica elementos comuns à historiografia greco-romana como: a busca pela verdade, a censura aos autores anteriores que produziram visões parciais e a utilização de discursos intercalados com a narrativa; pontuando assim influências de Políbio, Tucídides, Nicolau de Damasco e Dionísio de Halicarnasso. Entretanto, a preocupação de Josefo em associar seus relatos ao Deus de Israel, trouxe dificuldades para sua aceitação como mais um nome da historiografia greco-romana.

Sobre esse segundo viés, temos também algumas publicações do Projeto de Estudos Judaico-Helenísticos, da UnB, coordenado pelo professor Vicente Carlos Alvarez Dobroruka que pesquisa tanto a influência da cultura helênica quanto dos textos apocalípticos judaicos nas obras de Flávio Josefo, como resultado de interações culturais.

Vicente Dobroruka analisa não só as influências da historiografia latina em Flávio Josefo conforme faz Alex Degan, mas, ainda, investiga a influência de textos proféticos e apocalípticos judaicos em seus discursos. Segundo ele, Josefo dá importância considerável à literatura apocalíptica como combustível para a revolta; ao mesmo tempo, sua própria concepção do sentido da história revela a influência, velada ou assumida, dos apocalipses. Josefo possui além de Tucídides, dois outros grandes modelos estilísticos e de conduta que busca imitar: Daniel e Jeremias<sup>127</sup>.

Alex Degan<sup>128</sup> faz uma análise interna da obra “Guerra dos Judeus”, bem como, da trajetória de Josefo para apreender como o historiador hebreu percebia a dominação romana, entendia a presença dos judeus no mundo e como seus conterrâneos se inseriam na sociedade romana. Com isso, ele postula que Flávio Josefo encontrou seu outro dentro do romano, contrapondo dois grupos sociais: a comunidade judaica (chamada por ele de coletividade dos judeus) e a sociedade romana (denominada por ele de coletividade dos romanos).

A retórica da alteridade está claramente definida em “Guerra dos Judeus” através de termos essencialmente bélicos, diz Segundo Alex Degan<sup>129</sup>. Ele ressalta que, nessa obra, os romanos foram representados como uma infalível máquina de

---

<sup>127</sup> DOBRORUKA, Vicente. O papel da apocalíptica como elemento explicativo na Guerra dos Judeus. Disponível em: [http://universidadedebraslia.academia.edu/VicenteDobroruka/Papers/310558/O\\_papel\\_da\\_apocaliptica\\_como\\_el\\_emento\\_explicativo\\_na\\_Guerra\\_dos\\_judeus](http://universidadedebraslia.academia.edu/VicenteDobroruka/Papers/310558/O_papel_da_apocaliptica_como_el_emento_explicativo_na_Guerra_dos_judeus). Acessado em: 5 de janeiro de 2009.

<sup>128</sup> DEGAN, 2006, p. 8.

<sup>129</sup> DEGAN, 2006, Loc. Cit.

guerra, com rígida hierarquia, comando experiente e conhecedora de tática. Em contrapartida, os judeus foram descritos com contornos caóticos, despreparados, orientados somente pelo desespero, sem líderes carismáticos e justos. Flávio Josefo, então, se trata de um indivíduo inserido entre duas culturas e línguas distintas, sobrevivendo e transitando entre diferentes linguagens, gerando polêmica em torno de sua vida e, posteriormente, polemizando o debate historiográfico em torno de sua personalidade e do valor de sua obra, diz Alex Degan<sup>130</sup>.

Ao transitar entre dois mundos sociais distintos, conforme postula Alex Degan<sup>131</sup>, Flávio Josefo atraiu desconfiança e escreveu sobre um judaísmo que não existia mais. Com isso, experimentou um contínuo julgamento moral que, por sua vez, ultrapassou as linhas da crítica histórica. A. Degan postula que Josefo tinha consciência da polêmica em relação a sua vida e que, por isso, suas obras se equilibram entre defesas apaixonadas do judaísmo, negociações entre a cultura judaica e a realidade imperial romana, condenações e apontamentos de culpados pela desgraça de Jerusalém e sua defesa pessoal. Josefo ainda intencionava consolar e orientar seus compatriotas, ajudando-os a se inserir na sociedade romana.

#### 1.4 Conclusão parcial: uma leitura alternativa de Flávio Josefo

Como se pode observar, Flávio Josefo ocupa um lugar singular entre os diversos seguimentos historiográficos que se ocupam das relações sociais, políticas, culturais e religiosas entre as comunidades judaicas e a sociedade romana no século I d. C.

A diversidade de discursos sobre Josefo evidencia a necessidade de um dispositivo teórico para nortear nossa proposta de apreensão da *circularidade cultural* entre as comunidades judaicas e a sociedade romana a partir da análise da obra “A Vida” de Flávio Josefo. Assim, diferentemente dos demais autores da historiografia brasileira abordados nesse primeiro capítulo, nós optamos pelo modelo

---

<sup>130</sup> Ibid., p. 9-11.

<sup>131</sup> Ibid., p. 31.

de abordagem conceitual da Micro-história, desenvolvido por Carlo Ginzburg. Esse modelo nos permite concentrar a análise nos resultados do contato sociocultural entre romanos e judeus, objetivando cotejar os indícios de circularidade cultural entre os indivíduos das comunidades judaicas e da sociedade romana.

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

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

O modelo de abordagem conceitual de Carlo Ginzburg nos permite ultrapassar a região da Judéia e adentrar noutras regiões anexadas ao Império Romano, observando comunidades judaicas que conviviam pacificamente com a sociedade romana, adotavam valores culturais romanos em seu cotidiano e, ainda, na mesma proporção exportavam elementos culturais judaicos para a sociedade romana através do proselitismo. As comunidades judaicas da *Urbs* podem ser consideradas como um *microcosmo social* no interior da sociedade romana. Entretanto, essas comunidades tinham consciência de que a preservação de sua *identidade* estava diretamente relacionada à manutenção de sua boa relação com o seu *macrocosmo social*. Embora usufríssem de muitos privilégios que as diferenciavam dos demais grupos sociais subordinados ao Império Romano, as comunidades judaicas se reconheciam no universo das *culturas subalternas*.

A análise do discurso proposta por Eni Puccinelli Orlandi aplicada à obra “A Vida” de Flávio Josefo nos permite reconstruir o contexto social, político e religioso das comunidades judaicas e da sociedade romana, desvendando assim o universo das *culturas dominantes* e das *culturas subalternas*. Flávio Josefo está inserido na dualidade do *mundo social* do século I d. C., seu estatuto social nos permite aprender o social através de seu discurso. Nesse capítulo, além de apresentarmos e fundamentarmos nossas escolhas teórico-metodológicas, nós identificamos a obra

“A Vida” de Flávio Josefo como uma *autobiografia* (forma) e como um *discurso polêmico* (modo de funcionamento). Cabe-nos agora, desvendar as *condições de produção* do discurso de Josefo. Assim sendo, no próximo capítulo, identificaremos os indícios de *circularidade cultural* entre as comunidades judaicas e a sociedade romana, entre as *culturas dominantes* e as *culturas subalternas* através da obra “A Vida” de Flávio Josefo.

## 2 DO MICROCOSMO AO MACROCOSMO SOCIAL: DESVENDANDO AS CONDIÇÕES DE PRODUÇÃO DO DISCURSO DE FLÁVIO JOSEFO

Toda biografia ou relato da experiência é, num ponto, coletivo, expressão de uma época, de um grupo, de uma geração, de uma classe, de uma narrativa comum de identidade. É essa qualidade coletiva, como marca impressa da singularidade, que torna relevantes as histórias de vida.

*Leonor Arfuch*

### 2.1 Preâmbulo

Conforme observamos no capítulo anterior, o modelo de abordagem conceitual de Carlo Ginzburg nos permite acessar ao *mundo social* a partir do indivíduo e desvendar a coletividade através da *singularidade*. Flávio Josefo, apesar de se apresentar como um caso singular, se trata de um *sujeito socialmente construído*, por isso, analisar o discurso de sua obra “A Vida” nos possibilita entrar em contato com a sua exterioridade. Eni Puccinelli Orlandi descreve essa exterioridade como sendo as *condições de produção do discurso*<sup>132</sup> e nos possibilita remeter o discurso de Josefo a toda uma filiação de dizeres, a uma memória, a sua historicidade e significância, demonstrando seus compromissos políticos, sociais e religiosos, além de suas relações socioculturais.

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

---

<sup>132</sup> ORLANDI, Op. Cit., p. 30.

Nosso objetivo aqui é reconstruir as condições de produção do discurso de Flávio Josefo a partir das relações socioculturais estabelecidas entre o *microcosmo* e o *macrocosmo social* de Josefo, pois, a dualidade do *mundo social* na qual ele circulava contribuiu efetivamente para construção de seu discurso.

## 2.2 A Judéia de Flávio Josefo: um microcosmo social no universo das culturas subalternas

À beira dos canais de Babilônia nos sentamos, e choramos com saudades de Sião; nos salgueiros que ali estavam penduramos nossas harpas. Lá os que nos exilaram pediam canções, nossos raptos queriam alegria: "Cantai-nos um canto de Sião!" Como poderíamos cantar um canto a lahweh numa terra estrangeira? Se eu me esquecer de ti, Jerusalém, que me seque a mão direita! Que me cole a língua ao paladar, caso eu não me lembre de ti, caso eu não eleve Jerusalém ao topo da minha alegria! [...]<sup>133</sup>

Independentemente do fato da poesia acima apresentar elementos de uma tradição judaica que está diretamente relacionada ao que Schlomo Sand descreve como *paradigma do desenraizamento e do exílio*<sup>134</sup>, a perícopre supracitada forneceu-nos indícios sobre o tipo de relação que um judeu domiciliado fora da Judéia mantinha com a região, ainda que na prática a Judéia não fosse sua terra natal. Esse foi o caso de vários judeus que nasceram e viveram nas comunidades judaicas da diáspora.

Os judeus preservavam suas *identidades* e relação sociocultural com a Judéia através da prática dos judaísmos<sup>135</sup>. Antes da destruição da cidade e do templo de Jerusalém promovida por Tito em 70 d. C., os judeus que viviam em diversas regiões anexadas ao Império Romano, pelo menos três vezes por ano, se dirigiam a Jerusalém para participar das festas de peregrinação, conforme prescrevia a Torá.

<sup>133</sup> Salmo 137 in: BÍBLIA. Português. Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Edições Paulinas, 1992.

<sup>134</sup> Esse assunto será desenvolvido mais adiante.

<sup>135</sup> Apesar de sua diversidade, a prática do judaísmo serve como elemento unificador do povo judeu e como meio de preservação da *memória*, resultando na *marcação simbólica da diferença* (LIMA, 2012, p. 109). Jacques Le Goff (1990, p. 443) descreve o judaísmo como uma religião de recordação. Segundo ele, isto se deve ao fato de que os atos divinos de salvação situados no passado formam o conteúdo da fé judaica e o objeto do culto, bem como o livro sagrado e tradição histórica insistem na necessidade da lembrança como tarefa religiosa fundamental. As festividades religiosas, ritos, símbolos e representações do calendário litúrgico do judaísmo expressam a valorização da *memória* – aquela que segundo Le Goff (1990, 426) dá fundamento, aparentemente histórico, à existência das etnias ou das famílias e que seria responsável pela reprodução de comportamentos nas sociedades humanas, e advertem quanto ao perigo da *amnésia coletiva* (LIMA, 2012, p. 109-112).

Essas festividades geralmente estavam associadas às atividades agrícolas, pois, o cultivo e relação estreita com a terra fazia parte da *formação imaginária*<sup>136</sup> do discurso judaico sobre as origens do povo judeu.

Após a destruição do templo de Jerusalém, algumas dessas festas, como por exemplo, a *Chag HaPessach*, foram adaptadas ao ambiente familiar local, apresentando novos elementos simbólicos que faziam menção direta ao período em que a festividade era realizada em Jerusalém<sup>137</sup>.

A *Chag HaPessach*, também chamada pelos judeus de *Chag Haaviv* (A Festa da Primavera), *Chag Hamatzot* (A Festa dos Pães Ázimos) ou *Chag Hasherut* (A Festa da Liberdade), se trata de uma festa religiosa judaica, celebrada anualmente por judeus de vários locais do mundo desde a Antiguidade. Essa festividade é celebrada durante oito dias, na estação da primavera (mês de Nissan), onde o ponto central é a realização do *seder* - um jantar especial em que, através de seus elementos simbólicos, se conta a história dos judeus, enfatizando a passagem da escravidão para a liberdade.

Para as inteligências envolvidas na celebração, lahweh retirou seu povo da escravidão no Egito e o conduziu para a terra que tinha prometido aos seus antepassados. A *Pessach*, com todos os seus elementos simbólicos, seria a recordação do início desta mudança – um apelo ao passado que objetiva reconstituir as *identidades judaicas*. Assim, simbolicamente, durante essa festividade as diversas comunidades judaicas espalhadas pelo Império Romano se integravam geograficamente a Judéia a fim de reafirmar suas *identidades* e preservar para as gerações futuras os elementos culturais de sua memória<sup>138</sup>. Entretanto, a *Chag*

<sup>136</sup> Eni Puccinelli Orlandi conceitua as *formações imaginárias* como as projeções que permitem ao analista passar das situações empíricas – os lugares dos sujeitos – para as posições dos sujeitos nos discursos. O mecanismo imaginário, diz Orlandi, produz imagens dos sujeitos e do objeto do discurso dentro de uma conjuntura sócio-histórica (ORLANDI 2003, p. 40).

<sup>137</sup> LIMA, J. C. R. Seder Pessach: história e memória ao redor da mesa judaica in: CANDIDO, Maria Regina (Org). **Práticas alimentares no Mediterrâneo antigo**. Rio de Janeiro: NEA/UERJ, 2012.

<sup>138</sup> Schlomo Sand (2011, p. 39) descreve alguns pontos principais da *memória* judaica ao dizer que “todo israelense sabe que o povo judeu existe desde que recebeu a Torá no Sinai e do qual ele próprio é o descendente direto e exclusivo. Cada um está persuadido de que esse povo saiu do Egito e se fixou na terra de Israel, “terra prometida” que ele conquistou e sobre a qual foi erigido o glorioso reino de Davi e Salomão, antes que acontecessem sua divisão e fundação dos reinos de Judá e de Israel. Da mesma forma, cada um tem a certeza de que esse povo, depois das horas de glória, conheceu o exílio por duas vezes: uma vez depois da destruição do primeiro templo, no século VI a. C. e uma segunda depois da destruição do segundo templo, no ano 70 d. C. O povo judeu havia conseguido, anteriormente, estabelecer o reino hebreu dos hasmoneus, após ter rejeitado a má influência dos gregos. [...] Esse povo conheceu a errância do exílio [...] e não se enraizou nem se miscigenou aos gentios ao lado dos quais viveu”. Entretanto, Sand, apesar de postular que os judeus sempre formaram comunidades religiosas importantes que surgiram e se desenvolveram em diversas regiões do mundo, critica profundamente a concepção de um povo judeu portador de uma mesma origem que teria se deslocado ao

*HaPessach* se trata apenas de um exemplo da estreita relação que um judeu mantinha com a Judéia, ainda que estivesse domiciliado em outras regiões anexadas ao Império Romano.

Embora vivesse noutra região ou, como no caso de Flávio Josefo, na própria *Urbs*, um judeu liberto continuava culturalmente ligado ao universo das comunidades judaicas através da prática de algum tipo de judaísmo, constituindo um *microcosmo social* dentro da sociedade romana. Essa situação também se aplicava aos judeus que receberam cidadania romana, mantendo ao mesmo tempo suas obrigações com as comunidades judaicas e a sociedade romana.

C. Nicolet<sup>139</sup> entende que a cidadania romana estava associada tanto as obrigações ou as vantagens políticas quanto ao direito privado e penal. Segundo ele, ao receber cidadania romana o indivíduo via suas “relações pessoais, familiares, patrimoniais e comerciais reguladas – e seus litígios ou delitos julgados – segundo um direito comum”. Entretanto, tal situação de igualdade perante a lei não significava que todos tinham a mesma posição e os mesmos direitos. As diferenças eram inevitáveis por causa da relação de *clientelismo e patronato*, mas as desigualdades não diziam respeito ao domínio das relações privadas como matrimônio, família, relações com os filhos e herança em caso de delitos.

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

Como eu tenho a minha origem numa longa série de antepassados de família sacerdotal, eu poderia vangloriar-me da nobreza do meu nascimento, pois cada nação, estabelecendo a grandeza de uma família, em certos sinais de honra que a acompanham, entre nós uma das mais notáveis, é ter-se a administração das coisas santas. Mas eu não sou somente oriundo da família de sacrificadores, eu sou também da primeira das vinte e quatro linhas que a compõem e cuja dignidade está acima de todas. A isso posso acrescentar que, do lado de minha mãe eu tenho reis, entre meus antepassados. O ramo dos hasmoneus, de que ela é proveniente, possuiu durante um longo tempo, entre os hebreus, o reino e a suprema sacrificatura [...]. Fui educado desde minha infância no estudo das letras, com um dos meus irmãos de pai e mãe [...]; Deus deu-me bastante memória e inteligência e eu fiz tão grande progresso que tendo, então, só catorze anos, os sacrificadores e os mais importantes de Jerusalém se dignaram perguntar minha opinião sobre o que se referia à interpretação das leis. Quando fiz dezesseis anos desejei aprender as diversas opiniões dos fariseus, e dos saduceus e dos essênios, três seitas que existem entre nós, a fim de, conhecendo-as, eu pudesse adotar a que melhor me parecesse. [...] Iniciei-me então nos trabalhos da vida civil e abracei a seita dos fariseus, que se aproxima mais que qualquer outra da dos estóicos, entre os

---

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

<sup>139</sup> NICOLET, 1989 Apud GIARDINA, 1992, p. 21-25.

gregos.<sup>140</sup>

Apesar de se tratar de um liberto da casa dos Flávios, o que do ponto de vista judaico situaria o historiador hebreu no *mundo social* das *culturas dominantes*, Flávio Josefo se identifica com o universo das *culturas subalternas*, mais especificamente com os elementos culturais das comunidades judaicas domiciliadas na *Urbs*. Ao evocar em seu discurso suas relações de parentesco e sua formação singular dentro do judaísmo, Josefo queria que seus *sujeitos interlocutores* o identificassem com a honra, nobreza e justiça dos seus antepassados. Flávio Josefo queria que as comunidades judaicas da *Urbs* o reconhecessem não apenas como um liberto da casa dos Flávios, mas principalmente como um judeu - seu pai chamava-se Matatias, seu nome era Josefo, hebreu de nascimento e sacrificador em Jerusalém”<sup>141</sup>.

Enquanto *sujeito locutor*, Flávio Josefo demonstra ser possível cotejar a existência de uma *circularidade* nas relações socioculturais entre as comunidades judaicas e a sociedade romana ao expressar sua preocupação em preservar sua *identidade*, sem prejuízo da adoção de elementos socioculturais romanos em seu cotidiano. O reconhecimento da existência dessa *circularidade* nas relações socioculturais entre as comunidades judaicas e a sociedade romana no século I d. C. contribui para a concepção de uma comunidade judaica diferente daquela construída pela historiografia - principalmente inglesa, através do *paradigma* do *desenraizamento e exílio*, enfatizando o separatismo e o confronto entre judeus e romanos.

O resultado do desenvolvimento das relações socioculturais entre as comunidades judaicas e a sociedade romana foi o surgimento de indivíduos que, como Flávio Josefo, circulavam nos dois *mundos sociais*. Esses indivíduos promoveram a *circularidade* entre as *culturas dominantes* e as *culturas subalternas*, demonstrando ser possível a Flávio Josefo adotar elementos culturais de uma sociedade distinta da sua e, ainda, manter o vínculo com alguma identidade judaica.

Flávio Josefo se identifica com o povo judeu. Cabe-nos, então, compreender o que o *senso de pertencimento* a Judéia representava para indivíduos como ele e se a evidente *circularidade* nas relações socioculturais entre judeus e não judeus na

<sup>140</sup> JOSEPHUS, Flavius. **The Life. Against Apion**. Cambridge: Harvard University Press, 1954 (Loeb Classical Library vol. 1).

<sup>141</sup> JOSEPHUS, GUERRA DOS JUDEUS, Prefácio.

*Urbs* do século I d. C. prejudicava a preservação das *identidades* das comunidades judaicas. Entretanto, antes disso, precisamos compreender a concepção de “Judéia” que emerge do discurso polêmico de Flávio Josefo. A “Judéia” surge em seu discurso como resultado da *memória* em que ele estava inserido.

### 2.2.1 A “Judéia” de Flávio Josefo: definição, geografia e economia

A Judéia que emerge do discurso de Flávio Josefo pode ser apreendida através da geografia, economia e pluralidade religiosa. Essas três áreas de concentração nos permitem circunscrever as possibilidades latentes de *circularidade cultural* entre as comunidades judaicas e a sociedade romana. Entretanto, nós trataremos da pluralidade religiosa judaica no próximo capítulo, quando abordaremos as escolhas religiosas de Flávio Josefo.

Como a concepção de Judéia no discurso de Flávio Josefo é plural, surge à necessidade de primeiro definir o entendimento que Josefo tinha dos termos *Ἰουδαία* e *Ἰουδαίη* para em seguida delimitarmos a região que constituía a *identidade* das comunidades judaicas domiciliadas na *Urbs* no século I d. C., o *microcosmo social* de Flávio Josefo. Para atingir esse objetivo dialogaremos com Paul Lawrence, Wolfgang Stegemann, R. Mayer, Daniel R. Schwartz, Luiz Eduardo Lobianco, Christiane Saulnier, Bernard Rollad e Norbert Rouland.

#### 2.2.1.1 Definição: o entendimento de *Ἰουδαία* e *Ἰουδαίη* para Flávio Josefo

Paul Lawrence<sup>142</sup> analisa três termos comumente utilizados por alguns segmentos judaico-cristãos para se referir geograficamente a *Ἰουδαία*: “terra prometida”, “terra de Israel” e “Palestina”. Segundo ele, o termo “terra prometida” está diretamente relacionado à região localizada a oeste do Jordão que também era conhecida como Canaã, na qual antes da conquista israelita seus habitantes eram

<sup>142</sup> LAWRENCE, Paul. Atlas histórico e geográfico da Bíblia. Barueri: SBB, 2008.

chamados de cananeus. Lawrence<sup>143</sup> ressalta que a primeira referência ao termo “Canaã” aparece numa inscrição de Idrimi, rei de Alalakh (Atçana), no sudeste da Turquia, datada do século XV a. C. Entretanto, denominar a região como “terra prometida” significaria limitar a concepção do termo “Judéia” apenas a memória e *identidade* dos judeus, desconsiderando, por exemplo, a percepção que outros grupos sociais tinham da mesma região.

O termo “terra de Israel”, por sua vez, apesar de ser usado em textos sagrados judaico-cristãos, como por exemplo, no Livro do Profeta Ezequiel, é rejeitado por Paul Lawrence devido a sua polarização política. Paul Lawrence<sup>144</sup> entende que essa polarização impede que o termo seja utilizado universalmente para designar a região da Judéia, pois, demandaria uma longa discussão sobre a posse da terra e sobre o conceito de *Israel* na Antiguidade e na Contemporaneidade.

O terceiro termo abordado por Paul Lawrence é a expressão “Palestina” (*Palaestina*) e se trata do vocábulo de sua preferência para designar a região da Judéia. Segundo ele, apesar do termo “Palestina”<sup>145</sup> se derivar etimologicamente do nome dos inimigos tradicionais de Israel na Antiguidade, significando “terra dos filisteus”, esse vocábulo foi aplicado historicamente ao nome da província romana localizada entre o Rio Jordão e o Mar Mediterrâneo. Entretanto, diz Paul Lawrence, enquanto utilizado para se referir a região da Judéia na Antiguidade, o termo “Palestina” não deve ser interpretado no sentido político moderno, envolvendo o confronto étnico territorial e político entre palestinos e israelenses.

Diferentemente de Lawrence, W. Stegemann<sup>146</sup> utiliza os termos “terra de Israel”<sup>147</sup> e “*Judaea*” para fazer distinção entre a Palestina e a província romana

---

<sup>143</sup> LAWRENCE, Op. Cit., p. 50.

<sup>144</sup> LAWRENCE, 2008, Loc. Cit.

<sup>145</sup> A cidade de Jerusalém foi reconstruída e urbanizada por volta de 131 d. C. pelo imperador Adriano, recebendo o nome oficial de *Aelia Capitolina* (*Aelia* em referência ao nome de Adriano e *Capitolina* como cidade dedicada a Júpiter). Um dos resultados da ação de Adriano ao impedir a entrada de judeus na cidade foi a revolta de Bar Kochba, por volta de 132 d. C. Em 135 d. C., o imperador Adriano atribuiu a província da Judéia o nome oficial de *Palaestina*, entretanto, o uso do termo Palestina para se referir a Judéia era mais antigo que a denominação oficial feita pelo imperador romano. Encontramos referências ao uso desse termo entre os gregos e também em Flávio Josefo.

<sup>146</sup> STEGEMANN, Ekkehard W.; STEGEMANN, Wolfgang. **História social do protocristianismo: os primórdios no judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo**. São Paulo: Paulus/Sinodal, 2004.

<sup>147</sup> Parece-nos que a preferência do autor por esse termo se fundamenta no fato de se tratar de uma expressão bíblica para se referir a Palestina. Stegeman é historiador cristão e leciona Novo Testamento na Escola Superior Augustana de Neuendettelsau, Alemanha

conhecida como Judéia. Segundo ele, o termo “Palestina” foi cunhado pela linguagem administrativa romano-bizantina para substituir o termo “*Iudea*” que era odiado pelos romanos, embora esse termo fosse de uso comum, como por exemplo, nas obras de Flávio Josefo.

W. Stegemann<sup>148</sup> afirma que o termo “Judéia” era utilizado desde o período hasmoneu para se referir à Palestina habitada pelos judeus, incluindo as regiões da Galiléia e Peréia. Assim, ele distingue duas regiões, a primeira ele chama de “terra de Israel” englobando as regiões norte e sul com suas diversidades socioculturais e pluralidade religiosa; a segunda, ele denomina de *Judaea* e se refere especificamente à província romana, localizada mais ao sul.

R. Mayer<sup>149</sup>, por sua vez, prefere uma abordagem etimológica da expressão “Judéia” a partir de dois outros termos: “Israel” (יִשְׂרָאֵל) e “judeu” (יְהוּדִי). R. Mayer inicia sua reflexão demonstrando que o termo “Israel” está diretamente relacionado à *memória*<sup>150</sup> judaica, mais precisamente a concepção de que Jacó, um dos três principais patriarcas dos judeus, lutou com lahweh, sobreviveu e teve seu nome modificado – “Já não te chamarás Jacó e, sim, Israel: pois como príncipe lutaste com Deus e com os homens, e prevaleceste”.<sup>151</sup> Assim, o nome “Israel”, quando aplicado de forma pessoal, significava “aquele que luta com lahweh”. Entretanto, o termo “Israel” também era empregado para designar um nome tribal e nacional como nas expressões “filhos de Israel” ou “casa de Israel” presentes em textos bíblicos.

Segundo R. Mayer, após a morte de Salomão e divisão política de seu reino, o termo “Israel” não se aplicava somente ao reino do norte (Israel), mas, também, servia como título de honra ao reino do sul (Judá). A menção mais antiga feita aos israelitas se encontra em uma inscrição no pilar levantado por Merneptá para celebrar suas vitórias, cerca de 1220 a. C. – “Israel jaz deserto; sua descendência já não existe”<sup>152</sup>.

O termo “Judá” (יְהוּדָא) ocorre como termo geográfico para denotar a região desértica ao sul de Jerusalém. A tribo que povoou a região durante a conquista

<sup>148</sup> Ibid., p. 467.

<sup>149</sup> BROWN, Colin (Ed). **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Edições Vida Nova, 1989.

<sup>150</sup> Cf. nota 151.

<sup>151</sup> Gênesis 32.28 in: BÍBLIA. Português. Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Edições Paulinas, 1992.

<sup>152</sup> THOMAS, 1958, Apud MAYER, 1989, p. 455.

israelita da Palestina tinha o nome de “Judá”, um dos filhos de Israel<sup>153</sup>. Com isso, pode-se postular que, originalmente, as palavras “judeu” (judeu), “judaico” (judaico) ou “Judéia” (Judéia) normalmente se referiam tanto ao povo quanto ao lugar em que o indivíduo se domiciliava, ou seja, as suas origens étnica e geográfica<sup>154</sup>.

A partir do período judaico-helenístico, o significado desses termos foi ampliado; assim, “Judá”, “judeu”, “judaico” e o novo termo “judaísmo” receberam contornos políticos e sociológicos. No século I d. C., por exemplo, ao utilizar os termos “judeus” (*iudaeis*) ou “judaico” (*iudaeorum*), o historiador latino Tácito se refere tanto as origens étnica e geográfica dos judeus quanto à *singularidade* de suas práticas religiosas<sup>155</sup>.

No período de produção do discurso de Tácito, os judaísmos encontravam adeptos nas diversas regiões anexadas ao Império Romano. Segundo seu relato, muitas pessoas se voltavam para os judaísmos objetivando viver de acordo com os costumes das comunidades judaicas. Essa preocupação com o crescimento dos judaísmos também foi externada por Cícero, Plínio, Suetônio e Dio Cássio.

Daniel Shwartz<sup>156</sup> postula que existe uma diferença entre a forma como um homem grego ou romano concebia significado ao termo judeu e o entendimento que o leitor *supermoderno* tem ao se deparar com esse termo. Segundo ele, quando o *homem supermoderno* se depara com a palavra “judeu”, ele desperta em sua mente imagens de pessoas que pertencem ao tempo presente, o que em certo sentido polariza o seu significado atribuindo contornos e associações contemporâneas, ainda que as *condições de produção* do discurso remetam o analista a Antiguidade.

Alguns tradutores cristãos não conseguem se distanciar suficientemente dos

<sup>153</sup> McComiskey (1989, p. 470) ressalta que o nome Judá foi perpetuado como nome da tribo da qual o filho de Israel foi progenitor. Segundo ele, não há indícios de que essa tribo tenha se destacado significativamente no período da conquista israelita da Palestina e que o papel desempenhado pela tribo no período monárquico não apresenta diferença significativa em relação a qualquer outra tribo. Entretanto, quando houve a divisão da monarquia, o reino do sul ficou conhecido como reino de “Judá”. E alguns nomes da história política dos judeus descendiam dessa tribo como, por exemplo, Davi e Salomão. A princípio, o território ocupado por Judá consistia de terras altas na área de Canã ao oeste do Mar Morto e se estendia até o Mar Mediterrâneo, e formava fronteira norte com as tribos Benjamim e Dã, tendo como fronteira ao sul o Neguebe.

<sup>154</sup> MAYER, 1989, p. 455-467.

<sup>155</sup> Cf. TÁCITO, HISTÓRIAS, Livro V.

<sup>156</sup> SHWARTZ, Daniel R. **Judaen or Jew? How shoul we translate loudaios in Josephus**. In: FREY, Jörg; SHWARTZ, Daniel R.; GRIPENTROG, Stephanie. **Jewish identity in the greco-roman world**. Boston: Brill, 2007.

documentos a ponto de fazer distinção entre as circunstâncias e eventos da Antiguidade e da *supermodernidade*, observa Daniel Schwartz<sup>157</sup>. A incapacidade de se distanciar de seus objetos de pesquisa, de certa forma, fomenta *antijudaísmos*. Como a realidade religiosa e social de hoje é completamente diferente da Antiguidade, a palavra “judeu” possui significados e significantes que se diferenciam do seu uso no período de produção do discurso de Flávio Josefo. A proposta de Schwartz<sup>158</sup> para evitar polarizações reside na diferenciação entre dois conceitos: “*judaeanos*” e “*jews*”, ou seja, “judeus” e “judeanos”<sup>159</sup>; ambos os termos, em circunstâncias diferentes, seriam usados para traduzir o termo *יהודאי*.

Procurando definições para o termo “judeanos” em alguns dicionários da língua inglesa, Daniel Schwartz percebeu que, em muitos deles, o termo sequer aparece. Segundo ele, alguns dos maiores dicionários ingleses, como por exemplo, o Webster e o OED (Oxford English Dictionary), definem “judeanos” como “de relativo ou característico a antiga Judéia”, “um habitante da Judéia Antiga”, “de ou pertencente à Judéia ou sul da Palestina”, “nativo ou habitante da região da Judéia”. Esses dicionários fazem alusão à geografia, ao local de origem ou habitação.

O termo “Judéia” no período do segundo templo indicava a região ao redor de Jerusalém que foi repovoada no período Persa e que, posteriormente, quando o Estado judeu surgiu com os hasmoneus e mais tarde com a dinastia herodiana, incluiu também outras regiões da Palestina como a Galiléia e partes da Transjordânia. Assim, Daniel Schwartz<sup>160</sup> defende a hipótese de que, em caso de referência geográfica, o termo “judeanos” se aplicaria melhor a tradução de *יהודאי* do que a expressão “judeus”. Por exemplo, Alexandre Janeu e Herodes foram reis da Judéia ou dos judeanos (ou dos habitantes da Judéia) e não dos judeus. Essa afirmação distinguiu o significado étnico e religioso atribuído ao termo *יהודאי* da conotação meramente geográfica.

A distinção supracitada não representa uma dificuldade, diz Daniel Schwartz, pois, o termo “judeanos” é simples e claro. Em contrapartida, a expressão “judeus” é complexa e ambígua. Enquanto o termo “judeanos” ou “judaenses” se aplica apenas

---

<sup>157</sup> SHWARTZ, 2007, Passim.

<sup>158</sup> SHWARTZ, 2007, Loc. Cit.

<sup>159</sup> O termo “judaenses” também é utilizado por Schlomo Sand em sua obra “A invenção do povo judeus” para se referir aos habitantes da Palestina.

<sup>160</sup> SHWARTZ, 2007, Loc. Cit.

a referência geográfica, como é a proposta de Schwartz, a expressão “judeus” define tanto aqueles que nasceram com ascendência judaica, que possuem relações pré-estabelecidas - os judeus de nascimento, quanto os que são apenas adeptos do judaísmo.

O problema reside no fato de que nem todos os judeus de nascimento são adeptos de algum tipo de judaísmo, bem como, nem todos os adeptos do judaísmo, na realidade, são judeus de nascimento. Porém, em ambos os casos, pode-se usar o termo “judeu” para se referir a esses indivíduos. Daniel Schwartz propõe que em caso de referência geográfica ou regional se utilize o termo “judeano”. Schwartz acredita, por exemplo, que o título da obra “Guerra dos Judeus” de Flávio Josefo, deveria ser traduzido como “Guerra da Judéia” ou “Guerra dos Judeanos”, semelhantemente aos títulos de obras romanas contemporâneas ao seu relato, objetivando assim minimizar a conotação e religiosa que o termo “dos judeus” sugere através do título.

A proposta de Daniel Schwartz é interessante, pois, se trata da possibilidade de repensarmos diversas referências feitas ao povo judeu pelos escritores da Antiguidade livre das associações contemporâneas. Como ele bem relata, no mundo contemporâneo não há mais *judeanos*; encontramos israelenses, palestinos, mas ninguém chama a si próprio de *judeano*, o que segundo ele já favorece a utilização desse conceito.

Luís Eduardo Lobianco<sup>161</sup> também analisa o termo “Judéia” e propõe uma abordagem a partir da cronologia, do espaço e da etimologia. Cronologicamente, diz Lobianco, a Judéia se tratava de uma unidade administrativa delimitada e reconhecida meio milênio antes de Roma entrar no cenário mundial; que sobrevivera ao domínio de três grandes Estados: o Império Persa e os Reinos Lágida e Selêucida, ou seja, “o território ocupado pelos judeus, da segunda metade do século VI a. C. à primeira metade do século II d. C., que sucessivamente passou pelos domínios persa (538 – 331 a. C.), helenístico entres fases: macedônico (331 – 301 a. C.), da dinastia Lágida (301 – 200 a. C.) e da dinastia selêucida (200 – 164 a. C.), judaico, dos irmãos Macabeus – Judas, Jônathas e Simão (164 – 142 a. C.) e sua descendente dinastia dos Hasmoneus (142 – 63 a. C.) e por fim romano indireto (63 a. C. – 6 d. C.) e direto (6 – 135 d. C.)”<sup>162</sup>. Etimologicamente, Luís Eduardo Lobianco

---

<sup>161</sup> LOBIANCO, Op. Cit., p. 28-32.

ressalta que a região era “profunda e ancestralmente ligada à população que majoritariamente a habitava desde há muito: os judeus”<sup>163</sup>.

Analisando as concepções de Maurice Sartre em sua obra “L’Orient Romain. Province et Sociétés provinciales em Méditerranée Orientale d’Auguste aux Sévères”, Luís Eduardo Lobianco afirma que para Maurice Sartre, espacialmente, o termo “Judéia” possui um *sentido estrito*, aplicando-se à região próxima a Jerusalém, e um *sentido lato*, abrangendo não só a Judéia propriamente dita, mas, também as regiões de Samaria e Galiléia, ou seja, os limites estabelecidos para o reino de Herodes Magno.

Considerando a fluidez da extensão territorial da Judéia ao longo do tempo e seguindo as concepções de Maurice Sartre, Luís Eduardo Lobianco prefere definir espacialmente o termo “Judéia” a partir do *sentido lato*; pois, para ele a Judéia se trata de uma extensão territorial “em torno da estreita faixa de terra que tem como marco norte: o Mar da Galiléia; sul: o Mar Morto; leste: o Rio Jordão; e oeste: o Mar Mediterrâneo”<sup>164</sup>, ou seja, os limites do reino de Herodes Magno<sup>165</sup> que, posteriormente, foi dividido entre seus filhos constituindo uma tetrarquia<sup>166</sup>.

Geograficamente, Flávio Josefo se referiu à região da Judéia nos *sentidos estrito e lato*. O *sentido lato* se evidencia quando, ao resgatar a *memória* dos Judeus, Josefo<sup>167</sup> identifica a Judéia com a chamada “terra prometida” localizada a oeste do Jordão, que também era denominada de Canaã, conforme mencionamos anteriormente. Em primeiro lugar, Flávio Josefo afirma que “Canaã, quarto filho de Cam<sup>168</sup>, estabeleceu-se na Judéia, a que chamou com o seu nome: Canaã”<sup>169</sup>. Em seguida Josefo faz a mesma associação geográfica quando narra à saga de Abraão, o principal patriarca dos judeus, que após um chamado de Iahweh, saiu de sua terra

<sup>162</sup> LOBIANCO, 1999, Loc. Cit.

<sup>163</sup> Ibid., p.28.

<sup>164</sup> LOBIANCO, 1999, Loc. Cit.

<sup>165</sup> Cf. Figura 2.

<sup>166</sup> Cf. Figura 3.

<sup>167</sup> JOSEPHUS, ANTIGUIDADES JUDAICAS, Livro I, Capítulo 7.

<sup>168</sup> Segundo a *memória* judaica, Cam se tratava de um dos filhos de Noé, a única família que foi preservada durante o dilúvio e que recebeu como tarefa preservar as espécies e repovoar a terra. Cam, que segundo a saga de Noé teve sua descendência amaldiçoada após descobrir a nudez de seu pai, deu origem ao povos que habitavam a Palestina, antes da conquista israelita.

<sup>169</sup> JOSEPHUS, ANTIGUIDADES JUDAICAS, Livro I, Capítulo 7.

natal na Caldéia para originar um novo povo e ocupar a terra de Canaã que foi mais uma vez identificada por ele como Judéia:

Abraão saiu com grande acompanhamento da terra dos caldeus, que está acima da Babilônia, reinou em Damasco e partiu algum tempo depois com todo o seu povo, estabeleceu-se na terra de Canaã, que agora se chama Judéia, onde a sua posteridade se multiplicou de maneira incrível, como direi mais particularmente em outro lugar<sup>170</sup>.

Fica evidente no discurso de Flávio Josefo que, para o historiador hebreu, *ἡ γῆ* se referia geograficamente a toda região que no período de produção de seu discurso fez parte do reinado de Herodes Magno e que posteriormente foi dividida entre seus filhos, conforme bem pontuou Luís Eduardo Lobianco, ao definir o *sentido lato* do termo, como mencionamos anteriormente. Entretanto, nas obras de Flávio Josefo o termo *ἡ γῆ* também possui um *sentido estrito*. Josefo utilizava esse termo para se referir a extensão geográfica menor que se identificava territorialmente com a região ocupada pela tribo de Judá e que posteriormente foi incorporada ao reino do sul (Judá).

Em sua obra “Guerra dos Judeus”, Flávio Josefo descreve a Judéia como uma extensão geográfica que não conglomerava a região norte na qual se localizava, por exemplo, a Galiléia, se referindo apenas à região sul da Palestina.

A Judéia termina também nessa mesma aldeia [Anvate], do lado do norte. Estende-se do lado do sul, até uma aldeia da Arábia, de nome Jardim; sua largura, vai do rio Jordão até Jope. Jerusalém, colocada no meio, é como o centro; esse belo país tem ainda esta vantagem, que, indo até Ptolemaida, o mar não contribui menos que a terra, para torná-lo tão delicioso quanto fértil. Está dividido em onze partes, das quais a cidade de Jerusalém é a primeira e como a rainha e chefe de todas. As outras dez foram distribuídas em toparquias, que são Gofna, Acrabatana, Herodion e Jerico. Jamnia e Jope, que têm jurisdição sobre as regiões vizinhas, não estão compreendidas nas que eu acabo de dizer, bem como Gamalite, a Gaulanítida, a Batanéia e a Traconítida, que fazem parte do reino de Agripa. Essa região, que é habitada pelos sírios e pelos judeus, estende-se em largura, desde o monte Líbano e as nascentes do Jordão, até o lago de Tiberíades, e em comprimento, desde a aldeia de Arfaque até Juliada.<sup>171</sup>

Entretanto, se nós quisermos compreender o que a Judéia realmente representava para Josefo precisamos identificar o *lugar*<sup>172</sup> no qual o historiador

<sup>170</sup> JOSEPHUS, ANTIGUIDADES JUDAICAS, Loc. Cit.

<sup>171</sup> JOSEPHUS, GUERRA DOS JUDEUS, Livro III, Capítulo 4.

<sup>172</sup> Concebemos esse lugar a qual Flávio Josefo se refere como um *lugar-antropológico*. Marc Augé (2007, p. 52) aponta três características para os *lugares-antropológicos*: eles são *identitários* – lugar constitutivo da identidade individual; *relacionais* – lugar onde se ordena as relações de coexistência; e *históricos* – lugar onde, conjugando identidade e relação, o habitante vive na história. Augé (2007, p. 45) entende que o espaço exprime a identidade do grupo e o que o grupo deve defender contra as ameaças externas e internas para que a linguagem da identidade conserve seu sentido. Segundo ele, a identidades dos grupos sociais, em nosso caso específico, das comunidades judaicas da Urbs do século I d. C., além de exigir um bom domínio de suas tensões internas, passa

hebreu se refere quando afirma em seu discurso que Vespasiano permitiu que ele tomasse parte do que quisesse no que restava das ruínas de seu país, após a tomada de Jerusalém.

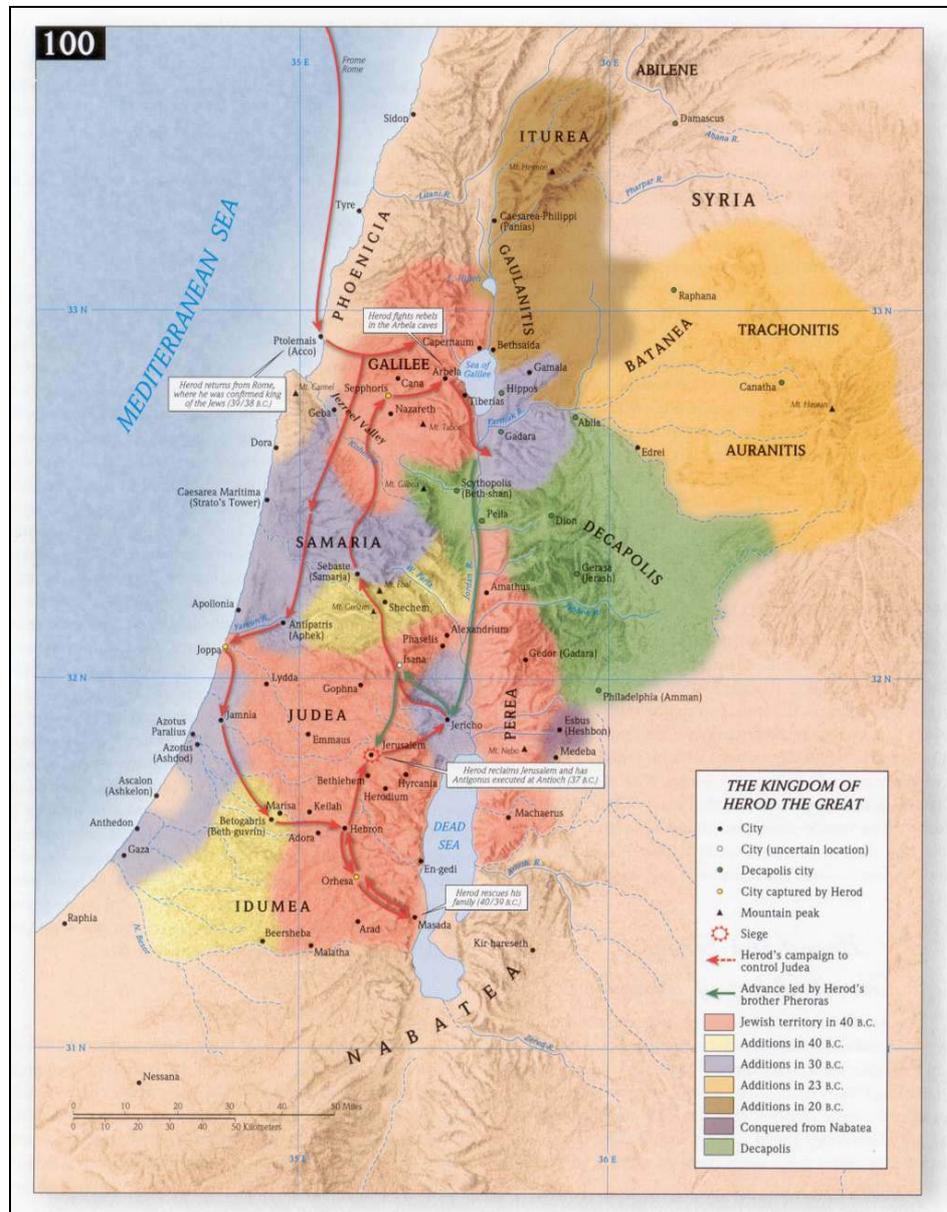


Figura 2 – Mapa físico da Palestina (Judéia) sob Herodes Magno – Fonte: [http://www.searchingthescrptures.net/main\\_pages/free\\_bible\\_land\\_maps/map100.htm](http://www.searchingthescrptures.net/main_pages/free_bible_land_maps/map100.htm)

pelo reexame constante do bom estado de suas fronteiras interiores e exteriores. As coletividades (ou aqueles que as dirigem), como os indivíduos que a elas se ligam, necessitam simultaneamente pensar a identidade e a relação, e para fazerem isso, simbolizar constituintes da identidade partilhada (pelo conjunto ou grupo), da identidade particular (de determinado grupo ou de determinado indivíduo em relação aos outros) e da identidade singular (do indivíduo ou do grupo de indivíduos como não semelhantes a nenhum outro); e o tratamento do espaço é um dos meios dessa empreitada (AUGÉ, 2007, p. 50-51).



Figura 3 – Mapa físico da Palestina (Judéia) sob os Herodes – Fonte: [http://www.searchingthescrptures.net/main\\_pages/free\\_bible\\_land\\_maps/map102a.htm](http://www.searchingthescrptures.net/main_pages/free_bible_land_maps/map102a.htm)

Embora tenha lutado durante a guerra da Judéia contra os romanos na região norte, Flávio Josefo se identificava etnicamente com a região sul. Josefo era sacerdote, fariseu, descendente dos hasmoneus e teve toda sua formação dentro do judaísmo relacionada ao sul da Judéia. O historiador hebreu se identificava com a cidade de Jerusalém e com seu templo. Ele iniciou sua vida pública quando a cidade, apesar de estar sob o domínio dos procuradores romanos, ainda se tratava de um centro político-religioso para toda região. Suas relações de parentesco evidenciam que durante anos, enquanto Jerusalém era considerada como um Estado-templo e a Judéia possuía independência política, a família de Josefo se ocupava do sumo-sacerdócio e da realeza, ou seja, reunia ao redor de si os poderes político e religioso:

[...] Eu não sou somente oriundo da família de sacrificadores, eu sou também da primeira das vinte e quatro linhas que a compõem e cuja dignidade está acima de todas. [...] do lado de minha mãe eu tenho reis, entre meus antepassados. O ramo dos hasmoneus, de que ela é proveniente, possuiu durante um longo tempo, entre os hebreus, o reino e a suprema sacrificatura [...].<sup>173</sup>

A perda do poder político e religioso após a ocupação da Judéia e ascensão dos Herodes foi objeto de intensas críticas no discurso de Flávio Josefo que, além de minimizar suas responsabilidades no resultado da guerra dos judeus contra os romanos, responsabiliza o grupo de dirigentes da Judéia, a aristocracia da Palestina pela destruição de Jerusalém e ruína de sua terra natal. Flávio Josefo ainda constrói através de seu *discurso polêmico* uma imagem da dinastia herodiana completamente dissociada de uma *identidade* judaica.

Assim, postulamos que o entendimento de *Ἰουδαία* para Flávio Josefo, no *sentido lato*, se trata de uma região que aponta diretamente para os elementos mais antigos da *memória* dos judeus, tanto dos judeus de nascimento quanto dos meros praticantes de algum tipo de judaísmo. Segundo a constituição dessa memória, na *Ἰουδαία* viveram os patriarcas, os antepassados dos judeus peregrinaram, receberam a Lei de Moisés, conquistaram Canaã, adotaram o sistema tribal, desenvolveram-se enquanto monarquia, dentre outros episódios que fazem parte da formação da *identidade* de judeus como Flávio Josefo. No entanto, a Judéia no *sentido lato* também era marcada e reconhecida por sua diversidade e pluralidade religiosa, cidades urbanizadas, portos marítimos, além de suas relações socioculturais, políticas, econômicas e religiosas com outros grupos sociais que habitaram ou

<sup>173</sup> JOSEPHUS, A VIDA, Prefácio.

transitaram pela região ao longo da história. A percepção dessa diversidade fortalece a hipótese de que muitas comunidades judaicas mantinham relações socioculturais com outros grupos sociais de forma recíproca, sem prejuízo da preservação da *identidade* judaica. Doravante chamaremos essa Judéia no *sentido lato* de Palestina.

Diferentemente da Palestina, a Judéia (sentido estrito), na qual a cidade de Jerusalém era o centro político, cultural e religioso é mais evidente na *formação imaginária* do discurso de Flávio Josefo em sua obra “A Vida”. Aqui a palavra *Ἰουδαία* está diretamente relacionada à formação social, cultural, política e religiosa do historiador hebreu. A Judéia nos permite desvendar Flávio Josefo enquanto indivíduo, bem como, a partir do discurso do historiador hebreu, acessar a *identidade* de outros indivíduos que, como ele, adotaram elementos socioculturais romanos em seu cotidiano, promovendo uma *circularidade cultural* entre as comunidades judaicas e a sociedade romana na *Urbs* do século I d. C, conforme veremos no terceiro capítulo. Entretanto, antes de nós prosseguirmos com nossa discussão, discorreremos um pouco sobre a geografia, economia, e pluralidade religiosa da região, objetivando reconstruir a *textualidade* do discurso de Flávio Josefo.

#### 2.2.1.2 A Palestina de Flávio Josefo: localização e características geográficas

Christiane Saulnier e Bernard Rolland<sup>174</sup> descrevem a Palestina do século I d. C. como uma região que tem forma de um trapézio, cuja extensão mede 50 e 100 km por 220 km. A oeste, a região era limitada pelo Mar Mediterrâneo e a leste pelo Vale do Jordão. Segundo eles, as chuvas caíam, praticamente, entre novembro e março, e em pequena quantidade em outubro e abril. O verão era totalmente seco e embora o solo fosse pobre em argila, o trabalho de irrigação podia aclimatar a região.

Tácito<sup>175</sup> descreve a Palestina como uma região de trânsito que é limitada ao leste pela Arábia; ao sul, pelo Egito; ao oeste, pela Fenícia e Mar Mediterrâneo; e, ao norte, pela Síria. Segundo o historiador latino, as chuvas na região eram

<sup>174</sup> SAULNIER, Christiane; ROLLAND, Bernard. **A Palestina no tempo de Jesus**. São Paulo: Paulus, 1983.

<sup>175</sup> TÁCITO, Op. Cit., Livro V.

incomuns, mas, o solo era fértil e os produtos da região se assemelhavam aos utilizados na mesa romana.

Apesar dos indícios de *antijudaísmo*<sup>176</sup> em seu discurso sobre os judeus, Tácito<sup>177</sup>, ao descrever a Palestina, faz menção a existência de árvores donde se extraía um bálsamo que era utilizado medicinalmente para cicatrização de cortes provocados por lâminas, além de um bosque com palmeiras ou cedros do Líbano. Tácito também descreve o Vale do Jordão e seus afluentes, bem como, fornece uma descrição detalhada do Mar Morto que, segundo a *memória* judaica estaria diretamente relacionada à localização das antigas cidades de Sodoma e Gomorra, conforme se pode inferir do seu discurso. O historiador latino também faz referência a nascente do Jordão e ao Mar da Galiléia, evidenciando que a Palestina era portadora de produtos que interessavam as demais regiões anexadas ao Império Romano.

Segundo Tácito, grande parte da Palestina consistia em aldeias dispersas, entretanto, também havia muitas cidades. Jerusalém foi apontada por ele como uma cidade fortificada que tinha um palácio e um grande templo com muitas riquezas. O relato de Tácito não se fundamenta apenas em impressões pessoais sobre a cidade, mas principalmente, no relato de outros escritores da Antiguidade, conforme se pode inferir do seu discurso no Livro V da obra “Histórias”.

Flávio Josefo também evidencia suas impressões sobre a região norte da Palestina. Segundo ele, a Galiléia estava dividida em duas regiões, uma alta e outra baixa. Ambas as regiões eram limitadas pela Fenícia e pela Síria. Josefo fala sobre a cidade de Ptolomaida e o Monte Carmelo ao ocidente; e ressalta que essa região anteriormente pertencera aos galileus e que no *período de produção* do seu discurso, estava ocupada pelos tírios. Perto de Ptolomaida estava à cidade de

---

<sup>176</sup> Marcel Simon (1987, p.131), ao analisar as origens do *antisemitismo*, entende que tal fenômeno antecede o advento do cristianismo, sendo o resultado dos conflitos entre as colônias judaicas da diáspora e as comunidades vizinhas, principalmente, devido ao separatismo religioso judeu. Embora Marcel Simon utilize o termo *antisemitismo*, para ele, tal conceito não se referia às questões s. Simon (1987, p.131) afirma que “os judeus não eram acusados de ganância, desejo desenfreado por lucros, paixão pelos negócios, falta de moralidade comercial ou qualquer outra esquisitice que invariavelmente figura no antisemitismo moderno”. Assim, o conceito de *antisemitismo* em Marcel Simon se aproxima mais do conceito de *antijudaísmo* que, por sua vez, somente resultará em questões s a partir da literatura neotestamentária e da posterior institucionalização do cristianismo o que, de certa forma, situa o tema da tolerância e intolerância religiosa em um conflito religioso que se inicia entre segmentos do judaísmo e se estende posteriormente a fase de cristianização do paganismo. Para os romanos, parece que a rejeição de uma política voltada para a interação cultural e tolerância religiosa para com os judeus se tratava de casos políticos, administrativos, temporais e regionalmente isolados.

<sup>177</sup> TÁCITO, Op. Cit., Livro V.

Gamala, também conhecida como a cidade dos Cavaleiros, um lugar para onde Herodes enviava os dispensados. Ao lado sul, a Galiléia tinha por fronteira Samaria e Citópolis, até o Jordão. Ao lado oriente seus limites eram Hipom, Gadaris e Galaunita, que eram também do reino de Agripa. E ao lado norte, Tiro e seus territórios.

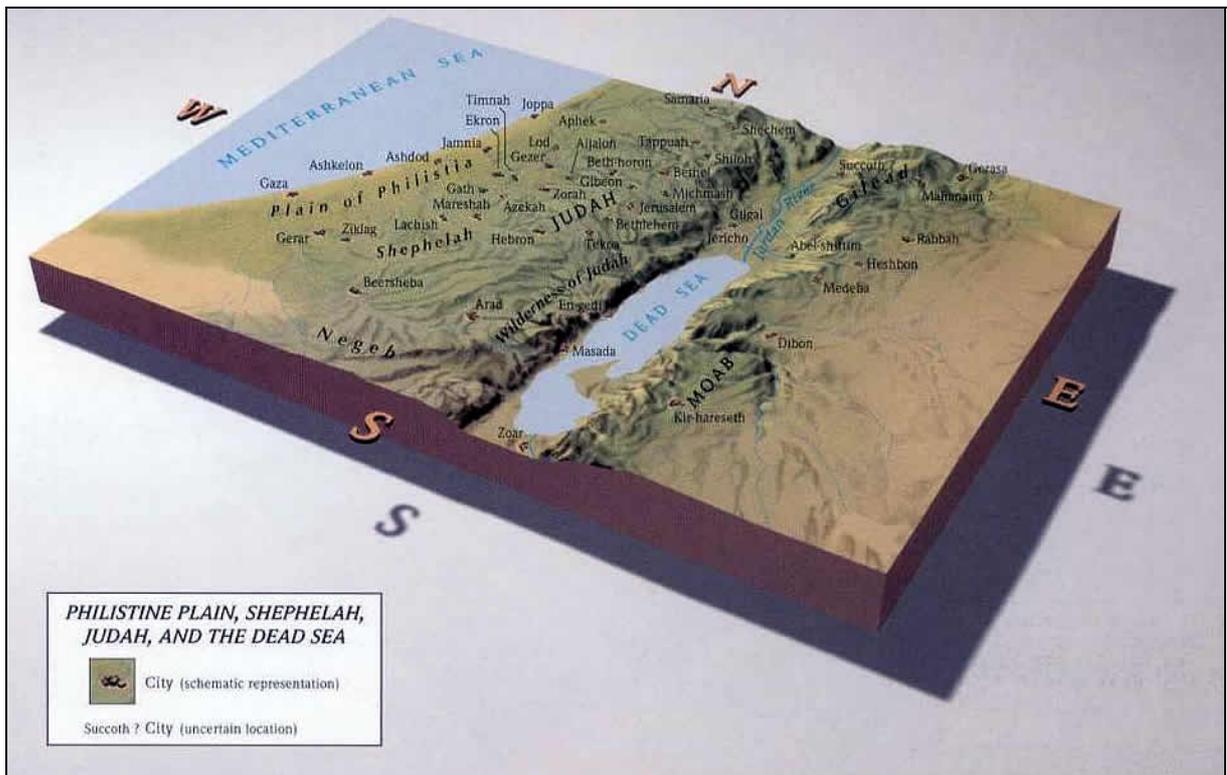


Figura 4 – Detalhe da região do sul da Palestina – Fonte: [http://www.searchingthescrptures.net/main\\_pages/free\\_bible\\_land\\_maps/map011.htm](http://www.searchingthescrptures.net/main_pages/free_bible_land_maps/map011.htm)

A baixa Galileia, segundo Flávio Josefo, se estendia desde Tiberíades até Zebulom, na qual Ptolemaida estava próxima. Ali começava também o território da alta Galiléia que se prolongava até a aldeia de Baca. Essa aldeia a separava das torres dos sírios e se estendia desde Thela, aldeia próxima do Jordão, até Merote. Flávio Josefo também descreve a demografia e a geografia da região ao dizer que:

[...] Embora essas duas províncias estejam rodeadas de tantas e tão diversas nações, todavia, elas sempre lhes resistiram em todas as suas guerras, porque, além de serem muito populosas, seus habitantes são muito valentes e instruídos, desde a infância, na arte da guerra. As terras são tão férteis e tão bem plantadas, com toda espécie de árvores, que sua abundância convida a cultivá-las mesmo àqueles que têm pouca inclinação para a lavoura e não há terras inúteis. Não somente há uma grande quantidade de aldeias e vilas, mas também um grande número de cidades, tão populosas que a menor delas tem mais de quinze mil habitantes. Assim, ainda que a extensão da Galiléia não seja tão grande como a do país que está além do Jordão, não lhe é, porém, inferior em força, porque é, como

eu acabo de dizer, toda cultivada e muito fértil; ao passo que uma grande parte daquele outro país é seca, deserta e incapaz de produzir frutos para a alimentação. Há, entretanto, lugares onde a terra é tão excelente, que produz toda espécie de plantas; aí vemos grande quantidade de vinhas, de oliveiras e de palmeiras, porque as torrentes que caem das montanhas regam-nas, e os riachos que correm sem cessar refrescam-na durante os grande calores do verão. [...] Em nada difere da Judéia, pois um e outro são montanhosos e têm ricos campos. As terras são muito boas, fáceis de cultivar e produzem grande quantidade de frutos, tanto comuns como silvestres, porque sendo naturalmente secos não lhes falta a chuva, para regá-los. As águas são as melhores do mundo; as pastagens tão excelentes, que não se encontra, em parte alguma, leite em maior abundância do que ali; mas o que sobrepuja a todo o restante e faz que se apreciem estas duas províncias é a incrível quantidade de homens que as povoam.<sup>178</sup>

Paul Lawrence<sup>179</sup> analisa a geografia da Palestina e também descreve suas principais características. A análise de P. Lawrence se torna singular porque, além de apresentar dados geográficos sobre a Palestina do século I d. C., ele faz uma comparação com as informações climáticas e geológicas da região nos dias de hoje. Paul Lawrence parte do pressuposto de que a Palestina hoje é menos fértil que no século I d. C., por isso, os dados apresentados por ele nos fornecem uma perspectiva geográfica ainda mais otimista<sup>180</sup> quando nos remetemos ao *período de produção* do discurso de Flávio Josefo.

As duas paredes de montanhas que se estendem em paralelo à Costa do Mediterrâneo, separadas pelo Vale do Jordão, nos permitem afirmar que a Palestina pode ser dividida, de oeste a leste em cinco partes, afirma Paul Lawrence<sup>181</sup>. A primeira delas se trata da planície costeira que em vários períodos não ficou sob o domínio dos judeus e que não possui portos naturais. Essa situação segundo Paul Lawrence justificaria a falta de desenvolvimento marítimo expressivo por parte dos judeanos. A segunda parte se refere aos montes da região oeste que se elevam até 1200m no norte da Galiléia, como por exemplo, os montes Tabor, Gilboa, Ebal, Gerizim e das Oliveiras. A terceira delas se refere ao Vale do Jordão. Segundo Lawrence, esse vale se trata da depressão mais profunda da superfície da terra, constituindo parte do Vale do Rift que se estende para o sul junto ao Mar Vermelho e vai até o leste da África. A quarta parte se trata dos montes da região leste, na Transjordânia e, a quinta parte, se refere ao deserto da região leste.

<sup>178</sup> JOSEPHUS, GUERRA DOS JUDEUS, Capítulo III, Livro IV.

<sup>179</sup> LAWRENCE, Op. Cit., p. 50-55.

<sup>180</sup> A Palestina da Antiguidade parecia ser mais fértil do que hoje. Paul Lawrence parte do pressuposto de que a pastagem excessiva, especialmente por rebanhos caprinos, provocou a erosão e perda de fertilidade do solo. A terra, segundo ele, está mais desmatada devido ao uso de madeira para construção e combustível e à devastação provocada por inúmeras guerras e cercos.

<sup>181</sup> LAWRENCE, 2008, Loc. Cit.

Apesar de propor essa divisão para a Palestina, Paul Lawrence lembra que esse olhar pode ser mais complexo. Segundo ele, ao sul de Gaza, junto ao Mar Mediterrâneo e Berseba, estendendo-se até o Mar Morto há o Deserto do Neguebe. Na planície costeira se localiza uma cadeia rochosa conhecida como Carmelo, além de outras regiões discerníveis.

Paul Lawrence<sup>182</sup> afirma que o Vale do Jordão, possui três lagos: a) o Lago Hulé que fica a 70m do nível do mar; b) o Lago ou Mar da Galiléia<sup>183</sup>, também conhecido como Mar de Quinerete, Lago de Genesaré e Mar de Tiberíades que fica a 200m abaixo do nível do mar, com 20km de comprimento, 13km de largura e 48m de profundidade; c) o Mar Morto<sup>184</sup>, também chamado de Mar Salgado, Mar do Oriente e Mar da Arabá. O monte mais alto da cadeia da região leste é o Hermom com 2.814m, cujo pico coberto de neve pode ser visto a mais de 100km de distância. O planalto central e a Galiléia são constituídos, em sua maior parte, de calcário, fornecendo aos judeanos um tipo de pedra adequado para a construção. O cobre era extraído de minas em Timna, na Arabá, e depois fundido para produzir bronze no Vale do Jordão, entre Sucote e Zaret.

No século I d. C., como nos dias de hoje, a chuva era de suma importância para o clima da Palestina. Paul Lawrence afirma que os ventos prevalecentes vindos do Mar Mediterrâneo que traziam consigo umidade ainda hoje são forçados a subir quando se deparam com os montes da região oeste e perdem essa umidade na forma de chuva. Passada essa barreira natural, os índices pluviométricos caem drasticamente e, alguns quilômetros depois, a terra se transforma em deserto. Esse fenômeno é exemplificado por Paul Lawrence pela comparação entre os índices pluviométricos anuais da cidade de Jerusalém<sup>185</sup> (cerca de 600mm) com os de Jericó, apenas 20km de distância (cerca de 160mm). No entanto, postula P.

---

<sup>182</sup> LAWRENCE, 2008, Loc. Cit.

<sup>183</sup> Ao sul desse lago, o rio Jordão corta o vale em meio a uma vegetação densa, constituída principalmente de espinheiros e tamargueiras, conforme descreve Paul Lawrence.

<sup>184</sup> Esse mar é o ponto mais baixo da terra e chega a 433m de profundidade. Tem 75km de comprimento e 16km de largura. A concentração de sal é de 25%, enquanto a do oceano Atlântico é de 6%. Ao sul do mar Morto estende-se o vale de Arabá que atinge uma altura de 230m acima do nível do mar antes de voltar a descer para o golfo de Ácaba. As margens do mar Morto forneciam um suprimento inesgotável de sal.

<sup>185</sup> Paul Lawrence (2008, p. 50-55) constata que o índice pluviométrico de Jerusalém é o mesmo de Londres, mas em Jerusalém concentra-se em cerca de cinquenta dias de chuva por ano, enquanto em Londres se distribui ao longo de mais ou menos 300 dias. Em geral, esse índice aumenta em direção ao norte; assim, nos montes da Galiléia a chuva pode chegar a 1.000mm por ano. Por outro lado, nas regiões sul e leste da Palestina fica abaixo de 300mm, condições nas quais a agricultura geralmente se torna impraticável.

Lawrence, não há nenhuma evidência de que os índices pluviométricos atuais apresentem diferenças consideráveis em relação ao século I d. C. A erosão das encostas dos montes simplesmente aumentou o escoamento de água e, portanto, as tornou menos férteis.



Figura 5 – Mapa do relevo da Palestina – Fonte: <http://ad47.com.br/biblia/maps/Relevo-Palestina.jpg>

Normalmente, na Palestina ocorrem chuvas entre a segunda quinzena de

maio e a primeira quinzena de outubro, diz Paul Lawrence<sup>186</sup>. Da segunda quinzena de junho à primeira quinzena de setembro, a vegetação seca sob o calor abafado do verão, conforme também postulou Salnier e Rolland. A temperatura mais alta registrada na região foi de 51 graus Celsius no extremo sul do Mar Morto. As primeiras chuvas que normalmente começam na metade de outubro, mas podem atrasar até janeiro, amolecem o solo, permitindo o início da aragem. As principais culturas – o trigo e a cevada – eram semeadas nesse período. A chuva continua a cair periodicamente durante todo inverno, culminando com as chuvas serôdias em abril ou início de maio, que fazem os grãos dos cereais incharem pouco antes da colheita. A cevada era menos valorizada do que o trigo, mas tinha a vantagem de crescer em solos mais pobres e ser colhida mais cedo. A colheita da cevada coincidia com a festa da Páscoa, no final de março ou em abril e a do trigo com a festa de Pentecostes, sete semanas depois. Uvas, azeitonas, figos e outras frutas eram colhidos no outono.

O inverno pode ser frio e úmido, chegando a nevar. Uma quantidade considerável de neve cai sobre Jerusalém mais ou menos a cada quinze anos. Um problema associado à estação das chuvas, especialmente na região costeira junto ao lago da Galiléia, era o míldio, que na tradução para língua portuguesa por vezes é chamado de “ferrugem”. O termo se refere ao mofo em roupas e casas, um mal que devia ser erradicado, e também a uma doença que afetava as plantações. Em algumas ocasiões, o ciclo de chuvas era interrompido e a terra sofria grandes secas.

Como se pode perceber através da análise geográfica de Paul Lawrence, a Palestina do século I d. C. apresentava diversos tipos de clima, desde o alpino, até o tropical e o desértico. Em decorrência disso, ainda hoje possui uma vegetação extremamente variada, na qual foram registradas 2.780 espécies de plantas<sup>187</sup>. A Palestina também abriga 113 espécies de mamíferos, 348 espécies de aves e 68 espécies de peixes. Possui 4.700 espécies de insetos, dos quais cerca de 2000 são besouros e 1000 são borboletas. Alguns animais, como os bugios<sup>188</sup>, eram

---

<sup>186</sup> LAWRENCE, Op. Cit., p. 50-55.

<sup>187</sup> Mais de vinte espécies de árvores são mencionadas nos textos bíblicos, desde palmeiras da região tropical de Jericó até os cedros e florestas de coníferas do Líbano. Nem todas as árvores podem ser identificadas com precisão botânica. Alguns termos hebraicos talvez abrangessem várias espécies diferentes. Por exemplo, o termo hebraico para maçã também pode incluir o damasco. Algumas espécies de árvores foram importadas de outras regiões como o olíbano (Líbano), a mirra (sul da Arábia), o cedro (Líbano), o sândalo (Líbano) e amoreira (China e Irã). Nos meses de primavera, os campos ficam cobertos de flores, os “lírios do campo” (LAWRENCE, 2008, p. 50-55).

importados de terras distantes. Havia também um grande número de aves consideradas “imundas”<sup>189</sup>, como os abutres, por exemplo. Certos insetos voadores poderiam ser limpos e consumidos como no caso de algumas espécies de gafanhotos.

### 2.2.1.3 A economia e o comércio na Palestina de Flávio Josefo

A base da alimentação dos judeanos no século I d. C. era o trigo. O trigo era cultivado por toda parte, principalmente na Galiléia. Essa região produzia muito mais do que consumia e armazenava grandes quantidades do produto, precavendo-se contra a fome e abastecendo a Judéia, que se tratava de uma região menos fértil.

O trigo e a cevada eram usados para fazer pão e a cevada substituía o trigo em caso de escassez. As figueiras também eram consideradas essenciais para a alimentação. A produção de figos era tão consistente que se exportava para Roma. Exportava-se ainda óleo para o Egito e para a Síria. Grande era a quantidade de oliveiras na região. Das oliveiras se extraía o azeite que, além de ser usado em lamparinas para iluminar as casas, também era empregado para fins alimentícios e medicinais. Por toda parte da Judéia poderia ser encontrada a vinha e, o vinho era indispensável para as festas religiosas judaicas e para o cotidiano dos judeanos. O vinho também era muito apreciado pelos romanos, conforme aponta também Andrea Frazão<sup>190</sup>.

---

<sup>188</sup> Uma das denominações dos macacos do gênero *Alouatta*.

<sup>189</sup> No caso do povo judeu, o que se pode ou não comer, a forma como se devem preparar os alimentos, são estabelecidas pelas leis da *Cashrut*. *Cashrut* são normas de alimentação que envolve seleção da matéria-prima, abate de animais, higienização, cuidados na manipulação, preparo e consumo de alimentos e uso de determinados utensílios. Para a comunidade judaica estas leis baseadas em preceitos bíblicos têm como objetivo trazer para a alma e o corpo muita santidade e não apenas visa os aspectos sanitários e de higiene. O termo *casher* se refere as comidas preparadas de acordo com as especificações da *Cashrut*, ou seja, alimentos devidamente preparados para o consumo do povo judeu. Segundo a *Cashrut*, as carnes próprias para consumo são apenas aquelas de animais que ruminam e possuem cascos fendidos. As aves consideradas *casher* são as espécies domésticas, como pomba, frango, patos, ganso e peru. Porém, os animais devem ser abatidos e examinados de acordo com as normas alimentares da *Torá* e o processamento deve ser realizado com utensílios *casher*. Os judeus ainda estão proibidos de comer animais selvagens, aves de rapina ou sangue de animal.

<sup>190</sup> SILVA, Andréa Cristina Frazão da. **A Palestina do século I d. C.** Disponível em: <http://www.ifcs.ufrj.br/~frazao/palestina.htm>. Acessado em: 23/04/2011.

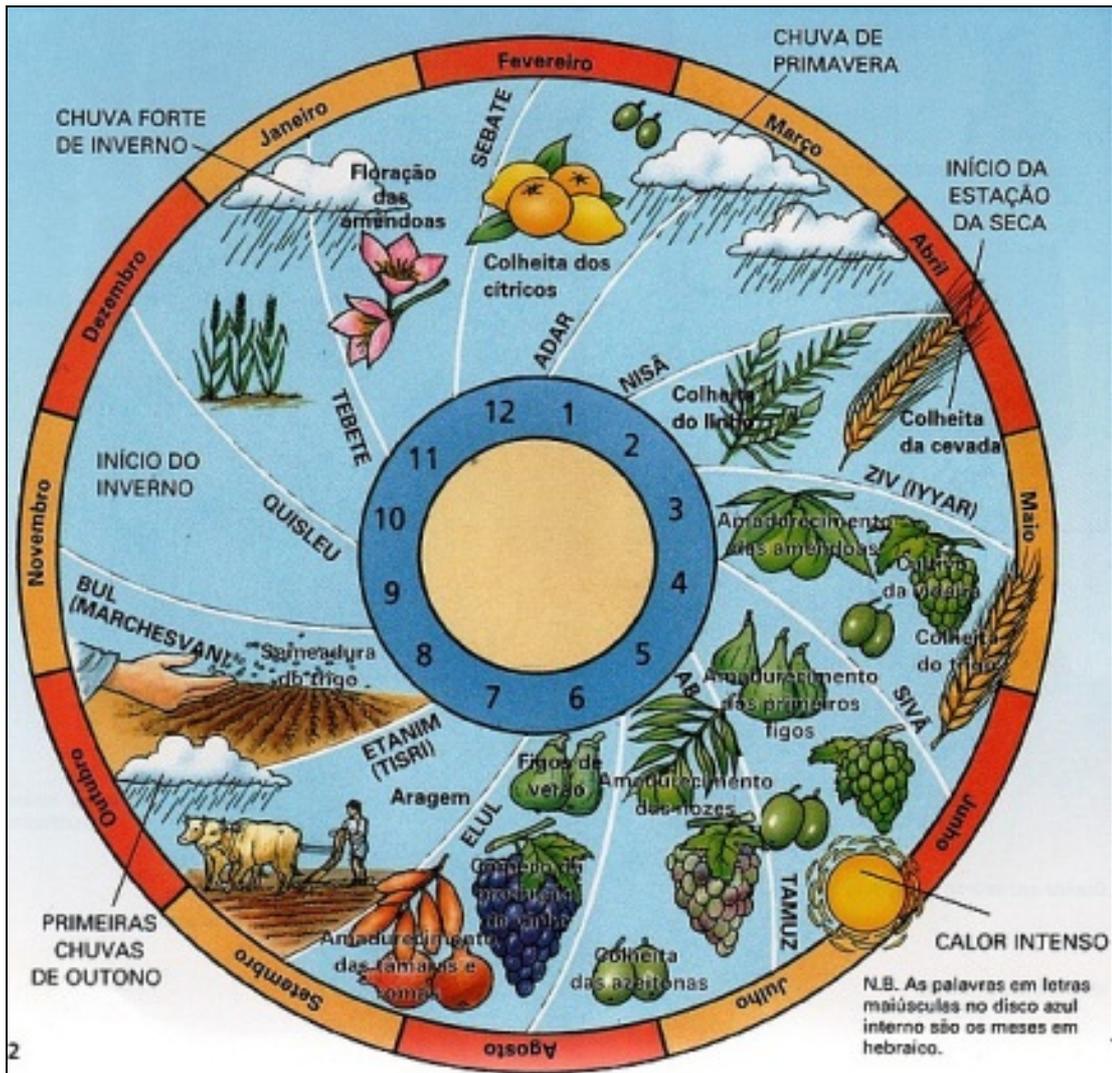


Figura 6 – Ilustração do ano agrícola dos judeus – Fonte: <http://www.mapasbiblicos.blogspot.com>

Entre as mais variadas frutas, verduras ou legumes estavam a alface, agrião, maçãs, tâmaras, romãs, nozes, dentre outros produtos que foram utilizados para abastecer Roma. Na Palestina também se cultivava lentilha e feijões. Ervas como a hortelã, o endro e o cominho eram usados para temperar os alimentos de sabor mais suave. Também havia árvores de amêndoa, pistácia e outras nozes.

A pecuária estava associada às ovelhas e carneiros e objetivavam mais o abastecimento do templo de Jerusalém que o consumo popular. Saulnier e Rolland<sup>191</sup> afirmam que, diferentemente dos romanos, a pecuária se tratava do setor produtivo mais deficitário da Palestina. Na criação de rebanhos, numerosos na Judéia, o interesse principal residia nas ovelhas e nos cordeiros necessários para o

<sup>191</sup> SALNIER; ROLLAND, Op. Cit., p. 32.

serviço cultural no templo de Jerusalém. Os carneiros e bois que normalmente eram utilizados para consumo geralmente eram importados de Moabe ou da Transjordânia. Entretanto, o maior consumidor continuava sendo o templo.

A pesca era intensa no Mar Mediterrâneo, Rio Jordão e no Lago de Tiberíades. O sal, indispensável para a conservação dos alimentos, poderia ser extraído do Mar Morto. A tecelagem estava dividida entre a Judéia, grande produtora de lã, e a Galiléia que, devido a sua posição estratégica atravessada por uma das rotas da Índia, especializou-se na seda chinesa e no linho que era cultivado para confecção de roupas. Cobertores, tapetes e outros produtos eram exportados para Roma<sup>192</sup>. O leite era proveniente das ovelhas e das vacas, animais que também forneciam a lã e o couro. Os touros eram utilizados como animais de carga. Veados, gazelas, corços e aves cevadas eram utilizados como alimento. Camelos, coelhos e porcos eram considerados imundos<sup>193</sup>, por isso, não deviam ser consumidos.

A importância da agricultura para os judeanos, segundo W. Stegemann pode ser inferida de uma descrição feita na Carta de Aristéias, na qual além de descrever os produtos existentes na Palestina, o autor evidencia a estreita relação que os judeanos tinham com o cultivo da terra:

Pois os esforços na agricultura são extraordinários, e sua terra é densamente coberta de bosques de oliveiras, cereais e leguminosas, somando-se ainda o vinho e muito mel; as frutas e os figos são enormes. Também se podem encontrar gado e pastagem em abundância<sup>194</sup>.

Flávio Josefo<sup>195</sup> confirma as mesmas impressões da Carta de Aristéias ao relatar em sua obra “Contra Apião” que, em suas origens, os judeanos não habitavam em região costeira e não usufruíam do comércio ou do contato sociocultural que as relações comerciais propiciavam. As cidades judeanas foram construídas longe do mar e os judeanos receberam como herança de seus antepassados a arte de cultivar a terra, diz Flávio Josefo.

A economia da Palestina, segundo Wolfgang Stegemann era preponderantemente agrária, como a de outros povos mediterrâneos; por isso, a posse da terra constituía a base da riqueza na Palestina. Os mais importantes

---

<sup>192</sup> SAULNIER; ROLLAND, Op. Cit., p. 30-31.

<sup>193</sup> Cf. nota 224.

<sup>194</sup> ARISTEAS, 112 Apud STEGEMANN, 2004, p. 128.

<sup>195</sup> JOSEPHUS, Apud STEGEMANN, 2004, Loc. Cit.

fatores da produção eram o solo, suas riquezas e a mão-de-obra humana (ou animal). Ele ressalta que a importância da agricultura para os judeanos se evidencia também na literatura judaica tradicional (Mishna e Talmude) e em suas numerosas discussões sobre problemas agrícolas e direito imobiliário. Os textos bíblicos e rabínicos, segundo ele, esclarecem que a agricultura estava sujeita a limitações naturais e a prescrições religiosas que objetivavam a preservação do bom convívio social e proteção dos menos abastados. Stegemann cita como exemplo a prescrição do ano sabático, as prescrições talmúdicas para o comércio, a atividade artesanal e a atividade manufatureira<sup>196</sup>.

Segundo Wolfgang Stegemann<sup>197</sup>, a princípio o comércio era restrito as comunidades locais. Entretanto, os períodos helenista e hasmoneu foram marcados pela intensificação das relações comerciais dos judeanos com outros povos, principalmente com o Egito. Apesar da diversidade de condições climáticas e geográficas, toda Palestina era explorada intensivamente através da agricultura. Ele ressalta que na Judéia (região menos fértil que o norte da Palestina), por exemplo, aplicava-se o sistema de terraços para melhor aproveitamento da umidade<sup>198</sup>.

Além dos produtos listados por Lawrence, Frazão e Saulnier, Wolfgang Stegemann<sup>199</sup> também observa que havia uma extração de asfalto utilizada como argamassa na construção civil. Stegemann concorda com Lawrence, Frazão e Saulnier quanto ao baixo desenvolvimento da pecuária na Palestina e ressalta que a produção objetivava principalmente o abastecimento do templo, conforme mencionamos anteriormente.

Analisando a atividade artesanal, manufatureira e o comércio da Palestina, ele observa que essas atividades se desenvolveram fundamentalmente em conexão com a helenização, resultando na urbanização de algumas cidades, bem como, na ampliação do sistema monetário que se iniciou no período Persa e estimulava o comércio. No entendimento de Stegemann, a Palestina estava integrada economicamente ao espaço do Mar Mediterrâneo oriental e, posteriormente, em uma região mais ampla anexada pelo Império Romano. A atividade artesanal atingiu

---

<sup>196</sup> STEGEMANN, Op. Cit., p. 128.

<sup>197</sup> Ibid., p. 127.

<sup>198</sup> Utilizava-se também um tipo de arado mais leve, próprio para terra árida, a fim de preservar a umidade nas camadas mais profundas.

<sup>199</sup> Ibid., p. 128.

certa especialização e se concentrou principalmente nas cidades, como por exemplo, Jerusalém, na qual Herodes promoveu uma reorganização do espaço que ativou a economia da Palestina<sup>200</sup>. Essa reorganização teve prosseguimento com seus sucessores, proporcionou trabalho e rendimento para muitos judeanos, mas, também consumiu enormes somas e concentrou a mão-de-obra em Jerusalém<sup>201</sup>, devido à construção do templo.

A reorganização do espaço promovida por Herodes também representou a maior parte dos conflitos sociais, diz Wolfgang Stegemann. Entretanto, para ele “o comércio não representava uma atividade especificamente judaica e tampouco tinha relevância especial para a economia da Palestina”<sup>202</sup>, conforme também aponta Flávio Josefo. Stegemann postula que o comércio interno ou externo era diferenciado, mas não dominante. O comércio interno, diz ele, era descentralizado e envolvia as mais diversas mercadorias, porém, um comércio inter-regional mais intenso era dificultado por problemas de transporte e custos alfandegários.

Em contrapartida, Stegemann<sup>203</sup> ressalta que havia um comércio de longa distância na Palestina, envolvendo exportação e importação e, através dele, um intercâmbio entre muitos centros urbanos ao redor do Mar Mediterrâneo. Entretanto, o comércio exterior se restringia às cidades helenistas costeiras da Palestina. A importação e exportação se limitavam a poucos produtos, a artigos que representavam status como perfumes e bens de consumo que não existiam na própria Palestina de todo ou em quantidade suficiente, como era o caso do ferro, cobre, chumbo, ouro e prata. Entretanto, também poderia acontecer a importação de cereais, principalmente do Egito, quando a ocorresse a quebra na colheita.

Prosseguindo em sua análise da situação socioeconômica da Palestina do século I d. C., W. Stegemann<sup>204</sup> afirma que a economia dos judeanos era

---

<sup>200</sup> Stegemann descreve a reorganização do espaço promovida por Herodes: “ em Jerusalém temos a construção do templo, da Fortaleza Antônia a noroeste do templo, de um palácio e de um teatro e anfiteatro. Na torre de Estrátonos, Herodes fundou a cidade de Cesaréia. Ele reconstruiu Samaria, chamando-a de Sebaste, assim como Afeque, chamando a de Antípatris. Fundações ou reconstruções menores foram, por exemplo, Gaba, na Galiléia ocidental, Fasaelis, no vale do Jordão, e Agrípias, junto a Gaza. [...] Herodes mandou reforçar as antigas instalações hasmonéias em Jericó, Cipros, Massada, Alexandreion, Hirxuoso. Além disso, ele ainda edificou, ao sul de Jerusalém, a fortaleza e residência Herodeion, onde foi sepultado” (STEGEMANN, 2004, p. 129).

<sup>201</sup> Para a construção do templo foram utilizados especialistas como talhadores de pedras, forjadores de ouro e prata, assadores de pães, produtores de incenso. Stegemann ressalta atividades manufatureiras como a de vidraceiro para confeccionar produtos especialmente refinados.

<sup>202</sup> STEGEMANN, Op. Cit., p. 130.

<sup>203</sup> STEGEMANN, 2004, Loc. Cit.

determinada não só por fatores produtivos como a agricultura, a atividade artesanal, o comércio e a atividade manufatureira, mas, ainda, pelas condições políticas conjunturais que afixavam o tipo e o montante das contribuições, dos tributos, das taxas alfandegárias e dos impostos que tinham de ser pagos ao respectivo Estado central ou à respectiva potência estrangeira e ao templo ou ao corpo de sacerdotes. Assim sendo, para W. Stegemann, a atividade artesanal, a atividade manufatureira, e o comércio desempenhavam papel secundário na economia da Palestina, com exceção das grandes cidades, na qual essas atividades exerciam um papel de relevância maior.

Como se pode observar, as descrições que Flávio Josefo, Tácito, Aristéias bem como, as análises de Saulnier e Rolland, Frazão, Rouland, Stegemann e Lawrence, nos permitem postular que a Palestina do século I d. C., resguardadas as devidas proporções, se tratava de um lugar fértil que tinha vários produtos agrícolas que representavam *status* para a aristocracia romana e, de certa forma, também eram de interesse para outras regiões anexadas ao Império Romano. Os judeanos concebiam a terra como o seu maior bem e, em suas origens, desenvolveram estratégias para o cultivo da região. A Palestina do século I d. C. também era detentora de mão-de-obra especializada, principalmente na área de construção civil, o que seria de grande utilidade para os romanos, principalmente devido à explosão demográfica na *Urbs*.

Em caso de quebra na colheita dos maiores fornecedores de grãos do Império Romano, a produção da Palestina também poderia ser utilizada para complementar o abastecimento. Os judeanos também tinham excelentes relações comerciais com o Egito, Líbano, Arábia e a Síria. A Palestina servia como rota comercial terrestre entre essas regiões. Entretanto, como observamos anteriormente, o comércio interno da Palestina era diversificado, porém, descentralizado; e o comércio externo era intenso apenas nas grandes cidades helenísticas ou urbanizadas. Assim sendo, a produção agrícola da Palestina não pode ser considerada como o principal *elemento desencadeador* da ocupação romana na região, a partir de 63 a. C., através da incursão de Pompeu Magno.

No entanto, economicamente, a Judéia de Flávio Josefo faz parte de uma sociedade que se desenvolveu a partir de sua relação com a terra e, essa relação

---

<sup>204</sup> STEGEMANN, Op. Cit, p. 127-151.

fazia parte de sua *memória* e constituía um dos elementos da *identidade* de Flávio Josefo e dos outros indivíduos que compartilhavam do *mundo social* das comunidades judaicas da *Urbs* e circulavam no *microcosmo social* de Josefo que, por sua vez, estava atrelado ao universo das *culturas subalternas*. Para as comunidades judaicas da *Urbs* do século I d. C., a Palestina ainda estava associada a “terra prometida”, um lugar que manava leite e mel.

A *memória* das comunidades judaicas da *Urbs* não permitia que os judeus esquecessem que a Palestina se tratava de uma terra concedida por lahweh como herança ao povo judeu. As festividades promovidas pelas comunidades judaicas da *Urbs*, de acordo com calendário judaico, após a destruição do templo de Jerusalém em 70 d. C., acentuavam a estreita relação do povo judeu com a sua terra natal, com lahweh e a Torá, preservando a *memória* das comunidades. Esses componentes fundamentais da cultura judaica atuavam como elemento unificador das diversas identidades que constituíam as comunidades judaicas da *Urbs* e dificultavam a ocorrência de uma *amnésia coletiva*<sup>205</sup>.

### 2.2.2 O interesse romano pela Palestina de Flávio Josefo

Diferentemente dos judeanos, os romanos desde seus primórdios nunca foram muito ligados à produção agrícola, aponta Norbert Rouland<sup>206</sup>. Sua atividade sempre esteve associada à pecuária e posteriormente, sob a influência dos etruscos, ao comércio. Norbert Rouland<sup>207</sup> analisa a relação entre os rebanhos e a *Urbs* e ressalta que os primeiros romanos eram pastores e, como tais, faziam suas preces aos deuses no sentido de implorar proteção para seus rebanhos. Segundo o historiador francês, as tradições pastoris eram tão fortes no cotidiano dos primeiros

---

<sup>205</sup> Le Goff (1990, p. 444) argumenta que “num nível metafórico, mas significativo, a amnésia é não só uma perturbação no indivíduo, que envolve perturbações mais ou menos graves da presença da personalidade, mas também a falta ou a perda, voluntária ou involuntária, da memória coletiva nos povos e nas nações que pode determinar perturbações graves da identidade coletiva”. As prescrições da Torá para que o povo se lembrasse de lahweh, dos seus feitos, da sua cólera e de suas promessas evidenciam que a amnésia coletiva em diversas oportunidades fez Israel se envolver com outros deuses e, segundo o imaginário social judaico da época perder os privilégios e benefícios de sua relação com a divindade.

<sup>206</sup> ROULAND, Norbert. **Roma: democracia impossível**. Brasília: UnB, 1997.

<sup>207</sup> ROULAND, Op. Cit., p. 30-33.

romanos que para eles matar um boi era uma infração mais grave que atentar contra a vida humana.

Norbert Rouland afirma que mesmo depois da vida urbana ter superado as atividades pastoris, a imagem do boi e seu símbolo continuaram presentes na *memória* dos romanos. O historiador francês lembra que a importância do gado para os romanos está presente no mito de origem de Roma e no ritual de fundação de uma *urbs*.

A *Urbs* nasceu sob o signo do boi. A delimitação do espaço urbano do homem tinha relação com o depósito de gado miúdo no *mundus*<sup>208</sup>. O gado também era oferecido em ato propiciatório aos ancestrais e aos deuses subterrâneos do *mundus*. Bois brancos eram oferecidos a Júpiter. Por intermédio dos bois também se traçava os limites entre uma cidade e o mundo exterior, entre a vida e a morte, diz Norbert Rouland<sup>209</sup>. Antes da fundação da *Urbs*, a riqueza dos romanos não provinha da agricultura. O que contava era unicamente a criação de animais. Rouland identifica essa baixa atividade agrícola com a falta de recursos naturais. Segundo ele, quase a totalidade da campanha romana (*ager romanus*) era imprópria para a agricultura, na qual até mesmo os rebanhos precisavam migrar de uma região de pastagem para outra.

Na Roma Arcaica, lembra Norbert Rouland, existiam dias reservados aos deuses. Nesses dias eram permitidas somente atividades de colheita e caça, banindo-se toda atividade agrícola. Era vedado “rasgar o solo, semear, cortar o feno, vindimar, irrigar os campos e fazer cercas, lavar os carneiros, tosquiar ovelhas, atrelar as mulas, tocar a terra com instrumentos de ferro”<sup>210</sup>. Assim, Norbert Rouland postula que a agricultura começou a fazer parte da vida dos romanos a partir da transformação da cidade pelos etruscos. Os primeiros romanos eram pastores seminômades e a vida urbana e seus valores se tratavam de fenômenos importados e impostos, diz o historiador francês.

---

<sup>208</sup> Segundo Norbert Roland (1997, p. 22), *mundus* se tratava de uma cova, via de comunicação entre o mundo dos mortos, o dos vivos e dos deuses subterrâneos. A partir do *mundus* se delimitava o espaço urbano do homem. No ritual simbólico de fundação da cidade, cada homem que chega lança no *mundus* um punhado de terra que recolheu antes de abandonar o seu solo natal para procurar fortuna alhures. Apropria-se então da cidade que acaba de ser fundada dizendo: “Onde está a terra dos meus pais, aí será a minha pátria”. No *mundus* são lançados grãos, vinho e gado miúdo. Depois ele é coberto e sobre ele erige-se um altar onde arderá o fogo sagrado. Jungem-se os bois, brancos como as vítimas oferecidas a Júpiter. Abrem um sulco na terra, traçando um círculo mágico, o *pomoerium*.

<sup>209</sup> ROULAND, 1997, Loc. Cit.

<sup>210</sup> *Ibid.*, p. 24.

Durante o ritual de fundação da *Urbs*, após delimitar o espaço urbano através do *mundus*, os romanos lançavam na cova três produtos indispensáveis para a preservação de sua cidade: grãos, vinho e gado miúdo. Apesar da tecnologia utilizada pelos etruscos para sanear o terreno através de drenagens e aberturas de canais ao ar livre, ao longo da história, com o crescimento da *Urbs*, os romanos não conseguiram desenvolver uma produção agrícola suficiente para abastecer a cidade com grãos e vinho. A saída para os romanos era a importação; o que contribuiu para *expansionismo* romano através de *práticas imperialistas*.

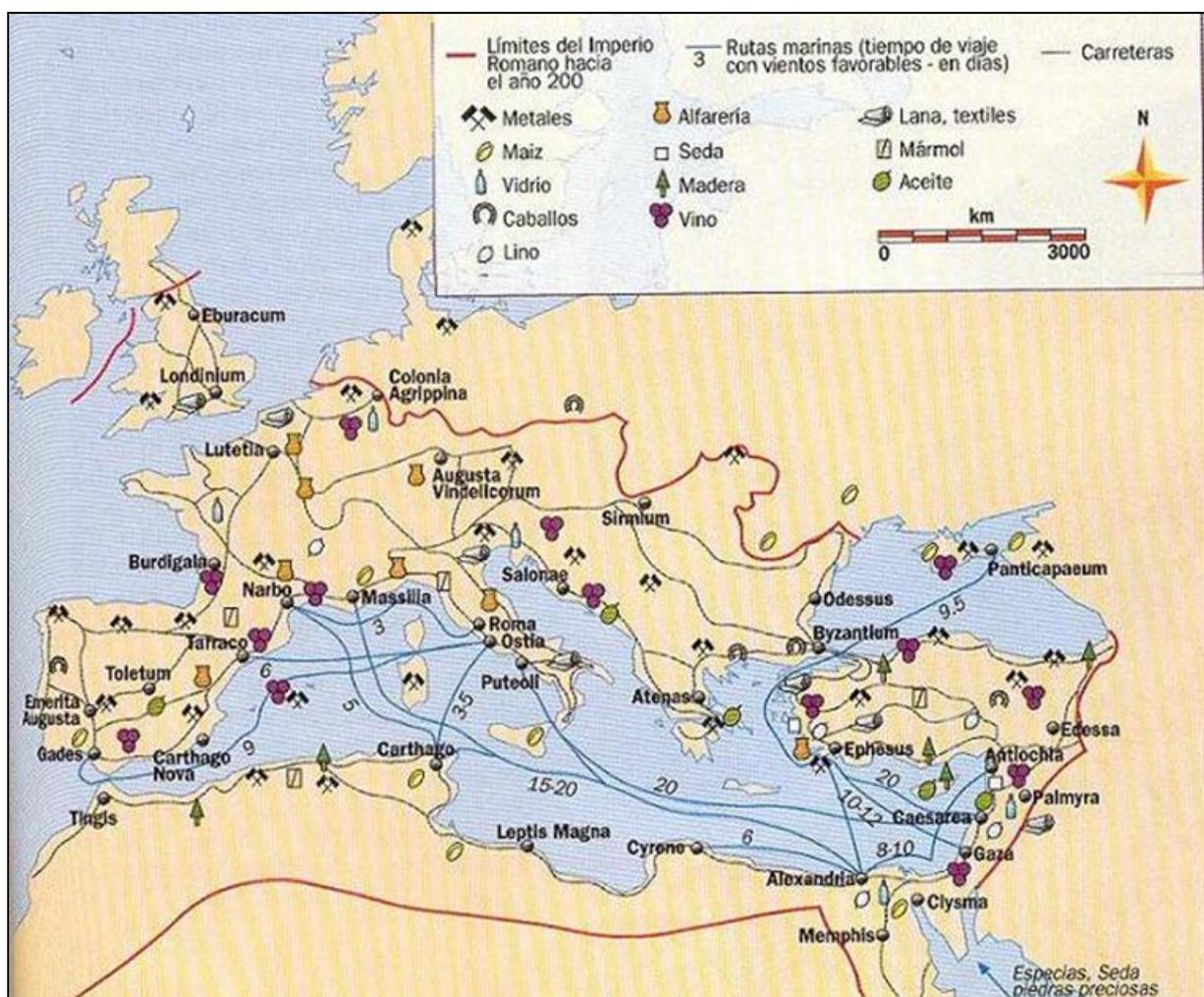


Figura 7 – Mapa das relações comerciais no Império Romano no século II d. C. – Fonte: <http://imperioloroma.blogspot.com.br/2010/11/o-comercio-no-imperio-romano.html>

Roma costumava importar produtos agrícolas de outras regiões. Por isso, a alimentação da cidade dependia de suas relações com outros Estados. Assim sendo, dominar o comércio do Mediterrâneo significava obter produtos com baixo custo e lucrar com a comercialização. Dessa circunstância surgem algumas

hipóteses quanto aos interesses romanos pela Palestina: a terra, o abastecimento da cidade, o comércio mediterrâneo, as relações de clientela e a tributação.

Roma atingiu quase a totalidade de seu território no século I a. C. e foi marcada por uma explosão demográfica. Norbert Rouland<sup>211</sup> registra que a cidade estava superlotada, cerca de 71.500 habitantes por quilômetro quadrado. Problemas de moradia, locomoção, abastecimento, se tornaram comuns na vida da *Urbs*. A cidade estava tão cheia que a aristocracia começou a sair para as chamadas vilas localizadas na periferia, que a princípio eram utilizadas apenas esporadicamente. Com o aumento da plebe aumentaram também as possibilidades de lucro através da especulação imobiliária e laços de clientela. Com a guerra, a aristocracia aumentava seus ganhos e fortalecia seu poder. O trabalho servil, que também poderia ser utilizado como moeda, crescia a passos largos. Entretanto, lutas políticas internas e alguns inimigos externos como o Império Parto ainda ameaçavam o poder da República no século I d. C.

Rouland fala sobre a *clientelização da conquista*, na qual todo território conquistado era um cliente em potencial. Norbert Rouland<sup>212</sup> afirma que a partir do século III a. C. um novo tipo de clientela começou a ter peso na vida política. Essa clientela, segundo ele, reunia em torno de um patrono poderoso não mais indivíduos, mas, sim, coletividades regionais, cidades inteiras situadas nos territórios conquistados. Esse patronato era essencialmente resultado da conquista e acompanhava a sua expansão. Rouland esclarece que todo general vitorioso era um patrono em potencial. Segundo o historiador francês, “Pompeu, após a conquista da Palestina, orgulhava-se de haver depositado 480 milhões de sestércios nas burras estatais e elevado os impostos arrecadados por Roma de 200 para 540 milhões de sestércios”<sup>213</sup>.

A população vencida necessitava de um protetor junto ao Estado romano, por isso, esse sistema oferecia vantagem para ambos os lados, pois, o patrono podia prevalecer-se junto aos seus rivais políticos do prestígio dos laços múltiplos que mantinha com as cidades anexadas. Em Roma, esse novo tipo de clientela representava uma considerável economia administrativa. As populações das cidades

---

<sup>211</sup> Ibid., p. 245.

<sup>212</sup> Ibid., p. 298-301.

<sup>213</sup> Ibid., p. 246.

anexadas, como foi o caso da Palestina, ao invés de sofrerem as consequências de um isolamento absoluto de Roma, minimizavam os rigores da derrota mediante a intercessão de seus novos senhores.

Os patronos tinham grandes motivos para estabelecer laços de clientela. Dentre esses motivos estavam: a) a intensificação das lutas políticas dos dois últimos séculos da República que em face da crise das instituições fez o político se apoiar cada vez mais no poder efetivo dos múltiplos patrocínios; b) o aumento das possibilidades de triunfo que aumentara de acordo com o número de clientes; c) a distribuição territorial que resultava em melhoria da situação do patrono; além de vantagens de ordem militar e apoio político.

Analisando o interesse de vários povos pela Palestina, Rainer Kessler<sup>214</sup> descreve a região como um grande espaço aberto; uma terra de passagem entre a Mesopotâmia e o Egito. Segundo ele, as cidades-estados que se organizaram nos vales fluviais da Mesopotâmia, viam a Palestina como esfera de influência e a utilizavam como área de manobras e espaço fronteiro. A Palestina, diz Kessler, estava aberta para todos os lados. Essa localização estratégica favoreceu o interesse de várias etnias pelo domínio da região, como por exemplo, os assírios, egípcios, babilônios, persas, gregos e os romanos. Dominar a Palestina significaria ter a possibilidade de aumentar consideravelmente os ganhos através da aplicação de tributos, pois, a Palestina se tratava de uma região de passagem por onde circulavam soldados, comerciantes, mensageiros, embaixadores, dentre outras figuras importantes para as relações sociais, políticas e culturais das sociedades mediterrâneas.

Schlomo Sand<sup>215</sup> sugere que a Palestina do século VIII a. C. possuía uma população de aproximadamente 460 mil habitantes. Margen Broshi<sup>216</sup> fez uma estimativa a partir da produção de trigo na região e concluiu que a população da Palestina girava em torno de um milhão de pessoas no século VI d. C. Sand entende que por volta de 130 d. C. a Palestina contava com uma população entre 500 mil e um milhão de habitantes. Em contrapartida, a população de Jerusalém no século I d. C. teria aproximadamente 70 mil habitantes.<sup>217</sup>

---

<sup>214</sup> KESSLER, Rainer. **História Social do antigo Israel**. São Paulo: Paulinas, 2009.

<sup>215</sup> SAND, Op. Cit., p. 237-240.

<sup>216</sup> BROSHI, 1991, Apud SAND, 2011, p. 238.

<sup>217</sup> SAND, Op. Cit., p. 239.

Além das vias terrestres, na Palestina também havia portos importantes que facilitavam a comunicação e o transporte de mercadorias e pessoas. Nas grandes cidades, conforme demonstramos anteriormente, ainda existiam profissionais ligados à carpintaria, fiação e tecelagem, padaria, barbearia, carregadores de água, dentre outros especialistas<sup>218</sup>. Ao ocupar a Palestina, Roma também impediria o avanço do Império Parto para o Mediterrâneo, protegendo assim, a Síria e a Ásia Menor que eram exímias produtoras de metais, cereais, grãos, seda, dentre outros produtos de extrema necessidade para a *Urbs* e de grande valor comercial nas regiões mediterrâneas. Como, em 63 a. C., o Egito ainda não tinha sido anexado, apesar da existência de relações comerciais antigas entre romanos e egípcios, a ocupação da Palestina proporcionaria aos romanos uma produção complementar de vinho, trigo, seda, legumes e outros produtos consumidos diariamente pela aristocracia romana.

Ao fim e ao cabo, a ocupação favoreceria os romanos em diversos aspectos: Roma teria um aumento na arrecadação tributária; a plebe teria pão; a aristocracia, acesso aos produtos que representavam *status*; terras seriam distribuídas; os patrícios teriam mais clientes; o Império Parto seria contido e o Mediterrâneo preservado; e Roma estaria ainda mais perto do Egito. Considerando o momento social, político e econômico que Roma estava atravessando, a ocupação da Palestina no século I a. C. parecia inevitável. Pompeu simplesmente utilizou a fragilidade política que envolvia a disputa entre Hircano II e Aristóbulo II<sup>219</sup> para assumir o controle de um território que já devia estar nos planos de Roma, como também esteve nas intenções de outras etnias ao longo da história.

Segundo Moses Finley<sup>220</sup>, um Estado pode ser considerado como imperialista se exerceu em algum momento a autoridade sobre outros Estados, comunidades ou povos, objetivando qualquer benefício ou vantagem, independentemente de serem elas oriundas de motivações econômicas. Assim, pode-se dizer que a ocupação da

---

<sup>218</sup> FRAZÃO SILVA, 2011, *Passim*.

<sup>219</sup> Hircano II e Aristóbulo II eram príncipes da dinastia hasmonéia (descendentes dos Macabeus), filhos de Alexandre Janeu (60 d.C.), da casta sacerdotal. Com a morte de Janeu, os dois desencadearam uma guerra civil pela sucessão do cargo de sumo-sacerdote ou grão-sacrificador mor. Desde o domínio Persa que a Judéia foi reconhecida como Estado do Templo. Posteriormente, a figura do sumo-sacerdote foi elevada ao centro da sociedade judaica. Suas funções eram tanto religiosas quanto políticas, conseqüentemente sua posição deve ter sido muito cobiçada. Hircano, por ser o filho mais velho, tinha direito a sucessão. Entretanto, Aristóbulo o considerava fraco politicamente e almejava o cargo. Segundo Flávio Josefo os dois pleitearam o apoio de Pompeu para a sucessão. Roma acabou apoiando Hircano porque atendia melhor os seus interesses.

<sup>220</sup> FINLEY, M. I. **A economia antiga**. Porto: Edições Afrontamento, 1986.

Palestina pelos romanos tem como *elemento desencadeador* uma espécie de prática imperialista característica da Antiguidade. Wolfgang Stegemann<sup>221</sup> afirma que o critério e o objetivo de dominação da Palestina era a imposição de tributos ou recolhimento de impostos. Entretanto, as finalidades dos diversos Estados que dominaram a região eram extremamente diferenciadas, diz o autor.

Wolfgang Stegemann observa que, para os gregos e os romanos, a principal finalidade da ocupação da Palestina era a perpetuação das relações de poder conquistadas na região, objetivando o enriquecimento pessoal. Stegemann não faz muita diferenciação entre a finalidade dos gregos e romanos e os objetivos da aristocracia judaica ao exercer domínio sobre a Palestina. Entretanto, diferentemente dos gregos e romanos, a aristocracia judaica também via o recolhimento de tributos na Palestina como forma de preservação da *identidade* judaica. Wolfgang Stegemann exemplifica essa forma de preservação através do imposto que era recolhido para templo de Jerusalém, na qual o direito ao recolhimento de tributo por parte da aristocracia sacerdotal estava garantido pela Torá. Assim, os judeus domiciliados nas mais diversas regiões anexadas ao Império Romano concebiam o pagamento de tributos ao templo de Jerusalém como uma forma de preservação da identidade judaica, de cumprimento da Torá e da manutenção da boa relação com a divindade.

Ao descrever a diversidade de impostos cobrados na Palestina, Wolfgang Stegemann<sup>222</sup> afirma que havia impostos religiosos (como o imposto do templo, dízimo e oferta das primícias), tributos e impostos diretos (como o imposto da terra, capitação), impostos indiretos (como, por exemplo, o imposto para o Estado dominante, imposto do sal, imposto sobre venda); além das taxas alfandegárias (como as de importação e exportação, taxas portuárias e pedágios). Ele também cita taxas e serviços obrigatórios. Todos esses impostos eram recolhidos dos judeanos ou dos indivíduos que circulavam pela Palestina. Segundo Stegemann, o tipo e a dimensão do peso desses tributos, embora diferenciados, permaneceram os mesmos do domínio ptolomaico até o comando romano na região.

A ocupação romana em 63 a. C. pôs fim ao domínio judaico na Palestina e a Judéia como Estado independente, posição que somente seria recuperada em 1948

---

<sup>221</sup> STEGEMANN, Op. Cit., p. 137.

<sup>222</sup> Ibid., p. 138.

com a criação do Estado de Israel. Sob o domínio hasmoneu, os judeus subjugarão regiões, ampliaram os limites de seu domínio e cobraram tributos das regiões anexadas, proporcionando o enriquecimento dos judeanos devido a sua independência política. A conquista romana resultou na interrupção do recolhimento de tributos por parte dos judeus e empobrecimento dos judeanos. Pois, a Palestina tornou-se tributária dos romanos e, grande parte da aristocracia judaica, perdeu seu maior bem - a terra. O que restou do Estado hasmoneu teve que pagar alto tributo em dinheiro ao procurador romano da Síria, bem como, um imposto para o soldo e uma indenização pela guerra<sup>223</sup>.

A ocupação romana também deu início à ação de arrendatários romanos de impostos (*publicani*) que recolhiam tributos paralelos aos arrendatários helenistas que estavam estabelecidos na Palestina, diz Stegemann<sup>224</sup>. Posteriormente, Herodes também recolheu tributos para si mesmo; o que segundo Stegemann resultou em várias manifestações dos judeanos. Após a morte de Herodes, objetivando reduzir a carga tributária, uma delegação judaica solicitou ao imperador Augusto que vinculasse a Palestina à província romana da Síria e confiasse a administração da região a um procurador próprio, objetivando se livrar da carga tributária herodiana, diz Flávio Josefo.

Os embaixadores terminaram suplicando a Augusto que mudasse a forma de seu governo, não os sujeitando mais a reis, mas anexando-os à Síria para dependerem somente daqueles aos quais ele desse o governo e que então veriam se eles eram mesmo sediciosos e se não saberiam obedecer aos que tinham o legítimo poder de governar.<sup>225</sup>

Entretanto, a única alteração imposta pelo imperador Augusto naquele momento foi à reorganização geopolítica da região. Em 6 d. C., a parte da Palestina que estava sob a administração de Arquelau foi transformada em província romana, a Província da Judéia. Com isso, os romanos tornaram-se os destinatários diretos dos impostos da região. Assim, ficaram sujeitos à tributação todos os membros masculinos de uma família, a partir de 14 anos, bem como, os membros femininos, a partir de 12 anos, sem prejuízo de recolhimento do imposto sobre a terra. Stegemann<sup>226</sup> ressalta que era obrigatório o pagamento anual de um denário *per*

---

<sup>223</sup> Ibid., p. 137-141.

<sup>224</sup> STEGEMANN, Op. Cit., p. 141-142.

<sup>225</sup> JOSEPHUS, ANTIGUIDADES JUDAICAS, Livro XVII, Capítulo XII.

<sup>226</sup> STEGEMANN, Op. Cit., 142-144

*capita*. Tácito<sup>227</sup> afirma que no século I d. C. as províncias da Síria e da Judéia sofriam com os grandes tributos cobrados. Durante o governo de Tibério, as duas províncias pediram a redução de impostos.

Como se pode observar, a Palestina representava para os romanos a possibilidade de estabelecer novos laços de clientela e principalmente a probabilidade de aumentar consideravelmente os ganhos estatais através da arrecadação tributária, tanto dos judeanos quanto dos demais grupos sociais que transitavam pela Palestina através da rota de comercial terrestre entre o Egito e Síria. Dominar a Palestina significava para os romanos preservar as relações de poder estabelecidas nas proximidades da região, bem como conservar a hegemonia comercial romana sobre as sociedades mediterrâneas. Entretanto, para manter o domínio na região, os romanos precisaram utilizar estratégias, acordos políticos e fazer concessões para aristocracia local ou, como denomina Martin Goodman, ao grupo de dirigentes da Judéia. Os romanos precisavam adotar uma política de tolerância religiosa e relações socioculturais com reciprocidade. Os judeus necessitavam preservar sua *identidade*, mas, ao mesmo tempo, adotar elementos socioculturais romanos em seu cotidiano objetivando a inserção no *mundo social* no qual as relações socioculturais estavam diretamente relacionadas às relações de *clientela e patronato*. A relação sociocultural pacífica entre judeus e romanos garantiriam a perpetuação do poder do grupo de dirigentes locais, bem como, a liberdade para os judeanos exercerem suas práticas religiosas, sob a tutela de Roma.

### 2.3 Relações de poder estabelecidas entre romanos e judeus após a ocupação da Palestina

Através da historiografia percebemos que Roma tinha habilidade tática para tratar os povos vencidos, seja através da abertura da cidadania romana, da concessão de certa autonomia ao grupo de dirigentes locais<sup>228</sup>, da execução de um

---

<sup>227</sup> TÁCITO, Anais, Livro II.XLII.

<sup>228</sup> BRAUDEL, Fernand. **Memórias del Mediterráneo**: prehistoria y antigüedad. Madrid: Ediciones Cátedra, 1998.

projeto de urbanização ou, ainda, através de uma política voltada para tolerância religiosa. Martin Goodman<sup>229</sup> afirma que quando os romanos anexavam uma nova província, eles costumavam basear sua administração em instituições existentes. Os romanos somente destituíam o poder dos líderes locais quando isso era extremamente necessário.

No caso da Palestina, Pompeu conduziu Hircano II ao poder. Com isso, o descendente hasmoneu unificou o poder político e religioso através do exercício do sumo sacerdócio. Mas, seguindo a política romana de fragmentação do poder, posteriormente, Júlio Cesar nomeou Herodes como rei da Judéia e seu procurador, separando o poder político do religioso. Herodes governou a Judéia de 37 a 4 a. C., entretanto, após sua morte, a região passou a ser governada por seus filhos: Herodes Arquelau que governou a Judéia, Samaria e Induméia; e Herodes Antipas, que administrou a Galiléia e a Peréia. A partir de 6 d. C., a região outrora governada por Arquelau foi entregue a administração direta dos procuradores romanos, conforme citamos anteriormente.

Martin Goodman<sup>230</sup> entende que a utilização de instituições existentes e do grupo de dirigentes locais para governar as províncias anexadas se tratava de uma necessidade romana. Segundo ele, um procurador geralmente recebia do Império Romano apenas uma pequena equipe para auxiliar na administração da província. Na Roma imperial não havia serviço público muito desenvolvido, diz Goodman. Os auxiliares do procurador romano geralmente faziam parte do seu grupo de amigos ou dos membros de sua família. Como a Judéia era uma província pequena protegida ao norte pela província da Síria, Roma não permitia aos procuradores utilizar mais que algumas poucas tropas para administrar a região. Em caso de necessidade, ele poderia confiar na intervenção militar da província da Síria. Com isso, diz Goodman, um governo estável na Judéia somente seria possível com a cooperação do grupo de dirigentes locais.

O grupo de dirigentes locais, segundo Martin Goodman<sup>231</sup>, mantinha a ordem urbana através do seu prestígio entre o restante da população. O grupo de dirigentes poderia utilizar uma pequena tropa levemente armada e, ainda, empregar seus

---

<sup>229</sup> GOODMAN, Op. Cit., p. 41.

<sup>230</sup> GOODMAN, Op. Cit., p. 45.

<sup>231</sup> Ibid., p. 46-47.

conhecimentos para reunir estatísticas de recenseamento. Os dirigentes locais também eram os responsáveis pela coleta de impostos e mediavam as relações de poder entre Império Romano e a população local. Os romanos acreditavam que a desordem urbana somente poderia ser contida através da preservação dessas relações de poder, ou seja, mediante a representação de um grupo de dirigentes locais confiável. Para o Império Romano, o templo de Jerusalém e os sacerdotes eram as instituições que poderiam proporcionar à população da Judéia a impressão de paz e continuidade sob a administração romana. Entretanto, os sumos sacerdotes desde o tempo de Herodes se tratavam de homens politicamente fracos que não gozavam do prestígio local. Essa circunstância impediu que o Império Romano conquistasse o apoio do povo judeu.

Os interesses das populações locais eram representados através de embaixadas a governadores e imperadores com a permissão do Império Romano. Martin Goodman<sup>232</sup> ressalta que a aristocracia local mediava à relação entre o Império Romano e a população em troca de benefícios. Os principais benefícios concedidos ao grupo de dirigentes locais eram a confirmação e apoio romano ao seu prestígio diante da população, a participação nos lucros proporcionados pela coleta de impostos na região e a possibilidade de receber cidadania romana.

Tornar-se cidadão romano significava para a aristocracia local integrar-se ao próximo grupo de dirigentes, por meio de serviço ao exército romano ou como representantes dos imperadores, diz Martin Goodman<sup>233</sup>. Entretanto, os judeus ricos da Judéia nunca foram aceitos nos escalões dirigentes do Império Romano, diferentemente dos gauleses e gregos ricos. No caso dos judeus, ainda que pertencesse à aristocracia judaica, receber cidadania romana se tratava de uma exceção. Os governadores romanos relutavam em tratar o grupo de dirigentes da Judéia como seus *quase-iguais sociais* e colaboradores naturais tal qual era tratado o grupo de dirigentes de outras regiões anexadas ao Império Romano, principalmente, porque o grupo de dirigentes da Judéia não se tratava de uma *elite natural* na sociedade judaica e, tampouco, conseguia manter a ordem social urbana no interior da província.

---

<sup>232</sup> GOODMAN, 1994, Loc. Cit.

<sup>233</sup> Ibid., p. 46.

Martin Goodman<sup>234</sup> analisa os critérios para seleção do grupo de dirigentes locais e afirma que esses critérios se fundamentavam nos mesmos moldes utilizados pela sociedade romana, pois, os romanos costumavam discernir outras culturas a partir da sua. Com isso, baseada nas qualificações romanas para se pertencer à aristocracia, a seleção do grupo de dirigentes locais poderia ser feita de forma direta. Martin Goodman descreve essas qualificações a partir do *status social* dos senadores romanos.

Os senadores romanos monopolizavam o controle das questões militares, legais e religiosas. Segundo Goodman, o pertencimento a esse grupo dependia principalmente de ser bem-nascido, ter elevados critérios de conduta e ser rico. A perda da riqueza resultava em inelegibilidade para o cargo. Martin Goodman<sup>235</sup> ressalta que o Império Romano se tratava de uma sociedade de base censitária que sempre deu precedência aos ricos. No século I d. C., por exemplo, somente os cidadãos romanos que possuíam mais de 400 mil sestércios poderiam ocupar o cargo de procurador romano nas províncias anexadas, com exceção do uso de alguns poucos libertos imperiais. O Império Romano aplicava esses mesmos critérios para selecionar o grupo de dirigentes locais.

A utilização do grupo de dirigentes locais para administrar as províncias trazia vantagens práticas para os romanos. Enquanto os dirigentes locais estivessem ocupados em manter suas propriedades, eles continuariam favoráveis à paz e ao Império Romano e assegurariam um pagamento regular de impostos com seus próprios recursos, ainda que enfrentassem dificuldades no recolhimento de impostos da população. Para Martin Goodman<sup>236</sup> essa relação de poder estabelecida com o grupo de dirigentes locais era mutuamente vantajosa.

Assim sendo, os romanos tinham a expectativa de encontrar na Judéia uma aristocracia claramente definida que estaria com o controle da guerra, das leis, da religião e da política e, ainda, que se tratasse apenas de ricos e proprietários de terras, diz Martin Goodman<sup>237</sup>.

M. Goodman<sup>238</sup> entende que, ao colocar a Judéia sob administração direta do

---

<sup>234</sup> GOODMAN, 1994, Loc. Cit.

<sup>235</sup> GOODMAN, 1994, Passim.

<sup>236</sup> GOODMAN, 1994, Loc. Cit.

<sup>237</sup> Ibid., p. 47.

Império Romano em 6 d. C., os romanos encontraram algumas dificuldades para selecionar o grupo de dirigentes locais, pois, a principal característica dos líderes judeus antes de Herodes era que sua autoridade diante da população local não se fundamentava na riqueza, mas, sim, em uma função religiosa, a de sacerdote. Segundo Martin Goodman, de todas as famílias influentes na Judéia antes de Herodes, somente a de Flávio Josefo é conhecida como tendo influência política e religiosa após 6 d. C. Martin Goodman defende a hipótese de que nenhuma das famílias sacerdotais proprietárias de terras ou promovidas a altos cargos por Herodes gozava do prestígio popular quando o Império Romano colocou a Judéia sob a administração direta romana.

Não havia na Judéia nenhuma *elite natural* a qual o Império Romano pudesse recorrer após a morte de Herodes ou quando Arquelau foi destituído do governo da Judéia. Assim, diferentemente dos critérios adotados pelos romanos, sem uma *elite fundiária natural*, o Império Romano resolveu formar o grupo de dirigentes locais com os proprietários de terras da Judéia, ainda que esses não possuíssem o prestígio popular necessário para a preservação da ordem social urbana. Esses proprietários de terras se tratavam de indivíduos que foram favorecidos politicamente pelo governo de Herodes e, por isso, encontravam oposição da grande maioria da população local. No entanto, ainda assim, usufruíam dos benefícios de pertencerem ao grupo de dirigentes da Judéia, ou seja, participavam do lucro na coleta de impostos e mantinham o seu *status* no interior da província.

Géza Alföldy<sup>239</sup> concorda com Martin Goodman e afirma que os romanos estimulavam as relações socioculturais entre a *Urbs* e as províncias através da introdução de uma administração local unitária, da integração de *nativos* ao serviço militar romano e da concessão do direito a cidadania romana. Segundo ele, o direito a cidadania era concedido a indivíduos e a famílias inteiras situadas nos grupos dominantes dos povos conquistados, bem como, a comunidades inteiras.

Além disso, os romanos também estimulavam a integração das províncias e dos povos conquistados através da construção de uma extensa rede viária. Essa rede viária possibilitava ao exército romano se deslocar com maior facilidade, agilizava a comunicação entre a *Urbs* e as províncias e impulsionava o

---

<sup>238</sup> Ibid., p. 50.

<sup>239</sup> ALFÖLDY, Géza. **História social de Roma**. Madrid: Alianza Universidad, 1996.

desenvolvimento das relações socioculturais entre vários grupos sociais. Resguardadas as devidas proporções, a política administrativa romana aplicada na Palestina após a ocupação da região seguiu o mesmo modelo.

Géza Alföldy<sup>240</sup> ressalta o importante papel da urbanização nas províncias. Segundo ele, a urbanização colocava os povos conquistados em contato permanente com elementos culturais romanos. Por isso, algumas cidades da Palestina como Cesaréia, Tiberíades e parte de Jerusalém foram urbanizadas. Alguns judeus pertencentes ao grupo dos dirigentes locais também receberam cidadania romana, contribuindo para preservação da ordem social urbana e legitimação do poder romano na região.

Em relação à política voltada para tolerância religiosa, pode-se dizer que, mesmo após a ocupação romana da Palestina, os judeus receberam permissão dos romanos para viver segundo seus costumes e suas leis, desde que as relações de poder estabelecidas entre Roma e Jerusalém não fossem prejudicadas. Os romanos acreditavam que os deuses dos estrangeiros permitiam a conquista de seus povos como sinal de submissão aos deuses romanos e reconhecimento a soberania romana. Assim, respeitando a relação pré-estabelecida entre os deuses dos povos vencidos e os deuses romanos, os romanos permitiam aos povos conquistados cultuar seus deuses livremente<sup>241</sup>.

A religião romana, embora distinta da religião judaica, principalmente, devido ao monoteísmo, às restrições alimentares e a prática da circuncisão, possuía muitos pontos em comum com a religião romana. A função social do sumo sacerdote, por exemplo, se aproximava do papel social do magistrado romano. A concepção que os romanos tinham da cidade de Roma também se aproximava do entendimento que os judeus tinham da cidade de Jerusalém. Ambas eram consideradas sagradas por seus habitantes. As duas religiões realizavam sacrifícios e oferendas para obter favores da divindade. Se os romanos acreditavam que os deuses habitavam com os homens e participavam da vida comunitária na *Urbs*; alguns judeus acreditavam que lahweh morava no templo de Jerusalém, por isso, de tempos em tempos, peregrinavam para a cidade visando reverencia-lo.

As duas religiões faziam uso de oráculos e necessitavam de mediadores

---

<sup>240</sup> Ibid., p. 143-144.

<sup>241</sup> JEFFERS, James S. **Conflito em Roma: ordem social e hierarquia no cristianismo primitivo**. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

entre o indivíduo e a divindade – os sacerdotes. E ambas eram praticadas em público, ainda que alguns rituais fossem realizados no âmbito doméstico. As duas religiões possuíam um calendário religioso para suas festividades e, tanto os romanos, quanto os judeus, orientavam a vida social a partir de sua relação com a divindade. Essas similaridades, a organização, mais a longevidade da religião judaica<sup>242</sup>, contribuíram para que o judaísmo fosse considerado como *religio licita*, bastando apenas que judeus fizessem sacrifícios ao seu deus em benefício dos romanos e da preservação da ordem social na *Urbs*.

Merril C. Tenney<sup>243</sup> afirma que o calendário judaico era constituído de doze meses lunares com um mês a intercalar, sempre que fosse preciso uniformizar o ano lunar com o ano solar. O ano civil judaico começava com o sétimo mês que corresponde mais o menos a outubro no calendário ocidental contemporâneo. Entretanto, o ano religioso começava com o primeiro mês (Nisan), na qual se celebrava a primeira grande festa do ciclo judaico, a Páscoa. No século I d. C., havia sete festividades no calendário judaico: Páscoa (Nisan), Pães Asmos (Nisan), Festa do Pentecostes ou das Semanas (Iyar), Ano Novo (Tishri), Dia da Expição (Tishri), Festa dos Tabernáculos (Tishri), Festa das Luzes ou Dedicção (Kislev) e a Festa de Purim (Adar). Cada festividade tinha um caráter pedagógico, preservando a *memória* das comunidades judaicas através dos tempos.

O calendário judaico era ao mesmo tempo natural, civil e religioso. Com a destruição do templo de Jerusalém e a extinção do serviço sacrificial em 70 d. C., a preservação do calendário judaico no interior das comunidades judaicas possibilitou ao povo judeu preservar sua *identidade* e viver segundo seus costumes, ainda que o judaísmo ligado ao templo de Jerusalém estivesse em reformulação. Ao permitir que os judeus utilizassem seu próprio calendário no interior da sociedade romana os romanos contribuíram para a preservação da *memória* judaica nas diversas regiões anexadas ao império, evitando assim a *amnésia coletiva*.

Como se pode observar, o calendário judaico era utilizado no interior das comunidades judaicas. Essas comunidades constituíam um *microcosmo social* e se situavam no universo das *culturas subalternas*. Entretanto, o macrocosmo social, a sociedade romana adotava um calendário paralelo.

---

<sup>242</sup> Os judeus e sua tradição religiosa eram mais antigos que os romanos.

<sup>243</sup> TENNEY, Merrill C. **O novo testamento**: sua análise e origem. São Paulo: Edições Vida Nova, 1989.

O calendário romano do século I d. C., apesar de algumas alterações feitas por Augusto, ainda se tratava em sua base do calendário juliano. Esse calendário possuía algumas similaridades com o calendário judaico. Mendes e Borges (2008, p. 77-80) distinguem três categorias de calendários no estudo do ordenamento do tempo romano. O primeiro deles se tratava do calendário natural, ou seja, aquele calendário vivido por todos os homens, marcado pelas estações que determinavam o ciclo da agricultura e pelo movimento dos astros (sol e lua). O segundo calendário se referia ao calendário civil ou *fasti* - que indicava o nome dos meses, a ordem dos dias e das fases da lua. E o terceiro se tratava do calendário religioso que determinava as festas e demais rituais de cada mês, dizem Mendes e Borges. Essas três categorias de calendários também podem ser encontradas similarmente no calendário judaico e evidenciam a existência de elementos culturais em comum nas comunidades judaicas e na sociedade romana, nas culturas subalternas e nas culturas dominantes.

Outro elemento cultural em comum entre as comunidades judaicas e a sociedade romana é a importância dos sacerdotes para o controle social do tempo. Os sacerdotes romanos, ao lado dos três flâmines (de Marte, de Júpiter e de Quirino), dos áugures e das vestais eram os grandes responsáveis pela organização da religião romana antiga. No caso do *povo judeu*, os sacerdotes judeus eram os grandes responsáveis pela ordenação do tempo através da celebração das festividades e organização do judaísmo antigo.

John Scheid<sup>244</sup> afirma que não se pode falar no singular quando o objeto de análise é o sacerdócio ou o poder sacerdotal romano. A pluralidade é uma de suas principais características. Na *Urbs*, as situações religiosas se distanciavam demasiadamente da uniformidade. Havia inúmeras competências sacerdotais e numerosos cargos em várias cidades. Apesar de o sacerdote judaico desempenhar funções que apresentam elementos culturais em comum com o sacerdócio romano, o desempenho das funções sacerdotais judaicas não se diferenciava entre colégios ou regiões como no caso do sacerdócio romano. Todo sacerdote judaico, independentemente de sua linhagem, podia reunir em si todas as funções sacerdotais e exercer seu papel social diante do povo.<sup>245</sup>

A disputa pela centralização do culto em Jerusalém também evidencia uma

---

<sup>244</sup> SHEID, John. **O sacerdote** in: GIARDINA, Andrea. **O homem romano**. Lisboa: Editorial Presença, 1992.

<sup>245</sup> VAUX, R. de. **Instituições de Israel no antigo testamento**. São Paulo: Edições Vida Nova, 2004.

diferença entre a religião romana e as práticas religiosas judaicas. Embora para a sociedade romana o culto estivesse associado aos templos que, por sua vez, poderiam se localizar em qualquer lugar urbanizado, para as comunidades judaicas, os serviços cultuais e as principais festas religiosas, estavam associadas ao templo de Jerusalém, para onde o povo peregrinava em vários momentos do calendário litúrgico judaico.

Para se compreender o papel e função social de um sacerdote romano faz-se necessário desvendar a quem um cidadão da *Urbs* poderia chamar de sacerdote. Em um sentido amplo, John Scheid<sup>246</sup> responde a essa questão dizendo que “eram sacerdotes romanos todos os que realizavam atos cultuais para uma determinada comunidade”. Entretanto, para ele, “aqueles que corresponderiam melhor a essa definição não seriam os que eram denominados sacerdotes, mas os magistrados ou os patres famílias”. John Scheid também esclarece que os sacerdotes eram os responsáveis pela administração e desenvolvimento do direito sagrado, função que exerciam com a assistência do senado.

Em um sentido mais estrito, J. Scheid<sup>247</sup> define o sacerdócio como “o exercício de uma autoridade, cujo poder de iniciativa comporta os aspectos rituais do culto ou o controle do sistema religioso”. Esse exercício era fundamental para a vida em sociedade, pois, conforme observa Ana Teresa Marques Gonçalves, ao analisar a obra *De Legibus* de Cícero: “As leis e as sentenças ditadas por estes sacerdotes regulavam as relações travadas entre os homens e as relações rituais desenvolvidas entre os homens e os deuses, visando à conquista de uma estabilidade duradoura e de uma segurança infinita. Pela criação de regras de conduta e de preceitos fixos, baseados em normas morais e éticas, buscava-se uma organização social garantida pela lei e pela ordem”<sup>248</sup>. E os sacerdotes, portadores do conhecimento dos meios para se efetivar a relação entre os deuses e os homens, tinham como papel social fazer com que os romanos compreendessem e agissem de acordo com a vontade dos deuses.

Assim sendo, os sacerdotes tinham como função pronunciar o direito, guardar

---

<sup>246</sup> SHEID, Op. Cit., p. 52.

<sup>247</sup> SHEID, 1992, Passim.

<sup>248</sup> GONÇALVES, Ana Teresa Marques. *Lei e ordem na república romana*. Disponível in: [http://www.unicamp.br/nee/arqueologia/arquivos/historia\\_militar/lei\\_ordem.html](http://www.unicamp.br/nee/arqueologia/arquivos/historia_militar/lei_ordem.html). Acessado em: 11 de setembro de 2010.

e interpretar as tradições, controlar socialmente o tempo, as orações e invocações, a escrita, os costumes e julgar os litígios a fim de preservar a boa relação dos deuses com a *Urbs*, pois o tempo dos deuses bloqueia o tempo dos homens<sup>249</sup>. Norbert Rouland<sup>250</sup> ressalta que “para os antigos romanos, os deuses não eram potências distantes, mas, ao contrário, eram entidades presentes, que manifestavam em todo momento sua aprovação ou desaprovação com relação aos atos humanos, mediante sinais manifestados na natureza e através dos sonhos”.

Os romanos concebiam a cidade como o local onde os deuses e os homens participavam da vida comunitária<sup>251</sup>. A religião era o meio de concretizar essas relações visando o bem comum. Os sacerdotes, então, tinham papel preponderante nessa relação, pois “todos os atos do culto dependiam da competência dos magistrados e dos sacerdotes, e isso sob todos os aspectos”, diz Cláudia Beltrão Rosa<sup>252</sup>.

Não se pode esquecer que na *Urbs* o sacerdócio não era uma questão de vocação, mas de estatuto social. Somente aqueles que estavam destinados, pelo seu nascimento ou pelo seu estatuto, a representar a comunidade poderiam exercer as funções sacerdotais, o que evidencia mais uma vez um elemento cultural comum entre as comunidades judaicas e a sociedade romana, pois, o sacerdócio judaico também não era uma vocação e, sim, uma função. Nos documentos judaicos antigos, a nomeação de sacerdotes se faz sem a intervenção divina. Os reis escolhiam e destituíam os oficiantes de seus santuários oficiais. Segundo Vaux<sup>253</sup>, “não havia, pois, no antigo Israel, uma ordenação de sacerdotes, eles assumiam sua função sem que um rito religioso lhes conferisse uma graça ou poderes especiais. Mas por suas próprias funções, o sacerdote era santificado, sacralizado”.

Como ocorria na sociedade judaica, o sacerdócio na *Urbs* era um atributo masculino. Essa circunstância também indicaria um elemento cultural comum entre as comunidades judaicas e a sociedade romana se a participação feminina no

---

<sup>249</sup> ROULAND, Op. Cit., p. 51-52.

<sup>250</sup> ROULAND, Op. Cit., p. 52.

<sup>251</sup> Jerusalém também era considerada uma cidade sagrada. Os judeus acreditavam que lahweh morava no templo. Muitos deles faziam peregrinações à cidade a fim de dormir as portas templo esperando que lahweh falasse com eles através de sonhos ou de um oráculo, situação esta que pode ser inferida do Livro dos Salmos.

<sup>252</sup> ROSA, Cláudia Beltrão. *De haruspicum responso*: religião e política em Cícero. Disponível in: <http://www.revistamirabilia.com/Numeros/Num3/artigos/art2.htm>. Acessado em: 11 de setembro de 2010.

<sup>253</sup> VAUX, Op. Cit., p. 386.

sacerdócio romano não fosse muito mais efetiva que no sacerdócio judaico. É mais comum observar a participação feminina na documentação romana do que em textos judaicos antigos.

A mulher romana tinha uma participação política mais efetiva que a mulher judia. Entretanto, uma mulher romana ao exercer um papel sacerdotal, sempre o exercia em subordinação a um homem, diz John Scheid<sup>254</sup>. O sacerdote deveria ser um cidadão romano subordinado à autoridade de um colégio sacerdotal. No fim de período republicano a maior parte dos sacerdotes romanos se agrupava em quatro grandes colégios sacerdotais: o colégio pontifical - liderado pelo *pontifex maximus*, que falava pelo mesmo no senado, escolhia e disciplinava os membros adicionais, ou seja, os pontífices, os flâmines, o *rex sacrorum* e as vestais; o colégio dos áugures que precedia o dos decênviros, convertido por volta de 80 d. C. nos do quindécênviros; e o colégio dos setênviros. Além desses colégios ainda existiam as confrarias que se dedicavam, sobretudo, as tarefas cultuais<sup>255</sup>.

Como todo magistrado, durante a ocupação da Palestina em 63 a. C., Pompeu também desempenhava funções sacerdotais. Segundo John Scheid, os poderes sacerdotais dos magistrados eram concedidos, tal como o *imperium* e a *potestas*, pela eleição popular seguida, segundo os casos, pelos auspícios de investidura.

Os cônsules eram obrigados a celebrar grande parte dos sacrifícios contidos no calendário citadino. Em caso de impedimento eram substituídos pelos pretores, mas, todos os magistrados dedicavam parte do seu tempo aos ritos sacrificiais públicos: “Sacrificar significava fornecer vítimas, formar uma equipe de assistentes sacrificiais, pedir ajuda a um colega e eventualmente a um sacerdote e, sobretudo. Significava passar uma grande parte do dia cívico (desde o nascer do sol até o início da tarde) no local do sacrifício: além disso, todos os atos dessa liturgia exigiam do magistrado atitudes, gestos e palavras de autoridade, desde a imolação da vítima até à oferenda das vísceras (*exta*) aos deuses e a divisão das carnes reservadas aos participantes no ritual [...]. Por ocasião das grandes festas, faziam-se inúmeros sacrifícios, a que se seguiam jogos organizados e presididos pelo magistrado celebrante”<sup>256</sup>.

---

<sup>254</sup> SHEID, Op. Cit., p. 52-53.

<sup>255</sup> Ibid., p. 54.

Os magistrados oficiavam com o auxílio de outros sacerdotes, mas sempre eram os mestres da consulta. Eles ainda tinham o poder de propor o estabelecimento de novas divindades públicas e consultar auspícios, além dos votos e as consagrações. Pompeu pertencia ao colégio dos áugures e também podia nomear sacerdotes; e, enquanto general romano, no interior de suas legiões, era o primeiro sacerdote, o homem encarregado de celebrar os ritos tradicionais e proceder a celebrações excepcionais, função compartilhada com o comandante de legião.

Com o desaparecimento da monarquia, o sumo sacerdote judaico do período pós-exílico gradativamente foi assumindo os atributos do rei do período pré-exílico, demonstra Vaux<sup>257</sup>. O sumo sacerdote tornou-se o chefe da nação e seu representante diante da divindade judaica, como o rei outrora tinha sido – “sob a dinastia hasmonéia, o ideal torna-se uma realidade: oito chefes dessa casa desde Jônatas até Antígone foram ao mesmo tempo sumos-sacerdotes e chefes da nação judaica e, provavelmente a partir de Aristóbulo I, em 104-103 a. C., eles assumiram o título de reis”<sup>258</sup>. A disputa entre Aristóbulo II e Hircano II pela sucessão, *elemento desencadeador* segundo Flávio Josefo da entrada de Pompeu no templo e posterior ocupação romana na região, envolvia não somente a posição de chefe religioso, mas também a chefe político ou rei.

No âmbito religioso, o sumo sacerdote podia arrogar para si a oferta do sacrifício a qualquer tempo, tinha a primeira escolha das partes do sacrifício, a liderança dos sacerdotes e tinha como tarefa maior absolver a comunidade no *yom hakippurim*. Disso dependia a boa relação entre lahweh e os judeus. Essa relação traria bênçãos e prosperidade para toda a comunidade, evidenciando mais uma vez um elemento cultural comum entre a religião romana e as práticas religiosas judaicas.

O sumo sacerdote tinha o cargo principal do templo, era o chefe das divisões semanais e diárias, dos guardas do templo e dos tesoureiros e, ainda fazia uso de sacerdotes auxiliares no exercício de suas funções sacrificiais. No âmbito político, o sumo sacerdote era o ainda o chefe do Sinédrio, o conselho dos principais líderes

---

<sup>256</sup> SHEID, 1992, Loc. Cit.

<sup>257</sup> VAUX, 2004, p. 433-440.

<sup>258</sup> Ibid., p. 438.

entre o povo, nomeado para julgar as causas locais. Como chefe maior da nação, o sumo sacerdote deveria zelar pelo cumprimento da lei e pela preservação da tradição e dos costumes dos antepassados judeus.

Cneu Pompeu, o homem que segundo o relato de Flávio Josefo entrou na parte mais secreta do templo de Jerusalém em 63 a. C. era um magistrado que exercia funções sacerdotais, consultava auspícios, estava acostumado a fazer uma ponte entre a cidade e os deuses, oferecia sacrifícios, frequentava os templos romanos, nomeava novos sacerdotes e trabalhava auxiliado por eles. Não se pode esquecer ainda que Pompeu estava acostumado a conviver com sacerdotes de outras religiões na *Urbs*, sabia exatamente o que era profanar o território sagrado e conhecia os ritos para sua purificação, pois, segundo Norbert Rouland<sup>259</sup>, o ritual simbólico de fundação de sua cidade permanecia no universo mental dos patrícios.

Provavelmente, um judeu comum e, até mesmo um sacerdote, jamais compreenderia a ação de Pompeu, mas Flávio Josefo, o sujeito locutor por trás do relato, além de ser judeu, se tratava de um liberto romano, alguém que circulava tanto nas comunidades judaicas quanto no universo cultural romano. Como judeu, ele apenas trataria o episódio como a maior profanação de todos os tempos, mas, enquanto liberto romano da casa dos Flávios tentaria compreender melhor a ação de Pompeu sob a ótica romana evidenciando as relações socioculturais entre as comunidades judaicas e a sociedade romana.

Considerando que se tratava de uma ocupação, Jerusalém poderia ser tratada como parte de Roma. No entanto, duas circunstâncias contrariariam essa hipótese: a) a entrada de um soldado armado no templo – situação inadmissível na sociedade romana, visto que um soldado jamais poderia entrar na cidade sem deixar fora dela suas armas e passar por um ritual de purificação; b) a mácula da morte – pois a permanência de cadáveres nos limites da cidade resultaria em profanação do território sagrado e traria o desfavor dos deuses. Entretanto, em 63 a. C., Jerusalém ainda não era uma *urb* romana, a cidade não tinha passado pelo rito simbólico de fundação, não existia ainda ali o *mundus* e os limites do *pomoerium*<sup>260</sup> não foram

---

<sup>259</sup> ROULAND, Op. Cit., p. 21-27.

<sup>260</sup> Círculo mágico em que se delimitava a edificação da cidade, abençoada por Júpiter e protegida por uma série de tabus, pelos quais a mácula da morte é repelida para fora dos seus limites. Era proibido sepultar ou incinerar um morto no recinto do *pomoerium*, e o carrasco deveria morar fora da cidade. Nenhum soldado armado pode passar as suas portas, pois isso representava a morte, trazida pelo gládio. O sacerdote de Júpiter habita no âmbito intrapomerial, jamais poderia presenciar o desfile de uma tropa armada, nem tocar um morto, nem aproximar-se de uma sepultura (ROULAND, 1997, p. 22).

estabelecidos. Assim, pela ótica romana, a presença romana na cidade não poderia ser considerada por Pompeu, como profanação do território sagrado. Embora, segundo afirma Martin Goodman<sup>261</sup>, para alguns judeus, a ação do magistrado romano se tratasse de uma grande demonstração de brutalidade e desrespeito a religião judaica; situação essa que provavelmente foi vingada quando rebeldes judeus no Egito profanaram o túmulo de Pompeu em 115 d. C.

Como não havia sumo sacerdote instituído e a cidade era objeto de disputa política sem a figura de um rei e de um pontífice, segundo a *formação imaginária* romana, a presença do magistrado e seu exército se tratava do restabelecimento da ordem e da relação com os deuses, isso sem deixar de considerar que o magistrado romano contava com o apoio de alguns judeus e parte dos sacerdotes judaicos.

Pode-se dizer então que Pompeu agiu no templo de Jerusalém como um magistrado romano agiria na *Urbs*, se identificando com o sumo sacerdote judaico devido à percepção da similaridade entre os elementos socioculturais romanos e judaicos no interior das comunidades judaicas, principalmente no que se referiam as práticas religiosas e ao sacerdócio. Com a nomeação do novo sumo sacerdote por Pompeu, os sacerdotes judaicos teriam a possibilidade de cumprir o que preceituava a Torá quanto à celebração do *yom hakippurim*, purificando a cidade, adquirindo a absolvição para o povo e afastando as desventuras de Jerusalém. Essa ação, tanto na cultura judaica quanto na cultura romana, preservaria a ordem social urbana.

Se as ações de Cneu Pompeu durante o início da ocupação romana da Palestina sinalizaram para adoção de uma política romana voltada para tolerância religiosa, a situação dos judeus nos anos posteriores não sofreu alterações significativas. Júlio César, por exemplo, concedeu vários privilégios ao *povo judeu*. Os judeus receberam isenção do serviço militar, permissão para recolher imposto para o templo de Jerusalém, construir novas sinagogas, celebrar o *Shabat*<sup>262</sup>, seguir suas festividades e adotar seu próprio calendário para a ordenação do tempo. A legislação de Júlio César em 44 a. C. estabeleceu o judaísmo como *religio licita*,

---

<sup>261</sup> GOODMAN, Op. Cit, p. 23.

<sup>262</sup> O *Shabat* simbolicamente representa o dia abençoado por lahweh na qual ele descansou de sua criação, que ocorrerá em seis dias. Todo judeus deveriam descansar no sétimo dia, um dia sagrado. De acordo com o calendário ocidental, o *Shabat* se inicia ao anoitecer de sexta-feira e termina no sábado à noite. No *Shabat* o judeu deveria evitar qualquer trabalho que representasse interferência do homem sobre a natureza. Em algumas comunidades judaicas existiam regras sobre limites em relação ao peso que poderia ser carregado, tipo de serviço a ser executado e distância que poderia ser percorrida, evitando, assim, a profanação do *Shabat*.

bastando apenas que judeus fizessem sacrifícios ao seu deus em benefício dos romanos e da preservação da ordem social na *Urbs*.

César também concedeu autorização para que os judeus usufríssem e administrassem as terras que conquistaram ou compraram durante a dinastia hasmonéia. Essas medidas permitiram aos judeus viver segundo seus costumes na *Urbs* e nas cidades anexadas. Devido ao clima de hostilidade entre judeus e não judeus nas cidades anexadas a Roma, principalmente em relação a esses privilégios concedidos aos judeus, César determinou que os judeus fossem considerados, em todas as cidades, como aliados e amigos dos romanos.

Na época de Augusto, além de ratificar as medidas adotadas por Júlio César em relação aos judeus, o imperador acrescentou outro privilégio à comunidade judaica: a isenção do culto imperial que se estabelecia em todo Império Romano. Embora, em Roma, a divinização de um imperador só pudesse ocorrer após a morte, quando então ele podia ser incluído entre os deuses como *divus*, Augusto recebeu uma *auctoritas* que o fazia superar todos os homens, fazendo o poder imperial assumir tons de sobrenaturalidade, de quase divino. Os sacerdotes faziam promessas aos deuses por ele ainda em vida. O culto privado a Augusto também não era proibido e o imperador, muitas vezes, era venerado nos municípios fora de Roma, na qual se ergueram templos dedicados à deusa Roma e a Augusto.

Segundo Norbert Rouland<sup>263</sup>, Augusto preparou sua própria divinização por etapas. Em primeiro lugar, Rouland aponta que ele era filho de César, portanto *divus*. Em seguida, ele fez-se representar sempre como o senhor do universo, o que o identificava com os deuses. Embora tenha autorizado os habitantes da Ásia a dedicar-lhe um templo e render-lhe culto, em Roma, Augusto agiu de forma mais cautelosa e discreta, permitindo que se divinizasse não sua pessoa, mas algumas de suas qualidades. Assim, o *genius Augusti* recebeu uma capela em Roma, no Palatino, onde se localizava o conjunto sagrado em honra a Apolo, de quem Augusto afirmava ser filho. A magnificência do templo era, na realidade, a magnificência de Augusto e, a casa do imperador seria uma continuidade dos domínios de Apolo. Augusto morava ao lado do templo de Apolo com a intenção de preservar a aura constitucional e religiosa que rodeava seu poder.

Em suma, o culto imperial se tratava de um meio indireto e simbólico utilizado

---

<sup>263</sup> ROULAND, Op. Cit., p. 340.

para enaltecer a figura do imperador e perpetuar seu poder. Entretanto, Norbert Rouland<sup>264</sup> entende que os romanos diferenciavam os deuses – que eram adorados e suplicados, dos imperadores – que eram apenas honorificados. Augusto, ao estabelecer o culto imperial, sugeriu, mas não impôs. Ele era imperador, mas, faz de tudo para dissuadir outra crença; não era deus, mas permitiu que se o dissesse.

A sutileza de Augusto não foi seguida por seus sucessores. Alguns deles, como Calígula (37 – 41 d. C.) que tentou colocar uma escultura com sua fisionomia no interior do templo de Jerusalém e Domiciano (81 – 96 d. C.) exigiram que fossem cultuados como *Dominus et Deus*, resultando em alguns confrontamentos étnicos e culturais, principalmente entre judeus e romanos ao longo do século I d. C. O culto imperial feria as concepções monoteístas das práticas religiosas judaicas. Os judeus estavam proibidos pela Torá de fazer esculturas ou imagens que servissem para o desenvolvimento de suas práticas religiosas.

Como se pode observar, ao longo da história, as relações de poder estabelecidas entre romanos e judeus somente resultaram em embates e confrontamentos quando as práticas religiosas judaicas foram desrespeitadas pelos romanos ou o grupo de dirigentes da Judéia perdeu parte dos benefícios adquiridos por apoiar a preservação do poder romano na região. As relações estabelecidas entre romanos e judeus eram vantajosas tanto para as comunidades judaicas quanto para sociedade romana. Desde a ocupação da Judéia em 63 a. C., os romanos aplicaram uma política administrativa voltada para tolerância religiosa e participação do grupo de dirigentes local na administração da província. As relações socioculturais amistosas entre romanos e judeus se estendia por todas as regiões anexadas ao Império Romano, na qual existiam comunidades judaicas estabelecidas desde o século II a. C. Cabe-nos agora entender como se desenvolveu as relações socioculturais entre as comunidades judaicas e a sociedade romana no contexto da *Urbs* do século I d. C.

Martin Goodman<sup>265</sup> afirma que as relações socioculturais entre romanos e judeus foram complicadas pelo fato de que, no período de produção do discurso de Flávio Josefo em sua obra “A Vida”, um romano poderia se tornar judeu e um judeu também poderia ser considerado romano. Essa circunstância produzia indivíduos

---

<sup>264</sup> Ibid., p. 341-342.

<sup>265</sup> GOODMAN, Martin. **Rome and Jerusalem: the clash of ancient civilizations**. New York: Vintage Books, 2008.

que circulavam tanto no universo das culturas subalternas como no mundo das culturas dominantes, evidenciando a dualidade do *mundo social* em que Flávio Josefo circulava no século I d. C.

#### 2.4 Conclusão parcial: a dualidade do *mundo social* de Flávio Josefo

Nesse capítulo cotejamos informações sobre as *condições de produção do discurso* de Flávio Josefo. A concepção de Flávio Josefo como um *sujeito socialmente construído* nos impulsionou a apreensão da dualidade do *mundo social* na qual ele estava inserido. Entretanto, o questionamento sobre a compatibilidade entre a preservação da *identidade* judaica e a *circularidade* nas relações socioculturais entre judeus e romanos nos impulsionou a desvendar como Flávio Josefo concebia a Judéia.

Pesquisando sobre a *formação imaginária* do discurso de Flávio Josefo percebemos que a Judéia que emerge do discurso de Josefo poderia ser apreendida através da geografia, economia e pluralidade religiosa. As comunidades judaicas concebiam o termo “Judéia” tanto no *sentido lato* quanto no *sentido estrito*. Após discorrermos sobre o assunto, optamos pela utilização do termo “Palestina” para se referir ao *sentido lato* da região e “Judéia” para abordar o *sentido estrito*. Dialogando com Daniel Schwartz, decidimos também usar a expressão “judeanos” toda vez que nos referíssemos geograficamente aos habitantes da Palestina e, “judeus”, quando a referência assumisse contornos étnicos.

Em sua *memória discursiva*, Flávio Josefo apresenta a Palestina como o lugar das origens do *povo judeu*. Entretanto, apesar da *memória* judaica se relacionar com a Palestina, Josefo se refere à Judéia como o lugar na qual teve sua formação educacional, política e religiosa. Tanto a Palestina quanto a Judéia fazem parte da *identidade* de Flávio Josefo.

A *formação imaginária* do discurso de Flávio Josefo apresenta a Palestina como um lugar fértil, com vários produtos que interessavam as sociedades mediterrâneas. A geografia da Palestina também favorecia o aumento da arrecadação tributária na região. Assim, ao longo desse capítulo, identificamos o interesse romano pela região: a terra, o abastecimento da *Urbs*, o comércio

mediterrâneo, as relações de clientela e patronato e, principalmente, a tributação.

A *formação imaginária* do discurso de Josefo também nos permitiu perceber que as relações de poder estabelecidas entre romanos e judeus tinham como características a utilização de instituições existentes e do grupo de dirigentes locais para governar. Os romanos também optaram pela adoção de uma política voltada para a tolerância religiosa, pela concessão de privilégios ao *povo judeu*, e pela urbanização de algumas cidades. Tais circunstâncias contribuíram para a *circularidade cultural* entre as comunidades judaicas e a sociedade romana na *Urbs* do século I d. C.

Percebemos que os judeus do século I d. C. preservavam sua *identidade* e relação com a Judéia através da prática de judaísmos. As festas judaicas e utilização de um calendário paralelo contribuíram para a preservação da *memória* judaica. Os judeus formaram comunidades judaicas em diversas regiões anexadas ao Império Romano. Essas comunidades usufruíam de concessões romanas para viver segundo seus costumes, constituindo um *microcosmo social* na sociedade romana.

As *condições de produção* do discurso de Flávio Josefo também apresentam elementos culturais comuns entre as comunidades judaicas e a sociedade romana. Confirmamos essas similaridades através de uma análise do ofício sacerdotal e da concepção que romanos e judeus tinham da *Urbs* e de Jerusalém, respectivamente.

Ao longo das nossas discussões, comprovamos que Flávio Josefo representa dois *mundos sociais*. O primeiro se trata das comunidades judaicas. Essas comunidades faziam uso de um calendário alternativo, possuíam uma lei paralela, eram monoteístas, seguiam regras alimentares rígidas, viviam segundo seus costumes e adotavam práticas *proselitistas*. O proselitismo das comunidades judaicas, segundo nossa análise, contribui para a concepção de comunidades abertas as relações socioculturais com outros grupos sociais.

O segundo *mundo social* se refere à sociedade romana, o mundo oficial, o universo do direito, cidadania, independência política, diversidade e pluralidade religiosa. Esses dois mundos se influenciavam mutuamente através de indivíduos que circulavam tanto no *microcosmo social* quanto no *macrocosmo social*. Flávio Josefo se apresenta em seu discurso como um desses indivíduos. Como no século I d. C. um romano podia se tornar judeu e, um judeu também podia se tornar romano, as *culturas subalternas* e as *culturas dominantes* mantinham uma *circularidade cultural*, sempre que as relações culturais eram vantajosas para ambas. Por isso, no

discurso de Flávio Josefo em sua obra “A Vida”, nós encontramos elementos das duas culturas. Entretanto, esse assunto será abordado no próximo capítulo.

### 3 YOSSEF BEN MATTIAHU HA-COHEN POR FLÁVIO JOSEFO: UM CASO DE CIRCULARIDADE CULTURAL NA URBS DO SÉCULO I D. C.

As linhas que convergem para o nome e que dele partem, compondo uma espécie de teia de malha fina, dão ao observador a imagem gráfica do tecido social em que o indivíduo está inserido.

*Carlo Ginzburg*

#### 3.1 Preâmbulo

O discurso se trata da palavra em movimento<sup>266</sup>. Situar a obra “A Vida” de Flávio Josefo no universo discursivo biográfico possibilitou-nos observar a capacidade que Josefo tinha de significar e significar-se. A linguagem utilizada por Flávio Josefo se trata da mediação necessária entre o historiador hebreu e a dualidade de seu *mundo social*, pois, o discurso de Josefo tornou possível tanto à permanência e a continuidade quanto o deslocamento e a transformação de Josefo e da realidade em que ele vivia.

Assim sendo, nesse capítulo nos ocuparemos com as maneiras de Flávio Josefo significar através da *relação de sentido, mecanismos de antecipação, processo discursivo, ilusão referencial e objetividade* do seu discurso. Consideramos que a produção do discurso de Josefo é parte da sua história como um indivíduo que circulava no interior das comunidades judaicas e da sociedade romana. Flávio Josefo se situa em um *microcosmo social*, no universo das *culturas subalternas*, mas, também, em um *macrocosmo social*, o *mundo social das culturas dominantes*.

Em “A Vida” de Flávio Josefo, língua, história e sociedade são interdependentes. Ao longo desse capítulo, nos dedicaremos às evidências de uma *circularidade* nas relações socioculturais entre as comunidades judaicas e sociedade romana no século I d. C., a partir da compreensão que Josefo tem de si mesmo e do *mundo social* em que circula. A circularidade *cultural* entre as *culturas subalternas* e as *culturas dominantes* contribui para a concepção de comunidades judaicas

---

<sup>266</sup> ORLANDI, Op. Cit., p. 15-16.

dispostas a estabelecer relações socioculturais com outros grupos sociais ao longo da história.

Nossa ênfase se encontra nos resultados das relações socioculturais, na emergência de indivíduos que circulavam nos dois *mundos sociais*, demonstrando ser possível ao indivíduo adotar elementos socioculturais de uma sociedade distinta da sua e, ao mesmo tempo, preservar o vínculo com sua *identidade*. Flávio Josefo se apresenta como um desses indivíduos que vivia a dualidade do *mundo social* romano. Devido à documentação que nos legou, pode-se dizer que Josefo se trata de um caso singular. Mas, como conceitua Carlo Ginzburg, certamente o historiador hebreu também representa outros indivíduos do seu *mundo social*.

### 3.2 **Relações socioculturais entre as comunidades judaicas e a sociedade romana na *Urbs* do século I d. C**

Os romanos frequentemente usavam o termo *Urbs* para se referir a Roma, a cidade por excelência e por definição. Sempre que a topografia permitia, “uma cidade era ordenada segundo plano perpendicular, em que as ruas se entrecruzavam em ângulo reto. A disposição interna dos edifícios urbanos correspondia a uma lógica de repetição, reproduzindo a cidade-mãe, Roma, em escala menor”, observa Norbert Rouland<sup>267</sup>. Posteriormente, os romanos utilizaram esse mesmo modelo para urbanizar novas cidades e promover as relações socioculturais entre os romanos e os povos conquistados, como foi o caso da urbanização de algumas cidades na Palestina.

Geralmente encontramos nas cidades urbanizadas um fórum; um capitólio, abrigando Júpiter, Juno e Minerva; uma cúria, para as reuniões do senado local; e uma basílica, para as sessões do tribunal e reuniões públicas. Norbert Rouland<sup>268</sup> chama esse fenômeno de *mimetismo arquitetônico* e afirma que ele contribuía para a unificação política e sociocultural nas regiões anexadas.

James Jeffers<sup>269</sup> descreve o cotidiano da *Urbs* do século I d. C. e ressalta o

---

<sup>267</sup> ROULAND, Op. Cit., p. 111.

<sup>268</sup> Ibid., p. 111-113.

impacto que a urbanização da cidade causava em seus visitantes. Na *Urbs* do século I d. C. os indivíduos de outros grupos sociais tinham contato com belos edifícios públicos adornados com fachadas de mármore, templos suntuosos, centenas de residências particulares que cobriam as colinas da cidade, casas de banhos públicos, aquedutos, rede de esgoto, teatros e anfiteatros, arcos do triunfo, estátuas com a fisionomia de imperadores, dentre outros monumentos arquitetônicos que anunciavam magnitude do universo das *culturas dominantes* e celebravam a vitória dos romanos sobre seus inimigos.

Ao longo dos séculos I e II d. C., esses monumentos cresceram em número e tamanho. James Jeffers<sup>270</sup> ressalta que uma série de imperadores empreenderam programas de construções com a finalidade de tornar a cidade um símbolo do poderio romano. Entretanto, embora mais da metade da extensão territorial da *Urbs* estivesse ocupada com edifícios públicos e mansões particulares, a maioria da população vivia em áreas pequenas e insalubres<sup>271</sup>.

Um apartamento comum consistia em um ou dois cômodos dando para rua ou para um pátio central. Frequentemente o mesmo cômodo servia de quarto de dormir, cozinha e área social. Às vezes, diversas famílias dividiam um conjunto de cômodos, cada uma delas com um recinto privado ligado a uma sala comum. Um morador comum tinha que escolher entre a luz e o calor. Geralmente, os cômodos eram pequenos, úmidos, escuros e frios. Mas, no verão se tornavam quentes e abafados. Por isso, James Jeffers afirma que os moradores comuns passavam boa parte do tempo nas ruas<sup>272</sup>.

Somente os ricos tinham acesso à água corrente oriunda dos aquedutos. O morador comum tinha que pegar água em uma fonte pública. Os banheiros públicos ficavam próximos às casas de banhos públicos, e os urinóis localizavam-se normalmente sob as escadarias. Essas circunstâncias demonstram a dualidade do mundo social da *Urbs*, na qual indivíduos vinculados ao universo das *culturas dominantes* tinham acesso à cidadania romana, a política e ao direito, a melhores

---

<sup>269</sup> JEFFERS, Op. Cit., p. 15-26.

<sup>270</sup> Ibid., p. 16.

<sup>271</sup> Segundo o historiador inglês James S. Jeffers, grande parte da população da *Urbs* vivia em casas de cômodos de vários andares ou edifícios e apartamentos (*insulae*). Outra parte da população também se abrigava em pequenas casas térreas nos fundos das lojas (*tabernae*). A única maneira de chegar aos andares superiores era através de escadas. Geralmente, os andares superiores eram utilizados pelos mais pobres.

<sup>272</sup> JEFFERS, Op. Cit., p. 18-19.

condições de moradia na cidade, enquanto que os indivíduos atrelados às *culturas subalternas* somente tinham acesso a tais condições se estivessem protegidos pelas relações de *clientelismo e patronato*.

A partir do século II a. C., afirma James Jeffers<sup>273</sup>, uma parcela significativa da população da *Urbs* era composta por estrangeiros; entretanto, a maioria deles, foi para Roma contra a vontade, ou seja, se tratava de prisioneiros de guerra da Ásia Menor, Síria, Egito, Grécia, África, Espanha e de outros lugares, transportados para lá como escravos. Para Jeffers, a maioria dos escravos da *Urbs* era grega e pessoas de regiões helenizadas do Oriente Próximo. Os que partiam do Oriente para *Urbs* voluntariamente, diz Jeffers, geralmente tinham como garantir sua sobrevivência na cidade. A imigração oriunda de quase todas as províncias do Mediterrâneo e Europa Ocidental prosseguiu nos séculos I e II d. C.

Segundo James Jeffers, geralmente os grupos sociais se domiciliavam nas mesmas partes da cidade e, os recém-chegados costumavam se unir aos grupos já estabelecidos. Esses tipos de agrupamento facilitavam a preservação da língua e da cultura. Normalmente os estrangeiros costumavam se ocupar com o mesmo ofício e trabalhar juntos. Embora formassem uma grande parcela da população, esses grupos sociais viam-se sempre rejeitados e, por isso, tinham de estruturar suas relações socioculturais entre si. Geralmente, seus direitos eram garantidos através das relações de *clientelismo e patronato* e grande parcela da população da *Urbs* se situava no universo das *culturas subalternas*.

Ao discorrer sobre as comunidades judaicas, James Jeffers<sup>274</sup> afirma que os judeus estavam presentes na *Urbs* desde o século II a. C. Segundo ele, a existência das comunidades judaicas na *Urbs* pode ser comprovada em algumas fontes latinas como, por exemplo, *Factorum ac dictorum memorabilium* 1.3.2, de Valério Máximo, onde um pretor chamado Gnaeus Cornelius Hispanus, compeliu os judeus a voltar para seus lares.

Apesar das evidências de uma política romana voltada para reciprocidade nas relações socioculturais e tolerância religiosa, James Jeffers<sup>275</sup> postula que, embora muitos romanos achassem os ensinamentos e práticas religiosas judaicas atraentes,

---

<sup>273</sup> Ibid., p. 20-22.

<sup>274</sup> Ibid., p. 23-25.

<sup>275</sup> JEFFERS, Op. Cit., p. 24-25.

poucos aderiam a algum tipo de judaísmo. Jeffers fundamenta sua hipótese na análise de centenas de inscrições feitas nas catacumbas judaicas, onde se concluiu que uma parcela mínima delas se referia aos sepultados como *prosélitos* ou *tementes a Deus*. Segundo o historiador inglês, os judeus não eram respeitados pela maior parte da aristocracia romana, como acontecia com outros estrangeiros. Cícero<sup>276</sup> chamava o judaísmo de superstição bárbara e seus seguidores de gentinha. Juvenal<sup>277</sup> descreve os judeus como mendigos e adivinhos sem residência permanente, afirmando que o *Shabat* demonstrava a preguiça dos judeus.

Jeffers entende que devido exigência de circuncisão masculina havia maior facilidade para aceitação do judaísmo entre as mulheres. Flávio Josefo em sua obra “Antiguidades Judaicas” aponta pelo menos duas mulheres que mantinham uma relação estreita com as práticas religiosas judaicas. A primeira se trata de uma convertida chamada Fúlvia, mulher do senador Saturnino; a segunda se trata de Popeia, mulher do imperador Nero e simpatizante das práticas religiosas judaicas.

Segundo Flávio Josefo, Popeia atuou na libertação de alguns sacerdotes judeus, por ocasião de sua primeira viagem a *Urbs*. Entretanto, de um modo geral, Jeffers percebe indícios de *antijudaísmo* e *antisemitismo* no discurso de parte da aristocracia romana, no *mundo social* das *culturas dominantes*. O que de certa forma justificaria a necessidade de Flávio Josefo enaltecer a história e cultura judaica em alguns de seus discursos.

No século I d. C., viviam cerca de 40 mil judeus em Roma, pelo menos é que postula Hadas-Lebel<sup>278</sup>. James Jeffers<sup>279</sup> eleva esse número para 50 mil judeus. Entretanto, ambos concordam que os judeus integravam um dos maiores grupos sociais da *Urbs* e viviam em um vasto bairro situado na margem direita do Tibre. Jeffers afirma que a maior e mais antiga comunidade judaica de Roma ficava na Transtiberina. Entretanto, os judeus também se domiciliavam na Suburra, junto ao Campus Martius, e perto da Capena. Jeffers afirma que das onze sinagogas com indícios epigráficos ou documentários se pode localizar pelos menos nove com alto grau de certeza. Sete na Transtiberina, uma no Campus Martius e uma na Suburra.

---

<sup>276</sup> CÍCERO, Pro Flacco 69, Apud Jeffers, 1995, p. 24.

<sup>277</sup> JUVENAL, Sátiras 3.14 Apud Jeffers, 1995, p. 24.

<sup>278</sup> HADAS-LEBEL, Op. Cit., p. 67.

<sup>279</sup> JEFFERS, Op. Cit., p. 23.

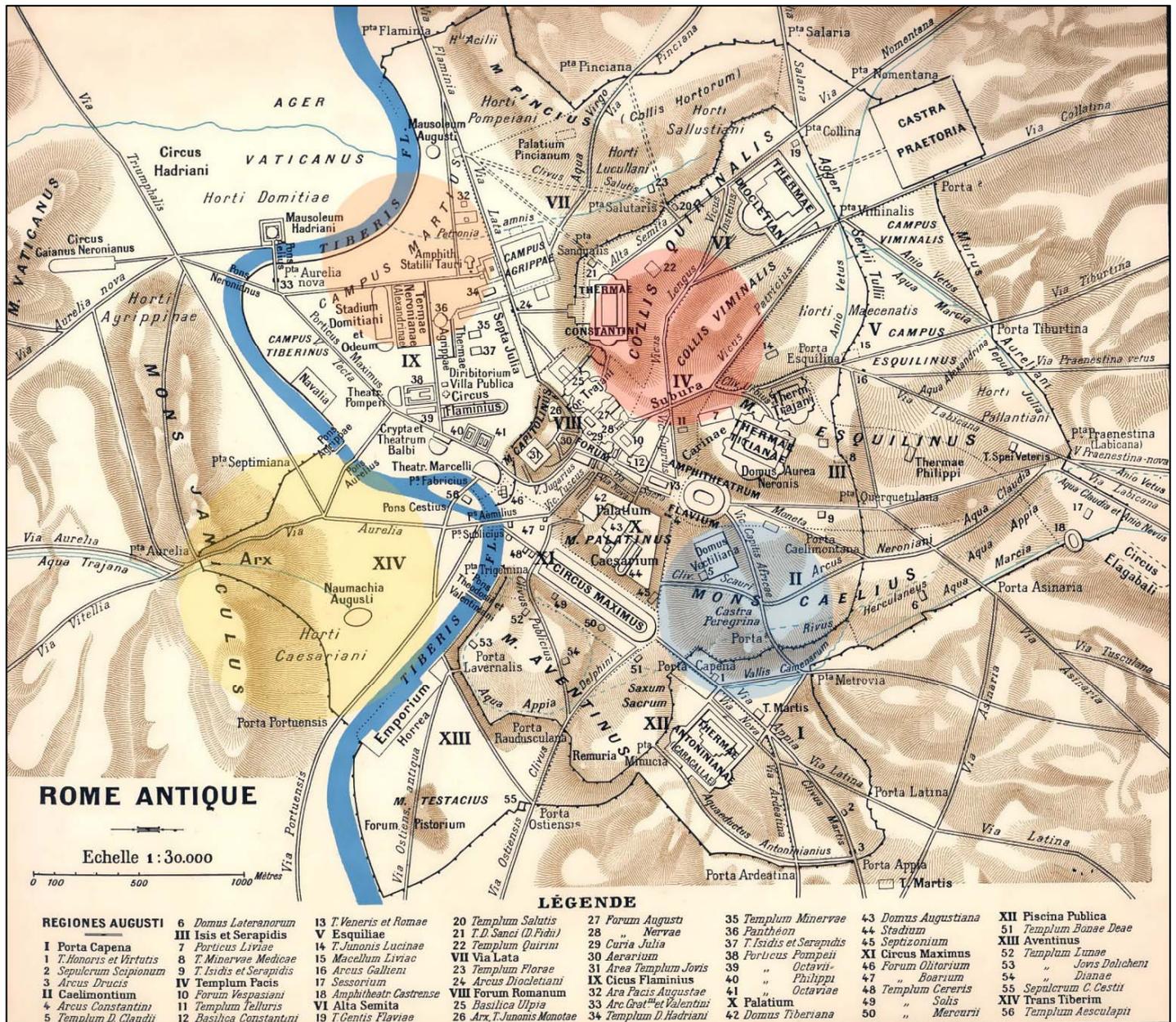


Figura 8 – Mapa da Roma antiga com destaque para as regiões da Transtiberina, Campus Martius, Suburra e Capena onde se domiciliava parte da comunidade judaica da Urbs do século I d. C. - Nouveau Larousse Illustré (XIX Larousse. De 1866 a 1877) – Fonte: [http://it.wikipedia.org/wiki/File:Rome\\_antique\\_\(larousse\\_modf\).jpg](http://it.wikipedia.org/wiki/File:Rome_antique_(larousse_modf).jpg).



Figura 9 – Maquete da Roma antiga com destaque para as regiões da Transtiberina, *Campus Martius*, Suburra e Capena onde se domiciliava parte da comunidade judaica da *Urbs* do século I d. C. – Fonte: <[http://monsaventinus.wikia.com/wiki/Campus\\_Martius\\_\(Mons\\_Aventinus\)](http://monsaventinus.wikia.com/wiki/Campus_Martius_(Mons_Aventinus))>

James Jeffers<sup>280</sup> defende a hipótese de que a religião judaica exigia que os judeus, embora domiciliados na *Urbs*, vivessem separados dos romanos e dos demais grupos sociais. A hipótese de Jeffers contraria a possibilidade de ter existido uma *circularidade* entre a cultura judaica e a cultura romana. Entretanto, a análise de Jeffers está fundamentada em uma concepção monolítica e monocultural de Império Romano característica dos séculos XVIII e XIX.

Regina Maria da Cunha Bustamante<sup>281</sup> afirma que a compreensão do Império

<sup>280</sup> JEFFERS, 1995, Loc. Cit.

<sup>281</sup> BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha. Práticas culturais no império romano: entre a unidade e a diversidade in: MENDES, Norma Musco; SILVA, Gilvan Ventura da (Orgs). **Repensando o império romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural**. Rio de Janeiro: Mauad, 2006.

Romano pela historiografia europeia do século XVIII ao início do XX foi influenciada pela historiografia antiga romana e, por sua vez, reproduzida pelo pensamento humanista clássico e pós-clássico. Segundo ela, prevalecia a ideia de uma *civilização* que tinha o direito de conquistar e organizar o mundo, legitimando a constituição e a extensão de um império pela força. Os romanos definiam sua própria sociedade como civilizada em oposição aos outros povos que seriam *bárbaros*. Com isso, a historiografia colonial europeia, fundamentada na função justificadora da história romana, destacou Roma como um império pacificador e *civilizador*, como se Roma tivesse civilizado os outros povos mediterrâneos através da *romanização*, introduzindo a cultura da civilização - estradas, cidades, impostos, vilas, língua, etc. Essa leitura sobre o *imperialismo* romano teve como objetivo principal legitimar as práticas imperialistas europeias nos séculos XVIII e XIX.

Ao analisar a historiografia do século XIX, Norma Musco Mendes entende que, nesse período, foi construída uma definição de império como: “a política expansionista e incorporadora, empreendida por Estados, que passavam a exercer por conquista a soberania sobre ampla extensão territorial”. Segundo ela, esta definição remete a noção de impérios como fenômenos eminentemente políticos. Em contrapartida, ela se propõe a definir império como “uma categoria analítica, estabelecendo-se hipóteses e generalizações explicativas que permitam observar a diversidade, a pluralidade e a *singularidade* dos processos ou das práticas imperiais (...)”<sup>282</sup>.

Norberto Luiz Guarinello<sup>283</sup>, ao dissertar sobre esse assunto, afirma que o processo de formação do *imperialismo* romano não pode ser comparado com os *imperialismos modernos*, nem tampouco entendido nos mesmos termos da consolidação dos Estados nacionais. Em primeiro lugar, a própria definição de *império* e *imperialismo*, segundo ele, se refere a termos distintos. *Imperialismo* se trata de uma ação, política ou econômica, de expansão ou dominação de um Estado sobre outros. Enquanto, “Império é um Estado, por vezes o resultado da ação

<sup>282</sup> MENDES, Norma Musco; BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha; DAVIDSON, Jorge. **A experiência imperialista romana: teorias e práticas**. Tempo, Niterói, v.9, n.18, Junho 2005. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1413-77042005000100002&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-77042005000100002&lng=en&nrm=iso)>. Acessado em 19 de junho de 2011.

<sup>283</sup> GUARINELLO, Norberto Luiz. **O império romano e nós** in: MENDES, Norma Musco; SILVA, Gilvan Ventura da (Orgs). **Repensando o império romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural**. Rio de Janeiro: Mauad, 2006.

imperialista, mas que não se confunde com esta”<sup>284</sup>.

Em segundo lugar, o Império Romano, apesar de ser uma unidade política de grande complexidade, conforme afirma Guarinello, nunca se constituiu como um Estado nacional segundo o conceito moderno. Norberto Guarinello aponta como principal diferença, entre as duas concepções, a heterogeneidade das relações de poder estabelecidas nas regiões anexadas devido à profunda diversidade social, política e cultural do Império Romano; o que resultou na ausência de uma sociedade civil claramente identificada, onde o poder não se repartia homoganeamente sobre o território que, por sua vez, agrupava sociedades distintas.

Analisando o trabalho de Schlomo Sand<sup>285</sup> percebemos que relatos como o de James S. Jeffers, além de se fundamentar em uma concepção monolítica e monocultural de Império Romano, estão vinculados a uma tradição judaica que se fundamenta no *paradigma do exílio e desenraizamento* que identifica o *povo judeu* com grupos que foram expulsos da Palestina após a destruição do templo de Jerusalém e deportados para *Urbs* contra a própria vontade. Esses grupos procuraram preservar as *identidades* através do *separatismo* religioso, eram contrários ao estabelecimento de relações socioculturais com outros grupos sociais e esperavam um dia retornar para sua terra natal.

Schlomo Sand<sup>286</sup> afirma que o Império Romano não costumava desenraizar ou expulsar frações inteiras da aristocracia das regiões anexadas. Os romanos reprimiam as populações rebeldes através da execução dos revoltosos ou do aprisionamento deles para venda como escravos. Em alguns casos, eles expulsavam reis e príncipes ou puniam os revoltosos através da imposição altos tributos. Mas, apesar da existência de alguns casos ao oeste da bacia mediterrânea, no qual soldados romanos colonizaram terras de populações agrícolas expulsando seus habitantes, a adoção de uma política voltada para o *exílio e desenraizamento* das populações conquistadas não fazia parte do contexto das relações de poder estabelecidas entre os romanos e as regiões anexadas no Oriente Médio, afirma Sand. Assim sendo, o povo judeu nunca foi totalmente desenraizado por um ato de violência singular, ainda que durante muito tempo tenha perdido a posse da terra e

---

<sup>284</sup> Ibid., p. 14.

<sup>285</sup> SAND, Op. Cit., p. 234-235.

<sup>286</sup> Ibid., p. 236.

sua independência política, afirma Schlomo Sand<sup>287</sup> dialogando com Heinrich Graetz, Salo Baron, Simon Doubnov e Yitzhak Baer. Tal expulsão não seria rentável para os romanos.

Existiam inúmeras comunidades judaicas de populações muito densas espalhadas por diversas regiões anexadas ao Império Romano muito antes da destruição de Jerusalém promovida por Tito em 70 d. C. Schlomo Sand<sup>288</sup> afirma que apenas parte dos exilados da Babilônia retornou para Jerusalém. Segundo ele, a maioria dos exilados e seus descendentes decidiram permanecer e prosperar nessas regiões formando grandes centros da cultura judaica no Oriente. Sand observa que o monoteísmo foi elaborado nessas regiões, bem como, outros elementos socioculturais importantes para as comunidades judaicas espalhadas nas diversas regiões anexadas ao Império Romano, citando como exemplo a instituição das sinagogas e constituição do Talmude Babilônico.

Schlomo Sand<sup>289</sup> admite que as comunidades judaicas da Babilônia fossem criadas a partir do *desenraizamento* de parte da aristocracia da Judéia, por volta de 586 a. C. Entretanto, o historiador austríaco, nega que tenha ocorrido o *desenraizamento* da totalidade do povo judeu nesse período. Sand critica a associação entre a destruição do templo de Jerusalém e a expulsão deliberada dos judeus de sua terra, conforme a tradição religiosa judaica. Assim, Schlomo Sand defende a hipótese de que “os judeus sempre formaram comunidades religiosas importantes que surgiram e tomaram pé em diversas regiões do mundo, mas não constituem um povo portador de uma mesma origem, única, que teria se deslocado ao longo de uma errância e de um exílio permanentes”<sup>290</sup>.

A hipótese de Schlomo Sand resultou no questionamento sobre as origens das comunidades judaicas domiciliadas na Ásia Menor, na África do Norte e, posteriormente, em torno do Mar Mediterrâneo. Essas comunidades emergiram e se fortaleceram muito antes da destruição do primeiro templo de Jerusalém, entretanto, não se organizaram a partir do *desenraizamento* do povo judeu, defende Schlomo Sand.

---

<sup>287</sup> Ibid., p. 248-260.

<sup>288</sup> Ibid., p. 261-271.

<sup>289</sup> Ibid., p. 262.

<sup>290</sup> Ibid., p. 48.

Dialogando com a Arqueologia, Schlomo Sand<sup>291</sup> afirma que a primeira comunidade Judaica do Egito se localizava em Elefantina e se tratava de uma guarnição de soldados persas judeus. Esses soldados erigiram um templo para se dedicar ao culto de lahweh no século VI a. C. Sand defende a hipótese de que a aceleração no desenvolvimento das comunidades judaicas no Egito e em torno da bacia mediterrânea oriental teve início com o surgimento do *helenismo* que abriu vias de comunicação cultural, criando simbioses socioculturais e religiosas entre os povos mediterrâneos.

As relações socioculturais defendidas por Schlomo Sand são inferidas de informações de Flávio Josefo e de Filo de Alexandria. Sand cita o Livro XII da obra “Antiguidades Judaicas” de Flávio Josefo, no qual o historiador hebreu relata que vários judeus se estabeleceram no Egito, atraídos pelas vantagens oferecidas por Ptolomeu. Schlomo Sand ressalta que nesse período as relações socioculturais entre o Egito e a Palestina se estreitaram, resultando na emigração de comerciantes, mercenários e intelectuais das comunidades judaicas para Alexandria. O relato de Filo de Alexandria foi usado por Sand para afirmar que no século I d. C. o número de comunidades judaicas do Egito se aproximava muito do número de comunidades que se domiciliavam na Judéia<sup>292</sup>. Schlomo Sand também ressalta o número elevado de comunidades judaicas na Cirenaica - a oeste do Egito, nas regiões de Lídia e Frígia – na Ásia Menor, em Antioquia, Damasco, Éfeso, Salamis, Atenas, Tessalônica e Corinto.

Em suma, Schlomo Sand informa que no século I d. C. as comunidades judaicas estavam domiciliadas em diversas regiões anexadas ao Império Romano. Havia comunidades judaicas também nos domínios do Império Parta e número de judeus na região era maior que a quantidade deles na Judéia – “Da África do Norte à Armênia, da Pérsia a Roma, comunidades judaicas se expandiram e prosperaram em cidades com mais alta densidade de população, mas também em cidades menores e aldeias”<sup>293</sup>.

Schlomo Sand investiga o *elemento desencadeador* do crescimento das comunidades judaicas no século I d. C. e ressalta que embora atualmente a

---

<sup>291</sup> Ibid., p. 264.

<sup>292</sup> Ibid., p. 263.

<sup>293</sup> Ibid., p. 265.

*formação imaginária* do povo judeu conceda um lugar secundário ao *proselitismo* como fator determinante para expansão do judaísmo antigo, a ideia corrente de que os judeus nunca se dedicaram ao *proselitismo* ou aceitaram não judeus no interior das comunidades judaicas com muita voluntariedade, não se sustenta diante da diversidade de documentos que evidenciam simbioses socioculturais entre o *povo judeu* e os demais grupos sociais que circulavam pela Palestina.

Durante a “consolidação da *identidade* judaica no mundo ocidental no final do século XX, alguns historiadores quiseram minimizar os fenômenos de conversão ao judaísmo e negaram com todas as forças seu caráter missionário”, diz Schlomo Sand<sup>294</sup>. Ele lembra que há vários documentos que evidenciam a existência de um discurso no interior das comunidades judaicas da Antiguidade que defendia a aproximação entre o *povo judeu* e outros grupos sociais, objetivando o desenvolvimento de relações socioculturais tanto da parte dos judeus quanto dos não judeus. Sand cita os livros de Rute, Jonas, Judite e parte do Livro do Profeta Isaías para cotejar indícios de *proselitismo* por parte do povo judeu, principalmente, devido ao monoteísmo das comunidades judaicas. Entretanto, ele reconhece que esse discurso não se alinhava com o discurso dominante.

Assim sendo, pode-se inferir que da *relação de forças* no interior das comunidades judaicas emerge a disputa entre dois segmentos. De um lado estava o discurso dominante que defendia o *separatismo* étnico-religioso dos judeus; do outro lado estava o discurso daqueles que defendiam a universalidade de Israel; uma universalidade que se tornaria efetiva na medida em que outros grupos sociais aderissem ao judaísmo, submetendo-se a *lahweh* como único Deus e adotando as prescrições da Torá em seu cotidiano<sup>295</sup>.

As hipóteses de Schlomo Sand não anulam o fato de que existe uma documentação textual romana que se apresenta como desfavorável a ideia de *circularidade cultural* entre a sociedade romana e as comunidades judaicas. Durante algum tempo o *proselitismo* do povo judeu não resultou em confronto, principalmente devido à tolerância religiosa dos romanos e a pluralidade e religiosa existente no interior da *Urbs*. Entretanto, em algumas ocasiões o *proselitismo* judaico

---

<sup>294</sup> Ibid., p. 273.

<sup>295</sup> A respeito do desenvolvimento do proselitismo judaico no período hasmoneu ver SAND, Schlomo. **Os hasmoneus impõem o judaísmo a seus vizinhos** in: SAND, Schlomo. **A invenção do povo judeu**. São Paulo: Benvirá, 2011.

resultou na expulsão de judeus da cidade, principalmente quando associado às práticas religiosas dos *Christiani*.

Embora o judaísmo fosse uma *religio licita*, os romanos olhavam para os judeus com suspeita e desconfiança pelo fato de propagarem o desprezo aos deuses, à renúncia aos sentimentos patrióticos, à adoção de prescrições alimentares e a prática da circuncisão como pré-requisitos para aqueles que almejassem aderir à religião judaica. Segundo a *formação imaginária* romana, abandonar os deuses contribuía para a desordem social da *Urbs*.

Conforme observamos anteriormente, a historiografia aponta que as relações socioculturais entre as comunidades judaicas e a sociedade romana no século I d. C. se tratam do resultado de um longo período de aliança entre Roma e Jerusalém que remonta ao século II a. C.; no entanto, essas relações socioculturais também prosseguiram pelos séculos seguintes através de decretos e tratados firmados entre eles. Esses decretos regulamentaram a relação entre as comunidades judaicas e a sociedade romana, mesmo durante a guerra dos judeus contra os romanos entre 66 e 74 d. C.

Wayne Meeks<sup>296</sup> afirma que, no século I d. C., os judeus se achavam distribuídos por todos os níveis sociais e condições de moradia da *Urbs*, pelo menos é o que nos aponta Cícero (Pro Flacco 28), em meados do século I a. C., ao afirmar que os judeus eram unidos, numerosos e de grande influência política<sup>297</sup>.

Diferentemente dos demais grupos sociais domiciliados em cidades anexadas pelo Império Romano a comunidade judaica constituía uma forma de *politeuma*, ou seja, um corpo reconhecido e semiautônomo de residentes em cidade que, embora não tendo cidadania, participavam de direitos específicos junto aos cidadãos, bem como, exercia o poder administrativo e judicial sobre seus membros, independentemente daquele exercido pelas autoridades municipais, através de um conselho. Wayne Meeks<sup>298</sup> afirma que os judeus formavam outra cidade dentro da *Urbs*. Na maioria das cidades do Império Romano, parece ter havido um corpo central encarregado de falar em nome dos judeus nas negociações com os magistrados da cidade ou com os oficiais romanos.

---

<sup>296</sup> MEEKS, Wayne A. **Os primeiros cristãos urbanos: o mundo social do apóstolo Paulo**. São Paulo: Edições Paulinas, 1992.

<sup>297</sup> CÍCERO, Pro Flacco 28, Apud Jeffers, 1995, p.23.

<sup>298</sup> MEEKS, Op. Cit., p. 62-63.

Geralmente, os judeus não eram cidadãos romanos plenos<sup>299</sup>, mas, sempre que podiam, eles procuravam adquirir direitos idênticos aos dos *civis Romanus*. Entretanto, ao mesmo tempo, os judeus insistiam em ter garantias que lhes preservasse a possibilidade de não terem que violar suas leis religiosas, principalmente a observância do *Shabat*, as regras sobre alimentos proibidos e permitidos e o dever de evitar a associação com as práticas religiosas romanas. Em 41 d. C., por exemplo, o imperador Cláudio<sup>300</sup> ratificou os direitos concedidos aos judeus por Júlio César e Augusto, mas recusou-lhes por carta o direito de serem considerados cidadãos romanos afirmando que eles deviam se dar por satisfeitos com os muitos benefícios que alcançaram como residentes estrangeiros nas cidades anexadas ao Império Romano.

As comunidades judaicas sabiam que a preservação de suas *identidades* dependia da manutenção de alguns limites distintos entre elas próprias e a sociedade romana. Contudo, recebia fortes pressões para se conformar as *culturas dominantes*. Além disso, muitos judeus experimentavam forte atração pelos elementos culturais da sociedade romana que, sob alguns aspectos, parecia harmonizar-se com sua etnia e tradições religiosas, como por exemplo, os banhos públicos. Os judeus eram identificados e, às vezes, ridicularizados devido à marca da circuncisão. Mas, ainda assim eles continuavam frequentando as casas de banho público, que já eram comuns também em algumas cidades da Palestina, como Cesaréia.

Atendendo aos objetivos legais, por exemplo, os romanos classificavam as sinagogas das comunidades judaicas da *Urbs* como *collegia*. Porém, os judeus não precisavam de autorização especial para a sinagoga funcionar, como era exigido das associações independentes, pois, sua constituição era privilégio geral da comunidade judaica. A historiografia aponta que a identificação da sinagoga judaica como *collegia* era natural em vários aspectos. Em primeiro lugar, as comunidades

---

<sup>299</sup> Ao dissertar sobre cidadania e política, Claude Nicolet (1992, p. 24) ressalta que o estatuto de *civis Romanus* assumiu diferentes significados ao longo da história, mas, que foi somente no início do século III d. C. que o Império Romano concedeu cidadania a todos os homens livres do império. O exercício da cidadania plena estava diretamente relacionado a algumas esferas da vida física como: a guerra e os deveres militares, a fiscalidade, as decisões comuns, o poder e o modo, mais ou menos direto, de cada um participar nessas decisões. Esse conjunto de relações determinava a condição concreta do exercício da cidadania plena. Conforme afirma Nicolet (1992, p. 26-27), o cidadão pleno era “pela própria natureza das coisas, um soldado que podia ser mobilizado, um contribuinte, um eleitor e eventualmente também um candidato a determinadas funções”. Geralmente, essa não era a condição dos judeus da *Urbs*.

<sup>300</sup> MEEKS, Op. Cit., p. 65-66.

judaicas tinham traços em comum com as associações, os grêmios e as sociedades religiosas romanas. Os membros da comunidade se reuniam regularmente em um lugar particular que servia tanto para práticas religiosas quanto para funções sociais. Em segundo lugar, os judeus também dependiam dos benefícios dos patronos, inclusive simpatizantes não judeus ou membros ricos da comunidade que como retribuição recebiam inscrições, assentos especiais na sala da assembleia e títulos honoríficos como “Patrono” ou “Matrona” da sinagoga<sup>301</sup>. Em terceiro lugar, a sinagoga também providenciava o enterro dos seus mortos, como as associações funerárias romanas. A sinagoga, ainda, comprava escravos judeus e os libertava; e possuía oficiais e funcionários com títulos que imitavam os usados na sociedade romana<sup>302</sup>.

Como se pode observar, as comunidades judaicas da *Urbs* estavam completamente integradas à sociedade romana, constituindo enquanto grupo étnico um *microcosmo social* vinculado ao universo cultural do Império Romano. Resguardadas as devidas proporções, os romanos adotaram uma política voltada para tolerância religiosa em relação às comunidades judaicas, permitindo que os judeus vivessem segundo seus costumes. Como as comunidades judaicas e a sociedade romana possuíam elementos culturais em comum, indivíduos como Flávio Josefo conseguiam circular tanto no universo das *culturas subalternas* quanto no mundo das *culturas dominantes*, efetivando uma *circularidade cultural*. A relação entre as comunidades judaicas e a sociedade romana no século I d. C. eram socioculturais, políticas, econômicas, comerciais e religiosas, dessa maneira um *mundo social* influenciava ou outro.

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

---

<sup>301</sup> Cidadão romano que era considerado amigo dos judeus e que investia financeiramente na Sinagoga através da cessão de um local para construção ou reunião, representação jurídica dos judeus na sociedade romana, apoio financeiro e, ainda, concedendo locais para sepultamento. Normalmente, se situavam no grupo de prosélitos ou de “temente a Deus”.

<sup>302</sup> MEEKS, Op. Cit., p. 60-61.

O discurso de Flávio Josefo indica que sua atuação durante a guerra dos judeus contra os romanos foi objeto das mais variadas interpretações. Em sua obra “A Vida”, Josefo enfatiza suas relações de parentesco judaicas e formação dentro do judaísmo, objetivando minimizar suas ações diante das afirmações de seus opositores e legitimar o vínculo com sua *identidade*. Entretanto, a *ambiguidade* do historiador hebreu teve um alcance maior sobre as comunidades judaicas da *Urbs* que a influência de seu discurso.

Conforme observamos anteriormente, Flávio Josefo se apresenta como um sacerdote (*cohen*) que se envolveu diretamente na guerra dos judeus contra os romanos, entre 66 e 74 d. C. A princípio Josefo atuou como líder da revolta na Galiléia, mas, posteriormente, após sua rendição em Jotapate, Flávio Josefo foi usado pelos romanos para convencer os revoltosos a se submeterem a eles, servindo como intermediário entre os romanos e os judeanos. Josefo permaneceu como escravo de guerra até o momento em que Vespasiano tornou-se imperador romano.

Levado por Tito para residir na *Urbs*, Josefo tornou-se um liberto da casa dos Flávios. Assim, Flávio Josefo ganhou terras de Vespasiano e sua família recebeu isenção de tributos na Judéia. Diferentemente de outros judeus da *Urbs* que integravam as comunidades judaicas domiciliadas as margens do Tibre, Josefo recebeu o nome da casa dos Flávios e foi morar na propriedade de Vespasiano.

Contrariando as leis judaicas, Josefo casou-se com mulheres que não pertenciam ao *povo judeu*. Segundo o seu relato, esse casamento foi ordenado por Vespasiano.

Depois da tomada de Jotapate, os romanos, que me haviam aprisionado, vigiavam-me severamente; mas Vespasiano não deixava de prestar muitas honras e eu desposei, por sua ordem, uma moça de Cesaréia, que era também escrava. Ela não ficou muito tempo comigo, pois, quando fui libertado da prisão, segui Vespasiano a Alexandria e ela me deixou. Eu desposei outra na mesma cidade, de onde eu fui mandado com Tito a Jerusalém [...]<sup>303</sup>.

No período de produção do discurso de sua obra “A Vida”, Flávio Josefo estava plenamente integrado ao seu *macrocosmo social*, a sociedade romana. Seu estatuto social exigia que ele circulasse no universo das *culturas dominantes*. Um exemplo dessa integração de Josefo ao universo das culturas dominantes é fato de que o historiador hebreu escreveu suas quatro obras com o patrocínio dos Flávios,

<sup>303</sup> JOSEPHUS, Flavius. **The Life. Against Apion**. Cambridge: Harvard University Press, 1954 (Loeb Classical Library vol. 1).

recebendo autorização para integrá-las a biblioteca da *Urbs*. Entretanto, ao evocar suas origens judaicas, Flávio Josefo se esforça para ressaltar seu vínculo com as comunidades judaicas. Essas comunidades se situavam no mundo das *culturas subalternas*, constituíam um *microcosmo social* e olhavam para Josefo com muita desconfiança.

Apesar de se tratar de um liberto romano, Flávio Josefo apresenta, em seu discurso, apenas suas relações de parentesco judaicas, evidenciando seu esforço para convencer os *sujeitos interlocutores* de que, apesar do estatuto de liberto romano, ele continuava sendo o mesmo Yossef Ben Matitiah ha-Cohen que lutou contra os romanos na Galiléia.

Meu pai chamava-se Matatias. Meu nome é Josefo, e sou hebreu de nascimento, sacerdote em Jerusalém<sup>304</sup>.

Entretanto, Josefo se tratava de um judeu que tinha obrigações com a sociedade romana. Essa circunstância o diferenciava dos demais judeus livres da *Urbs*, pois, o estatuto de homem livre não gerava obrigações religiosas com a sociedade romana, mas, um liberto permanecia ligado ao estatuto de seu antigo senhor romano.

Paul Veyne<sup>305</sup> enumera algumas circunstâncias que poderiam motivar a libertação de um escravo. A primeira delas se referia ao desejo do senhor de dar conforto a um escravo fiel no leito de morte, concedendo-lhe a liberdade e garantindo seu sepultamento como homem livre. A segunda circunstância se tratava do interesse do homem romano de ser lembrado após a sua morte como um bom senhor, deixando a liberdade como legado para seus escravos, assim como distribuíam legados a todos os seus clientes. A libertação de um escravo também poderia ser motivada por uma reorganização patrimonial com o objetivo de aumentar o patrimônio ou ampliar os *laços de clientela*, diz Paul Veyne<sup>306</sup>. Às vezes, o senhor negociava por intermédio de um escravo, com o qual partilhava lucros, e concordava em vender-lhe a liberdade a determinado preço. A liberdade também poderia ser uma recompensa que permitia ao escravo fiel continuar se ocupando com os negócios do seu senhor, mas com a dignidade de um liberto.

<sup>304</sup> JOSEPHUS, Flavius. **The Jewish War**. Cambridge: Harvard University Press, 1997 (Loeb Classical Library, Preface).

<sup>305</sup> VEYNE, Op. Cit., p. 83-90.

<sup>306</sup> Ibid., p. 86.

Fábio Joly<sup>307</sup> afirma que os romanos geralmente libertavam seus escravos através da inscrição do escravo entre os cidadãos romanos no momento do recenseamento; ou por *vindicta* através de um magistrado; e ainda por testamento. Joly<sup>308</sup> observa que todas essas formas implicavam em reconhecimento público da condição de liberto. O liberto, então, era inscrito em uma das tribos da *Urbs*.

Analisando a legislação de Augusto, Fábio Joly<sup>309</sup> observa que a *lex Aelia Sentia* trouxe uma nova regulamentação sobre o estatuto de liberto. Segundo ele, a partir de Augusto, um escravo que recebesse a liberdade antes dos trinta anos não teria direito a plena cidadania, mesmo que esse fosse o estatuto de seu senhor. Assim o liberto receberia o estatuto de *Latinus Junianus*. O liberto poderia dispor do *ius commercii* que o permitia negociar propriedades, mas jamais poderia transmitir seus bens aos seus herdeiros naturais. O liberto também não poderia redigir testamentos e suas posses voltariam ao patrono após sua morte. Nessa condição, diz Joly, o liberto apenas usufruía dos bens, assim como o escravo, do seu pecúlio. O estatuto de *Latinus Junianus* mantinha o liberto sob a dependência do patrono e comprometia economicamente as gerações posteriores.

Segundo Fábio Joly<sup>310</sup>, o escravo que não fosse libertado por *vindicta* ou testamento também seria considerado *Latinus Junianus*. No entanto, existiam algumas formas de se tornar um cidadão pleno: casando com uma mulher romana ou latina; pela vontade de seu senhor; por decisão imperial ou por disposições legislativas. Parece-nos que Josefo não foi libertado pelos procedimentos formais, como a *vindicta* ou testamento, mas, sim pela vontade (*voluntas*) de Vespasiano, *inter amicus*. Flávio Josefo tinha estatuto de *Latinus Junianus*. A libertação do historiador hebreu se tratou de uma reorganização patrimonial na casa dos Flávios.

Ao ser libertado, Flávio Josefo poderia representar a casa dos Flávios, através das relações de *clientelismo e patronato*, no interior das comunidades judaicas da *Urbs*, contribuindo para o aumento do patrimônio. Provavelmente, as relações de *clientelismo e patronato* também se estenderiam para a Judéia, local na qual

---

<sup>307</sup> JOLY, Fábio Duarte. **Libertat opus est. Escravidão, manumissão e cidadania à época de Nero (54-68 d. C.)**. São Paulo: USP, 2006.

<sup>308</sup> Ibid., p. 51.

<sup>309</sup> Ibid., p. 51-52.

<sup>310</sup> JOLY, 2006, Loc. Cit.

Vespasiano ofereceu terras para Flávio Josefo, conforme o relato do historiador hebreu. Como se pode perceber, o discurso de Flávio Josefo sobre sua libertação silencia quanto às relações de *clientelismo* e *patronato* existentes no interior da sociedade romana e atribui sua libertação ao cumprimento de um presságio sobre a ascensão dos Flávios feito por ele em Jotapate.

Segundo Paul Veyne<sup>311</sup>, a vida familiar dos libertos era marcada por *ambiguidades* e *ambivalências*. O cotidiano dos libertos seguia o modelo da aristocracia romana. Eles se vestiam como os aristocratas, possuíam clientes, escravos, libertos e organizavam banquetes. Na *Urbs*, os libertos eram donos de túmulos tão luxuosos quanto o dos patrícios. Entretanto, a sociedade romana lembrava cotidianamente aos libertos que eles foram escravos. Apesar do estatuto de liberto conferir ao indivíduo a mesma cidadania do seu patrono, eles estavam sujeitos a uma série de obrigações e costumes que os distinguiam dos homens livres. Conforme afirma Jean Andreau<sup>312</sup>, os libertos se situavam “entre o passado e o futuro; entre a cidadania e a escravidão; entre a integração e o isolamento; os libertos estavam constantemente sujeitos a um movimento oscilante, no qual a maior parte da heterogeneidade e das contradições do meio social passava por eles”. Paul Veyne concorda com Jean Andreau e ressalta que os libertos não tinham certeza quanto ao lugar que ocupavam na sociedade romana.

Jean Andreau<sup>313</sup> afirma que um indivíduo que era libertado por um cidadão tornava-se cidadão romano, independentemente do processo judicial para a libertação. Os libertos de cidadãos romanos eram integrados no sistema dos comícios centuriais e ocupavam neles um lugar correspondente ao patrimônio que possuíam. Entretanto, diferentemente de seus antigos senhores, os libertos tinham direito a voto, mas não podiam se candidatar a magistratura.

Ao ser libertado, Flávio Josefo assumiu compromisso perante o imperador Vespasiano de dedicar-lhe o *obsequium* - o respeito que um filho devia ao seu pai. Esse compromisso tinha efeitos jurídicos e exigia manifestações práticas. Jean Andreau<sup>314</sup> ressalta que os libertos do imperador manifestavam sua fidelidade

---

<sup>311</sup> VEYNE, 2009, p. 85.

<sup>312</sup> ANDREAU, Jean. O liberto in GIARDINA, Andréa. **O homem romano**. Lisboa: Editorial Presença. 1992.

<sup>313</sup> Ibid., p. 152-153.

<sup>314</sup> ANDREAU, 1992, Loc. Cit.

oferecendo dedicatórias e inscrições votivas a uma ou outra divindade, para salvação do imperador, pelo seu feliz regresso ou pela sua vitória. O *obsequium* também impedia o liberto de levar seu patrono a julgamento civil ou penal. Assim, os libertos conservavam um elo simbólico com a casa do seu senhor que, a partir de sua libertação, seria seu patrono. Ao negligenciar o *obsequium* o liberto receberia fama de ingrato na sociedade romana.

Em relação ao casamento, geralmente, os libertos viviam em estado de concubinato. Sendo ambos libertos, sua união transformada em ligação de pessoas livres, deveria ser levada em consideração e tida como honrosa. Entretanto, diz Paul Veyne<sup>315</sup>, o pai não poderia reconhecer como filho natural àqueles concebidos antes de serem libertados. Esses filhos seriam bastardos ou escravos do proprietário da mãe. Se os comprasse, faria deles libertos. Somente os filhos concebidos após a libertação receberiam o estatuto de homem livre e cidadão romano pleno. Os libertos também não podiam defender sua honra conjugal contra seu patrono ou contra sua mulher, nem mesmo em caso de flagrante. Entretanto, o patrono poderia matar o liberto que fosse surpreendido em adultério com a sua mulher.

Os libertos se destacavam economicamente. Paul Veyne<sup>316</sup> ressalta que se nem todos os negociantes eram libertos, todos libertos tinham negócios. Os libertos eram mais ricos que a maioria dos homens livres, apesar de serem considerados por eles como inferiores. Veyne afirma que aristocracia romana se renovava constantemente com a entrada dos filhos de ricos libertos e dos filhos de libertos imperiais. Segundo ele, muitos senadores eram netos de liberto. Assim sendo, pode-se dizer que as condições de ascensão social na *Urbs* eram mais efetivas para os escravos que para os homens livres pobres.

Os patrícios preferiam seus libertos a seus concidadãos pobres porque eles continuavam fiéis e os aristocratas romanos os conheciam pessoalmente. Paul Veyne ressalta que dificilmente um escravo seria libertado sem receber nenhum tipo de recurso. Geralmente, os libertos recebiam uma terra ou uma pequena pensão (*alimenta*), objetivando garantir seu futuro como negociante e o aumento do patrimônio da família. Veyne afirma que muitos libertos continuavam na casa de seu antigo senhor exercendo as mesmas funções, mas com mais dignidade e tempo

---

<sup>315</sup> VEYNE, 2009, p. 83-90.

<sup>316</sup> VEYNE, 2009, Loc. Cit.

livre. Alguns libertos eram enviados a outros lugares para exercer uma profissão ou negócio cujos lucros partilhavam com o patrono para pagar sua liberdade. Na maioria dos casos, os senhores libertavam somente os escravos capazes de aumentar o patrimônio da família. Entretanto, o tesoureiro que administrava os bens do senhor nunca era libertado.

Apesar das obrigações inerentes ao estatuto de liberto, ao libertar um escravo, o senhor não deveria sobrecarregá-lo de obrigações, pois, uma das diferenças entre o escravo e o liberto era o seu tempo livre. Entretanto, o liberto deveria ser fiel ao patrono cumprindo suas obrigações, evitando que ele tivesse fundamento para executar punições. O patrono poderia excluí-lo de seu testamento, proibir que fosse sepultado na catacumba da família e até castigá-lo fisicamente.

Um patrono não poderia também exigir do seu liberto um trabalho que não fora previamente combinado. Ele tinha direito apenas as *operae* - obrigações materiais precisas que consistiam num certo número de dias de trabalho que o liberto prometia efetuar anualmente para o patrono, afirma Jean Andreau.

O liberto tinha papel similar ao dos clientes. Paul Veyne<sup>317</sup> descreve um cliente como um homem livre que vinha dedicar *obsequium* ao pai de família e orgulhosamente se proclamava seu cliente. O cliente poderia ser rico ou pobre, poderoso ou miserável ou até mesmo mais poderoso que o patrono ao qual saúda. Veyne enumera quatro tipos de clientes: a) os que desejam fazer carreira política através da proteção do patrono; b) gente de negócios cujos interesses o patrono ajudaria com sua influência política; c) aqueles que aspiravam à inclusão no testamento do patrono, em forma de agradecimento.

Para o cliente que se tratava de homem livre pobre era difícil concorrer com um liberto próspero. O liberto não era obrigado como os clientes, a fazer uma visita protocolar (*salutatio*) ao patrono todas as manhãs juntamente com os clientes; em contrapartida, muitas vezes era convidado para banquetes e sentava-se a mesa com os clientes. Em algumas oportunidades substituía seus patronos na *salutatio*, recebendo *obsequium* em nome dele.

Como se pode perceber, o estatuto social de Flavio Josefo reflete toda *ambiguidade* de um liberto romano. Josefo circulava no universo das *culturas dominantes*, mas não era considerado um aristocrata romano; era um sacerdote

---

<sup>317</sup> Ibid., p. 89.

judeu, mas, se vestia como romano; tinha tempo livre, mas não se identificava com os homens livres; tinha obrigações para com seu patrono, mas não era um escravo. Flávio Josefo afirma que é fariseu, mas, seu estatuto exige que ele dedique *obsequium* ao seu patrono ou receba as homenagens dos clientes em lugar dele sempre que necessário. Essas *ambiguidades* de Josefo geravam desconfiança tanto nas comunidades judaicas quanto na sociedade romana, ou seja, Flávio Josefo circulava entre dois *mundos sociais*.

Devido à dualidade do seu *mundo social*, Flávio Josefo continuou sendo incompreendido por seus opositores. Entretanto, apenas parte dos *sujeitos interlocutores* se apresenta na obra “A Vida” como subjugada e insatisfeita com a derrota. A outra parte adotou elementos socioculturais romanos em seu cotidiano e manteve o vínculo com sua *identidade* através da prática de judaísmos.

Mas como eu já narrei estas coisas [o confronto entre judeus e não judeus nas cidades da Síria e Damasco], na minha história da guerra dos judeus, basta-me dizer isto de passagem, a fim de que o leitor saiba que não foi voluntariamente, mas obrigada, que nossa nação travou guerra contra os romanos.<sup>318</sup>

Assim sendo, da análise do discurso de Flávio Josefo em sua obra “A Vida” emerge a disputa entre duas forças: aqueles que saíram beneficiados após a guerra, se associando aos romanos, mas preservando elementos socioculturais do *povo judeu* – na qual Josefo se situava, e aqueles que continuavam subjugados na província da Judéia, pagando impostos, sem o templo, com poderes fragmentados e insatisfeitos com o desfecho do confronto – na qual alguns deles migraram para *Urbs* e se integraram as comunidades judaicas que se domiciliavam na cidade desde o século II a. C.

Para Flávio Josefo, a adoção de elementos socioculturais romanos em seu cotidiano não poderia ser considerada como traição ou perda do vínculo com o povo judeu, pois, enquanto liberto romano, Josefo precisava cumprir suas obrigações com a sociedade romana. Por isso, o historiador hebreu inicia seu discurso descrevendo apenas suas relações de parentesco judaicas.

### 3.4 Relações de parentesco entre Flávio Josefo e o povo judeu

---

<sup>318</sup> JOSEPHUS, 99 d. C., Loc. Cit.

O nome “Flávio Josefo”, segundo Mireille Hadas-Lebel, se trata de um nome híbrido de que a tradição dotou o historiador hebreu. O nome de nascimento Yossef (Josefo) se refere ao prenome de seu avô paterno, assim como aconteceu com seu pai Matatias. Assim sendo, podemos afirmar que o nome Flávio Josefo aponta para as relações de parentesco do historiador hebreu no interior das comunidades judaicas: Yossef - Josefo; Ben Mattiahu – filho de Matatias; ha-Cohen – o sacerdote ou sacrificador.

Ao se tornar um liberto do imperador Vespasiano, seu nome hebraico passou a ser um *cognomen* associado ao nome dos Flávios. Apesar de suas *ambiguidades* e capacidade de circular tanto nas *culturas dominantes* quanto nas *culturas subalternas*, Flávio Josefo não perdeu o vínculo com sua *identidade*. Seu nome composto indicaria tanto suas obrigações com a sociedade romana quanto seu vínculo com o povo judeu. Pierre Bourdieu afirma que o nome próprio se trata de “um ponto fixo em um mundo que se move”<sup>319</sup>. O nome designa a mesma pessoa em qualquer *mundo social*, garantindo ao indivíduo assegurar sua *identidade* apesar das diferentes relações socioculturais que tenha estabelecido com outros grupos sociais, ao longo de sua existência.

O nome “Flávio” indica uma *identidade social*, e termo “Josefo” se refere à *identidade* judaica do historiador hebreu. Segundo as concepções de Pierre Bourdieu, através do nome familiar, Flávio Josefo tornou-se portador de uma *identidade social* constante e durável que garantiu o vínculo com o povo judeu, em todos os espaços sociais judaicos no qual ele interferiu como agente, apesar de adotar elementos socioculturais romanos em seu cotidiano.

Para a sociedade judaica do século I d. C., o nome Yossef Ben Matitiah ha-Cohen correspondia a um *papel social*, direitos e deveres políticos e religiosos previamente definidos. Embora fosse comum entre os indivíduos que tinham dupla cidadania ter um nome híbrido, para algumas comunidades judaicas no século I d. C. a adição de um nome com outra origem étnica significaria a associação do indivíduo aos povos incircuncisos. Essa circunstância não era bem vista por alguns segmentos judaicos, principalmente se esse fosse o caso de um *cohen*.

Os romanos tinham destruído o *lugar social* mais proeminente das

---

<sup>319</sup> BOURDIEU, Pierre. **A ilusão biográfica** in: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína. **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2006.

comunidades judaicas, o templo de Jerusalém. Flávio Josefo lutou ao lado dos judeanos e terminou a guerra ao lado dos romanos. Alguns judeus olhavam para o historiador hebreu com muita desconfiança e concebiam Flávio Josefo como um *cohen* que se associara aos romanos para adquirir privilégios. Por isso, o discurso de Josefo apresenta apenas suas relações de parentesco judaicas. Flávio Josefo se apresenta como Yossef, evidenciando assim a existência de uma *ideologia* em seu discurso.

Eu poderia vangloriar-me da nobreza do meu nascimento, pois cada nação, estabelecendo a grandeza de uma família, em certos sinais de honra que a acompanham, entre nós uma das mais notáveis, é ter-se a administração das coisas santas. Mas eu não sou somente oriundo da família de sacrificadores, eu sou também da primeira das vinte e quatro linhas que a compõem e cuja dignidade está acima de todas [...]. A isso posso acrescentar que, do lado de minha mãe eu tenho reis, entre meus antepassados. O ramo dos asmoneus, de que ela é proveniente, possuiu durante um longo tempo, entre os hebreus, o reino e a suprema sacrificatura [...]. Eis minha descendência como está escrita nos registros públicos e que eu julguei dever relatar aqui a fim de desmanchar as calúnias de meus inimigos<sup>320</sup>.

A perícopé acima apresenta o *microcosmo social* de Flávio Josefo como uma sociedade masculinamente organizada, na qual existia hierarquização política e relações de poder estabelecidas entre a realeza (poder político) e o sacerdócio (poder religioso). As comunidades judaicas concebiam as relações de parentesco como símbolo de honra e privilégios sociais. Por isso Flávio Josefo apresenta sua genealogia.

Meu pai não foi somente conhecido em toda cidade de Jerusalém pela nobreza de sua origem; ele foi ainda mais, pela sua virtude e por seu amor à justiça, que tornavam seu nome célebre [...]<sup>321</sup>.

Josefo intencionava resgatar a credibilidade de seu discurso no interior das comunidades judaicas da *Urbs* ao lembrar que quem estava discursando não era apenas um judeu, mas, também, se tratava de um aristocrata da Judéia, adepto do farisaísmo, membro do Sinédrio, sacerdote, filho de Matatias e descendente direto dos hasmoneus.

Eis minha descendência como está nos registros públicos e que eu julguei dever relatar aqui a fim de desmanchar as calúnias de meus inimigos<sup>322</sup>.

As *formações imaginárias* do discurso de Josefo indicam que, para o historiador hebreu, as informações sobre suas relações de parentesco seriam

<sup>320</sup> JOSEPHUS, 99 d. C., Loc. Cit.

<sup>321</sup> Ibid., Loc. Cit.

<sup>322</sup> Ibid., Loc. Cit.

suficientes para lembrar aos *sujeitos interlocutores* o seu *status* privilegiado no interior das comunidades judaicas. Entretanto, a ideologia do discurso de Josefo também emerge do seu silêncio, daquilo que ele não diz. Flávio Josefo não cita o nome dos seus inimigos, não descreve o teor das calúnias sofridas ou menciona, em seu discurso, suas relações de parentesco com a casa dos Flávios.

Em sua análise sobre o sistema de parentesco judaico, Hans G. Kippenberg<sup>323</sup> esclarece que a essência do conceito de parentesco não se identifica com o relacionamento natural de dependência, mas, sim com classificações de ordem social que organizam e alteram valores das relações naturais de descendência. Kippenberg defende a hipótese de que o *sistema de parentesco* do povo judeu se trata de um “produto histórico, que também foi criado por interesses sociais”: a preservação da terra na família e o fortalecimento das relações de parentesco<sup>324</sup>.

Kippenberg<sup>325</sup> ressalta que L. H. Morgan reduziu as concepções de sociedade humana a duas formas fundamentais: à *societas* e à *civitas*. A primeira forma se baseia nas relações pessoais e, a segunda, se fundamenta no território e na propriedade privada. Com isso, Morgan<sup>326</sup> defende a hipótese de que a concepção social da relação de parentesco centralizada apenas na família ou nos laços consanguíneos não se aplica a todas as sociedades da Antiguidade. Em algumas sociedades, por exemplo, os indivíduos de famílias diferentes são considerados parentes de primeiro grau e a relação entre consanguíneos ocupa um lugar secundário. Morgan reconhece a existência de uma instituição que tem a função de organização social dos indivíduos, atribuindo a essa instituição o conceito de *gens*.

Analisando os conceitos de L. H. Morgan, M. Fortes distingue dois aspectos complementares do sistema de parentesco: o sistema de *interação* e o de *títulos legais*. O primeiro aspecto se refere ao regulamento das relações recíprocas entre os indivíduos e, o segundo se trata da transmissão dos *títulos legais* através da relação grupos/indivíduos. Assim sendo, para M. Fortes, “o estado de parentesco é determinante de direitos, obrigações, capacidades e diretiva proveniente do

---

<sup>323</sup> KIPPENBERG, Hans G. **Religião e formação de classes na antiga Judéia**. São Paulo: Edições Paulinas, 1988.

<sup>324</sup> *Ibid.*, p. 14-16.

<sup>325</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>326</sup> MORGAN, 1870 Apud KIPPENBERG, 1988, p. 15-16.

comportamento em todos os setores”<sup>327</sup>.

A partir das listas e documentos das comunidades judaicas pós-exílicas, E. Meyer analisou a subdivisão da Judéia em grupos de parentesco e verificou que havia um princípio comum entre os documentos das comunidades judaicas: as gerações eram as unidades superiores das famílias. Entretanto, diz Meyer<sup>328</sup>, essas gerações não surgiram de uma família, mas, sim do entrelaçamento de numerosas famílias entre si. Os laços consanguíneos comuns, às vezes, se tratavam de *formações imaginárias* no interior das comunidades judaicas, pois, as relações de parentesco possuíam uma base social.

Hans Kippenberg explica a hipótese defendida por Meyer a partir do conceito de *mishpāhâ*. J. Herman Austel<sup>329</sup> afirma que esse termo possui um sentido mais amplo que a palavra família (*bêth*), pois, na maioria das vezes, essa expressão se refere a um círculo de parentes com fortes laços sanguíneos ou a subdivisão de um grupo maior como uma tribo ou nação e, não somente, aos moradores de uma casa.

Analisando o conceito de *mishpāhâ*, Hans Kippenberg<sup>330</sup> utiliza textos bíblicos para defender a hipótese de que a *mishpāhâ* judaica se tratava de um grupo com descendência patrilinear, no qual os pais transmitiam privilégios sociais aos seus filhos através da herança, conferindo direitos corporativos de propriedade da terra. Seus membros se caracterizavam por uma residência em comum, facilitando a formação de unidades de convocação para o exército. A *mishpāhâ* compreendia o pai com as mulheres, concubinas, filhos casados e filhas solteiras. O pai tinha poderes restritos sobre a mulher e irrestritos sobre os filhos e escravos. Os estrangeiros também podiam ser incluídos na casa como afilhados e, posteriormente, inseridos no clã.

Diferentemente do caso judaico, na sociedade romana as relações consanguíneas tinham menos valor que o nome da família. Quando não havia reconhecimento de paternidade esvaía-se qualquer possibilidade do indivíduo (filho bastardo) desempenhar *papel social* ou político na aristocracia romana. Paul

---

<sup>327</sup> FORTES, 1969 Apud KIPPENBERG, 1988, p. 15.

<sup>328</sup> MEYER, 1896 Apud KIPPENBERG, 1988, p. 22.

<sup>329</sup> HARRIS, R. Laird (org). **Dicionário internacional de teologia do antigo testamento**. São Paulo: Edições Vida Nova, 1998.

<sup>330</sup> KIPPENBERG, 1988, Passim.

Veyne<sup>331</sup> ao analisar a vida privada entre os romanos afirma que o chefe de família era quem decidia se os recém-nascidos seriam recebidos na sociedade. O pai tinha o direito tanto de ejetar crianças livres quanto matar o filho de uma escrava.

Paul Veyne afirma que dentre os homens livres da sociedade romana “alguns nasceram das justas núpcias de um cidadão e uma cidadã; outros são bastardos nascidos de uma cidadã; outros ainda nasceram escravos, mas foram libertos”. Porém todos esses homens livres poderiam recorrer ao casamento<sup>332</sup>. Na sociedade romana do século I d. C., as pessoas casavam para esposar um dote e para gerar sucessores perpetuando o corpo cívico, o núcleo de cidadãos. O casamento tratava-se apenas de um dos atos da vida, um ato privado, um fato que nenhum poder público deveria sancionar, mas, ao mesmo tempo um dos deveres do cidadão. A esposa tratava-se de um dos elementos da casa que compreendia ainda os filhos, os libertos, os clientes e os escravos. O marido era senhor de tudo e elegia seu herdeiro e sucessor através do testamento.

Na *Urbs* do século I d. C. havia dois meios de se ter filhos: gerando-os ou adotando-os. Segundo Paul Veyne, “esse seria um modo de impedir a extinção de uma estirpe e também de adquirir a condição de pai de família exigida por lei dos candidatos a honras públicas e aos governos das províncias: tudo que o casamento propicia é favorecido igualmente pela adoção”<sup>333</sup>. Assim sendo, a adoção e o casamento eram usados como meio para se controlar o movimento dos patrimônios.

A aristocracia romana reproduzia-se tanto através de seus filhos legítimos quanto dos filhos de seus libertos, pois, os libertos tinham o sobrenome do senhor que os libertara e eram considerados da família, diz Paul Veyne<sup>334</sup>. Essa era a situação de Flávio Josefo durante o período de produção de sua obra “A Vida”. Josefo, enquanto liberto da casa do Flávios, fazia parte da família de Vespasiano.

Em relação ao direito de propriedade na sociedade judaica, Hans Kippenberg<sup>335</sup> ressalta que havia uma relação de responsabilidade mútua entre os

---

<sup>331</sup> VEYNE, Paul. **História da vida privada: do Império Romano ao ano mil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

<sup>332</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>333</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>334</sup> *Ibid.*, p. 21-26.

<sup>335</sup> *Ibid.*, p. 24-25.

membros da *mishpāhâ*, através de normas que objetivavam a preservação da posse da terra, família, vida e liberdade. Havia também regras de casamento. Normalmente a mulher mudava-se para a casa do marido, pagava-se um dote por ela e, um homem poderia ter mais de uma mulher. Geralmente a preferência era para primos paralelos patrilineares. Tal preferência estava relacionada ao interesse de conservar a propriedade dentro da família e fortalecer os laços de parentesco.

Sim, os filhos são a herança de lahweh, é um salário o fruto do ventre! Como flechas na mão de um guerreiro são os filhos da juventude. Feliz o homem que encheu sua aljava com elas: não ficará envergonhado frente às portas, ao litigar com seus inimigos<sup>336</sup>.

Como se pode perceber, Hans Kippenberg define a *mishpāhâ* judaica como um grupo familiar ampliado, endógamo, patrilinear, patriarcal, patrilocal e polígono. Apesar desse modelo de relações de parentesco se tratar de um dos elementos socioculturais da *memória* judaica, ao logo da história os valores familiares do *povo judeu* sofreram algumas alterações. R. de Vaux<sup>337</sup> afirma que com passagem para a vida sedentária e, posteriormente, com o desenvolvimento da vida urbana, as comunidades judaicas sofreram transformações sociais que afetaram seus costumes familiares.

O modelo de organização da *mishpāhâ*, por exemplo, não se aplica a organização familiar das comunidades judaicas domiciliadas nas regiões anexadas ao Império Romano. Nas cidades não existiam grandes famílias patriarcais judaicas, reunindo muitas gerações em torno de um antepassado. As condições de moradia na cidade restringiam o número de membros que viviam na mesma casa. Quando um filho casava, por exemplo, ele fundava sua própria casa. Somente os filhos solteiros permaneciam com o pai. E o chefe de família não exercia mais sua autoridade de forma irrestrita<sup>338</sup>.

As características descritas por R. de Vaux se aproximam mais do contexto sociocultural das comunidades judaicas domiciliadas na *Urbs* no século I d. C. As comunidades judaicas da *Urbs* eram plurais e se domiciliavam em regiões diversificadas, logo, o senso de pertencimento ao *povo judeu* e a prática do judaísmo contribuía mais para a preservação da *identidade* das comunidades

---

<sup>336</sup> Salmo 126 in: BÍBLIA. Português. Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Edições Paulinas, 1992.

<sup>337</sup> VAUX, Op. Cit., p. 41-43.

<sup>338</sup> Ibid., p. 46-46.

judaicas que os laços consanguíneos. As festividades do calendário judaico mantinham os elementos socioculturais da *memória* judaica no cotidiano das comunidades. Entretanto, embora o sistema de parentesco das comunidades judaicas preservasse elementos socioculturais da *mishpāhâ*, na *Urbs* do século I d. C. a organização das famílias judaicas se aproximavam mais de uma *bet 'ab* - “casa do pai ou minha casa”<sup>339</sup>, um modelo familiar patrilinear mais nuclear que a antiga *mishpāhâ* e mutio similar a *domus* romana.

### 3.5 As escolhas religiosas de Flávio Josefo

Conforme observamos acima, o discurso de Flávio Josefo em sua obra “A Vida” apresenta indícios do sistema de parentesco do *povo judeu*. Percebemos que as comunidades judaicas da *Urbs* preservavam alguns elementos socioculturais da antiga *mishpāhâ*, mas, se distanciavam consideravelmente desse modelo de organização social devido, principalmente, a alteração do espaço. Assim sendo, ao descrever suas relações de parentesco, Flávio Josefo se utilizou das *formações imaginárias* das comunidades judaicas, objetivando resgatar a credibilidade do seu discurso através do *status social* de sua família no *povo judeu*. Entretanto, a descrição das relações de parentesco feita por Josefo apresenta outros adjetivos. Flávio Josefo não se identifica apenas como filho de Matatias ou descendente dos hasmoneus. Josefo se apresenta como um *cohen* que conheceu as práticas religiosas dos saduceus, fariseus, essênios, optando por se tornar adepto do farisaísmo. As escolhas religiosas de Flávio Josefo fazem parte da *relação de sentido* do seu discurso.

As comunidades judaicas da *Urbs* consideravam a formação religiosa através do estudo da Torá como uma ação fundamental para a preservação da *memória* das comunidades. Atualmente, a entrada de membros do *povo judeu* na puberdade é marcada pelo rito do *bar mitsvá*. Jacob Neusner afirma que o “*bar* ou *bat mitsvá* representa o momento em que o jovem ou a jovem israelita pela primeira vez assume, diante de Deus, a responsabilidade completa de cumprir os mandamentos.

---

<sup>339</sup> KESSLER, Op. Cit., p. 69.

O evento é ratificado quando o jovem ou a jovem são chamados para a leitura da Torá e lhe são conferidos os direitos de membro pleno da comunidade”<sup>340</sup>.

Embora não possamos aplicar precisamente o rito do *bar mitsvá* a Flávio Josefo, a forma como ele descreve sua infância demonstra a ideia de transmissão de elementos socioculturais do povo judeu para as gerações seguintes através do estudo da Torá. Josefo diz que foi:

[...] educado desde a infância no estudo das letras, com um dos seus irmãos de pai e mãe, que tinha como ele o nome de Matatias. [...] <sup>341</sup>.

Geralmente, os meninos judeus do século I d. C., independentemente da região em que residissem, desde a mais tenra idade participavam de determinados rituais no interior das comunidades judaicas como, por exemplo, a circuncisão e algumas festas religiosas. A participação nas festividades e ritos das comunidades preservava o vínculo do indivíduo com a *identidade* judaica. A religiosidade fazia parte da educação familiar e era uma prerrogativa para o início da vida pública. Ao oitavo dia de nascimento, um menino judeu era levado ao templo e também recebia o rito da circuncisão. Aos doze anos passava por um período de preparação para que aos treze anos de idade fosse iniciado no estudo da Torá, como aconteceu com Flávio Josefo.

[...] Deus deu-me bastante memória e inteligência e eu fiz tão grande progresso que tendo então só catorze anos, os sacrificadores e os mais importantes de Jerusalém se dignaram perguntar minha opinião sobre o que se referia à interpretação das leis [...] <sup>342</sup>.

Não havia ritual parecido entre os romanos. Na *Urbs*, assim que o menino ou menina vinha ao mundo era confiado a uma nutriz – ama de leite – que além de dar o seio se encarregaria de educar os meninos até a puberdade juntamente com um pedagogo que também era chamado de nutridor. A educação não era um privilégio dos ricos.

Diferentemente das comunidades judaicas, na qual geralmente só os meninos se iniciavam nas letras, “uma parte mais ou menos considerável das crianças romanas freqüentou a escola antes de completar doze anos, as meninas não menos

---

<sup>340</sup> NEUSNER, 2004, p.93-94.

<sup>341</sup> JOSEPHUS, 99 d. C., Loc. Cit.

<sup>342</sup> Ibid., Loc. Cit.

que os meninos; melhor ainda, as escolas eram mistas”, diz Paul Veyne<sup>343</sup>. Após os doze anos os meninos romanos ricos continuavam seus estudos através dos clássicos. As meninas, por sua vez, estavam na idade própria para o casamento. Enquanto na sociedade judaica a educação estava mais ligada à ética, a religiosidade e adaptação do homem à sociedade, em Roma a retórica assumia posição de destaque. As matérias formadoras e utilitárias assumiam papel secundário, diz Paul Veyne<sup>344</sup>.

### 3.5.1 Fariseus, saduceus e essênios

Havia então entre nós três seitas, divergentes nas questões relativas às ações humanas. A primeira era a dos fariseus; a segunda, a dos saduceus; a terceira, a dos essênios. Os fariseus atribuem certas coisas ao destino, porém nem todas, e crêem que as outras dependem de nossa liberdade, de sorte que podemos realizá-las ou não. Os essênios afirmam que tudo geralmente depende do destino e que nada nos acontece que ele não determine. Os saduceus, ao contrário, negam absolutamente o poder do destino, dizendo que ele é uma quimera e que as nossas ações dependem tão absolutamente de nós que somos os únicos autores de todos os bens e males que nos acontecem, conforme seguimos um bom ou um mau conselho<sup>345</sup>.

Flávio Josefo apresenta as práticas religiosas do povo judeu a partir de três grupos religiosos: os fariseus, os saduceus e os essênios. Embora esses três grupos religiosos apresentem elementos socioculturais em comum, como, por exemplo, a obediência a Torá e o monoteísmo, Flávio Josefo se ocupa com as diferenças existentes entre eles, objetivando justificar suas escolhas religiosas.

[...] Quando fiz dezesseis anos desejei aprender as diversas opiniões dos fariseus, e dos saduceus e dos essênios, três seitas que existem entre nós, a fim de, conhecendo-as, eu pudesse adotar a que melhor me parecesse. [...] Iniciei-me então nos trabalhos da vida civil e abracei a seita dos fariseus, que se aproxima mais que qualquer outra da dos estóicos, entre os gregos.<sup>346</sup>

Entretanto, Josefo silencia quanto a localidade em que foi treinado por esses grupos religiosos e, embora seu discurso apresente indícios de que o historiador hebreu tenha percorrido os três grupos em apenas um ano, Josefo não menciona o

---

<sup>343</sup> VEYNE, Op. Cit., p.30.

<sup>344</sup> Ibid., p. 29-32.

<sup>345</sup> JOSEPHUS, Flavius. **Jewish Antiquities**. Cambridge: Harvard University Press, 1954 (Loeb Classical Library).

<sup>346</sup> JOSEPHUS, Flavius. **The Life. Against Apion**. Cambridge: Harvard University Press, 1954 (Loeb Classical Library, Vol. 1).

tempo que permaneceu em cada um deles. O historiador hebreu também não declara que a formação religiosa fazia parte do cotidiano de qualquer jovem da aristocracia judaica, principalmente a aristocracia sacerdotal. O silêncio de Josefo deixou dúvidas quanto ao seu real envolvimento com esses grupos.

Ainda que Flávio Josefo tenha passado três anos no deserto como discípulo de Bane e retornado para cidade aos dezenove anos para aderir farisaísmo, Anthony Saldarini<sup>347</sup> entende que os escritos de Josefo, suas ações e interpretações da Torá não refletem a relação do historiador hebreu com o farisaísmo. Saldarini<sup>348</sup> dialoga com Shaye J. D. Cohen e afirma que, ao se identificar em sua obra “A Vida” como fariseu, Flávio Josefo está intencionalmente construindo a imagem de um *sujeito locutor* que não perdeu o vínculo com o povo judeu. Josefo utiliza *mecanismo de antecipação* para interagir com os *sujeitos interlocutores* e dar credibilidade ao seu discurso.

Shaye J. D. Cohen<sup>349</sup> entende que a *ideologia* e a *objetividade* do discurso de Josefo comprometem a confiabilidade de suas informações sobre sua adesão ao farisaísmo. Segundo ele, o fato de Flávio Josefo frequentemente se referir a si mesmo apenas como sacerdote ou líder comunitário, fortalece a hipótese de que o envolvimento do historiador hebreu com o farisaísmo foi superficial. Ao falar de sua opção pelo farisaísmo, Josefo não afirma que se juntou a eles enquanto grupo, mas, sim, que orientou sua vida religiosa através dos ensinamentos farisaicos. Em nenhum momento Flávio Josefo se aliou socialmente e politicamente ao grupo dos fariseus, diz Anthony Saldarini<sup>350</sup>.

Ao analisar a personalidade e a credibilidade das narrativas de Flávio Josefo, Uriel Rappaport<sup>351</sup> ressalta que as obras “A Vida” e “Guerra dos Judeus” estão expostas a muitas distorções. Nelas, Josefo construiu seus relatos sob várias pressões, como por exemplo, o desejo de impressionar os romanos, a necessidade

---

<sup>347</sup> SALDARINI, Anthony. **Fariseus, escribas e saduceus na sociedade palestinese**. São Paulo: Edições Paulinas, 2005.

<sup>348</sup> Ibid., p. 132.

<sup>349</sup> COHEN, Shaye J. D. **Josephus in Galilee and Rome: his vita and development as a historian**. Boston: Brill, 2002.

<sup>350</sup> SALDARINI, Op. Cit., p. 131-136.

<sup>351</sup> RAPPAPORT, Uriel. **Josephus' Personality and the Credibility of his Narrative** in: RODGERS, Zuleika. **Making History: Josephus and historial method**. Boston: Brill, 2007.

de exaltar os Flávios, de construir uma identidade judaica positiva para os gentios e, ainda, se defender das acusações de rebeldia em relação à religião judaica e traição do povo judeu. Assim, Rappaport entende<sup>352</sup> que existe uma diferença entre o Flávio Josefo indivíduo e o Josefo que emerge de suas escolhas narrativas.

Analisando os relatos de Flávio Josefo, Uriel Rappaport<sup>353</sup> concluiu que, em sua vida pública, Josefo não possuía algumas virtudes pessoais como a coragem e a aptidão para o serviço militar. Diferentemente de como ele se apresenta em suas obras, Josefo não se tratava de um estrategista nem, tampouco, poderia ser considerado como um sábio no interior do judaísmo, conforme relata em sua obra “A Vida”. As ações de Josefo, apreendidas em sua obra “Guerra dos Judeus”, não demonstram que o historiador hebreu se tratava de um grande patriota. Seus relatos, também, não evidenciam o senso crítico de um historiador. Flávio Josefo se apresenta como um indivíduo ambicioso e controverso em que a identidade transitava entre um “*eu real*” e um “*eu ideal*”. Essa tensão identitária influenciou seus discursos, diz Uriel Rappaport<sup>354</sup>.

Josefo desenvolveu uma personalidade imaginária caracterizada por virtudes que estavam ausentes no seu “*eu real*”, mas que intencionalmente o historiador hebreu associou a si mesmo para dar credibilidade ao seu discurso, afirma Rappaport<sup>355</sup>. Uriel Rppaport dialoga com a Psicologia e entende que o termo “*eu ideal*” descreve um sistema de valores e atitudes que Josefo admirava e via como um modelo para a imitação, mas, que em contrapartida se diferenciava de sua autoimagem.

Flávio Josefo se absteve de expressar abertamente suas reais opiniões sobre a guerra dos judeus contra os romanos porque, devido a seu estatuto social, seria muito perigoso, diz Uriel Rappaport<sup>356</sup>. Josefo constantemente procurou evitar o confronto com os romanos demonstrando não ter se recuperado moralmente dos resultados da derrota dos judeus pelos romanos. Ao relatar o período de seu governo na Galiléia, Flávio Josefo não descreve muitas mudanças políticas e

---

<sup>352</sup> Ibid., p. 70.

<sup>353</sup> RAPPAPORT, 2007, Loc. Cit.

<sup>354</sup> RAPPAPORT, 2007, p. 70-72.

<sup>355</sup> Ibid., p. 68-81.

<sup>356</sup> RAPPAPORT, 2007, Loc. Cit.

sociais. Entretanto, estranhamente, se apresenta como um governador distinto, competente, popular, leal, nobre, com muitas habilidades militares. Para Rappaport, essas virtudes somente existiam na mente de Flávio Josefo. Josefo se tratava de um sacerdote, fariseu, aristocrata que, em seus relatos, não apresenta indícios de uma formação militar ao longo de sua vida. O historiador hebreu fora educado para exercer o ofício sacerdotal e ensinar a Torá, diz Rappaport.

Assim, pode-se dizer que Uriel Rappaport entende que Josefo, ao descrever suas habilidades militares e políticas, se utiliza de um *mecanismo de antecipação* para interagir com seus *sujeitos interlocutores* romanos. O mesmo acontece quando Flávio Josefo se apresenta em suas obras como profundo conhecedor da cultura judaica, um homem sábio, piedoso, patriota e justo. Josefo tinha como objetivo interagir com as comunidades judaicas e minimizar as críticas quanto a sua atuação na guerra dos judeus contra os romanos. Entretanto, Rappaport não considera Josefo um mentiroso. Para ele, Josefo, inconscientemente, fez uso de um impulso psicológico se apropriando do seu “*eu ideal*” para desenvolver uma auto-aceitação devido às frustrações e constrangimentos pessoais desencadeados pela derrota na guerra dos judeus contra os romanos. O “*eu ideal*” de Flávio Josefo apresentava virtudes e valores culturais das comunidades judaicas e da sociedade romana, demonstrando que o historiador hebreu almejava ou necessitava circular nas duas sociedades<sup>357</sup>.

Hannah M. Cotton e Werner Eck<sup>358</sup>, por suas vezes, analisam as relações de poder entre Flávio Josefo e a casa dos Flávios, postulando que, apesar da estreita relação existente entre Josefo e os imperadores Tito e Domiciano, Flávio Josefo, como acontecia com outros clientes, não podia se mover livremente pelos bastidores do poder. Cotton entende que Josefo, embora tivesse contato com Vespasiano, não morava na *domus* imperial, mas, sim, em um local mais modesto. Josefo é apresentado por Hannah M. Cotton e Werner Eck<sup>359</sup> como sendo apenas mais um dos muitos clientes dos Flávios. Eusébio de Cesaréia, segundo eles, foi quem construiu em seu discurso na “História Eclesiástica” a imagem de um Flávio Josefo

---

<sup>357</sup> Ibid., Loc. Cit.

<sup>358</sup> COTTON, Hannah M.; ECK, Werner. **Josephus’ roman audience: Josephus and the roman elites** in: EDMONDSON, Jonathan; MASON, Steve; RIVES, James. **Flavius Josephus and the flavian rome**. Oxford University Press, 2005.

<sup>359</sup> Ibid., p. 54-60.

amigo dos imperadores.

Assim sendo, para Cotton e Eck, parte da *identidade* atribuída a Flávio Josefo se trata na realidade de uma apropriação de suas obras pelos historiadores eclesiásticos. Independentemente das considerações de Cohen, Saldariri, Rappaport, Cotton e Eck, ao relatar suas ações e reações contra seus inimigos durante a guerra dos judeus, Flávio Josefo apresenta indícios da adoção de elementos socioculturais e religiosos do farisaísmo em sua obra “A Vida”.

As descrições das práticas religiosas dos fariseus, saduceus e essênios podem ser inferidas tanto da obra “A Vida” de Flávio Josefo quanto de “Guerra dos Judeus” e “Antiguidades Judaicas”. O primeiro grupo abordado por Josefo se trata dos fariseus. Benedikt Otzen<sup>360</sup> afirma que o farisaísmo se tratava de um movimento popular que surgiu espontaneamente, por volta de 200 a. C., como uma reação gradual as tendências helenistas no interior do povo judeu. Esse movimento que possuía elementos nacionais, políticos, sociais, religiosos tinha, em sua composição social, comerciantes, artesãos, escribas e sacerdotes, embora esses últimos representassem a minoria.

Os adeptos do farisaísmo objetivavam despertar o povo judeu para sua herança religiosa, considerando a Torá como norma para a vida cotidiana. Por isso, os fariseus adaptaram as regulamentações de pureza utilizadas pelos sacerdotes durante o serviço cultural ao seu cotidiano. As regras de comunidade dos fariseus impuseram aos seus adeptos um novo estilo de vida. Para os fariseus, o povo judeu era sagrado e quanto mais cumprisse as rigorosas determinações de pureza e sacralidade, mais perto estaria desse ideal, servindo como modelo para todos os povos<sup>361</sup>.

Como as regulamentações de pureza e santidade do sacerdócio dificilmente poderiam ser aplicadas no cotidiano dos judeus comuns, os adeptos do farisaísmo gradativamente foram adotando uma espécie de separatismo religioso. Os fariseus deveriam tomar cuidado com o que comiam, com quem comiam, em quem e em que tocavam. Como os sacerdotes, os adeptos do farisaísmo deveriam afastar-se de tudo de todos que pudessem trazer impureza cerimonial para ele. A dificuldade para

---

<sup>360</sup> BENEDIKT, Otzen. **O judaísmo na antiguidade**: a história política e as correntes religiosas de Alexandre Magno até o imperador Adriano. São Paulo: Edições Paulinas, 2003.

<sup>361</sup> Ibid., p. 153-156.

cumprir as regras de comunidade fez do farisaísmo um movimento elitista, diz Benedikt Otzen<sup>362</sup>, pois, o verdadeiro fariseu deveria se desligar das pessoas comuns para preservar sua santidade. Entretanto, o fariseu era reconhecido no interior das comunidades judaicas como um judeu de grande valor. A dedicação a Torá e seu ideal de pureza trouxe para o adepto do farisaísmo prestígio popular, conforme relata Flávio Josefo.

Eles [os fariseus] granjearam, por essa crença, tão grande autoridade entre o povo que este segue os seus sentimentos em tudo o que se refere ao culto de Deus e às orações solenes que lhe são feitas. Assim, cidades inteiras dão testemunhos valiosos de sua virtude, de sua maneira de viver e de seus discursos<sup>363</sup>.

Gradativamente, o separatismo dos fariseus resultou na organização de comunidades fechadas na qual seria possível cumprir as regras de pureza e santidade e, ainda, debater as regulamentações da Torá. No interior dessas comunidades, os fariseus elaboravam novas regulamentações para lidar com as situações do cotidiano daqueles que desejavam cumprir a Torá em sua inteireza.

A maneira de viver dos fariseus não é fácil nem cheia de delícias: é simples. Eles se apegam obstinadamente ao que se convencem que devem abraçar. Honram de tal modo os velhos que não ousam nem mesmo contradizê-los. Atribuem ao destino tudo o que acontece, sem, todavia, tirar ao homem o poder de consentir. De sorte que, sendo tudo feito por ordem de Deus, depende, no entanto, da nossa vontade entregarmo-nos à virtude ou ao vício<sup>364</sup>.

Com o passar do tempo, essas comunidades tornaram-se verdadeiras “escolas” cujo centro espiritual era um famoso intérprete da lei. Esse foi o caso de Hilel e Shammai, Gamaliel, Iohanán ben-Zakai, Rabi Aqiba, dentre outros intérpretes da Torá que foram fundamentais para o desenvolvimento do judaísmo rabínico.

Os fariseus funcionavam como um grupo de interesse político que tinha seus próprios objetivos para a sociedade, diz Anthony Saldarini<sup>365</sup>. Saldarini ressalta que os eles se engajavam em atividades políticas e, embora não fossem os líderes das comunidades judaicas, seja pela sua posição no grupo ou pelas suas relações de parentesco, alguns de seus líderes integraram o grupo de dirigentes locais. Entretanto, geralmente os fariseus não eram membros do grupo de dirigentes.

---

<sup>362</sup> Ibid., p. 157.

<sup>363</sup> JOSEPHUS, Flavius. **Jewish Antiquities**. Cambridge: Harvard University Press, 1954 (Loeb Classical Library, book XVIII, chapter I).

<sup>364</sup> Ibid., Chapter II.

<sup>365</sup> SALDARINI, Op. Cit., p. 133.

Anthony Saldarini descreve os fariseus como um grupo literato, organizado, que buscava constantemente prestígio junto aos governantes. Saldarini situa os fariseus entre os servidores, ou seja, aqueles que exerciam funções administrativas, burocráticas e militares na sociedade judaica. Os fariseus dependiam do grupo de dirigentes locais para manter seu *status* na sociedade judaica e desde o período hasmoneu até a destruição do templo se envolveram em disputas políticas, diz Anthony Saldarini. Hadas-Lebel<sup>366</sup> afirma que Flávio Josefo aderiu ao farisaísmo porque os fariseus eram o grupo mais numeroso, com maior influência política, competência exegetica e com maior acessibilidade para população.

O segundo grupo religioso abordado por Flávio Josefo foi o saduceu. Geralmente o termo “saduceu” é associado ao nome “Zadoque” e explicado sob duas perspectivas. A primeira delas atribui o nome “Zadoque” a um sacerdote que, juntamente com sua família, obteve o sumo sacerdócio e o controle do templo de Jerusalém, durante o reinado de Salomão. A segunda perspectiva entende que o nome “Zadoque” se refere a um fariseu do século II a. C. que abandonou o farisaísmo e fundou seu próprio grupo, denominando de “saduceus”. Se a primeira perspectiva estiver correta, os saduceus se identificariam com a aristocracia sacerdotal de Jerusalém, o que segundo Benedikt Otzen justificaria o fato de alguns sumo sacerdotes do século I d. C. serem chamados de saduceus<sup>367</sup>.

Segundo Flávio Josefo, os saduceus não eram muito numerosos e tinham em sua composição social a aristocracia sacerdotal e os proprietários de terras, ou seja, “pessoas da mais alta condição” na sociedade judaica.

A opinião dos saduceus é [...] que a única coisa que somos obrigados a fazer é observar a lei, sendo um ato de virtude não tentar exceder em sabedoria os que a ensinam. Os adeptos dessa seita são em pequeno número, mas ela é composta de pessoas da mais alta condição<sup>368</sup>.

Os saduceus surgiram no cenário político-religioso da Palestina por volta de 110 a. C., durante o reinado de João Hircano que, segundo Flávio Josefo, abandonou os fariseus e aliou-se aos saduceus. Benedikt Otzen<sup>369</sup> afirma que,

---

<sup>366</sup> HADAS-LEBEL, Op. Cit., p. 37-39.

<sup>367</sup> OTZEN, Op. Cit., p. 148.

<sup>368</sup> JOSEPHUS, Flavius. **Jewish Antiquies**. Cambridge: Harvard University Press, 1954 (Loeb Classical Library, book XVIII, chapter II).

<sup>369</sup> Ibid., p. 149.

apesar dos hasmoneus terem centralizado o poder político e religioso, a composição social dos saduceus contribuiu para a convivência pacífica com os hasmoneus, pois, a nova aristocracia que integrava o grupo dos saduceus era motivada por interesses socioeconômicos. A manutenção de um Estado judeu independente que se aproximasse das cidades helenistas, conforme a proposta hasmonéia, facilitaria o comércio judaico com outras regiões e atenderia as aspirações econômicas dessa nova aristocracia que era parte do grupo dos saduceus. Assim sendo, as aspirações econômicas da nova aristocracia, segundo Benedikt Otzen<sup>370</sup>, justificariam a aceitação de uma política voltada para relação sociocultural entre os judeus e o mundo helenista por parte dos saduceus. Entretanto, Otzen ressalta que os saduceus jamais foram helenistas, eles apenas queriam tirar vantagens das condições socioeconômicas das cidades helênicas.

Concordando com Benedikt Otzen, Hadas-Lebel<sup>371</sup> afirma que os saduceus eram conservadores tanto no plano social quanto em suas concepções religiosas, por isso, somente recrutavam adeptos na aristocracia sacerdotal. Hadas-Lebel concebe os saduceus como um grupo religioso severo na prática da justiça que aplicava a Torá de forma literal. A historiadora francesa infere essas informações do relato de Flávio Josefo, ao dizer que:

[...] os saduceus são de humor intratável, mesmo entre eles, e suas relações com seus compatriotas são tão desprovidas de amabilidade quanto com seus estrangeiros [...]<sup>372</sup>.

Ao analisar as relações entre os fariseus e os saduceus, Anthony Saldarini<sup>373</sup> discorda de Benedikt Otzen e Hadas-Lebel quanto a composição social dos saduceus. Segundo ele, Flávio Josefo apenas observou que os saduceus contavam com o apoio dos ricos, mas, em nenhum momento afirmou que eles eram ricos, muito menos disse que todos os ricos, os governantes e os sumo sacerdotes eram saduceus. Saldarini entende que tanto os fariseus quanto os saduceus eram grupos com interesses políticos, conhecimento e interesse pelas leis judaicas.

Embora Josefo não forneça informações detalhadas sobre as regras de

---

<sup>370</sup> OTZEN, Op. Cit., p. 151-152.

<sup>371</sup> HADAS-LEBEL, Op. Cit., p. 40.

<sup>372</sup> JOSEPHUS, Flavius. **Jewish Wars**. Cambridge: Harvard University Press, 1954 (Loeb Classical Library, book II).

<sup>373</sup> SALDARINI, Op. Cit., p. 134.

comunidade dos saduceus ou sobre os motivos pelos quais os ricos e o povo favoreciam um grupo ou outro, Anthony Saldarini<sup>374</sup> sugere que os ricos favoreciam os saduceus porque eles defendiam punições severas para crimes, contribuindo para a preservação da ordem social e manutenção das relações de poder entre o grupo de dirigentes locais e a população. Saldarini sugere ainda que os saduceus limitavam a autoridade às regulamentações escritas, rejeitando outras tradições aceitas pelos fariseus com o objetivo de evitar constrangimentos para o grupo de dirigentes locais pelo não cumprimento dos costumes. Assim, o grupo de dirigentes locais poderiam interpretar livremente as leis. Com isso, Anthony Saldarini relativiza a concepção dos saduceus como homens muito rigorosos no cumprimento da Torá.

Gradativamente, os saduceus foram perdendo sua influência política e religiosa para os fariseus. Como os saduceus eram mais políticos que religiosos e tinham em sua composição social parte da aristocracia sacerdotal, a destruição da cidade e do templo de Jerusalém em 70 d. C. pôs fim a ação política e religiosa dos saduceus. Conforme afirma W. Stegemann<sup>375</sup>, ao final do século I d. C., os fariseus assumiram a responsabilidade de reformular as práticas religiosas judaicas associadas ao templo de Jerusalém para o cotidiano das comunidades judaicas domiciliadas nas diversas regiões anexadas ao Império Romano.

Wolfgang Stegemann<sup>376</sup> analisa a reconstituição do judaísmo depois de 70 d. C. e afirma que a guerra dos judeus contra os romanos desencadeou mudanças políticas, sociais e econômicas significativas no cotidiano dos judeus, principalmente no judaísmo ligado ao templo de Jerusalém. Com a destruição do templo, o culto sacrificial, bem como, todos os atos litúrgicos associados ao templo cessaram. As funções dos sacerdotes no templo tornaram-se antiquadas. Não havia mais a necessidade de um sumo sacerdote. O Sinédrio, que tinha sua sede no templo, perdeu suas funções e o imposto do templo foi substituído pelo *fiscus judaicus*. Essas circunstâncias desencadearam uma renovação religiosa. Stegemann afirma que os “sábios” (*hachamim*), posteriormente foram chamados de rabinos deram continuidade aos ensinamentos dos fariseus, adaptando os preceitos de pureza dos sacerdotes para todos os âmbitos da casa e contribuindo para

---

<sup>374</sup> SALDARINI, 2005, Loc. Cit.

<sup>375</sup> Cf. nota 94.

<sup>376</sup> STEGEMANN, Op. Cit., p. 254-255.

preservação da *memória* judaica. Assim, o estudo da Torá e sua aplicação ao cotidiano, o *Shabat* e o dízimo, a fé na ressurreição e no juízo se tornaram o fundamento do judaísmo. Wolfgang Stegemann afirma que o período do judaísmo que começou depois de 70 d. C. é chamado geralmente de “judaísmo rabínico”, “judaísmo clássico” ou “judaísmo formativo”.

O terceiro grupo religioso descrito por Flávio Josefo são os essênios. Os essênios formavam uma comunidade homogênea muito solidária, perfeitamente organizada, com as suas regras de iniciação e de exclusão; havia grupos de essênios em todas as cidades da Judéia, diz Hadas-Lebel<sup>377</sup>. Benedikt Otzen<sup>378</sup>, por sua vez, trata o essenismo como um movimento social e religioso singular no universo religioso do *povo judeu*. Otzen atribui essa singularidade ao fato dos essênios viverem separado da população, apresentarem organização hierárquica e considerarem toda propriedade comum a todos. Os essênios também eram ascetas e, além de se separarem fisicamente das demais comunidades judaicas, dissociavam a prática do judaísmo do templo de Jerusalém. Os essênios se estabeleceram no deserto, simbolizando que suas comunidades estavam além dos limites da lei e da sociedade, diz Otzen.

Benedikt Otzen sugere que o essenismo se tratava de um movimento misto, ou seja, um típico movimento helenista resultante do encontro entre o Oriente e o Ocidente, preservando elementos das culturas persa, babilônica, egípcia e grega. Por isso, diz Otzen, Flávio Josefo associa o essenismo aos movimentos religiosos e filosóficos ocidentais.

Os essênios, a terceira seita, atribuem e entregam todas as coisas, sem exceção, à providência de Deus. Crêem que as almas são imortais, acham que se deve fazer todo o possível para praticar a justiça e se contentam em enviar as suas ofertas ao Templo, sem oferecer lá os sacrifícios, porque o fazem em particular, com cerimônias ainda maiores. Os seus costumes são impecáveis, e a sua única ocupação é cultivar a terra. Sua virtude é tão admirável que supera em muito a dos gregos e de outras nações, porque eles fazem disso todo o seu empenho e preocupação e a ela se aplicam continuamente. Possuem todos os bens em comum, sem que os ricos tenham maior parte que os pobres. O seu número é superior a quatro mil. Não têm mulheres nem criados, porque estão convencidos de que as mulheres não contribuem para o descanso da vida. Quanto aos criados, consideram uma ofensa à natureza, que fez todos os homens iguais, querer sujeitá-los. Assim, eles se servem uns dos outros e escolhem homens de bem da ordem dos sacerdotes, que recebem tudo o que eles recolhem de seu trabalho e têm o cuidado de fornecer alimento a todos. Essa maneira de viver é quase igual à dos que chamamos plístes e vivem entre os dácios<sup>379</sup>.

---

<sup>377</sup> HADAS-LEBEL, Op. Cit., p. 42.

<sup>378</sup> OTZEN, Op. Cit., p. 178-179.

Flávio Josefo dedica um tempo maior a descrição dos essênios que aos fariseus e saduceus. Apesar de Anthony Saldarini e Shaye J. D. Cohen defenderem a hipótese de que o envolvimento de Josefo com os fariseus, saduceus e essênios foi superficial, conforme afirmamos acima; Hadas-Lebel<sup>380</sup> defende a hipótese de que Flávio Josefo se sentiu atraído pelo essenismo e que a descrição detalhada do cotidiano dos essênios demonstra sua estadia entre eles. Assim, Hadas-Lebel<sup>381</sup> sugere que Flávio Josefo enfrentou três anos de postulado como acontecia com aqueles que desejavam aderir a comunidade. Seguindo as regras de comunidade apresentadas por Hadas-Lebel, no primeiro ano, Flávio Josefo esforçou-se para imitar o modo de vida dos essênios, adotando vestimenta branca, bem como a tanga de linho para banhos rituais. Ao final desse período, ele seguiu mais de perto as regras de comunidade e teve direito a águas mais puras para abluções, entretanto, ainda seriam necessários mais dois anos de provação para Josefo fosse aceito pela comunidade.

A hipótese de Hadas-Lebel se enfraquece diante da temporalidade indicada no discurso de Flávio Josefo. O historiador hebreu afirma que aos dezesseis anos experimentou as práticas religiosas dos fariseus, saduceus e essênios. Com essa mesma idade, Josefo tornou-se discípulo de Bane, passando três anos com ele, porém, Flávio Josefo não afirma que Bane se tratava de um essênio, apesar de descrever seu ascetismo. Se Flávio Josefo, aos dezenove anos aderiu ao farisaísmo, a hipótese de Hadas-Lebel considera que Bane se tratava de um líder essênio e que os três anos relatos por Josefo foram vividos no interior das comunidades. Entretanto, Flávio Josefo narra quatro experiências religiosas distintas e uma delas com Bane.

Como se pode perceber, o discurso de Flávio Josefo sobre os essênios aponta para um grupo religioso que exigia conduta rigorosa e compromisso com as regras de comunidade. Os essênios se preocupavam com a pureza corporal enquanto expressão da pureza moral, igualmente refletida pela brancura dos seus trajes. Eles desprezavam as riquezas, defendiam a igualdade entre seus adeptos e a

---

<sup>379</sup> JOSEPHUS, Flavius. **Jewish Antiquies**. Cambridge: Harvard University Press, 1954 (Loeb Classical Library, book XVIII, chapter II).

<sup>380</sup> HADAS-LEBEL, Op. Cit. p. 42.

<sup>381</sup> HADAS-LEBEL, 1992, Loc. Cit.

renúncia das propriedades em favor da comunidade. Os essênios eram radicais em relação ao *Shabat*, acreditavam na imortalidade da alma. Entretanto, Flávio Josefo não apresenta mais informações sobre o cotidiano da comunidade.

Analisando as descrições de Flávio Josefo sobre os fariseus e os saduceus, Anthony Saldarini<sup>382</sup> desenvolveu uma tabela comparativa diferenciando o modo de vida, pensamento, nível de influência entre eles no interior das comunidades judaicas. Resolvemos incluir na tabela de Saldarini as informações de Josefo sobre os essênios, assim, apresentaremos um resumo sobre as três práticas religiosas que fazem parte da *relação de sentido* do discurso de Flávio Josefo.

Quadro 2 – Comparação entre as práticas religiosas judaicas descritas por Flávio Josefo no Livro II da obra “Guerra dos Judeus” segundo modelo de Anthony Saldarini

	<b>Fariseus</b>	<b>Saduceus</b>	<b>Essênios</b>
<b>Modo de vida</b>	Eram sociáveis e cultivavam relações harmoniosas no interior das comunidades.	Eram naturalmente rudes e ásperos no tratamento com os membros da comunidade e com os outros.	<p>Viviam em comunidade.</p> <p>Consideravam os prazeres como vícios que se deviam evitar e a vida ascética como virtude.</p> <p>Rejeitavam o casamento.</p> <p>Reconheciam seus discípulos como se fossem seus filhos.</p> <p>Desprezavam as riquezas.</p> <p>Abriam mão de suas propriedades em favor da comunidade.</p> <p>Não toleravam a unção do corpo com óleo.</p> <p>Escolhiam como ecônomos, homens de bem, que recebiam todas as suas rendas e as distribuíam segundo as necessidades dos membros da comunidade.</p> <p>Não possuíam moradia fixa.</p> <p>Tinham em cada cidade alguns membros da comunidade dispostos a receber e alojar outros membros.</p> <p>Só mudavam de roupa quando as suas estivessem muito usadas.</p> <p>Nada vendiam e nada compravam entre si, mas permutavam uns com</p>

<sup>382</sup> SALDARINI, 2005, p.124-126.

			<p>os outros.</p> <p>Eram muito religiosos e piedosos e somente falavam coisas santas.</p> <p>Faziam orações antes do nascer do sol e depois seguiam para ofício cotidiano.</p> <p>Às 11h00 se reuniam e cobertos com um pano de linho, lavavam-se em água fria e em seguida participavam de um banquete, para posteriormente voltar ao trabalho.</p> <p>Não comiam nem bebiam mais que o necessário a vida.</p> <p>Eram ordeiros e submissos aos líderes da comunidade.</p> <p>Amavam a paz e cumpriam rigorosamente seus juramentos.</p> <p>Estudavam os escritos dos antigos.</p> <p>Possuíam conhecimento medicinal.</p> <p>Recebiam novos adeptos.</p> <p>Eram féis aos governantes.</p> <p>Eram atenciosos uns para com os outros.</p> <p>Observavam rigorosamente o <i>Shabat</i>.</p>
<b>Pensamento religioso</b>	<p>Atribuía tudo a Deus e ao destino.</p> <p>Embora o destino pudesse ajudar muito, dependia do homem fazer o bem ou o mal.</p> <p>Acreditavam na imortalidade da alma. E que somente a alma dos bons passaria para outro corpo.</p> <p>Os maus sofriam tormentos que durariam para sempre.</p>	<p>Negavam absolutamente a ação do destino.</p> <p>Acreditavam que Deus era incapaz de fazer o bem ou o mal, por isso, ele não se incomodava com o que os homens faziam.</p> <p>Fazer o bem ou o mal dependia da vontade humana.</p> <p>Não acreditavam na imortalidade da alma.</p> <p>Negavam a possibilidade de castigos ou recompensas num outro mundo.</p>	<p>Acreditavam na imortalidade da alma.</p> <p>Entendiam que as almas foram criadas imortais para se dedicarem à virtude e se afastarem dos vícios.</p> <p>Acreditavam que os bons se tornavam melhores na vida pela esperança de serem felizes depois da morte.</p> <p>Os maus eram castigados com tormentos eternos.</p> <p>Acreditavam que podiam prever o futuro através do estudo dos livros sagrados e antigas profecias ou pelo cuidado com uma vida de santidade.</p> <p>Realizavam rituais de purificação.</p>
<b>Nível de influência</b>	<p>Considerados pela população como os mais perfeitos conhecedores da Torá e das</p>	<p>Detinham a posição de segunda escola.</p>	<p>Considerada a mais perfeita de todas as práticas religiosas.</p> <p>Considerados como ordeiros, atenciosos, muito justos e exatos</p>

<b>social</b>	cerimônias judaicas.  Detinham a posição de primeira/principal escola.		em seus juízos.
---------------	------------------------------------------------------------------------------	--	-----------------

Quadro 3 – Comparação entre as práticas religiosas judaicas descritas em sua obra no Livro XVIII da obra “Antiguidades Judaicas” segundo modelo de Anthony Saldarini

	<b>Fariseus</b>	<b>Saduceus</b>	<b>Essênios</b>
<b>Modo de vida</b>	Adotaram uma vida simples.  Eram obstinados naquilo que acreditavam.  Honravam de tal modo os mais velhos que não ousavam nem mesmo contradizê-los.	Discutiam sempre com seus mestres antes de tomar suas decisões.	Faziam todo o possível para praticar a justiça.  Se contentavam em enviar as suas ofertas ao Templo, sem oferecer lá os sacrifícios, porque o faziam em particular, com cerimônias ainda maiores.  Os seus costumes eram impecáveis e a sua única ocupação era cultivar a terra.  Suas virtudes eram tão admiráveis que superavam em muito a dos gregos e de outras nações, porque eles faziam disso todo o seu empenho e preocupação e a ela se aplicavam continuamente.  Possuíam todos os bens em comum, sem que os ricos tivessem maior parte que os pobres.  Não tinham mulheres nem criados, porque estavam convencidos de que as mulheres não contribuíam para o descanso da vida. Quanto aos criados, consideravam uma ofensa à natureza, que fez todos os homens iguais, querer sujeitá-los.  Serviam uns dos outros e escolhiam homens de bem da ordem dos sacerdotes, que recebiam tudo o que eles recolhiam de seu trabalho e tinham o cuidado de fornecer alimento a todos.
	Atribuía ao destino tudo o que acontecia, sem, todavia, tirar ao homem o poder de consentir.  Entendiam que,	Acreditavam que as almas morriam com os corpos.  Entendiam que a única coisa que se era obrigado a fazer era observar a lei,	Entregavam todas as coisas, sem exceção, à providência de Deus.  Acreditavam que as almas eram imortais.

<p><b>Pensamento religioso</b></p>	<p>apesar de tudo ter sido feito por ordem de Deus, dependia da vontade humana se entregar à virtude ou ao vício.</p> <p>Julgavam que as almas eram imortais, julgadas noutro mundo e recompensadas ou castigadas segundo suas virtudes ou vícios.</p> <p>Entendiam que algumas almas eram eternamente retidas prisioneiras na outra vida, e outras retornavam a esta.</p>	<p>sendo um ato de virtude não tentar exceder em sabedoria os que a ensinavam.</p>	
<p><b>Nível de influência social</b></p>	<p>Tinham grande prestígio entre o povo.</p> <p>O povo seguia suas orientações em tudo o que se referia ao culto e às orações solenes que eram feitas a Deus.</p> <p>Cidades inteiras davam testemunhos valiosos sobre a virtude, a maneira de viver e os discursos dos fariseus</p>	<p>Eram pessoas da mais alta condição e que, muitas vezes ocupavam cargos elevados.</p> <p>Em algumas oportunidades, eram obrigados a se conformar com o procedimento dos fariseus, devido ao apoio da população.</p>	<p>Não há informação.</p>

Diferentemente do que ele apresenta em suas descrições sobre as três práticas religiosas judaicas nas obras “Guerra dos Judeus” e “Antiguidades Judaicas”, Flávio Josefo não se preocupa em apresentar mais informações sobre suas escolhas religiosas em sua obra “A Vida”. O silêncio de Josefo se deve a dois motivos. Em primeiro lugar, Flávio Josefo não objetivava descrever mais uma vez suas percepções sobre os fariseus, saduceus ou essênios, mas, sim, apresentar as fases da vida de um judeu: as relações de parentesco, a infância, a iniciação no estudo da Torá, a adesão ao judaísmo e o início de sua vida civil. Flávio Josefo

queria que os *sujeitos interlocutores* percebessem sua formação judaica e reconhecessem o vínculo que ele possuía com o povo judeu. A *identidade judaica* tinha sido preservada, apesar de Josefo se tratar de um liberto romano.

Em segundo lugar, “A Vida” se trata da quarta obra de Flávio Josefo. Ao longo do seu discurso, Josefo fez várias inferências à obra “Guerra nos Judeus” como parte de seu *interdiscurso*. Assim, para Flávio Josefo não haveria a menor necessidade de apresentar outra descrição das práticas religiosas dos fariseus, saduceus e essênios. Entretanto, não se pode esquecer também que “A Vida” se trata de um relato centrado no indivíduo e, não, na sociedade. Se Flávio Josefo incorpora a obra “A Vida” como apêndice a segunda edição de “Antiguidades Judaicas”, ao ter acesso ao Livro XVIII dessa obra, os *sujeitos interlocutores* teriam contato com as descrições de Josefo sobre os fariseus, saduceus e essênios, sem que ele precisasse repetir isso em sua autobiografia.

Como se pode observar nos quadros acima, as informações de Flávio Josefo sobre os fariseus, saduceus e essênios também se tratam de um discurso. A *objetividade* do texto evidencia que Flávio Josefo aborda temas como a disputa política e religiosa entre fariseus e saduceus. O discurso de Flávio Josefo indica que, apesar de pertencer à aristocracia sacerdotal judaica, ele objetivava se identificar com os fariseus devido ao evidente prestígio do farisaísmo no interior das comunidades judaicas.

Flávio Josefo também enaltece a postura política e religiosa dos essênios. Entretanto, critica veementemente os saduceus. Assim, das três práticas religiosas que Josefo apresenta como parte de sua formação, duas delas contavam com o prestígio das comunidades judaicas: os fariseus e os essênios. Os fariseus gozavam de mais prestígio no povo judeu que os essênios. O discurso de Flávio Josefo em sua obra “A Vida” evidencia que o historiador hebreu dedicou três anos de sua vida a uma comunidade com práticas religiosas similares aos essênios e, ao fim dos três anos, aderiu ao farisaísmo. Assim, pode-se dizer que Josefo objetivava, com seu discurso, recuperar seu prestígio junto ao seu *microcosmo social*, as comunidades judaicas da *Urbs*. Entretanto, o discurso de Flávio Josefo também aponta para uma trajetória de vida voltada para a observação dos *imperativos éticos do judaísmo*.

### 3.5.2 Flávio Josefo e os imperativos éticos do judaísmo

Não odiarás a teu irmão no teu coração; não deixarás de repreender o teu próximo, e não levarás sobre ti o pecado por causa dele. Não te vingarás nem guardarás ira contra os filhos do teu povo; mas amarás o teu próximo como a ti mesmo. Eu sou o Senhor<sup>383</sup>.

Segundo alguns representantes do farisaísmo praticado no século I d. C, a perícopre supracitada, se trata da mais importante prescrição da Torá. Jacob Neusner<sup>384</sup> ressalta que, segundo os escritos proféticos judaicos, a justiça tem prioridade sobre o rito e salvar a vida está acima de todos os mandamentos e deveres religiosos. O comportamento ético em relação ao semelhante se trata da essência do ensino judaico sobre uma vida virtuosa. Neusner utiliza o Talmude da Babilônia para observar a importância de se preservar uma boa relação com o próximo no interior das comunidades judaicas.

Um gentio apresentou-se a Shamai [colega e adversário de Hilel]. Ele disse: “Converte-me sob a condição de me ensinar toda a Torá enquanto eu estiver de pé sobre uma só perna”. Ele o expulsou com a régua que tinha nas mãos. Apresentou-se diante de Hilel: “Converte-me.” Este disse: “Não faças ao teu próximo o que não queres que te façam. Essa é toda a Torá; o resto é comentário. Agora vai e estuda”<sup>385</sup>.

Apesar de Jacob Neusner discursar sobre os imperativos éticos do judaísmo contemporâneo, os princípios apresentados por ele integram as *formações imaginárias* das comunidades judaicas desde a Antiguidade. Ao longo desse trabalho observamos que, apesar da pluralidade religiosa do judaísmo na Antiguidade, a obediência a Torá e o monoteísmo se tratam de um elemento sociocultural comum no universo das comunidades judaicas. Assim, das *formações imaginárias* dessas comunidades emergem virtudes sociais como a benevolência, a generosidade e a previdência. Neusner ressalta que o pior vício seria a malevolência, pois, dela surgem todos os outros vícios. Assim, a boa relação com o próximo, os atos de altruísmo, o respeito ao semelhante seriam a base do cumprimento da Torá – Pois “a virtude começa com a submissão sincera à Torá, porém chega ao auge por intermédio de feitos que vão além das exigências severas da obediência e até mesmo dos limites do conjunto da lei”<sup>386</sup>.

Conforme observamos anteriormente, o nível de envolvimento de Flávio

<sup>383</sup> Levítico 19:17-18 in: BÍBLIA. Português. Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Edições Paulinas, 1992.

<sup>384</sup> NEUSNER, Jacob. **Introdução ao judaísmo**. Rio de Janeiro: Imago, 2004.

<sup>385</sup> TALMUDE DA BABILÔNIA, Shabat 30B-31 A/2:5 l.12 Apud NEUSNER, 2004, p. 133.

<sup>386</sup> NEUSNER, Op. Cit., p. 132-153.

Josefo com os fariseus é questionado por alguns historiadores. Shaye J. D. Cohen e Anthony Saldarini entendem que Josefo apenas se envolveu superficialmente com o farisaísmo, adotando alguns de seus princípios religiosos sem participar efetivamente das comunidades farisaicas. Hadas-Lebel e Benedikt Otzen entendem que Josefo realmente aderiu ao farisaísmo, apesar da *objetividade* do seu discurso. Ao longo do seu discurso, Josefo isenta o povo judeu de responsabilidade nos resultados da guerra entre os judeus e os romanos. Flávio Josefo constrói um discurso que evidencia sua preocupação demonstrar uma vida virtuosa, através dos imperativos éticos do judaísmo. Entretanto, seus opositores são apresentados com vícios que resultariam no desinteresse de lahweh pelo povo judeu, desencadeando a destruição da cidade e do templo de Jerusalém.

Não foi, pois, minha culpa, mas vossa, e vossa ruína só veio porque sempre fostes no coração inimigo do Império. Esqueceste de que, em todas as vantagens que obtive sobre vós, jamais quis mandar matar alguns dos vossos, ao passo que as divisões que cindiram vossas cidades, não por vosso afeto pelo rei e pelos romanos, mas por vossa própria malícia, custou a vida a cento e oitenta e cinco dos vossos concidadãos, durante o tempo em que eu estive sitiado em Jotapate?<sup>387</sup>

Como se pode observar, Flávio Josefo acusa cada um de seus opositores de desobediência a Torá. Em contrapartida, ele se apresenta como o único representante da aristocracia que era justo. Objetivando fortalecer seus argumentos, Josefo enaltece sua ação na Galiléia, ressalta o apoio da população a sua administração e se apresenta como um homem misericordioso, justo e benevolente. Flávio Josefo afirma que é um indivíduo que trata bem o estrangeiro, cumpre a Torá e se recusa a desenvolver ações que prejudiquem o povo judeu. Josefo demonstra que jamais envergonhou sua família ou perdeu o vínculo com sua *identidade* judaica. Assim, ele utiliza seu discurso para justificar seu estatuto como liberto da casa dos Flávios na sociedade romana do século I d. C., demonstrando as comunidades judaicas que suas ações durante a guerra foram justas e, por isso, geraram *Zechut*<sup>388</sup>.

A lógica do discurso de Flávio Josefo foi construída gradativamente, a partir da narrativa de sua primeira viagem a Roma, conforme apresentaremos a seguir.

Na idade de 26 anos fiz uma viagem a Roma, por esta razão. Félix, governador da

<sup>387</sup> JOSEPHUS, Flavius. **The Life. Against Apion**. Cambridge: Harvard University Press, 1954 (Loeb Classical Library vol. 1).

<sup>388</sup> Segundo Jacob Neusner (2004, p. 134-135), a palavra *zechut* significa mérito ou fonte de favores divinos como resultado de suas ações.

Judéia, mandou por um motivo qualquer alguns sacrificadores, homens de bem e meus amigos particulares, para se justificarem perante o imperador; eu desejei, com muito entusiasmo ajudá-los, quando soube que sua infelicidade em nada havia diminuído sua piedade e eles se contentavam em viver, com nozes e figos. [...] O navio [...] naufragou no Mar Adriático. [...] Deus permitiu que ao nascer do dia, nós encontrássemos um navio de Cirene [...]. Esse homem levou-me até a imperatriz Popeia e eu obtive sem dificuldade a absolvição e a liberdade daqueles sacrificadores por intermédio dessa princesa, que me deu grandes presentes [...]. Mas, como eu já narrei estas coisas, na minha História da Guerra dos Judeus, basta-me dizer isto de passagem, a fim de que o leitor saiba que não foi voluntariamente, mas obrigada, que nossa nação travou guerra contra os romanos<sup>389</sup>.

O discurso de Flávio Josefo apresenta indícios de que as comunidades judaicas da *Urbs* prestigiavam indivíduos por sua piedade e dedicação a Torá. Essas comunidades concebiam a vida humana, suas venturas e desventuras, como resultado da relação dos homens com o divino (Providência) – “[...] Todos esperam de ti que a seu tempo lhes dês de comer. Tu lhes dás e eles o recolhem; abres tua mão e se saciam de bens. Escondes a tua face e eles se apavoram; retiras sua respiração e eles expiram, voltando ao pó”<sup>390</sup>. O discurso de Flávio Josefo se identifica com pensamento farisaico sobre Deus e o destino, conforme descrevemos anteriormente.

Josefo entende que lahweh escolhe homens de bem para cumprir seus propósitos. Por isso, ele facilitou a ação de Josefo na *Urbs*, seduzindo seus inimigos romanos – “[...] Quando os malfeitores avançam contra mim para devorar minha carne, são eles, meus adversários e meus inimigos, que tropeçam e caem”<sup>391</sup>. Assim sendo, Flávio Josefo se apresenta aos *sujeitos interlocutores* como um homem benevolente que foi escolhido por lahweh para atuar na guerra dos judeus contra os romanos, em favor do povo judeu.

Flávio Josefo silencia quanto aos motivos que levaram o governador da Judéia a se justificar diante de Nero e não esclarece as razões que Félix teve para enviar os sacerdotes para *Urbs*. Josefo também não aponta os motivos que o impediram de se dirigir diretamente ao imperador Nero. Não há informações sobre a negociação feita com os romanos ou sobre as condições impostas para a libertação dos sacerdotes. E, Flávio Josefo também não justifica seu posicionamento contrário à guerra contra os romanos.

Josefo afirma que existia um conflito sociopolítico entre judeus e não judeus

---

<sup>389</sup> Ibid., Loc. Cit.

<sup>390</sup> Salmos 104.27-29 in: BÍBLIA. Português. Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Edições Paulinas, 1992.

<sup>391</sup> Salmos 27.2-3 in: in: BÍBLIA. Português. Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Edições Paulinas, 1992.

na Galiléia. A região era o centro das disputas políticas, econômicas, comerciais e religiosas entre seforianos e galileus. O discurso apresenta indícios da influência político-religiosa de Jerusalém sobre a região e evidências das relações socioculturais entre fenícios, sírios e judeus.

Flávio Josefo afirma que:

Havia naquela cidade [Tiberíades] três partidos; o primeiro era composto de pessoas da nobreza e Júlio Capela era-lhe o chefe; Herodes, filho de Miar, Herodes, filho de Gamai e Compo, filho de Compo, a ele se haviam reunido; Cripso, irmão de Compo, que Agripa, o Grande, há muito tinha feito governador da cidade, permanecia ainda nas terras que possuía além do Jordão. Todos os outros de que acabo de falar eram de opinião de se permanecer fiel ao povo romano e ao seu rei, e Pisto era o único da nobreza que, para agradar a Justo, seu filho, não era desse parecer. O segundo partido era composto pelo baixo povo, que queria que se lhe fizesse guerra. Justo, filho de Pisto era do terceiro partido.<sup>392</sup>

A perícopé em questão evidencia o valor das relações de parentesco e a participação política de representantes da população nas decisões da cidade. Flávio Josefo silencia quanto aos motivos que a aristocracia tinha para permanecer fiel aos romanos, bem como, quanto à posição do partido de Justo. O discurso de Josefo demonstra que Tiberíades estava dividida em relação à guerra contra os romanos. Segundo Flávio Josefo, o único representante da aristocracia que apoiava a guerra era Pisto. Entretanto, ele somente fazia isso por interesses pessoais, pois era o pai de Justo.

Quanto à posição de Justo de Tiberíades, Josefo diz:

Ele mostrou duvidar se seria preciso pegar em armas; mas, secretamente incitava a perturbação, na esperança de conquistar grandeza e grande vantagem com a revolução. Para conseguir o seu intento, disse ao povo que a sua cidade sempre havia ocupado um dos primeiros lugares entre as da Galiléia e lhe tinha mesmo sido a capital durante o reinado de Herodes, que a tinha fundado e lhe tinha submetido à de Séforis; que eles tinham conservado aquela preeminência, mesmo sob o reinado do rei Agripa, o pai, até que Félix fora feito governador da Judéia, e a tinha perdido somente depois que Nero os havia dado ao jovem Agripa. “Mas Séforis, depois de ter recebido o jugo dos romanos, tinha sido elevada acima de todas as outras cidades da Galiléia; essa mudança os havia feito perder o tesouro dos privilégios antigos, e os rendimentos pertencentes ao rei. Justo, com semelhantes discursos, irritou o povo contra o rei e suscitou-lhes no espírito o desejo de se revoltar; acrescentou ainda que tinha chegado o tempo de se unirem às outras cidades da Galiléia e de tomarem as armas para reconquistar os benefícios que lhes haviam injustamente arrebatado. Nisso seriam secundados por toda a província, pelo ódio que se tinha dos seforianos, por sua ligação tão estreita com o Império Romano. Essas razões de justo persuadiram o povo [...]. Ele era muito eloquente; a graça, com a qual falava, levou-o a opiniões muito mais sábias e mais salutares. Ele tinha certo conhecimento da língua grega para ter ousado escrever a história do que se passou então, a fim de desmascarar a verdade. Justo, tendo-os então persuadido, obrigou a alguns daqueles, que eram de outro parecer, a tomar as armas; pôs-se em campo e queimou algumas aldeias dos ipinianos e dos gadareenses, que estão na

<sup>392</sup> JOSEPHUS, Flavius. **The Life. Against Apion**. Cambridge: Harvard University Press, 1954 (Loeb Classical Library vol. 1).

fronteira de Tiberíades e de Citópolis.<sup>393</sup>

Flávio Josefo critica as atitudes de Justo de Tiberíades. O discurso de Josefo apresenta Justo como alguém que busca interesses pessoais procurando enriquecer-se através do infortúnio do povo judeu. Justo, segundo ele, obrigou seus opositores a pegar em armas contra seus próprios irmãos cometendo atrocidades nas regiões vizinhas. Josefo afirma que Justo usou sua eloquência e capacidade de persuasão para o mal. Com isso Flávio Josefo denuncia a ausência de virtudes em Justo de Tiberíades. Como Justo de Tiberíades não obedecia aos imperativos éticos do judaísmo, Josefo informa aos *sujeitos interlocutores* que o relato dele não era confiável.

Flávio Josefo silencia quanto aos benefícios que Justo obteria através da guerra contra os romanos. E não esclarece como eram as relações de poder entre os seforianos e os romanos, nem, tampouco, menciona como Justo aprendeu grego ou o local no qual ele escreveu sua versão da história da guerra. Josefo procura lançar o relato de Justo de Tiberíades no descrédito dizendo que ele:

[...] Tendo resolvido tornar-se ilustre, escrevendo esta guerra, disse de mim muitas coisas falsas e não foi mais verdadeiro no que se refere ao seu próprio país. E o que me obriga agora, para desmenti-lo, a relatar o que havia calado até aqui, e não nos devemos admirar por ter diferido tanto, pois, ainda que um historiador seja obrigado a dizer a verdade, ele pode não se deixar levar contra os maus; não que eles mereçam ser favorecidos, mas para permanecermos nos termos de uma sábia moderação. Assim, Justo, que pretendeis ser o historiador a quem mais se deve prestar fé, dizei-me, rogo-vos, como é possível que os galileus e eu tenhamos sido causa da revolta do vosso país contra os romanos e contra o rei [...].<sup>394</sup>

Nessa perícopé, Josefo questiona a autenticidade das informações prestadas por Justo de Tiberíades, dizendo que ele não se tratava de uma testemunha ocular e, além disso, escreveu sua versão da guerra numa época em que nenhuma testemunha poderia atestar sua história.

[...] Não quero continuar a falar. De restante, admiro a ousadia com a qual afirmais ter escrito esta história, mais exatamente que qualquer outro, vós, que não sabeis somente o que se passou na Galiléia — pois estáveis então em Baruque junto do rei — e não podeis saber o que os romanos sofreram no cerco de Jotapate, nem de que modo eu procedi nessa ocasião, pois não me seguistes e não ficou um sequer, dos que me ajudaram a defender aquela praça, para vos vir trazer as notícias. Se disserdes que narrastes com mais exatidão o que se passou no cerco de Jerusalém [...].<sup>395</sup>

---

<sup>393</sup> Ibid., Loc. Cit.

<sup>394</sup> Ibid., Loc. Cit.

<sup>395</sup> Ibid., Loc. Cit.

Se Justo, segundo afirma Flávio Josefo, realmente foi o grande responsável pelo confronto na Galiléia e estava longe de ter atitudes relacionadas com os imperativos éticos do judaísmo, seu relato não mereceria mais crédito que o dele. Justo não teria condições para desafiar um relato que foi atestado pelos imperadores romanos - “[...] Pois há escrevestes vinte anos antes, e podíeis então ter por testemunhas da verdade aqueles que tinham visto tudo com os próprios olhos. Mas esperastes para publicá-la depois da morte deles, a fim de que ninguém vos pudesse acusar de não ter sido fiel”. Assim Flávio Josefo acusa Justo de Tiberíades de retardar a publicação de sua obra até que seu discurso não pudesse ser questionado pelos judeanos envolvidos pessoalmente na guerra dos judeus contra os romanos.

Quanto à situação de Gamala, Josefo diz:

Agora direi como os de Gamala permaneceram fiéis aos romanos. Filipe, filho de Jacim, lugar-tenente do rei Agripa, tinha, contra toda sorte de esperança, escapado do palácio real de Jerusalém, quando estava cercado, mas caiu em outro perigo, correndo risco de ser morto por Manahem e seus sediciosos, se alguns babilônios, seus parentes, que então estavam em Jerusalém, não o tivessem salvado. Ele disfarçou-se alguns dias depois e fugiu para uma aldeia que estava perto do castelo de Gamala, onde reuniu um grande número de seus súditos. Deus permitiu que ele fosse tomado por uma febre, sem o que estaria perdido.<sup>396</sup>

Nesta perícopé pode-se identificar a influência política da família de Filipe e a convicção judaica de que a sorte de um homem está nas mãos de Deus. Entretanto, Josefo silencia quanto ao nome dos parentes de Filipe; quanto aos motivos que Manahem tinha para matá-lo e o nome dos súditos.

Josefo ainda relata:

Varo ficou muito aborrecido por saber que Filipe tinha escapado, porque teve medo de diminuir-se seu prestígio perante o rei e a rainha e de que não tivessem mais necessidade dele, quando Filipe estivesse com eles. Assim, fez o povo crer que aquele liberto era um traidor, que lhe trazia falsas cartas, porque estava certo de que Filipe estava em Jerusalém, com os judeus que se haviam revoltado contra os romanos, e assim, mandou matar aquele homem. [...] Varo, para prejudicá-lo empregou as mesmas calúnias, com que havia feito morrer o primeiro. Os sírios, que moravam em Cesaréia, haviam-no reanimado e feito conceber novas esperanças, dizendo que os romanos tinham matado Agripa, por causa da rebelião dos judeus e que ele poderia reinar em seu lugar, porque era de família real, descendente de Soheme, rei do Líbano. Foi isso que o impediu de entregar ao rei as cartas de Filipe e o obrigou a fechar todas as passagens, a fim de tirar ao príncipe o conhecimento do que se passava. [...] Mandou, em seguida, matar vários judeus para satisfazer aos sírios de Cesaréia e resolveu atacar, com o auxílio dos traconítidas, que estavam em Betânia, os judeus que eram chamados de babilônios e moravam em Ecbátana.<sup>397</sup>

---

<sup>396</sup> Ibid., Loc. Cit.

<sup>397</sup> Ibid., Loc. Cit.

O discurso evidencia a disputa política entre Varo e Filipe; a relação de poder entre a Síria e a Galiléia; e a disputa política e religiosa entre judeus e gentios em Cesaréia, Betânia e Ecbatána. Mas, silencia quanto ao nome do liberto; ao nome dos judeus que se revoltaram contra os romanos em Jerusalém; o teor das cartas; e a relevância social, política, religiosa e econômica dessas cidades.

Flávio Josefo continua:

Filipe, tendo sabido disso, dirigiu-se imediatamente a Gamala. O povo, alegre com seu regresso, rogou-lhe que fosse seu chefe e os conduzisse contra Varo e os sírios de Cesaréia, pois se espalhara a notícia de que eles haviam matado o rei. Filipe, para reprimir-lhes a impetuosidade, falou-lhes dos benefícios de que eram devedores àquele soberano, fê-los conhecer por meio de razões mui fortes que as forças do Império Romano eram tão temíveis, que eles não podiam empreender a guerra contra ele, sem se expor a um evidente perigo e, por fim, persuadiu-os a seguir seu conselho.<sup>398</sup>

Nesta perícope pode-se identificar a admiração de Josefo pela ação de Filipe; o apoio do povo ao governante e a investida contra Varo e os sírios de Cesaréia. Entretanto, Josefo ainda silencia quanto à disputa entre Gamala e Cesaréia e as relações de poder estabelecidas entre aquela cidade e a Síria. Porém, faz questão de denunciar as ações de Varo e ressaltar sua desaprovação quanto à morte de mulheres e crianças na guerra.

No entanto, o rei Agripa, tendo sabido que Varo queria mandar matar no mesmo dia todos os judeus de Cesaréia, que eram muitos, sem poupar nem as mulheres e as crianças, mandou Equo Módio para substituí-lo, como se pode ver em outro lugar. E Filipe conservou na obediência aos romanos, Gamala e a região dos arredores.<sup>399</sup>

Josefo atuava na Galiléia com a autorização do Sinédrio. Ele escreveu pedindo orientações ao conselho de Jerusalém e resolveu ficar na região voluntariamente, objetivando preservar a ordem social da Galiléia. Alguns de seus companheiros de sacerdócio retornaram para Jerusalém. Flávio Josefo não esclarece os motivos que os levaram a abandonar a Galiléia. Entretanto, elucida um dos motivos para sua permanência na Galiléia, ao dizer:

De lá mandei alguns homens ao Senado daquela cidade e aos mais ilustres dentre o povo, para lhes rogar que viessem ter comigo. Eles vieram e Justo também veio. Eu lhes disse que tinha sido enviado pela cidade de Jerusalém com meus colegas, para lhes anunciar que era preciso demolir o palácio tão suntuoso que o tetrarca Herodes tinha feito construir e onde ele tinha mandado pintar diversos animais, contra a proibição expressa de nossas leis. Dessa forma, eu lhes rogava que nos permitissem lá trabalhar com urgência.<sup>400</sup>

---

<sup>398</sup> Ibid., Loc. Cit.

<sup>399</sup> Ibid., Loc. Cit.

O discurso de Josefo evidencia uma disputa política entre o Sinédrio e a dinastia herodiana. Para o judaísmo ligado ao templo de Jerusalém, Herodes nunca foi um bom praticante da religião judaica. Pode-se identificar também através do discurso que as comunidades judaicas concebiam o cumprimento da Torá como prerrogativa para a preservação do povo judeu.

Josefo silencia quanto à parte da Torá que foi desobedecida por Herodes e quanto ao motivo de tanta urgência para a demolição do palácio. Provavelmente as preocupações do Conselho de Jerusalém e de Flávio Josefo se fundamentavam na crença de que o povo judeu estaria em grande perigo por desafiar Iahweh com a construção do palácio com imagens proibidas – “Não farás para ti imagem esculpida, de nada que se assemelhe ao que existe lá em cima, no céu, ou cá embaixo na terra, ou nas águas que estão debaixo da terra. Não prostrarás diante desses deuses nem os servirás, por que eu, Iahweh teu Deus, sou Deus ciumento, que puno a iniquidade dos pais sobre os filhos, até a terceira e a quarta geração dos que me odeiam [...]”<sup>401</sup>.

Entretanto, a advertência de Josefo e as preocupações do Conselho de Jerusalém a princípio não foram levadas em consideração. Enquanto Josefo tentava convencer os homens da cidade, outro princípio da Torá foi quebrado: o de tratar bem o estrangeiro.

Capella e os de seu partido, não podendo resolver-se a destruir tão bela obra, opuseram-se por muito tempo. Mas por fim, nós os induzimos a consentir; enquanto tratávamos desse assunto, Jesus, filho de Safias, seguido de alguns barqueiros e de alguns outros galileus do seu partido, incendiou o palácio, com a esperança de se enriquecer, porque viam nele coberturas douradas; roubaram de lá várias coisas, contra a nossa vontade. Os do partido de Jesus mataram todos os gregos que moravam em Tiberíades e todos os que tinham sido seus inimigos antes da guerra. Esta notícia muito me aborreceu. Fui imediatamente a Tiberíades, onde fiz tudo o que me foi possível para reconquistar uma parte do que havia sido roubado do rei, como candelabros coríntios, ricas mesas, uma grande quantidade de dinheiro, em moedas, com o fim de conservá-lo para o soberano, e entreguei todas essas coisas nas mãos das autoridades do Senado e de Capella, filho de Antillo, com ordem de só os entregar a mim mesmo<sup>402</sup>.

Assim, pode-se identificar a desaprovação de Josefo quanto às atitudes de Jesus. Flávio Josefo critica veementemente aqueles que usavam a guerra para obter benefícios pessoais. Identifica-se ainda a disputa política e religiosa entre gregos e

---

<sup>400</sup> Ibid., Loc. Cit.

<sup>401</sup> Deuteronomio 5.8-9 in: BÍBLIA. Português. Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Edições Paulinas, 1992.

<sup>402</sup> JOSEPHUS, 99 d. C., Loc. Cit.

judeus em Tiberíades. Josefo silencia quanto aos motivos da inimizade entre Jesus e os gregos. Não menciona o *status* socioeconômico dos barqueiros e também não esclarece quais foram os métodos utilizados para reconquistar o que tinha sido roubado. O discurso de Flávio Josefo evidencia que parte dos judeus se considerava explorada e parte pretendia permanecer fiel ao rei da Síria e aos romanos. Havia ainda um confronto entre pobres e ricos na região.

Como se pode perceber através da análise do discurso de Flávio Josefo em sua obra “A Vida”, o historiador hebreu faz um esforço para demonstrar seu vínculo com o *povo judeu*. As perícopes supracitadas comprovam que Josefo queria que os *sujeitos locutores* identificassem sua atuação na guerra dos judeus contra os romanos com os imperativos éticos do judaísmo. Os princípios da vida virtuosa apresentados por Flávio Josefo se fundamentavam, principalmente, nas interpretações dos fariseus sobre a Torá. As *formações imaginárias* do discurso de Josefo indicam que o historiador hebreu tinha um profundo conhecimento da Torá e da tradição farisaica.

Se as comunidades judaicas da *Urbs* prestigiavam os indivíduos por sua piedade, obediência a Torá ou relação com o farisaísmo, Flávio Josefo, em sua última obra acertou na construção de um discurso que representa o contraste entre o judaísmo praticado por seus opositores e, aquele que Josefo afirma ter praticado ao longo de sua trajetória. Entretanto, as *ambiguidades* de Flávio Josefo continuaram gerando desconfiança no interior de algumas comunidades judaicas. Mas, ainda assim, “A Vida” de Flávio Josefo evidencia que o historiador hebreu, apesar de circular tanto nas *culturas dominantes* quanto nas *culturas subalternas*, jamais perdeu o vínculo com sua *identidade* judaica. Josefo apenas circulava nos dois mundos sociais, nas duas culturas.

### 3.6 Conclusão parcial: Flávio Josefo, um sujeito socialmente construído

Conforme observamos anteriormente, Flávio Josefo se trata de um *sujeito socialmente construído*, um indivíduo que pertencia à dualidade do *mundo social* romano. Josefo circulava tanto nas *culturas subalternas* quanto nas *culturas dominantes*. Por isso, optamos por desvendar as relações socioculturais entre as

comunidades judaicas e a sociedade romana, identificando alguns de seus elementos socioculturais a partir da *textualidade*, *memória discursiva* e *formação imaginária* do discurso de Flávio Josefo.

Flávio Josefo se identificou com o povo judeu e queria ser reconhecido como judeu, apesar de se tratar de um liberto da casa dos Flávios. Assim, ele apresentou intencionalmente em seu discurso apenas suas relações de parentesco com o povo judeu. Josefo objetivava reafirmar seu vínculo com as comunidades judaicas da *Urbs*. Apesar de circular no universo das *culturas dominantes*, o historiador hebreu queria convencer os *sujeitos interlocutores* de que era o mesmo Yossef Mattiahu ha-Cohen que lutou ao lado dos judeus, na Galiléia, durante a guerra contra os romanos. Entretanto, suas obrigações com a sociedade romana geravam desconfiança no interior das comunidades judaicas da *Urbs*.

A análise do discurso de Flávio Josefo nos permitiu identificar que, embora o sistema de parentesco das comunidades judaicas preservasse elementos socioculturais da *mishpãhâ*, na *Urbs* do século I. d. C. a organização das famílias se aproximava mais de um *bet 'ab*, um modelo patrilinear mais nuclear, parecido com a *domus* romana.

Em seu discurso, Flávio Josefo também descreve as fases da vida de um judeu, apresentando suas escolhas religiosas. Observamos que Josefo favorece as práticas religiosas dos essênios e dos fariseus. Esses grupos religiosos eram aceitos no interior das comunidades judaicas como piedosos e obedientes a Torá, contando com o prestígio do povo judeu. Ao se identificar com os fariseus, Flávio Josefo objetivava, através de um *mecanismo de antecipação*, recuperar seu prestígio no interior das comunidades judaicas. Assim, Josefo construiu um discurso que gradativamente foi evidenciando os imperativos éticos do judaísmo, segundo as *formações imaginárias* das comunidades judaicas, na qual seus opositores aparecem como desobedientes a Torá. Entretanto, O historiador hebreu emerge através do discurso como um judeu piedoso, justo, obediente a Torá, altruísta e merecedor de *Zechut*. Com isso, Flávio Josefo intencionava justificar seu estatuto social na sociedade romana.

Em suma, Flávio Josefo representava indivíduos que viviam a dualidade do *mundo social*, adotando elementos socioculturais romanos em seu cotidiano, sem prejuízo da preservação de sua *identidade* judaica. Esses indivíduos promoveram a *circularidade cultural* entre as *culturas dominantes* e as *culturas subalternas*. Se as

comunidades judaicas da *Urbs* prestigiavam os indivíduos por sua piedade, obediência a Torá ou relação com o farisaísmo, Flávio Josefo, em sua última obra acertou na construção de um discurso que representa o contraste entre o judaísmo praticado por seus opositores e, aquele que Josefo afirma ter praticado ao longo de sua trajetória. Segundo ele, embora fosse um liberto da casa dos Flávios e tivesse obrigações com a sociedade romana, possuía um vínculo mais efetivo com a *identidade* judaica que seus opositores, pois, diferentemente deles, Josefo permaneceu fiel a Torá e ao povo judeu. Assim, nosso *sujeito locutor* circulava tanto nas comunidades judaicas quanto na sociedade romana, promovendo uma circularidade entre as *culturas dominantes* e as *culturas subalternas*.

## CONCLUSÃO

Em suma, ao longo do desenvolvimento de nosso trabalho percebemos que a *circularidade* nas relações socioculturais entre as comunidades judaicas e a sociedade romana no século I d. C. contribui para a concepção de comunidades judaicas diferentes daquelas construídas pela historiografia – principalmente inglesa, através do *paradigma do desenraizamento e exílio*, enfatizando o separatismo e o confronto entre judeus e romanos. Observamos que os resultados do contato sociocultural e a emergência de indivíduos que circulavam nas duas sociedades promoveram uma *circularidade* entre as *culturas dominantes* e as *culturas subalternas*, demonstrando ser possível ao indivíduo adotar elementos socioculturais de uma sociedade distinta da sua e, ao mesmo tempo, preservar o vínculo com sua *identidade* judaica.

Objetivando comprovar essa hipótese, adotamos como documentação a obra “A Vida” de Flávio Josefo e mediante o modelo de abordagem conceitual de Carlo Ginzburg e procedimento metodológico proposto por Eni Puccinelli Orlandi, analisamos o discurso de Flávio Josefo e percebemos que, como liberto da casa dos Flávios, o historiador hebreu dispunha de certo número de recursos culturais, cuja natureza e volume, variavam e eram submetidos a pressões igualmente desiguais no sei das comunidades judaicas e da sociedade romana. Flávio Josefo se orientava no seu *mundo social* a partir desses recursos, em primeiro lugar para sobreviver, eventualmente para reforçar sua situação, seu estatuto, seus valores, suas crenças.

No primeiro capítulo vimos que Flávio Josefo, o *sujeito locutor* de nossa documentação, tornou-se referência para os autores de diversos segmentos historiográficos quando o assunto se refere às comunidades judaicas domiciliadas nas regiões anexadas ao Império Romano, gerando sobre ele ampla produção editorial. Assim, situamos a obra “A Vida” de Flávio Josefo no universo discursivo biográfico, no qual identificamos o *modo de funcionamento* de seu discurso e demonstramos a proximidade entre o saber biográfico e a história. Discorreremos sobre o *sentido social* atribuído a Josefo em práticas históricas, identificando *usos e abusos* das obras de Flávio Josefo pelos principais segmentos historiográficos que se ocuparam do estudo das relações socioculturais entre os judeus e os romanos.

Com, isso identificamos as diversas impressões historiográficas sobre Josefo enquanto indivíduo.

Percebemos ao longo do primeiro capítulo que a diversidade de discursos sobre Josefo evidenciava a necessidade de um dispositivo teórico para nortear nossa proposta de apreensão da *circularidade cultural* entre as comunidades judaicas e a sociedade romana a partir da análise da obra “A Vida” de Flávio Josefo. Assim, diferentemente dos demais autores da historiografia brasileira citados em nossa análise, nós optamos pelo modelo de abordagem conceitual da Micro-história, desenvolvido por Carlo Ginzburg. Esse modelo nos permitiu concentrar a análise nos resultados do contato sociocultural entre romanos e judeus, objetivando cotejar os indícios de *circularidade cultural* entre os indivíduos das comunidades judaicas e da sociedade romana.

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

O modelo de abordagem conceitual de Carlo Ginzburg nos permitiu ultrapassar a região da Judéia e adentrar noutras regiões anexadas ao Império Romano, observando comunidades judaicas que conviviam pacificamente com a sociedade romana, adotavam valores culturais romanos em seu cotidiano e, ainda, na mesma proporção exportavam elementos culturais judaicos para a sociedade romana através do proselitismo.

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

Assim sendo, no primeiro capítulo, além de apresentarmos e fundamentarmos nossas escolhas teórico-metodológicas, nós identificamos a obra “A Vida” de Flávio Josefo como uma *autobiografia* (forma) e como um *discurso polêmico* (modo de funcionamento). Entretanto, no segundo capítulo cotejamos informações sobre as *condições de produção do discurso* de Flávio Josefo. A concepção de Flávio Josefo

como um *sujeito socialmente construído* nos impulsionou a apreensão da dualidade do *mundo social* na qual ele estava inserido. Entretanto, o questionamento sobre a compatibilidade entre a preservação da *identidade* judaica e a *circularidade* nas relações socioculturais entre judeus e romanos nos impulsionou a desvendar como Flávio Josefo concebia a Judéia.

Pesquisando sobre a *formação imaginária* do discurso de Flávio Josefo percebemos que a Judéia que emerge do discurso de Josefo poderia ser apreendida através da geografia, economia e pluralidade religiosa. As comunidades judaicas concebiam o termo “Judéia” tanto no *sentido lato* quanto no *sentido estrito*. Após discorrermos sobre o assunto, optamos pela utilização do termo “Palestina” para se referir ao *sentido lato* da região e “Judéia” para abordar o *sentido estrito*. Dialogando com Daniel Schwartz, decidimos também usar a expressão “judeanos” toda vez que nos referíssemos geograficamente aos habitantes da Palestina e, “judeus”, quando a referência assumisse contornos sociais.

Observamos que, em sua *memória discursiva*, Flávio Josefo apresentou a Palestina como o lugar das origens do povo judeu. Entretanto, apesar da sua *memória* judaica se relacionar com a Palestina, Josefo se referiu à Judéia como o lugar na qual teve sua formação educacional, política e religiosa. Tanto a Palestina quanto a Judéia faziam parte da *identidade* judaica de Flávio Josefo.

A *formação imaginária* do discurso de Flávio Josefo apresentou a Palestina como um lugar fértil, com vários produtos que interessavam as sociedades mediterrâneas. A geografia da Palestina também favorecia o aumento da arrecadação tributária na região. Assim, ao longo do segundo capítulo, identificamos o interesse romano pela região: a terra, o abastecimento da *Urbs*, o comércio mediterrâneo, as relações de clientela e patronato e, principalmente, a tributação.

A *formação imaginária* do discurso de Josefo também nos permitiu perceber que as relações de poder estabelecidas entre romanos e judeus tinham como características a utilização de instituições existentes e do grupo de dirigentes locais para governar. Os romanos também optaram pela adoção de uma política voltada para a tolerância religiosa, pela concessão de privilégios ao povo judeu, e pela urbanização de algumas cidades. Tais circunstâncias contribuíram para a *circularidade cultural* entre as comunidades judaicas e a sociedade romana na *Urbs* do século I d. C.

Percebemos que os judeus do século I d. C. preservavam sua *identidade* e

relação com a Judéia através da prática de judaísmos. As festas judaicas e utilização de um calendário paralelo contribuíram para a preservação da *memória* judaica. Os judeus formaram comunidades judaicas em diversas regiões anexadas ao Império Romano. Essas comunidades usufruíam de concessões romanas para viver segundo seus costumes, constituindo um *microcosmo social* na sociedade romana.

As *condições de produção* do discurso de Flávio Josefo também apresentam elementos culturais comuns entre as comunidades judaicas e a sociedade romana. Confirmamos essas similaridades através de uma análise do ofício sacerdotal e da concepção que romanos e judeus tinham da *Urbs* e de Jerusalém, respectivamente.

Assim sendo, ao longo das nossas discussões, comprovamos que Flávio Josefo representava dois *mundos sociais*. O primeiro se tratava das comunidades judaicas. Essas comunidades faziam uso de um calendário alternativo, possuíam uma lei paralela, eram monoteístas, seguiam regras alimentares rígidas, viviam segundo seus costumes e adotavam práticas *proselitistas*. O proselitismo das comunidades judaicas, segundo nossa análise, contribuiu para a concepção de comunidades abertas às relações socioculturais com outros grupos sociais.

O segundo *mundo social* se referia a sociedade romana, o mundo oficial, o universo do direito, cidadania, independência política, diversidade e pluralidade religiosa. Esses dois mundos se influenciavam mutuamente através de indivíduos que circulavam tanto no *microcosmo social* quanto no *macrocosmo social*. Flávio Josefo se apresenta em seu discurso como um desses indivíduos. Como no século I d. C. um romano podia se tornar judeu e, um judeu também podia se tornar romano, as *culturas subalternas* e as *culturas dominantes* mantinham uma *circularidade cultural*, sempre que as relações culturais eram vantajosas para ambas. Por isso, no discurso de Flávio Josefo em sua obra “A Vida”, nós encontramos elementos das duas culturas.

Através do terceiro capítulo, optamos por desvendar as relações socioculturais entre as comunidades judaicas e a sociedade romana, identificando alguns de seus elementos socioculturais a partir da *textualidade*, *memória discursiva* e *formação imaginária* do discurso de Flávio Josefo. Flávio Josefo se identificou com o *povo judeu* e queria ser reconhecido como judeu, apesar de se tratar de um liberto da casa dos Flávios. Assim, ele apresentou, em seu discurso, apenas suas relações de parentesco com o *povo judeu*. Josefo objetivava reafirmar seu vínculo com as comunidades judaicas da *Urbs*.

Apesar de circular no universo das culturas dominantes, o historiador hebreu queria convencer os *sujeitos interlocutores* de que era o mesmo Yossef Mattiahu ha-Cohen que lutou ao lado dos judeus, na Galiléia, durante a guerra contra os romanos. Entretanto, suas obrigações com a sociedade romana geravam desconfiança no interior das comunidades judaicas da *Urbs*.

Em seu discurso, Flávio Josefo também descreveu as fases da vida de um judeu, apresentando suas escolhas religiosas. Observamos que Josefo favorece as práticas religiosas dos essênios e dos fariseus. Esses grupos religiosos eram aceitos no interior das comunidades judaicas como piedosos e obedientes a Torá, contando com o prestígio do povo judeu.

Ao se identificar com os fariseus, Flávio Josefo objetivava, através de um *mecanismo de antecipação*, recuperar seu prestígio no interior das comunidades judaicas. Assim, Josefo construiu um discurso que gradativamente foi evidenciando os imperativos éticos do judaísmo, segundo as formações imaginárias das comunidades judaicas, na qual seus opositores aparecem como desobedientes a Torá. Entretanto, O historiador hebreu emerge como um judeu piedoso, justo, obediente a Torá, altruísta e merecedor de *Zechut*. Com isso, Flávio Josefo intencionava justificar seu estatuto social na sociedade romana.

Concluindo, Flávio Josefo representava indivíduos que viviam a dualidade do *mundo social*, adotando elementos socioculturais romanos em seu cotidiano, sem prejuízo da preservação de sua *identidade* judaica. Esses indivíduos promoveram a *circularidade cultural* entre as *culturas dominantes* e as *culturas subalternas*. Se as comunidades judaicas da *Urbs* prestigiavam os indivíduos por sua piedade, obediência a Torá ou relação com o farisaísmo, Flávio Josefo, em sua última obra acertou na construção de um discurso que representa o contraste entre o judaísmo praticado por seus opositores e, aquele que Josefo afirma ter praticado ao longo de sua trajetória. Segundo ele, embora fosse um liberto da casa dos Flávios e tivesse obrigações com a sociedade romana, possuía um vínculo mais efetivo com a *identidade* judaica que seus opositores, pois, diferentemente deles, Josefo permaneceu fiel a Torá e ao *povo judeu*. Assim, nosso *sujeito locutor* circulava tanto nas comunidades judaicas quanto na sociedade romana, promovendo uma circularidade entre as *culturas dominantes* e as *culturas subalternas*.

## REFERÊNCIAS

- ALFÖDY, Géza. **A história social de Roma**. Lisboa: Presença, 1989.
- AMADO, Janaína. **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro: FGV, 2006.
- ARFUCH, Leonor. **O espaço biográfico: dilemas da subjetividade contemporânea**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2010.
- AUGÉ, Marc. **El oficio del antropólogo**. Barcelona: Gedisa, 2007.
- \_\_\_\_\_. **Não-lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade**. São Paulo: Papyrus, 2007.
- \_\_\_\_\_. **Por uma antropologia dos mundos contemporâneos**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.
- BAGNIEWSKI, Alexandre B. Repensando a teoria da alteridade e a obra de Josefo. **Revista eletrônica do grupo oracula de pesquisas em apocalíptica judaica e cristã**, São Bernardo do Campo, v.7, 2008.
- BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na idade média e no renascimento: o contexto de François Rabelais**. Brasília: Universidade de Brasília, 1987.
- BERLIN, Andrea M.; OVERMAN, Andrew. **The first jewish revolt: archaeology, history, and ideology**. New York: Routledge, 2002.
- BETTENSON, H. **Documentos da igreja cristã**. São Paulo: ASTE, 1998.
- BLOCH, Marc. **Apología de la historia: o el oficio del historiador**. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- BLOOM, James J. **The jewish revolts against Rome, A.D. 66–135: a military analysis**. North Carolina: McFarland, 2010.
- BOMENY, Helena. Teoria literária e escrita da história. **Revista estudos históricos**, Rio de Janeiro, v.5, n.10, p. 265-271, 1992. Disponível em: <<http://www.cpdoc.fgv.br/revista/arq/133.pdf>> Acesso em: 13 fev. 2009.
- BORDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Lisboa: DIFEL, 1989.
- \_\_\_\_\_. **A ilusão biográfica**. In: FERREIRA, Marieta de Moraes;
- BORGES, Airan dos Santos. **Tempo e poder: a ordenação do tempo no calendário romano republicano**. Disponível em: <[http://www.gaialhia.kit.net/antiores/artigo004\\_2008\\_2.pdf](http://www.gaialhia.kit.net/antiores/artigo004_2008_2.pdf)> Acesso em: 5 jun. 2009.
- BRAUNDEL, Fernand. **Memórias do mediterrâneo**. Rio de Janeiro: Multinova, 2001.

- BRIGHT, John. **História de Israel**. São Paulo: Paulinas, 1980.
- BRINTON, Crane. **The anatomy of revolution**. New York: Vintage Books, 1965.
- BURKE, Peter. **O que é história cultural?** Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- \_\_\_\_\_. **Cultura popular na idade moderna: Europa, 1500-1800**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- CANDIDO, M. R. **Memórias do mediterrâneo antigo: interações culturais no Mediterrâneo Antigo**. Rio de Janeiro: NEA/UERJ, 2010.
- CAPELLETTI, Sylvia. **The jewish community of Rome: from the second century B.C. to the third century C.E.** Boston: Brill, 2006.
- CARDOSO, C. F. S. **Narrativa, sentido, história**. São Paulo: Papirus, 1997.
- \_\_\_\_\_. **Uma introdução à história**. São Paulo: Brasiliense, 2007.
- \_\_\_\_\_. VAINFAS, Ronaldo. **Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia**. Rio de Janeiro: Campus, 1997.
- CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.
- \_\_\_\_\_. **A invenção do cotidiano: artes de fazer**. Petrópolis: Vozes, 1998.
- CHARTIER, Roger. **A história cultural – entre práticas e representações**. Alges: DIFEL, 2002.
- CHEVITARESE, A. L.; Cornelli, G. **Judaísmo, cristianismo, helenismo: ensaio sobre interações culturais no Mediterrâneo antigo**. São Paulo: Annablume, 2007.
- COHEN, Shaye J. D. **Josephus in Galilee and Rome: his vita and development as a historian**. Boston: Brill Academic, 2002.
- COLLINS, John J. **Between Athens and Jerusalem: jewish identity in the hellenistic diaspora**. Cambridge: Eerdmans, 2000.
- \_\_\_\_\_; GREGORY, E. Sterling (Ed.). **Hellenism in the Land of Israel**. Indiana: University of Notre Dame, 2000.
- CROSSAN, John Dominic. **Em busca de Paulo: como o apóstolo de Jesus opôs o reino de Deus ao Império Romano**. São Paulo: Paulinas, 2007.
- \_\_\_\_\_. **O nascimento do cristianismo: O que aconteceu nos anos que se seguiram à execução de Jesus**. São Paulo: Paulinas, 2004.
- DEGAN, Alex. **A identidade incômoda: um estudo das identidades s no Bellum**

Judaicum de Flávio Josefo. São Paulo, Limeira: USP, 2006.

\_\_\_\_\_. Josefo exegeta: história e memória. **Revista de História**, p. 295-310, 2010.

DEGAN, Alex. **Josefo, história e memória do judaísmo**. Disponível em: <http://lasa.international.pitt.edu/members/congress-papers/lasa2009/files/DeganAlex.pdf> Acesso em: 1 out. 2009.

DOBRORUKA, Vicente. Historiografia helenística em roupagem judaica: Flávio Josefo, história e teologia. In: JOLY, Fábio (Org.). **História e retórica: ensaios sobre historiografia antiga**. São Paulo: FAPESP, 2007.

EDDY, Samuel K. **The King is Dead**. Studies in the Near Eastern Resistance to Hellenism, 334-31 B.C. Lincoln: University of Nebraska, 1961.

EDMONDSON, Jonathan; MASON, Steve; RIVES, James. **Flavius Josephus and the Flavian Rome**. Oxford: Oxford University, 2005.

EINSENSTADT, Shauel Noah. **The political systems of empires**. Nova Jersey: Transaction, 1969.

FAULKNER, Neil. **Apocalypse: the great jewish revolt against Rome AD 66-73**. Tempus Publishing Limited, 2004.

FELDMAN, Louis H. **Josephus and modern scholarship: 1937-1980**. Berlin; New York: de Gruyter, 1984.

FERREIRA, Ana Maria Guedes. Plutarchi Vitae Parallellae: a biografia como compromisso entre literatura e história. In: COLÓQUIO INTERNACIONAL DE LITERATURA E HISTÓRIA. **Actas...** Porto, 2004, p. 259-264. Disponível em: <<http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/6809.pdf>> Acesso em: 5 jul. 2011.

FREY, Jörg; SCHWARTZ, Daniel R.; GRIPENTROG, Stephanie. **Jewish identity in the greco-roman world**. Boston: Brill, 2007.

GIARDINA, Andréa. **O homem romano**. Lisboa: Presença. 1992.

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

\_\_\_\_\_. **A micro-história e outros ensaios**. Lisboa: DIFEL, 1989.

\_\_\_\_\_. **Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GONÇALVES, Ana Teresa Marques. **Lei e ordem na república romana: uma análise da obra De Legibus de Cícero**. Disponível em:

<[http://www.unicamp.br/nee/arqueologia/arquivos/historia\\_militar/lei\\_ordem.html](http://www.unicamp.br/nee/arqueologia/arquivos/historia_militar/lei_ordem.html)>  
Acesso em: 2 nov. 2011.

GONCALVES, Márcia de Almeida. Narrativa biográfica e escrita da história: Octávio Tarquínio de Sousa e seu tempo. **Revista histórica**, São Paulo, n. 150, jul. 2004.

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

\_\_\_\_\_. **Jews in a graeco-roman world**. Oxford: Oxford University Press, 2004.

\_\_\_\_\_. **Rome and Jerusalem**: the clash of ancient civilizations. New York: Vintage Books, 2008.

GRICOLETTO, Evandra. **Do lugar social ao lugar discursivo**: o imbricamento de diferentes posições-sujeito. Disponível em:  
<http://www.discursos.ufrgs.br/sead2/doc/sujeito/evandra.pdf>. Acesso em: 1 set.2009.

GUARINELLO, Norberto Luiz. **Imperialismo greco-romano**. São Paulo: Ática, 1987.

HADAS-LEBEL, Mireille. **Weapons of the weak**. Everyday Forms of Peasant Resistance. London: Yale University, 1990.

\_\_\_\_\_. **Flávio Josefo**: o judeu de Roma. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

HADRILL, Andrew Wallace (Ed.). **Patronage in ancient society**. London: Routledge, 1988.

HALL, Anthony. Social relations of Power. In: SCHMIDT, Steffen W. et alli. **Friends, followers, and factions**: A reader in Political clientelism. Berkeley/Los Angeles: University of California, 1977.

HENGEL, Martin. **Judaism and Hellenism**: studies in their encounter in Palestine during the early Hellenistic period. London: SCM Press, 1981.

JEFFERS, James S. **Conflito em Roma**: ordem e hierarquia no cristianismo primitivo. São Paulo: Loyola, 1995.

JEREMIAS, Joaquim. **Jerusalen em tiempos de Jesus**: estudio economico y social del mundo del Nuevo Testamento. Madrid: Crisandad, 1980.

JOHNSON, Paul. **História dos Judeus**. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

JONES, Peter; SIDWELL, Keith. **The world of Rome**: a introduction to Roman culture. Cambridge: Cambridge University, 1997.

JOSEPHUS, Flavius. **Jewish Antiquies**. Cambridge: Harvard University, 1954. (Loeb Classical Library, book 14).

\_\_\_\_\_. **The Jewish War**. Cambridge: Harvard University, 1997. (Loeb Classical Library, book 1).

JOSEPHUS, Flavius. **The life: against apion**. Cambridge: Harvard University, 1954 (Loeb Classical Library vol. 1).

KESSLER, Reiner. **História social do antigo Israel**. São Paulo: Paulinas, 2009.

KIPPENBERG, Hans. **Religião e formação de classes na antiga Judéia**. São Paulo: Paulinas, 1988.

KOVELMAN, Arkady. **Between Alexandria e Jerusalem: the dynamic of jewish and hellenistic culture**. London: Brill, 2005.

LACTANCE [Lactantius]. **De la mort des persécuteurs**. Tradutor Jacques Moreau. Paris: Les Belles Letres, 1954.

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

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

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. São Paulo: Unicamp, 1990.

\_\_\_\_\_. Introdução. In: LE GOFF, Jacques. **São Luís: biografia**. São Paulo: Record, 2002. p. 19-30.

LEONI, Tomaso. **Against Caesar's Wishes: Josephus as a source for the burning of the Temple**. Disponível em:

LEVI, Giovanni. Usos da biografia. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína. **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

LIMA, J. C. R. Seder Pessach: história e memória ao redor da mesa judaica. In: CANDIDO, Maria Regina (Org). **Práticas alimentares no mediterrâneo antigo**. Rio de Janeiro: UERJ, 2012.

\_\_\_\_\_. **Entre o sacro e o profano: Yossef Ben Matitiah ha-Cohen e a presença gentílica no templo de Jerusalém**. Rio de Janeiro: ENEA, 2010.

LOBIANCO, Luís Eduardo. **O outono da Judéia (séculos I a.C. – I d.C.): resistência e guerras judaicas sob domínio romano – Flávio Josefo e sua narrativa (Mestrado) – Niterói, 1999.**

LUTHER, Heinrich. **Josephus and justus of tiberias: a contribution to the history of the jewish revolt**. Disponível em: <[http://www.preteristarchive.com/Books/pdf/Josephus/1910\\_luther\\_justus-of-tiberias.pdf](http://www.preteristarchive.com/Books/pdf/Josephus/1910_luther_justus-of-tiberias.pdf)> Acesso em: 01 jan. 2012.

JASON, Steve. **Josephus and new testament**. Massachussets: Hendrickson, 1993.

\_\_\_\_\_. **Josephus's pharisees: the narratives**. Disponível em: <http://www.baylor.edu/baylorpress/excerpt/118-excerpt.pdf>. Acessado em: 12 abr. 2012.

MCCLISTER, David. **Ethnicity and jewish identity in Josephus**. Florida: University of Florida, 2008.

MEEKS, Wayne A. **Os primeiros cristãos urbanos: o mundo social do apóstolo Paulo**. São Paulo: Paulinas, 1992.

MENDES, Norma; VENTURA, Gilvan (Org.). **Repensando o império romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural**. Rio de Janeiro: MAUD, 2006.

MENDES, Norma Musco; BORGES, Airan dos Santos. Os calendários romanos como expressão de etnicidade. **Revista história: questões & debates**, Curitiba, n. 48-49, p. 77-99, 2008.

MOMIGLIANO, A. **Os limites da helenização: a interação cultural das civilizações grega, romana, céltica, judaica e persa**. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

\_\_\_\_\_. **The development of greek biography**. London: Havard University, 1993.

MOTTA, Marly Silva da. O relato biográfico como fonte para a história. **Vidya**, Santa Maria ,RS, n.34, jul./dez, p.101-122, 2000.

NEUSNER, Jacob. **Introdução ao judaísmo**. Rio de Janeiro: Imago, 2002.

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

\_\_\_\_\_. **O que é linguística?** São Paulo: Brasiliense, 2009.

\_\_\_\_\_. **Análise do discurso em suas diferentes tradições intelectuais**. Disponível em: < [http://www.discurso.ufrgs.br/evento/conf\\_04/eniorlandi.pdf](http://www.discurso.ufrgs.br/evento/conf_04/eniorlandi.pdf). > Acesso em: 2 maio 2011.

\_\_\_\_\_. **Discurso, imaginário social e conhecimento**. Disponível em: <<http://www.rbep.inep.gov.br/index.php/emaberto/article/viewFile/911/817>> Acesso em: 2 maio 2011.

OTZEN, Benedikt. **O judaísmo na antigüidade**. São Paulo: Paulinas, 2003.

PAUL, A. **O que é intertestamento?** São Paulo: Paulinas, 1981.

PEREIRA, L. M. L. Algumas reflexões sobre histórias de vida, biografias e autobiografias. **História Oral**, 3, p. 117-27, 2000.

RAJAK, Tessa. **The jewish dialogue with Greece and Rome**: studies in cultural and The evidence of social interaction. Koln: Brill, 2000.

RÉMOND, René. **Por uma história política**. Rio de Janeiro: FGV, 2010.

REVEL, Jacques. **Jogos de escalas**: a experiência da microanálise. Rio de Janeiro: FGV, 1998.

ROCHA, Ivan E. **Dominadores e dominados na Palestina do século I**. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/his/v23n1-2/a12v2312.pdf>> Acesso em: 1 jan. 2009.

RODGERS, Zuleika. **Making history**: Josephus and historical method. Boston: Brill, 2007.

ROJAS, Carlos Antonio Aguirre. La biografía como género historiográfico algunas reflexiones sobre sus posibilidades actuales. In: SCHMIDT, Benito Bisso. **O biográfico**: perspectivas interdisciplinares. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2000.

ROSA, Cládia Beltrão da. **De haruspicum responso**: religião e política em Cícero. Disponível em: <[http://www.revistamirabilia.com/nova/images/numeros/2003\\_03/art2.pdf](http://www.revistamirabilia.com/nova/images/numeros/2003_03/art2.pdf)> Acesso em: 1 nov. 2011.

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

ROULAND, Norbert. **Roma democracia impossível?** Os agentes de poder na urbe romana. Brasília: Universidade de Brasília, 1997.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de história**. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

SAID, Edward W. **Cultura e imperialismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

\_\_\_\_\_. **Orientalismo**: o oriente como invenção do ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SALDARINI, Anthony. **Fariseus, escribas e saduceus na sociedade palestinese**. São Paulo: Paulinas, 2005.

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

SANTE, Carmine Di. **Israel em oração**: as origens da liturgia cristã. São Paulo: Paulinas, 1989.

SANTOS, Zolói Aparecida Martins. **História e literatura**: uma relação possível. Disponível em: <<http://www.fap.pr.gov.br/arquivos/File/RevistaCientifica2/zeloidossantos.pdf>> Acesso em: 11 ago. 2009.

SAULNIER, Christiane; ROULAND, Bernard. **A palestina no tempo de Jesus**. São

Paulo: Paulus, 1983.

SCHMIDT, Benito Bisso. **Grafia da vida**: reflexões sobre a narrativa biográfica. Disponível em:

[http://www.unisinos.br/publicacoes\\_cientificas/images/stories/sumario\\_historia/vol10n8/15historian10vol8\\_artigo09.pdf](http://www.unisinos.br/publicacoes_cientificas/images/stories/sumario_historia/vol10n8/15historian10vol8_artigo09.pdf). Acesso em: 4 ago. 2010.

SCHULTZ, Samuel J. **The old testament speaks**. New York: Harper e Row, 1970.

SCOTT, James C. **Domination and the arts of resistance**. Hidden Transcripts. London: Yale University, 1990.

SCHWARTZ, Seth. **Were the jews a mediterranean society?** reciprocity and solidarity in ancient judaism. Princeton/Oxford: Princeton University, 2010.

SELLIN, Ernest. **Introdução ao antigo testamento**. São Paulo: Paulinas, 1977.

SHEINER, Viviane. **Josefo, a retórica e as origens da biografia**. Disponível em: <[http://www.pej-unb.org/downloads/paper\\_vivianne\\_sbec\\_2001.pdf](http://www.pej-unb.org/downloads/paper_vivianne_sbec_2001.pdf)> Acesso em: 3 mar. 2010.

SICKER, Martin. **Between Rome and Jerusalem**: 300 years of roman-judaeen relations. London: Praeger, 2001.

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

SILVA, Maria Aparecida de Oliveira. **Biografia como fonte histórica**. Disponível em: <<http://www.seer.ufu.br/index.php/cdhis/article/viewFile/1146/1066>> Acesso em: 5 maio 2011.

SILVA, Tomaz Tadeu da. **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Rio de Janeiro: Vozes, 2000.

SILVA, Uiran Gebara da. A escrita biográfica na antiguidade: uma tradição incerta **Politeia**: história e Sociologia, Vitória da Conquista, v. 8, n. 1, p. 67-81, 2008.

SIMON, Marcel; BENOIT, André. **Judaísmo e cristianismo antigo**: de Antíoco Epifânio a Constantino. São Paulo: Pioneira / EDUSP, 1987.

STEGEMANN, Ekkehard W.; STEGEMANN, Wolfgang. **História social do protocristianismo**. São Leopoldo: Sinodal, 2004.

SZUCHMAN, Ester. **Identificação identidade**: linguagem, história e memória na condição judaica. Porto Alegre: UFRS, 2006.

TASSIN, Claude. **O judaísmo do exílio ao tempo de Jesus**. São Paulo: Paulinas, 1988.

THEISSEN, Gerd. **A religião dos primeiros cristãos**: uma teoria do cristianismo primitivo. São Paulo: Paulinas, 2009.

TILDEN, Philip. **Religious intolerance in the later roman empire**: the theodosian Code. London: University of Exeter, 2006.

TURCAN, Robert. **The cults of the roman empire**. Harvard University Press,

VAUX, R. de. **Instituições de Israel no antigo testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2004, 623p.

VEYNE, Paul. **O inventário das diferenças**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

\_\_\_\_\_. **História da vida privada**: do Império Romano ao ano mil. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

VV. AA. **Flávio Josefo**: uma testemunha do tempo dos apóstolos. São Paulo: Paulus, 1986.

## GLOSSÁRIO

### **Amnésia Coletiva**

Le Goff (1990, p. 444) argumenta que “num nível metafórico, mas significativo, a

amnésia é não só uma perturbação no indivíduo, que envolve perturbações mais ou menos graves da presença da personalidade, mas também a falta ou a perda, voluntária ou involuntária, da memória coletiva nos povos e nas nações que pode determinar perturbações graves da identidade coletiva”. As prescrições da Torá para que o povo se lembrasse de Iahweh, dos seus feitos, da sua cólera e de suas promessas evidenciam que a amnésia coletiva em diversas oportunidades fez Israel se envolver com outros deuses e, segundo o imaginário social judaico da época perder os privilégios e benefícios de sua relação com a divindade.

### **Antiquarismo**

Segundo Uiran Gebara da Silva (2008, p. 73) “o antiquarismo é um dos nomes utilizados para designar todo tipo de investigação e de produção de conhecimento a respeito de artefatos, objetos, fatos, acontecimentos, eventos, formas de cultura, que, por um lado, não se encaixavam nem nos limites precisos da história da guerra e da política, nem, por outro lado, na natureza especulativa da filosofia. Era uma forma de escrita descritiva e assumia nomes variados: antiquarismo, erudição, arqueologia, antiguidades. Essa categoria de escrita compilatória e sistemática não adquiriu o mesmo nível de dignidade, como forma de conhecimento, que a história”.

### **Antijudaísmo**

Marcel Simon (1987, p.131), ao analisar as origens do antissemitismo, entende que tal fenômeno antecede o advento do cristianismo, sendo o resultado dos conflitos entre as colônias judaicas da diáspora e as comunidades vizinhas, principalmente, devido ao separatismo religioso judeu. Embora Marcel Simon utilize o termo antissemitismo, para ele, tal conceito não se referia às questões étnicas. Simon (1987, p.131) afirma que “os judeus não eram acusados de ganância, desejo desenfreado por lucros, paixão pelos negócios, falta de moralidade comercial ou qualquer outra esquisitice que invariavelmente figura no antissemitismo moderno”. Assim, para Marcel Simon, o conceito de antissemitismo se aproxima mais do conceito de antijudaísmo que, por sua vez, somente resultará em questões étnicas a partir da literatura neotestamentária e da posterior institucionalização do cristianismo o que, de certa forma, situa o tema da tolerância e intolerância religiosa em um conflito religioso que se inicia entre segmentos do judaísmo e se estende posteriormente a fase de cristianização do paganismo. Para os romanos, parece que

a rejeição de uma política voltada para a interação cultural e tolerância religiosa para com os judeus se tratava de casos políticos, administrativos, temporais e regionalmente isolados.

### **Bios**

Uiran Gebara da Silva (2008, p. 73) define *bios* como “a palavra comumente utilizada para denominar a descrição da vida de um indivíduo era *bios*; no entanto, este não era seu uso exclusivo. A palavra *bios* também podia ser usada para se referir a outras descrições ou narrativas, como o retrato de um povo inteiro. E a principal meta desta descrição era o esboço de um caráter, de uma personalidade, mesmo que essa personalidade fosse um corpo coletivo”.

### **Cashrut**

No caso do povo judeu, o que se pode ou não comer, a forma como se devem preparar os alimentos, são estabelecidas pelas leis da *Cashrut*. *Cashrut* são normas de alimentação que envolve seleção da matéria-prima, abate de animais, higienização, cuidados na manipulação, preparo e consumo de alimentos e uso de determinados utensílios. Para a comunidade judaica estas leis baseadas em preceitos bíblicos têm como objetivo trazer para a alma e o corpo muita santidade e não apenas visa os aspectos sanitários e de higiene. O termo *casher* se refere às comidas preparadas de acordo com as especificações da *Cashrut*, ou seja, alimentos devidamente preparados para o consumo do povo judeu. Segundo a *Cashrut*, as carnes próprias para consumo são apenas aquelas de animais que ruminam e possuem cascos fendidos. As aves consideradas *casher* são as espécies domésticas, como pomba, frango, patos, ganso e peru. Porém, os animais devem ser abatidos e examinados de acordo com as normas alimentares da Torá e o processamento deve ser realizado com utensílios *casher*. Os judeus ainda estão proibidos de comer animais selvagens, aves de rapina ou sangue de animal.

### **Cultura**

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

### **Culturas Subalternas**

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

### **Formações Imaginárias**

Eni Puccinelli Orlandi conceitua as *formações imaginárias* como as projeções que permitem ao analista passar das situações empíricas – os lugares dos sujeitos – para as posições dos sujeitos nos discursos. O mecanismo imaginário, diz Orlandi, produz imagens dos sujeitos e do objeto do discurso dentro de uma conjuntura sócio-histórica (ORLANDI 2003, p. 40).

### **Identidade Étnica**

Entendemos que o conceito de identidade étnica, ainda que no singular, representa toda pluralidade identitária dos judeus, até mesmo a daqueles domiciliados na *Urbs*. No discurso de Flávio Josefo, por exemplo, podemos observar diversas identidades que, do ponto vista judaico, se diferenciavam etnicamente, religiosamente, politicamente e culturalmente. Entretanto, conforme postula Marcel Simon, um romano não tinha por hábito fazer distinção ou classificação entre as diversas identidades judaicas. Segundo ele, os autores antigos tratam os judeus como uma simples variação dos sírios, pois, geograficamente, a Palestina era meramente uma subdivisão ou prolongamento da Síria. Simon afirma que era comum utilizar o termo “sírio” incluindo também os judeus. Aparentemente, o que fazia distinção entre sírios e judeus era sua devoção a lahweh e sua religião voltada para o monoteísmo (SIMON, 1960, p. 133). Jacques Le Goff caminha na mesma direção ao entender que, de um modo geral, a religião judaica apela para o dever da recordação e da memória constituinte que, por sua vez, se trata de um reconhecimento de lahweh

como memória fundadora da identidade judaica (LE GOFF, 1999, p. 382). Esse seria um ponto comum entre as diversas identidades e comunidades judaicas espalhadas pelo Império Romano.

### **Judaísmo Formativo**

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

### **Lugar**

Concebemos esse lugar a qual Flávio Josefo se refere como um *lugar-antropológico*. Marc Augé (2007, p. 52) aponta três características para os *lugares-antropológicos*: eles são *identitários* – lugar constitutivo da identidade individual; *relacionais* – lugar onde se ordena as relações de coexistência; e *históricos* – lugar onde, conjugando identidade e relação, o habitante vive na história. Augé (2007, p. 45) entende que o espaço exprime a identidade do grupo e o que o grupo deve defender contra as ameaças externas e internas para que a linguagem da identidade conserve seu sentido. Segundo ele, a identidades dos grupos étnicos, em nosso caso específico, das comunidades judaicas da *Urbs* do século I d. C., além de exigir um bom domínio de suas tensões internas, passa pelo reexame constante do bom estado de suas fronteiras interiores e exteriores. As coletividades (ou aqueles que as dirigem), como os indivíduos que a elas se ligam, necessitam simultaneamente pensar a identidade e a relação, e para fazerem isso, simbolizar constituintes da identidade partilhada (pelo conjunto ou grupo), da identidade particular (de determinado grupo ou de determinado indivíduo em relação aos outros) e da identidade singular (do indivíduo ou do grupo de indivíduos como não semelhantes a nenhum outro); e o tratamento do espaço é um dos meios dessa empreitada (AUGÉ, 2007, p. 50-51).

### **Material Simbólico**

Esse conceito se refere à forma como o texto se apresenta. Eni Orlandi entende que ser escrito ou oral não muda a definição de um texto, pois, embora cada um deles signifique de modo específico particular suas propriedades materiais, ambos são

considerados textos. Orlandi observa que não é a organização linguística do texto que interessa ao analista do discurso, mas, sim, como “o texto organiza a relação da língua com a história no trabalho significativo do sujeito em sua relação com o mundo” (ORLANDI, 2003, p. 69).

### **Memória**

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

### **Mundus**

Segundo Norbert Roland (1997, p. 22), *mundus* se tratava de uma cova, via de comunicação entre o mundo dos mortos, o dos vivos e dos deuses subterrâneos. A partir do *mundus* se delimitava o espaço urbano do homem. No ritual simbólico de fundação da cidade, cada homem que chega lança no *mundus* um punhado de terra que recolheu antes de abandonar o seu solo natal para procurar fortuna alhures. Apropria-se então da cidade que acaba de ser fundada dizendo: “Onde está a terra dos meus pais, aí será a minha pátria”. No *mundus* são lançados grãos, vinho e gado miúdo. Depois ele é coberto e sobre ele erige-se um altar onde arderá o fogo sagrado. Jungem-se os bois, brancos como as vítimas oferecidas a Júpiter. Abrem um sulco na terra, traçando um círculo mágico, o *pomoerium*.

### **Proselitismo**

Esse termo (*proselytos*), que ocorre apenas na literatura judaica e cristã, foi cunhado no período judaico-helenístico para designar um “não-judeu”, “estranho”, “peregrino” estabelecido na terra que se convertera ao judaísmo mediante a circuncisão, o batismo e um sacrifício no Templo de Jerusalém. O que, de certa forma, corrobora para ideia de comunidades judaicas abertas a relação sociocultural com outros grupos étnicos. Schlomo Sand (2011, p. 272) afirma que o crescimento do judaísmo no século I d. C. não se deve ao desenraizamento dos judeus, mas, sim, as ações proselitistas das comunidades judaicas, nas diversas regiões anexadas ao Império Romano.

## **Paradigma**

Nosso entendimento de paradigma se fundamenta no historiador da ciência Thomas Kuhn (1962) que utilizou esse termo para definir as diversas formas de ver o mundo, uma maneira de ver a realidade. Kuhn entendia que no mundo científico as leis, teorias e modelos aceitos de forma geral pela comunidade científica representam paradigmas. Entretanto, segundo Kuhn os paradigmas podem sofrer mudanças com o passar do tempo. Pois, os grandes processos da ciência não resultam de mecanismos de continuidade, mas sim, de ruptura (KUHN, 2006, p. 67-76). Entendemos que o separatismo étnico e religioso das comunidades judaicas em relação ao Império Romano se trata de um paradigma que, com o alargamento do conceito de cultura nas ciências sociais, bem como, o avanço das pesquisas sobre a relação binária indivíduo/sociedade, está sofrendo mudanças permitindo um olhar sobre as comunidades judaicas como mais abertas a reciprocidade nas relações culturais com outros povos. Essa circularidade cultural pode ser apreendida através da cultura material, documentação textual e, ainda, da análise do cotidiano dos indivíduos das comunidades judaicas de Roma, no século I d. C.

## **Sentido Social**

Entendemos por sentido social o conjunto de relações simbolizadas, instituídas e vividas entre Flávio Josefo e os outros no seio das comunidades judaicas e da sociedade romana (AUGÉ, 1999, Passim).

## **Sujeitos Interlocutores**

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

## **Sujeito Locutor**

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

Josefo em sua historicidade e significância.

### **Textualidade**

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

### **Torá**

Literalmente, “ensinamento para a vida”. Conjunto dos cinco primeiros livros da Bíblia Hebraica, atribuídos a Moisés e que contém a Lei que regulamenta toda ética e religiosidade judaica. Considerado pelos judeus como livro sagrado.

### **Pomoerium**

Círculo mágico em que se delimitava a edificação da cidade, abençoada por Júpiter e protegida por uma série de tabus, pelos quais a mácula da morte é repelida para fora dos seus limites. Era proibido sepultar ou incinerar um morto no recinto do *pomoerium*, e o carrasco deveria morar fora da cidade. Nenhum soldado armado pode passar as suas portas, pois isso representava a morte, trazida pelo gládio. O sacerdote de Júpiter habita no âmbito intrapomerial, jamais poderia presenciar o desfile de uma tropa armada, nem tocar um morto, nem aproximar-se de uma sepultura (ROULAND, 1997, p. 22).

### **Shabat**

O *Shabat* simbolicamente representa o dia abençoado por Iahweh na qual ele descansou de sua criação, que ocorrerá em seis dias. Todo judeus deveriam descansar no sétimo dia, um dia sagrado. De acordo com o calendário ocidental, o *Shabat* se inicia ao anoitecer de sexta-feira e termina no sábado à noite. No *Shabat* o judeu deveria evitar qualquer trabalho que representasse interferência do homem sobre a natureza. Em algumas comunidades judaicas existiam regras sobre limites em relação ao peso que poderia ser carregado, tipo de serviço a ser executado e distância que poderia ser percorrida, evitando, assim, a profanação do *Shabat*.

**Zechut**

Jacob Neusner define *Zechut* como “mérito” ou “fonte de favores divinos”.

**APÊNDICE – ANÁLISE DO DISCURSO DA OBRA “A VIDA” DE FLÁVIO JOSEFO**

Quadro 4 - Análise do discurso de “A Vida” de Flávio Josefo

**I. PROCESSO DE IDENTIFICAÇÃO**

<b>Sujeito locutor</b>	Flavius Josephus (nome latino), Iosef Ben Matitahu ha-Cohen (nome hebraico). Nascido em 37 ou 38 A.D. (segundo ele no primeiro ano do reinado de Calígula, o imperador Caio César que reinou de 37 a 41 A.D.), de rica família da aristocracia sacerdotal (pelo lado paterno) hasmonéia (pelo lado materno), filho de Matias, de educação sofisticada, fariseu (apesar de ter experimentado a seita dos saduceus, dos essênios e de ter seguido Bane, um eremita do seu tempo), governador militar da Galiléia, líder da resistência judaica contra os romanos, cidadão romano, adotou o nome dos Flavius (Vespasiano), beneficiado com terras da Judéia após a derrota, morador de Roma, escreveu a maior parte das suas obras com o patrocínio de Vespasiano, Tito e Domiciano, homenageado com uma estátua em Roma (segundo Euzébio de Cesaréia), criticado por Justo de Tiberíades e Apion.
<b>Sujeito interlocutor</b>	Aristocracia judaica na Galiléia, Judéia e Roma que teve acesso a obra de Justo de Tiberíades sobre a história do conflito de 70 A.D. e suas circunstâncias e o próprio Justo. Estes sujeitos questionam a posição de Josefo, atacando a honra da sua família. Josefo ainda cita um tal de Epafrodita.
<b>Material simbólico</b>	Circulação de documento escrito.
<b>Natureza da linguagem</b>	Biografia pública.
<b>Textualidade</b>	O texto envolve a comunidade judaica do século I, mais precisamente entre 76 e 100 A.D., estabelecidas na Judéia, Galiléia e em Roma, local onde Josefo circulava.
<b>Objeto do discurso</b>	<p>Josefo utiliza o status social de sua família conforme registros públicos, sua formação, capacidade de persuasão, posição social, obediência a Torá, seu altruísmo, o apoio popular ao seu governo, a posição de Justo na guerra e o bom relacionamento com a aristocracia romana para argumentar contra as afirmações de seus inimigos.</p> <p>Josefo ainda utiliza o sua piedade, amor ao próximo ; seu bom relacionamento com a aristocracia judaica; a providência divina; sua previsão da derrota dos judeus e empenho pela paz; a posição contrária a uma revolta dos sacerdotes e dos principais dos fariseus; e a matança entre judeus e não-judeus no norte da Palestina para argumentar. Segundo ele a nação não entrou na guerra voluntariamente.</p>
<b>II. CONDIÇÃO DE PRODUÇÃO</b>	
<b>Elemento desencadeador</b>	Josefo escreve sua obra, ao final do século I, incorporando-a como apêndice a segunda edição de "Antiguidades Judaicas", a fim de se defender por causa de outra escrita por Justo de Tiberíades, por volta de 96 A.D., aonde o mesmo apresenta uma leitura alternativa da guerra, questiona sua posição, ataca a honra de sua família e o apresenta como traidor culpado pela guerra e conseqüente derrota.

<b>Relação se sentido</b>	O discurso aponta para a concepção de justiça e nobreza da comunidade judaica; ressalta a valorização do ofício sacerdotal e prestígio social e influência do sacerdote; aponta para estima da comunidade pelos asmoneus; evidencia o respeito pelos antepassados, o valor da linhagem genealógica, obediência a Torá e a relevância de se conhecer suas origens para fortalecer a identidade.
<b>Mecanismo de antecipação</b>	Interagindo com o sujeito interlocutor, Josefo utiliza palavras como: família sacerdotal, antepassados, nobreza, coisas santas, dignidade, asmoneus, mãe, filhos, registros públicos, calúnias, inimigos, governador, sacrificadores, homens de bem, amigos particulares, piedade, perigo, naufragou, mar, Deus permitiu, Nero, Popéa, absolvição, liberdade, presentes, dissuadir os sediciosos, temíveis, ciência da guerra, prosperidade, mulheres, filhos, pátria, previa, desastrada, principais fariseus, assustados, fingimos, esperança, vantagem custou caro à nação, Síria, Citópolis, Damasco, mataram judeus, crueldades, crianças, obrigaram, pagar em armas contra os irmãos, leis proibem, obrigada, travou guerra. Assim, objetiva conquistar a confiança do seu público-alvo através de sua posição social diferenciada em relação aos seus inimigos.
<b>Relação de Forças</b>	Flávio Josefo (sujeito locutor) é hebreu, sacerdote, aristocrata judaico, cidadão romano também ligado a aristocracia e aos imperadores Vespasiano, Tito e Domiciano, o que situa o lugar de sua fala entre a elite judaica e a romana, entre dominados e dominadores, entre derrotados e vencedores. Seu público alvo (sujeito interlocutor) pertence à aristocracia judaica da Galiléia, Judéia e Roma. Parte dela associada aos vencedores e outra subjugada e insatisfeita com a derrota. Assim, pode se identificar no discurso a disputa entre duas forças: aqueles que saíram beneficiados após a guerra, se associando aos romanos, mas preservando valores religiosos judaicos, e aqueles que continuavam subjugados na própria Província, pagando impostos, sem o templo, com poderes fragmentados e insatisfeitos com o desfecho do confronto. Josefo afirma que pela sua posição social mais elevada seu discurso merece mais crédito que os demais relatos. Assim defende seus interesses apresentando um “discurso polêmico”.

<b>Formação imaginária</b>	<p>Das projeções do discurso resultam as seguintes imagens: sociedade masculina hierarquicamente organizada, valorização da estrutura familiar e dos antepassados, admiração pela dinastia dos asmoneus, exaltação do ofício sacerdotal e da necessidade de um intermediário entre os homens e a divindade, consideração da honra, obediência a Torá e da justiça como valores estimáveis na vida pública resultando em sorte para os indivíduos.</p> <p>Das projeções do discurso ainda resultam as seguintes imagens: as fases da vida de um judeu; relevância da formação e experiência religiosa a partir da infância; a necessidade de associação a algum segmento do judaísmo como demonstração de civilidade; influência administrativa e religiosa de Jerusalém nas outras regiões; a relação diplomática entre Jerusalém e os romanos; a possibilidade de fazer novos adeptos para o judaísmo; a disputa entre judeus e não-judeus no norte da Palestina; a proibição de confronto armado entre judeus pela Torá; a crença na providência divina.</p>
<b>III. PROCESSO DISCURSIVO</b>	
<p><b>Interdiscurso</b></p> <p><b>Guerra dos Judeus</b>, Josephus, 76-79 d. C.; <b>Antiguidades Judaicas</b>, Josephus, 93-94 d. C.; <b>História da Guerra</b>, Justus of Tiberias, 96-97 d. C.; <b>Anais</b>, Tácito, 109 A.D.; <b>Histórias</b>, Tácito, 100 d. C.; <b>A Vida dos Doze Césares</b>, Suetônio.</p>	<p><b>Memória discursiva</b></p> <p>Flávio Josefo faz referência a Justo de Tiberíades, autor contemporâneo a ele. Cita os registros públicos da árvore genealógica de sua família; exalta personagens políticos e papéis sociais do passado a fim de fortalecer sua defesa e validar seus argumentos.</p>
<p><b>Intertexto</b></p>	<p>Josefo defende que o lugar e o papel sociais de uma família são suficientes para dar crédito as palavras de um indivíduo. Ao assim fazer, Flávio Josefo se aproxima da Torá que valoriza o bom nome como símbolo de honra, justiça, ética e religiosidade. Além disso, ainda apresenta valores estimáveis para o bom judeu (justo) como a piedade, tolerância, bem-aventurança, obediência a Lei, respeito aos antepassados, cuidado com os pobres e pacificação.</p>
<p><b>Paráfrase</b></p>	<p>O discurso apresenta as diferentes posturas da aristocracia judaica que desencadeou na guerra, conseqüente derrota dos judeus e destruição do templo. Flávio Josefo procura legitimar suas ações e lançar seus opositores no descrédito, acusando-os de visar apenas seus próprios interesses, enquanto se apresenta como oficial, coerente, piedoso, pacificador, tolerante, bem-aventurado, perseguido, obediente a Torah, filho zeloso, defensor dos fracos e um homem justo, exaltando assim valores éticos e morais da comunidade judaica do seu tempo. Josefo justifica suas posses e seu papel social</p>

	como sendo uma recompensa divina por suas ações evidenciando o imaginário judaico quanto ao sucesso e a prosperidade.
<b>Polissemia</b>	O discurso aponta para a interação social entre as sociedades judaica e romana. Apesar de descrever suas origens judaicas e evocar valores próprios dessa sociedade, Flávio Josefo, ao citar o nome de seus descendentes, os associa temporalmente ao reinado de Vespasiano, indicando uma forma romana de contar o tempo. Isto significaria uma evidência de ruptura.
<b>Materialidade da polissemia</b>	Indicamos artefatos arqueológicos que relatam a interação social entre romanos e judeus, como por exemplo, o Arco de Tito, em Roma, que descreve o cativo de parte da comunidade judaica e algumas moedas cunhadas por Vespasiano e Tito, servindo como memória e divulgação do triunfo sobre a Judéia. Existem ainda outros artefatos como a lápide de Pôncio Pilatos, as ruínas da sinagoga de Cafarnaum e um templo romano encontrado recentemente em Zippori, na Baixa Galiléia.

#### IV. ILUSÃO REFERENCIAL

##### Relação binária de oposição

<b>Dito</b>	<b>Como poderia ser dito/outra maneira de dizer</b>
<ol style="list-style-type: none"> <li>1. (...) “eu poderia <b>vangloriar-me</b> da nobreza do meu nascimento, pois cada nação, estabelecendo a grandeza de uma família, em certos <b>sinais de honra</b> que a acompanham, entre nós <b>uma das mais notáveis</b>, é ter-se a administração das coisas santas. Mas eu não <b>sou</b> somente <b>oriundo</b> da família de sacrificadores, eu sou também <b>da primeira das vinte e quatro linhas</b> que a compõem e <b>cuja dignidade está acima de todas</b>” (...).</li> <li>2. “A isso <b>posso acrescentar</b> que, do lado de minha mãe eu <b>tenho reis, entre meus antepassados</b>. O ramo dos asmoneus, de que ela é proveniente, possuiu durante um longo tempo, entre os hebreus, o <b>reino e a suprema sacrificatura</b>” (...).</li> <li>3. (...) “Eis minha <b>descendência</b> como está <b>escrita nos registros públicos</b> e que eu julguei dever relatar aqui <b>a fim de desmanchar as calúnias de meus</b></li> </ol>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. “Tenho minha origem numa série de antepassados de família sacerdotal e pertenço a uma das vinte e quatro linhas que a compõem”.</li> <li>2. “Pelo lado materno, sou descendente dos asmoneus”.</li> <li>3. “Eis a minha descendência”.</li> </ol>

<b>inimigos”.</b>	
<b>Identificação do subentendido</b>	
<b>Não dito/não explícito</b>	Como não dito/não explícito pode-se identificar a hierarquia existente na comunidade judaica, a relação de poder entre realeza e sacerdócio, a valorização do bom nome, a estreita relação entre a aristocracia judaica e os imperadores romanos, a importância de se reconhecer a paternidade e dar prosseguimento a linhagem.
<b>O silêncio do texto</b>	Josefo silencia quanto ao nome de seus inimigos, as calúnias sofridas, seu ofício militar na Galiléia, sua relação com os Flavius e seu casamento com uma mulher gentia.
<b>Relação binária de oposição</b>	
<b>Dito</b>	<b>Como poderia ser dito/outra maneira de dizer</b>
<ol style="list-style-type: none"> <li>1. “<b>Meu pai</b> não foi somente <b>conhecido</b> em toda a cidade de Jerusalém pela <b>nobreza de sua origem</b>; ele o foi ainda mais, pela sua <b>virtude e por seu amor à justiça</b>, que tornaram seu <b>nome célebre</b>” (...).</li> <li>2. “(...) <b>Deus deu-me</b> bastante <b>memória e inteligência</b> e eu fiz tão grande <b>progresso</b> que tendo então só catorze anos, os sacrificadores e os mais importantes de Jerusalém se dignaram perguntar minha opinião sobre o que se referia à <b>interpretação das leis</b>” (...).</li> <li>3. “Quando fiz <b>treze anos</b> desejei <b>aprender</b> as diversas <b>opiniões dos fariseus, e dos saduceus e dos essênios</b>, três seitas que existem entre nós, a fim de, conhecendo-as, eu pudesse adotar a que melhor me parecesse. (...) Iniciei-me então nos trabalhos da vida civil e <b>abraçei a seita dos fariseus</b>, que se <b>aproxima</b> mais que qualquer outra da dos <b>estóicos</b>, entre os gregos”.</li> </ol>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. “Meu pai foi conhecido em Jerusalém”.</li> <li>2. “Com catorze anos já interpretava a Lei”.</li> <li>3. “Aos 19 anos iniciei-me nos trabalhos da vida civil”.</li> </ol>
<b>Identificação do subentendido</b>	
<b>Não dito/não explícito</b>	Pode-se identificar o valor dado a linhagem familiar, a justiça e ao bom nome. Identifica-se ainda a relevância social de uma boa formação religiosa através do estudo da Torá e adesão a algum segmento do judaísmo com devoção e austeridade, dentre os quais os essênios,

	saduceus e fariseus parecem de maior projeção.
<b>O silêncio do texto</b>	Josefo silencia quanto ao fato de tais circunstâncias serem comuns para a aristocracia judaica, principalmente aquela ligada ao templo. Também silencia quanto aos motivos que levaram a aderir à seita dos fariseus e o status dela na comunidade.
<b>Relação binária de oposição</b>	
<b>Dito</b>	<b>Como poderia ser dito/outra maneira de dizer</b>
<ol style="list-style-type: none"> <li>1. “Na idade de 26 anos fiz uma viagem a Roma, por esta razão. Félix, governador da Judéia, mandou por um motivo qualquer alguns sacrificadores, homens de bem e meus amigos particulares, para se justificarem perante o imperador; <b>eu desejei, com muito entusiasmo ajudá-los, quando soube que sua infelicidade em nada havia diminuído sua piedade</b> e eles se contentavam em viver, com nozes e figos. (...) O navio (...) naufragou no Mar Adriático. (...) Deus permitiu que ao nascer do dia, nós encontrássemos um navio de Cirene (...)”.</li> <li>2. “Esse homem levou-me até a imperatriz Popéa e <b>eu obtive sem dificuldade a absolvição e a liberdade daqueles sacrificadores</b> por intermédio dessa princesa, que me deu grandes presentes (...)”.</li> <li>3. “(...) Mas, como eu já narrei estas coisas, na minha História da Guerra dos Judeus, basta-me dizer isto de passagem, a fim de que o leitor saiba que <b>não foi voluntariamente, mas obrigada, que nossa nação travou guerra contra os romanos</b>”.</li> </ol>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. “Na idade de 26 anos fiz uma viagem a Roma, o navio no qual estávamos naufragou. Ao nascer do dia encontramos um navio de Cirene”.</li> <li>2. “Popéa, mulher de Nero, libertou os sacrificadores”.</li> <li>3. “A nação foi obrigada a travar guerra contra os romanos”.</li> </ol>
<b>Identificação do subentendido</b>	
<b>Não dito/não explícito</b>	Pode-se identificar o valor da piedade para os judeus, a concepção de que a vida humana, suas venturas e desventuras, estão diretamente relacionadas ao divino. Identifica-se ainda a idéia de que o Deus de Israel escolhe homens de bem para cumprir seus propósitos e facilita a ação deles seduzindo seus inimigos. Identifica-se também a prática judaica de não comer carne sacrificada a outros deuses e que apenas parte da comunidade judaica era favorável a uma revolta contra os

	romanos. Josefo, a princípio era contra a guerra.
<b>O silêncio do texto</b>	Josefo silencia quanto aos motivos que levaram o governador a se justificar, o porquê de se enviar sacrificadores e não outro segmento social, o tipo de batalha de sabedoria que liberou seu acesso a Popéa, o porquê de se dirigir a ela e não ao imperador, o tipo de negociação feita e as condições impostas para a libertação, além dos motivos que o levaram a ser contra a revolta.
<b>Relação binária de oposição</b>	
<b>Dito</b>	<b>Como poderia ser dito/outra maneira de dizer</b>
“(…) sabendo que a Galiléia não se tinha ainda revoltado totalmente contra os romanos, mas uma parte dela se conservava fiel ao seu dever, mandaram-me para lá com dois outros sacerdotes, Joazar e Judas, para persuadir aos amotinados a abandonar as armas e entregá-las aos chefes da nação (…)”.	Mandaram-me para a Galiléia a fim de conter a revolta.
<b>Identificação do subentendido</b>	
<b>Não dito/não explícito</b>	Como não dito/não explícito pode-se identificar a hierarquia entre os sacerdotes, as relações de poder existentes entre Jerusalém e a Galiléia.
<b>O silêncio do texto</b>	Josefo silencia quanto ao nome dos seus superiores, os motivos para que parte da Galiléia continuasse fiel aos romanos, e aos motivos para Jerusalém tentar preservar a paz e a fidelidade aos romanos em todas as regiões.
<b>Relação binária de oposição</b>	
<b>Dito</b>	<b>Como poderia ser dito/outra maneira de dizer</b>
“Tendo partido com essas instruções, constatei, ao chegar à Galiléia, que os de Séforis estavam a ponto de travar uma luta com os galileus, que ameaçavam devastar seu país, por causa do afeto que aqueles tinham pelo povo romano e da fidelidade que mantinham a Sênio Galo, governador da Síria, livre os seforianos desse temor e acalmei os galileus permitindo-lhes mandar, todas as vezes que quisessem, a Dora da Fenícia, os reféns que tinham dado a Géssio”.	Ao chegar a Galiléia acalmei os ânimos dos galileus e dos seforianos que estavam prestes a entrar em guerra.
<b>Identificação do subentendido</b>	
<b>Não dito/não explícito</b>	Pode-se identificar o conflito social entre judeus e não judeus na

	região da Galiléia; a disputa política, econômica, comercial e religiosa entre seforianos e galileus; a influência diplomática de Jerusalém sobre as duas regiões; e a interação entre fenícios, sírios e judeus.
<b>O silêncio do texto</b>	Josefo silencia quanto as origens do conflito entre seforianos e galileus.
<b>Relação binária de oposição</b>	
<b>Dito</b>	<b>Como poderia ser dito/outra maneira de dizer</b>
<p>“Havia naquela cidade três partidos; o primeiro era composto de pessoas da nobreza e Júlio Capela era-lhe o chefe; Herodes, filho de Miar, Herodes, filho de Gamai e Compso, filho de Compso, a ele se haviam reunido; Cripso, irmão de Compso, que Agripa, o Grande, há muito tinha feito governador da cidade, permanecia ainda nas terras que possuía além do Jordão. Todos os outros de que acabo de falar eram de opinião de se permanecer fiel ao povo romano e ao seu rei, e Pisto era o único da nobreza que, para agradar a Justo, seu filho, não era desse parecer. O segundo partido era composto pelo baixo povo, que queria que se lhe fizesse guerra. Justo, filho de Pisto era do terceiro partido”.</p>	<p>Havia naquela cidade três partidos. Um composto pela nobreza; outro composto pelo baixo povo; e o último, o qual Justo fazia parte. Somente o segundo era favorável a guerra.</p>
<b>Identificação do subentendido</b>	
<b>Não dito/não explícito</b>	Pode-se identificar o valor das relações de parentesco, da nobreza e a participação política do povo nas decisões da cidade.
<b>O silêncio do texto</b>	Josefo silencia quanto aos motivos que a nobreza tinha para permanecer fiel aos romanos e a posição do partido de Justo.
<b>Relação binária de oposição</b>	
<b>Dito</b>	<b>Como poderia ser dito/outra maneira de dizer</b>
<p>“Ele mostrou duvidar se seria preciso pegar em armas; mas, secretamente incitava a perturbação, na esperança de conquistar grandeza e grande vantagem com a revolução”.</p> <p>Para conseguir o seu intento, disse ao povo que a sua cidade sempre havia ocupado um dos primeiros lugares entre as da Galiléia e lhe tinha mesmo sido a capital durante o reinado de Herodes, que a tinha fundado e lhe tinha submetido à de Séforis; que eles tinham conservado aquela preeminência, mesmo sob o reinado do rei Agripa, o pai, até que Félix fora feito governador da Judéia, e a tinha perdido somente depois que Nero os havia dado ao jovem</p>	<p>Justo demonstrava que duvidada sobre a necessidade de pegar em armas, mas secretamente incentivava a revolta e almeja obter vantagens com a guerra. Ele era muito eloqüente e conseguiu persuadir o povo e em seguida obrigou os contrários a guerra a pegar em armas.</p>

<p>Agripa. “Mas Séforis, depois de ter recebido o jugo dos romanos, tinha sido elevada acima de todas as outras cidades da Galiléia; essa mudança os havia feito perder o tesouro dos privilégios antigos, e os rendimentos pertencentes ao rei.”.</p> <p>Justo, com semelhantes discursos, irritou o povo contra o rei e suscitou-lhes no espírito o desejo de se revoltar; acrescentou ainda que tinha chegado o tempo de se unirem às outras cidades da Galiléia e de tomarem as armas para reconquistar os benefícios que lhes haviam injustamente arrebatado. Nisso seriam secundados por toda a província, pelo ódio que se tinha dos seforianos, por sua ligação tão estreita com o Império Romano. Essas razões de justo persuadiram o povo (...).”.</p> <p>“ (...) Ele era muito eloqüente; a graça, com a qual falava, levou-o a opiniões muito mais sábias e mais salutares. Ele tinha certo conhecimento da língua grega para ter ousado escrever a história do que se passou então, a fim de desmascarar a verdade”.</p> <p>“Justo, tendo-os então persuadido, obrigou a alguns daqueles, que eram de outro parecer, a tomar as armas; pôs-se em campo e queimou algumas aldeias dos ipinianos e dos gadareenses, que estão na fronteira de Tiberíades e de Citópolis”.</p>	
<b>Identificação do subentendido</b>	
<b>Não dito/não explícito</b>	Pode-se identificar a desaprovação de Josefo quanto as atitudes de Justo; a influencia helenista em Justo de Tiberíades; a eloqüência e capacidade de persuasão de Justo sendo usadas para o mal; e a ausência de valores estimáveis para um bom judeu.
<b>O silêncio do texto</b>	Josefo silencia quanto ao tipo de vantagem que Justo obteria com a guerra; sobre o que eram o tesouro dos privilégios antigos; o tipo de ligação os seforianos tinham com os romanos; sobre como Justo tinha aprendido grego e onde ele escreve sua versão da história da guerra.
<b>Relação binária de oposição</b>	
<b>Dito</b>	<p style="text-align: center;"><b>Como poderia ser dito/outra maneira de dizer</b></p> <p>Agora direi como os de Gamala permaneceram fiéis aos romanos. Felipe, filho de Jacim, lugar-tenente do rei Agripa, tinha, contra toda sorte de esperança, escapado do palácio real de Jerusalém, quando estava cercado, mas caiu em outro perigo, correndo risco de ser morto por Manahem e seus sediciosos, se alguns babilônios, seus parentes, que então</p>

<p>estavam em</p> <p>Jerusalém, não o tivessem salvado. Ele disfarçou-se alguns dias depois e fugiu para uma aldeia que estava perto do castelo de Gamala, onde reuniu um grande número de seus súditos. Deus permitiu que ele fosse tomado por uma febre, sem o que estaria perdido”.</p>	
<b>Identificação do subentendido</b>	
<b>Não dito/não explícito</b>	Como não dito/não explícito pode-se identificar a influência política da família de Felipe e a convicção judaica de que a sorte de um homem está nas mãos de Deus.
<b>O silêncio do texto</b>	Josefo silencia quanto ao nome dos parentes de Felipe; quanto aos motivos que Manahem tinha para matá-lo; e quanto ao nome dos súditos.
<b>Relação binária de oposição</b>	
<b>Dito</b>	<b>Como poderia ser dito/outra maneira de dizer</b>
“Varo ficou muito aborrecido por saber que Filipe tinha escapado, porque teve medo de diminuir-se seu prestígio perante o rei e a rainha e de que não tivessem mais necessidade dele, quando Filipe estivesse com eles. Assim, fez o povo crer que aquele liberto era um traidor, que lhe trazia falsas cartas, porque estava certo de que Filipe estava em Jerusalém, com os judeus que se haviam revoltado contra os romanos, e assim, mandou matar aquele homem”.	Varo ficou aborrecido por saber que Filipe tinha escapado e fez o povo crer que aquele liberto era um traidor.
<b>Identificação do subentendido</b>	
<b>Não dito/não explícito</b>	Pode-se identificar a disputa política entre Varo e Filipe.
<b>O silêncio do texto</b>	Josefo silencia quanto ao nome do liberto e sobre o nome dos judeus de Jerusalém que se revoltaram contra os romanos.
<b>Relação binária de oposição</b>	
<b>Dito</b>	<b>Como poderia ser dito/outra maneira de dizer</b>
“Varo, para prejudicá-lo empregou as mesmas calúnias, com que havia feito morrer o primeiro. Os sírios, que moravam em Cesareia, haviam-no reanimado e feito conceber novas esperanças, dizendo que os romanos tinham matado Agripa, por causa da rebelião dos judeus e que ele poderia reinar em seu lugar, porque era de família real,	Varo o impediu de entregar ao rei as cartas de Filipe e o obrigou a fechar todas as passagens, a fim de tirar ao príncipe o conhecimento do que se passava.

descendente de Soheme, rei do Líbano. Foi isso que o impediu de entregar ao rei as cartas de Filipe e o obrigou a fechar todas as passagens, a fim de tirar ao príncipe o conhecimento do que se passava”.	
<b>Identificação do subentendido</b>	
<b>Não dito/não explícito</b>	Pode-se identificar a relação de poder entre a Síria e a Galiléia.
<b>O silêncio do texto</b>	Josefo silencia quanto ao teor das cartas.
<b>Relação binária de oposição</b>	
<b>Dito</b>	<b>Como poderia ser dito/outra maneira de dizer</b>
“Mandou, em seguida, matar vários judeus para satisfazer aos sírios de Cesareia e resolveu atacar, com o auxílio dos traconítidas, que estavam em Betânia, os judeus que eram chamados de babilônios e moravam em Ecbátana”.	Mandou, em seguida, matar vários judeus de Cesaréia e resolveu atacar Betânia.
<b>Identificação do subentendido</b>	
<b>Não dito/não explícito</b>	Pode-se identificar a disputa política e religiosa entre judeus e gentios em Cesaréia, Betânia e Ecbátana.
<b>O silêncio do texto</b>	Josefo silencia quanto a relevância social, política, religiosa e econômica dessas cidades.
<b>Relação binária de oposição</b>	
<b>Dito</b>	<b>Como poderia ser dito/outra maneira de dizer</b>
“Filipe, tendo sabido disso, dirigiu-se imediatamente a Gamala. O povo, alegre com seu regresso, rogou-lhe que fosse seu chefe e os conduzisse contra Varo e os sírios de Cesareia, pois espalhara-se a notícia de que eles haviam matado o rei. Filipe, para reprimir-lhes a impetuosidade, falou-lhes dos benefícios de que eram devedores àquele soberano, fê-los conhecer por meio de razões mui fortes que as forças do Império Romano eram tão temíveis, que eles não podiam empreender a guerra contra ele, sem se expor a um evidente perigo e, por fim, persuadiu-os a seguir seu conselho”.	Filipe, tendo sabido disso, dirigiu-se imediatamente a Gamala e fê-los reconhecer o poderio romano.
<b>Identificação do subentendido</b>	
<b>Não dito/não explícito</b>	Pode-se identificar a admiração de Josefo pela ação de Filipe; o apoio do povo a Filipe e a uma investida contra Varo e os sírios de Cesaréia.

<b>O silêncio do texto</b>	Josefo silencia quanto a disputa entre Gamala e Cesaréia e as relações entre Gamala e a Síria.
<b>Relação binária de oposição</b>	
<b>Dito</b>	<b>Como poderia ser dito/outra maneira de dizer</b>
“No entanto, o rei Agripa, tendo sabido que Varo queria mandar matar no mesmo dia todos os judeus de Cesaréia, que eram muitos, sem poupar nem as mulheres e as crianças, mandou Equo Módio para substituí-lo, como se pode ver em outro lugar. E Filipe conservou na obediência aos romanos, Gamala e a região dos arredores”.	Filipe conservou na obediência aos romanos, Gamala e a região dos arredores..
<b>Identificação do subentendido</b>	
<b>Não dito/não explícito</b>	Pode-se identificar a desaprovação quanto a morte de mulheres e crianças na guerra.
<b>O silêncio do texto</b>	Josefo silencia quanto a forma como Varo foi substituído.
<b>Relação binária de oposição</b>	
<b>Dito</b>	<b>Como poderia ser dito/outra maneira de dizer</b>
“Quando cheguei à Galiléia, soube de tudo o que acabo de referir e escrevi ao Conselho de Jerusalém, para saber o que queria que eu fizesse. Ele determinou que eu ficasse, para cuidar da província e que conservasse comigo os meus colegas, se eles o quisessem. Mas depois que eles ajuntaram muito dinheiro, o qual lhes era devido pelas décimas, preferiram voltar e me pediram que lhes desse somente um pouco de tempo, para regularizar todas as suas coisas”.	Quando cheguei à Galiléia, soube de tudo o que acabo de referir e escrevi ao Conselho de Jerusalém, para saber o que queria que eu fizesse. Ele determinou que eu ficasse, para cuidar da província e que conservasse comigo os meus colegas, se eles o quisessem.
<b>Identificação do subentendido</b>	
<b>Não dito/não explícito</b>	Pode-se identificar a submissão de Josefo ao Conselho de Jerusalém e a autorização para que apenas os companheiros de Josefo retornassem.
<b>O silêncio do texto</b>	Josefo silencia quanto aos motivos que levaram seus companheiros a retornara para Jerusalém.
<b>Relação binária de oposição</b>	
<b>Dito</b>	<b>Como poderia ser dito/outra maneira de</b>

<p>“De lá mandei alguns homens ao Senado daquela cidade e aos mais ilustres dentre o povo, para lhes rogar que viessem ter comigo. Eles vieram e Justo também veio. Eu lhes disse que tinha sido enviado pela cidade de Jerusalém com meus colegas, para lhes anunciar que era preciso demolir o palácio tão suntuoso que o tetrarca Herodes tinha feito construir e onde ele tinha mandado pintar diversos animais, contra a proibição expressa de nossas leis. Dessa forma, eu lhes rogava que nos permitissem lá trabalhar com urgência”.</p>	<p style="text-align: center;"><b>dizer</b></p> <p>De lá mandei alguns homens ao Senado e aos mais ilustres dentre o povo, para lhes rogar que viessem ter comigo. Eu lhes disse que tinha sido enviado pela cidade de Jerusalém com meus colegas, para lhes anunciar que era preciso demolir o palácio que Herodes tinha construído desobedecendo nossas leis.</p>
<b>Identificação do subentendido</b>	
<b>Não dito/não explícito</b>	<p>Pode-se identificar a disputa política entre o Sinédrio e o tetrarca Herodes por causa de sua influência gentia; Identifica-se ainda que para o judaísmo ligado ao templo Herodes não se tratava de um bom praticante do judaísmo, conseqüentemente, era considerado por eles como ímpio; pode-se identificar também o imaginário sócio-religioso da região quanto ao cumprimento da Torá como prerrogativa para que a nação seja bem-sucedida.</p>
<b>O silêncio do texto</b>	<p>Josefo silencia quanto a parte da lei que foi desobedecida por Herodes e quanto ao motivo de tanta urgência para a demolição do palácio.</p>
<b>Relação binária de oposição</b>	
<p style="text-align: center;"><b>Dito</b></p> <p>Capella e os de seu partido, não podendo resolver-se a destruir tão bela obra, opuseram-se por muito tempo. Mas por fim, nós os induzimos a consentir; enquanto tratávamos desse assunto, Jesus, filho de Safias, seguido de alguns barqueiros e de alguns outros galileus do seu partido, incendiou o palácio, com a esperança de se enriquecer, porque viam nele coberturas douradas; roubaram de lá várias coisas, contra a nossa vontade.</p> <p>“Os do partido de Jesus mataram todos os gregos que moravam em Tiberíades e todos os que tinham sido seus inimigos antes da guerra”.</p>	<p style="text-align: center;"><b>Como poderia ser dito/outra maneira de dizer</b></p> <p>Capella e os de seu partido, não podendo resolver-se a destruir tão bela obra, opuseram-se por muito tempo. Mas por fim, nós os induzimos a consentir; enquanto tratávamos desse assunto, Jesus, filho de Safias, seguido de alguns barqueiros e de alguns outros galileus do seu partido, incendiou o palácio, matou os gregos e antigos inimigos.</p>
<b>Identificação do subentendido</b>	
<b>Não dito/não explícito</b>	<p>Pode-se identificar a desaprovação de Josefo quanto as atitudes de Jesus e uma crítica aqueles que usavam a revolta para obter benefícios pessoais. Identifica-se ainda a disputa política e religiosa entre gregos e judeus em Tiberíades; parece que Josefo não concordava muito com a destruição do palácio parecia estar apenas cumprindo ordens.</p>

<b>O silêncio do texto</b>	Josefo silencia quanto aos motivos da inimizade entre Jesus e os gregos; o status sócio-econômico dos barqueiros.
<b>Relação binária de oposição</b>	
<b>Dito</b>	<b>Como poderia ser dito/outra maneira de dizer</b>
“Esta notícia muito me aborreceu. Fui imediatamente a Tiberíades, onde fiz tudo o que me foi possível para reconquistar uma parte do que havia sido roubado do rei, como candelabros coríntios, ricas mesas, uma grande quantidade de dinheiro, em moedas, com o fim de o conservar para o soberano, e entreguei todas essas coisas nas mãos das autoridades do Senado e de Capella, filho de Antillo, com ordem de só os entregar a mim mesmo”.	Fui a Tiberíades para reconquistar uma parte do que havia sido roubado do rei.
<b>Identificação do subentendido</b>	
<b>Não dito/não explícito</b>	Pode-se identificar que parte dos judeus se considerava explorada e parte pretendia permanecer fiel ao rei e aos romanos.
<b>O silêncio do texto</b>	Josefo silencia quanto ao método utilizado para reconquistar o que tinha sido roubado..
<b>Relação binária de oposição</b>	
<b>Dito</b>	<b>Como poderia ser dito/outra maneira de dizer</b>
“Ele usou ainda de outro ardil. Disse que os judeus que estavam em Cesaréia de Filipe queixavam-se da falta de óleo virgem, por causa das proibições que o rei lhes havia feito de sair da cidade para comprá-lo; tinham se dirigido a ele para obtê-lo porque não queriam se servir do óleo dos gregos contra o costume da nossa nação. Não era, no entanto, o zelo pela nossa religião, mas o desejo de um ganho sórdido, que os fazia falar dessa maneira, porque ele sabia que vendendo-se duas medidas desse óleo por uma dracma em Cesaréia, oitenta medidas custavam quatro dracmas, em Giscala. Assim, mandou trazer a Cesaréia todo o óleo que havia na cidade, fazendo falsamente crer que o fazia com minha licença; eu não ousei opor-me para que o povo não me apedrejasse, e com essa fraude ele ganhou muito dinheiro”.	João mandou trazer a Cesaréia todo o óleo que havia na cidade, fazendo falsamente crer que o fazia com minha licença; com essa fraude ele ganhou muito dinheiro”.
<b>Identificação do subentendido</b>	
<b>Não dito/não explícito</b>	Pode-se identificar o valor econômico do óleo para a região; a rejeição de produto gentio; as relações comerciais entre Cesaréia e Giscala.

<b>O silêncio do texto</b>	Josefo silencia quanto aos motivos para os judeus não usarem óleos gregos, bem como, a utilidade desse produto para a região.
<b>Relação binária de oposição</b>	
<b>Dito</b>	<b>Como poderia ser dito/outra maneira de dizer</b>
“Despedi depois meus colegas, mandando-os para Jerusalém; entreguei-me diligentemente a fazer provisões de armas e a fortificar as praças. No entanto, mandei chamar todos os indivíduos que viviam de roubo e saque; não conseguindo convencê-los a deixar as armas, persuadei o povo a pagar-lhes uma contribuição; o que se fez, como preferível, a sofrer os prejuízos que eles causavam aos campos; assim os despedi, depois de os ter obrigado com juramento de só voltar ao país se fossem chamados ou se lhes deixassem de pagar; proibi-lhes também de devastar as terras dos romanos e as vizinhanças”.	Despedi depois meus colegas, mandando-os para Jerusalém; entreguei-me diligentemente a fazer provisões de armas e a fortificar as praças. No entanto, mandei chamar todos os indivíduos que viviam de roubo e saque e fiz um acordo com eles.
<b>Identificação do subentendido</b>	
<b>Não dito/não explícito</b>	Pode-se identificar o confronto entre pobres e ricos na região.
<b>O silêncio do texto</b>	Josefo silencia quanto ao tipo de produto que era furtado e o tipo de acordo feito.
<b>Relação binária de oposição</b>	
<b>Dito</b>	<b>Como poderia ser dito/outra maneira de dizer</b>
“(…) Tendo resolvido tornar-se ilustre, escrevendo esta guerra, disse de mim muitas coisas falsas e não foi mais verdadeiro no que se refere ao seu próprio país. E o que me obriga agora, para desmenti-lo, a relatar o que havia calado até aqui, e não nos devemos admirar por ter diferido tanto, pois, ainda que um historiador seja obrigado a dizer a verdade, ele pode não se deixar levar contra os maus; não que eles mereçam ser favorecidos, mas para permanecermos nos termos de uma sábia moderação. Assim, Justo, que pretendeis ser o historiador a quem mais se deve prestar fé, dissei-me, rogo-vos, como é possível que os galileus e eu tenhamos sido causa da revolta do vosso país contra os romanos e contra o rei (...)”.	Tendo resolvido tornar-se ilustre, escrevendo esta guerra, disse de mim muitas coisas falsas e não foi mais verdadeiro no que se refere ao seu próprio país.
<b>Identificação do subentendido</b>	
<b>Não dito/não explícito</b>	Pode-se identificar a indignação de Josefo quanto as afirmações de Justo de Tiberíades; o elemento desencadeador da autobiografia; a acusação feita por Justo de que Josefo e os galileus tenham causado a

	ruína do país.
<b>O silêncio do texto</b>	Josefo silencia quanto ao teor das mentiras de Justo.
<b>Relação binária de oposição</b>	
<b>Dito</b>	<b>Como poderia ser dito/outra maneira de dizer</b>
“Não foi, pois, minha culpa, mas vossa, e vossa ruína só veio porque sempre fostes no coração inimigo do império. Esqueceste de que, em todas as vantagens que obtive sobre vós, jamais quis mandar matar alguns dos vossos, ao passo que as divisões que cindiram vossas cidades, não por vosso afeto pelo rei e pelos romanos, mas por vossa própria malícia, custaram a vida a cento e oitenta e cinco dos vossos concidadãos, durante o tempo em que eu estive sitiado em Jotapate? (...)”	Não foi, pois, minha culpa, mas vossa, e vossa ruína só veio porque sempre fostes no coração inimigo do império.
<b>Identificação do subentendido</b>	
<b>Não dito/não explícito</b>	Pode-se identificar uma rivalidade antiga entre Justo e Josefo
<b>O silêncio de texto</b>	Josefo silencia quanto ao tipo de responsabilidade de Justo no suicídio coletivo de Jotapate.
<b>Relação binária de oposição</b>	
<b>Dito</b>	<b>Como poderia ser dito/outra maneira de dizer</b>
“(...) Não quero continuar a falar. De restante, admiro a ousadia com a qual afirmais ter escrito esta história, mais exatamente que qualquer outro, vós, que não sabeis somente o que se passou na Galiléia — pois estáveis então em Baruque junto do rei — e não podeis saber o que os romanos sofreram no cerco de jotapate, nem de que modo eu procedi nessa ocasião, pois não me seguistes e não ficou um sequer, dos que me ajudaram a defender aquela praça, para vos vir trazer as notícias. Se disserdes que narrastes com mais exatidão o que se passou no cerco de Jerusalém (...)”.	Não quero continuar a falar. De restante, admiro a ousadia com a qual afirmais ter escrito esta história, mais exatamente que qualquer outro, vós, que não sabeis somente o que se passou na Galiléia.
<b>Identificação do subentendido</b>	
<b>Não dito/não explícito</b>	Pode-se identificar que entre Justo e Josefo, somente este foi testemunha ocular dos fatos ocorridos na Galiléia razão pela qual seu escrito merece mais confiabilidade.
<b>O silêncio do texto</b>	Josefo silencia quanto aos motivos para a ausência de Justo na região durante a guerra.

<b>Relação binária de oposição</b>		
<b>Dito</b>		<b>Como poderia ser dito/outra maneira de dizer</b>
“ (...) Pois a escrevestes vinte anos antes, e podíeis então ter por testemunhas da verdade aqueles que tinham visto tudo com os próprios olhos. Mas esperastes para publicá-la depois da morte deles, a fim de que ninguém vos pudesse acusar de não ter sido fiel”.		Pois poderia ter escrito enquanto as testemunhas oculares estavam vivas.
<b>Identificação do subentendido</b>		
<b>Não dito/não explícito</b>	Josefo insinua que Justo foi tendencioso ao publicar sua obra após a morte das testemunhas oculares eliminando assim qualquer tipo de oposição a s suas afirmações.	
<b>O silêncio do texto</b>	Josefo silencia quanto ao paradeiro dessas testemunhas que ele considera fidedignas.	
<b>V. OBJETIVIDADE DO TEXTO</b>		
<b>tema</b>	<b>Parágrafo/linha</b>	<b>frase</b>
Genealogia/ascendência/origem familiar	<b>1/1-17</b>	“Como eu tenho a minha origem numa longa série de antepassados de família sacerdotal, eu poderia vangloriar-me da nobreza do meu nascimento, pois cada nação, estabelecendo a grandeza de uma família, em certos sinais de honra que a acompanham, entre nós uma das mais notáveis, é ter-se a administração das coisas santas. Mas eu não sou somente oriundo da família de sacrificadores, eu sou também da primeira das vinte e quatro linhas que a compõem e cuja dignidade está acima de todas. A isso posso acrescentar que, do lado de minha mãe eu tenho reis, entre meus antepassados. O ramo dos asmoneus, de que ela é proveniente, possuiu durante um longo tempo, entre os hebreus, o reino e a suprema sacrificatura. Eis a série dos meus últimos predecessores (...)”.
<b>Objetivos:</b> Identificar-se com a honra, nobreza e justiça dos seus antepassados; ressaltar a relevância do papel social de sua família; recuperar a credibilidade do seu relato sobre a guerra; justificar sua prosperidade.		
<b>Tema</b>	<b>Parágrafo/linha</b>	<b>frase</b>
Genealogia/descendência	<b>1/30-38</b>	“Quanto a mim, tenho três filhos, o primeiro dos quais, chamado Hircano, nasceu no quinto ano do reinado de Vespasiano. O segundo chama-se

		justo, nasceu no sétimo e o terceiro, de nome Agripa, no nono ano do reinado do mesmo imperador. Eis minha descendência como está escrita nos registros públicos e que eu julguei dever relatar aqui a fim de desmanchar as calúnias de meus inimigos”.
<b>Objetivos:</b> Identificar sua descendência com a comunidade judaica; demonstrar a valorização da família; identificar-se como bom cidadão e desmanchar as calúnias dos seus inimigos.		
Tema	Parágrafo/linha	frase
Formação pessoal	<b>2/5-13</b>	“Fui educado desde minha infância no estudo das letras, com um dos meus irmãos de pai e mãe (...); Deus deu-me bastante memória e inteligência e eu fiz tão grande progresso que tendo então só catorze anos, os sacrificadores e os mais importantes de Jerusalém se dignaram perguntar minha opinião sobre o que se referia à interpretação das leis”.
<b>Objetivos:</b> Identificar sua formação privilegiada, conhecimento das tradições judaicas e boa relação com a aristocracia judaica desde sua infância.		
Tema	Parágrafo/linha	frase
Experiência religiosa / relação com o judaísmo / início da vida pública	<b>2/13-18, 28-31</b>	“Quando fiz treze anos desejei aprender as diversas opiniões dos fariseus, e dos saduceus e dos essênios, três seitas que existem entre nós, a fim de, conhecendo-as, eu pudesse adotar a que melhor me parecesse. (...) Iniciei-me então nos trabalhos da vida civil e abracei a seita dos fariseus, que se aproxima mais que qualquer outra da dos estóicos, entre os gregos”.
<b>Objetivos:</b> Identificar sua relação com a elite religiosa judaica, visão teológica, influência política, experiência e conhecimento dos principais segmentos do judaísmo, início da vida civil.		
Tema	Parágrafo/linha	frase
Primeira viagem a Roma	<b>3/14-15</b>	“Deus permitiu que ao nascer do dia, nós encontrássemos um navio de Cirene”.
<b>Objetivos:</b> Identificar que sua primeira viagem a Roma e sua boa relação com os romanos foi motivada, apoiada e facilitada pelo Deus de Israel.		
Tema	Parágrafo/linha	frase
Libertação dos sacrificadores	<b>3/25-26</b>	“Esse homem levou-me até a imperatriz Popéa e

		eu obtive sem dificuldade a absolvição e a liberdade daqueles sacrificadores por intermédio dessa princesa, que me deu grandes presentes (...)."
<b>Objetivos:</b> Evidenciar sua sabedoria e capacidade de persuasão.		
Tema	Parágrafo/linha	frase
Papel de Josefo no início da revolta	<b>3/29-32</b>	"Procurei dissuadir os sediciosos e lhes fiz ver, entre outras coisas, como tão poderosos inimigos lhes deviam ser temíveis, quer pela sua ciência na guerra, quer pela grande prosperidade (...)."
<b>Objetivos:</b> Minimizar a responsabilidade de Josefo nos resultados do conflito, visto que ele anunciou previamente os perigos de uma guerra contra os romanos.		
Tema	Parágrafo/linha	frase
Missão oficial na Galiléia/posição da Galiléia no conflito	<b>4/1-13</b>	"(...) sabendo que a Galiléia não se tinha ainda revoltado totalmente contra os romanos, mas uma parte dela se conservava fiel ao seu dever, mandaram-me para lá com dois outros sacerdotes, Joazar e Judas, para persuadir aos amotinados a abandonar as armas e entregá-las aos chefes da nação (...)."
<b>Objetivos:</b> Demonstrar que Jerusalém era contrária ao conflito e não tinha interesse em afrontar os romanos. Os maiores fizeram o possível para evitar que a revolta se espalhasse por toda Galiléia; Enfatizar que sua função na região foi oficial e que seu maior interesse era manter a paz.		
Tema	Parágrafo/linha	frase
Responsabilidade da nação na guerra	<b>4/21-22</b>	"(...) Não foi voluntariamente, mas obrigada, que nossa nação travou guerra contra os romanos".
<b>Objetivos:</b> Isentar a nação quanto sua responsabilidade no conflito.		
Tema	Parágrafo/linha	frase
Missão oficial na Galiléia/posição da Galiléia no conflito	<b>5/4-10</b>	"(...) sabendo que a Galiléia não se tinha ainda revoltado totalmente contra os romanos, mas uma parte dela se conservava fiel ao seu dever, mandaram-me para lá com dois outros sacerdotes, Joazar e Judas, para persuadir aos amotinados a abandonar as armas e entregá-las aos chefes da nação (...)."
<b>Objetivos:</b> Demonstrar que Jerusalém era contrária ao conflito e não tinha interesse em afrontar os romanos. Os maiores fizeram o possível para evitar que a revolta se espalhasse por toda Galiléia;		

Enfatizar que sua função na região foi oficial e que seu maior interesse era manter a paz.		
Tema	Parágrafo/linha	frase
Intervenção na guerra entre seforianos e galileus	6/1-10	“Tendo partido com essas instruções, constatee, ao chegar na Galiléia, que os de Séforis estavam a ponto de travar uma luta com os galileus, que ameaçavam devastar seu país, por causa do afeto que aqueles tinham pelo povo romano e da fidelidade que mantinham a Sênio Galo, governador da Síria, liberei os seforianos desse temor e acalmei os galileus permitindo-lhes mandar, todas as vezes que quisessem, a Dora da Fenícia, os reféns que tinham dado a Géssio”.
<b>Objetivos:</b> Identificar sua ação na região como relevante e pacificadora.		
Tema	Parágrafo/linha	frase
Posição dos de Tiberíades quanto a guerra	7/1	“Quanto aos habitantes de Tiberíades, achei-os em armas”.
<b>Objetivos:</b> Demonstrar que em Tiberíades a situação era mais complexa.		
Tema	Parágrafo/linha	frase
Motivos para a revolta em Tiberíades	7/2-21	“Havia naquela cidade três partidos; o primeiro era composto de pessoas da nobreza e Júlio Capela era-lhe o chefe; Herodes, filho de Miar, Herodes, filho de Gamai e Compso, filho de Compso, a ele se haviam reunido; Cripso, irmão de Compso, que Agripa, o Grande, há muito tinha feito governador da cidade, permanecia ainda nas terras que possuía além do Jordão. Todos os outros de que acabo de falar eram de opinião de se permanecer fiel ao povo romano e ao seu rei, e Pisto era o único da nobreza que, para agradar a Justo, seu filho, não era desse parecer. O segundo partido era composto pelo baixo povo, que queria que se lhe fizesse guerra. Justo, filho de Pisto, era do terceiro partido”.
<b>Objetivos:</b> Demonstrar que Tiberíades estava dividida e que a nobreza queria permanecer fiel aos romanos; Denunciar que o único representante da nobreza que apoiava a Guerra era Pisto e que este fazia isso por interesses pessoais; identificar o círculo social de Justo de Tiberíades.		
Tema	Parágrafo/linha	frase
Ação e objetivos de João de	10/45-51	“De lá, fui com meus colegas a Giscala, para

Giscala		sondar o que João tinha em mente e pude logo conhecer que ele aspirava a um governo tirânico, pois rogou-me que lhe permitisse servir-se do trigo que pertencia ao imperador e que estava reservado, nas aldeias da alta Galiléia, para, com o seu produto, construírem-se muralhas”.
<b>Objetivos:</b> Denunciar a hipocrisia de João de Giscala.		
Tema	Parágrafo/linha	frase
Estratégia de João para convencer o povo e corrupção dos sacerdotes	<b>10/46-55</b>	“Como, porém, percebi a sua intenção, recusei-me, e determinei guardar aquele trigo ou para os romanos ou para as necessidades da província, em virtude do poder que a cidade de Jerusalém me tinha dado. Quando ele viu que nada podia obter de mim, dirigiu-se aos meus colegas e como eles apreciavam muito os presentes e não previam as conseqüências, concederam-lhe o que pedia, por maiores objeções que eu fizesse, sendo sozinho contra dois”.
<b>Objetivos:</b> Denunciar corrupção e traição dos sacerdotes que acompanhavam Josefo; se apresentar como o único representante justo.		
Tema	Parágrafo/linha	frase
Auto-promoção	<b>12/1-23</b>	“Eu tinha então trinta anos; embora seja difícil, por mais que se proceda com moderação e prudência, evitem-se as calúnias dos invejosos, principalmente quando se está constituído em dignidade e autoridade, ninguém, no entanto, jamais ousou dizer que eu recebi presente algum ou permiti que se usasse de violência contra alguma mulher. Também não tinha necessidade desses presentes e estava tão longe de aceitá-los, que não cuidava nem mesmo em receber as décimas que me eram devidas, como sacerdote. Tomei, somente, depois da vitória que obtive sobre os sírios, uma parte de seus despojos, que mandei a meus parentes em Jerusalém. Eu vencera duas vezes os seforianos, quatro vezes os de Tiberíades, uma vez os gandarianos e aprisionei a João, que me tinha armado tantas emboscadas. No meio de tão felizes resultados, jamais quis vingar-me, nem dele, nem de todos os outros e como Deus tem os olhos abertos sobre as boas ações dos homens, atribuo a essa razão a graça que Ele me fez de livrar-me de tantos perigos de que falarei na continuação desta história”.

<b>Objetivos:</b> Exaltar sua ação na Galiléia.		
<b>Tema</b>	<b>Parágrafo/linha</b>	<b>Frase</b>
Apoio popular	<b>13/1-15</b>	“Todo o povo da Galileia tinha tal afeto por mim e tal fidelidade, que vendo suas cidades tomadas à força, suas mulheres e filhos levados escravos, eles se sentiam menos tristes por essa desgraça, do que pela minha conservação. Essa estima e esse afeto tão geral para comigo aumentaram ainda mais a inveja de João. Ele escreveu-me pedindo permissão para ir a Tiberíades tomar banhos quentes, de que estava necessitando para sua saúde. Como não imaginava que ele tinha má intenção, não somente lho permiti, mas ordenei aos magistrados que lhe preparassem um aposento, a ele e aos seus companheiros, e lhes fornecessem em abundância tudo o que lhes fosse necessário”.
<b>Objetivos:</b> Demonstrar o reconhecimento e apoio do povo ao seu trabalho.		
<b>Tema</b>	<b>Parágrafo/linha</b>	<b>Frase</b>
Traição de João de Giscala	<b>13/16-22</b>	“ (...) Apenas João chegou a Tiberíades, procurou logo induzir os habitantes a faltar-me à fidelidade e a se separarem de mim, para passar ao seu partido. Vários dentre eles, propensos à revolução, escutaram com prazer essa proposta, principalmente Justo e Pisto, seu pai; mas eu tornei inútil o seu mau intento”.
<b>Objetivos:</b> Denunciar a hipocrisia e apresentar João de Giscala como traidor.		
<b>Tema</b>	<b>Parágrafo/linha</b>	<b>Frase</b>
Vingança popular	<b>13/57-70</b>	“Os habitantes da cidade sentiram tanto horror pela traição dos de Tiberíades que tomaram logo as armas e insistiram comigo que os levasse contra eles, para se vingar de tal perfídia, e mandaram contar a toda a Galiléia tudo o que se tinha passado, convidando todos a se juntarem a eles e a marcharem sob meu comando. Esses povos reuniram-se em grande número junto de mim e todos me rogaram que fosse atacar Tiberíades, que a destruísse inteiramente, vendesse em leilão todos os homens, as mulheres e as crianças; meus amigos, que haviam escapado do mesmo perigo, aconselhavam-me a mesma coisa”.

<b>Objetivos:</b> Reforçar o apoio popular a sua administração.		
<b>Tema</b>	<b>Parágrafo/linha</b>	<b>Frase</b>
Pacificação	<b>13/71-76</b>	“(…) O medo de atear uma guerra civil impediu-me que tomasse tal decisão. Julguei que era melhor acomodar a situação e lhes mostrei o mal que fariam a si mesmos, se quando os romanos viessem, os encontrassem divididos, a matarem-se uns aos outros”.
<b>Objetivos:</b> Se apresentar como pacificador.		
<b>Tema</b>	<b>Parágrafo/linha</b>	<b>Frase</b>
Traição de João de Giscala	<b>13/79-92</b>	“Ele me escreveu que não tivera participação no que havia acontecido, e fazia juramentos e estranhas execrações para me levar a acreditar em suas palavras. No entanto, um grande número de galileus veio ter comigo armados, e como sabiam que João era mau e perjuro, rogavam-me insistentemente que os levasse contra ele, para derrotá-lo e castigá-lo, e exterminar os de Giscala. Eu lhes agradei muito aquela demonstração de boa vontade e garanti que conservaria sempre grande gratidão, mas rogava que aprovassem o meu desejo de pacificar aquela perturbação, sem derramamento de sangue”.
<b>Objetivos:</b> Confrontar a postura hipócrita e traidora de João de Giscala com a sua postura justa e benevolente.		
<b>Tema</b>	<b>Parágrafo/linha</b>	<b>Frase</b>
Perdão	<b>13/123-131</b>	“Levei-o à parte e disse-lhe que não ignorava qual era seu intento, nem sabia quem eram seus cúmplices, mas que lhe perdoaria, se ele me promettesse ser fiel para o futuro. Ele me prometeu e o deixei sair, permitido-lhe reorganizar suas tropas. Quanto aos seforianos, declarei-lhes que, se não continuassem a obedecer, saberia muito bem como castigá-los”.
<b>Objetivos:</b> Se apresentar como misericordioso.		
<b>Tema</b>	<b>Parágrafo/linha</b>	<b>Frase</b>
Ajuda ao estrangeiro	<b>14/1-12</b>	“Nesse mesmo tempo, dois senhores traconitidas, súditos do rei, vieram me procurar,

		armados, com cavalos e dinheiro. Os judeus não lhes queriam permitir permanecer com eles, se não se fizessem circuncidar; mas eu lhes disse que se devia deixar a cada qual a liberdade e servir a Deus segundo os movimentos da própria consciência, sem usar de coação, nem dar motivo, aos que vinham procurar sua segurança entre nós, de se arrepender. Assim fiz o povo mudar de sentimentos e levei-o a dar a esses estrangeiros as coisas de que eles tinham necessidade”.
--	--	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

**Objetivos:** Se apresentar como alguém que trata bem o estrangeiro.

Tema	Parágrafo/linha	frase
Ódio e inveja de João de Giscala	16/1-12	“João, filho de Levi, que estava, como dissemos, em Giscala, vendo que todas as coisas sucediam-se felizmente, que eu era amado pelo povo e temido pelos inimigos, considerou a minha boa sorte como um obstáculo à sua e, ardendo de inveja, alimentava a esperança de me poder sobrepujar instigando contra mim o ódio do povo. Para isso procurou agradar aos de Tiberíades e de Séforis, a fim de atrair para seu partido as três principais cidades da Galiléia; procurou também os de Gabara, fazendo crer que eles seriam muito mais felizes sob seu governo do que sob o meu”.

**Objetivos:** Apresentar João como invejoso; ressaltar que seu ódio era infundado e que sua administração era bem-sucedida e contava com o apoio popular.

Tema	Parágrafo/linha	frase
Relação fraterna	16/37-58	“Como Ptolomeu era judeu e nossas leis proibem tomar as coisas dos da nossa própria nação, mesmo quando fossem nossos inimigos, eu quis conservar essa presa para restituí-la; com esse fim, disse àqueles moços que devíamos guardá-lo, para vendê-lo e mandar o produto a Jerusalém, a fim de empregá-lo na reparação dos muros da cidade. Isso irritou-os de tal modo, porque esperavam aproveitar-se de tudo, que fizeram correr o boato, nos arredores de Tiberíades, que eu queria colocar a província sob o domínio dos romanos; que o que eu havia dito sobre Jerusalém era falso, e minha verdadeira intenção era restituir tudo a Ptolomeu, e nisso eles não restavam errados”.

<b>Objetivos:</b> Se apresentar como cumpridor da lei, alguém que se recusa a prejudicar seu próprio povo.		
<b>Tema</b>	<b>Parágrafo/linha</b>	<b>frase</b>
Injustiça	<b>16/66-77</b>	“De comum acordo deliberaram tratar-me como traidor da República e Jesus, filho de Safias, que então era o principal juiz de Tiberíades e um dos piores homens do mundo, dos mais sediciosos, para incitá-los ainda mais, mostrou-lhes as Leis de Moisés, que tinha na mão e disse-lhes: "Se não estais comovidos ante a consideração da vossa própria salvação, pelo menos não desprezeis estas santas Leis, que o pérfido Josefo, vosso governador, não tem receio de violar, o qual deveria ser castigado mui severamente por ter cometido tão grande crime".
<b>Objetivos:</b> Demonstrar que a magistratura estava corrompida e favorecia a injustiça.		
<b>Tema</b>	<b>Parágrafo/linha</b>	<b>frase</b>
Suicídio	<b>16/81-87</b>	“Como nada desconfiava e estava dormindo, cansado e fatigado, Simão, um dos meus guardas, que tinha ficado comigo, vendo aquele grupo furioso, despertou-me, avisou-me do perigo em que me encontrava e exortou-me a morrer honrosamente, matando-me antes que ser morto pelos inimigos”.
<b>Objetivos:</b> Demonstrar que o suicídio nunca esteve em seus planos.		
<b>Tema</b>	<b>Parágrafo/linha</b>	<b>frase</b>
Justiça	<b>16/157-164</b>	“Quando vi que o povo se deixava enganar por essas palavras, disse-lhe que era injusto perseguir pessoas que tinham vindo procurar asilo entre nós; que aquele envenenamento de que lhes falavam era pura imaginação e quimera, pois os romanos não tinham necessidade de manter um número tão grande de legiões, se podiam, com esse meio, desfazer-se de seus inimigos”.
<b>Objetivos:</b> Questionar o tratamento dado ao estrangeiro.		
<b>Tema</b>	<b>Parágrafo/linha</b>	<b>frase</b>
Mudança de posição de Jerusalém	<b>20/1-17</b>	“No entanto, João, filho de Levi, cuja raiva aumentava cada vez mais, não podendo tolerar

		<p>minha prosperidade, resolveu prejudicar-me a todo custo. Assim, depois de ter feito cercar de muralhas Giscala, que era o lugar do seu nascimento, mandou Simão, seu irmão, e Jônatas, filho de Sisena, acompanhado por cem soldados, a Simão, filho de Gamaliel, para rogá-lhe que tudo fizesse perante os de Jerusalém para revogar o poder que me tinha sido dado e que ele fosse feito governador em meu lugar, com o consentimento unânime de todo o povo. Simão, de Jerusalém, era de mui ilustre descendência, da seita dos fariseus e, conseqüentemente, observante das nossas leis, homem muito sábio e muito prudente, capaz de realizar grandes empreendimentos, antigo amigo de João, e que, então, me odiava”.</p>
<p><b>Objetivos:</b> Demonstrar que Simão negociou sua honestidade por interesses pessoais.</p>		
<b>Tema</b>	<b>Parágrafo/linha</b>	<b>Frase</b>
Apoio familiar	<b>20/77-86</b>	<p>“A inveja de meus concidadãos tinha, por uma tão grande ingratidão, conspirado contra mim e deliberado matar-me, mas eu estava ainda mais aflito pela insistência com que meu pai pedia que fosse vê-lo, a fim de lhe dar, antes de morrer, a consolação de me abraçar ainda. Comuniquei todas essas coisas a meus amigos e disse-lhes que estava resolvido a partir dentro de três dias. Rogaram-me com lágrimas, a não expô-los, por meu afastamento, a uma ruína inevitável”.</p>
<p><b>Objetivos:</b> Demonstrar que jamais envergonhou sua família ou negou suas origens.</p>		
<b>Tema</b>	<b>Parágrafo/linha</b>	<b>Frase</b>
Orientação divina / Providência	<b>21/1-23</b>	<p>Tive então durante a noite um sonho esquisito. Adormeci com grande tristeza no coração, por causa das cartas recebidas; parecia-me ver um homem que me dizia: "Consolai-vos e não temais; a tristeza em que vos encontras será causa da vossa felicidade e de vossa elevação e não somente saireis com vantagem deste perigo, mas também de vários outros. Não vos deixeis, pois, abater. Coragem! Lembrai-vos do aviso que vos dou, de que vos será necessário fazer a guerra que vos dou, de que vos será necessário fazer a guerra aos romanos". Levantei-me em seguida, para sair do meu aposento; mas aquela multidão de galileus, homens, mulheres e crianças, apenas me viram, lançou-se de rosto por terra, rogando-me com lágrimas nos olhos,</p>

		que não os abandonasse e não deixasse seu país à mercê dos inimigos; como eles viam que eu não me deixava comover por seus rogos, faziam mil imprecações contra os de Jerusalém, os quais não podiam tolerar que eles vivessem em paz sob meu governo. Tão grande aflição de todo o povo tocou-me o coração. Julguei que não havia perigo ao qual não me devesse expor, para sua salvação; e assim, prometi-lhes ficar”.
<b>Objetivos:</b> legitimar sua ação na Galiléia através da orientação divina.		
<b>Tema</b>	<b>Parágrafo/linha</b>	<b>Frase</b>
Apoio popular	<b>28/12-17</b>	“ (...) todos clamavam que queriam a Josefo, como governador. Assim, nada podendo fazer, foram a Séforis. Seus habitantes são amigos dos romanos, e contentaram-se em comparecer à sua presença, mas não falaram de mim de modo algum”.
<b>Objetivos:</b> Legitimar sua ação através do pedido do povo.		
<b>Tema</b>	<b>Parágrafo/linha</b>	<b>Frase</b>
Papel social de Josefo	<b>30/18-28</b>	“No dia seguinte, quando cheguei a Gabara, pela quinta hora do dia, encontrei os campos cheios de galileus armados, que vinham em meu auxílio e com eles uma grande quantidade de camponeses. Comecei a falar-lhes e eles aclamaram a uma voz que eu era seu benfeitor e o salvador de seu país. Agradei-lhes o afeto e exortei-os a não fazer mal a ninguém; e a se contentar com os víveres que tinham trazido sem nada tirar das aldeias, porque eu desejava acalmar aquela sedição, sem derramamento de sangue e sem violência”.
<b>Objetivos:</b> apresentar-se como altruísta e pacificador.		
<b>Tema</b>	<b>Parágrafo/linha</b>	<b>Frase</b>
Posição dos galileus na guerra	<b>31/23-30</b>	“No entanto, aconteceu justamente o contrário. Apenas os galileus os viram, começaram a dar logo demonstrações do afeto que nutriam por mim e censuraram-nos, porque, sem que eu lhes tivesse dado o mínimo motivo, vinham perturbar a tranqüilidade da província; a isso acrescentaram que eles podiam regressar, pois não receberiam outro governador”.

<b>Objetivos:</b> responsabilizar os galileus pela guerra.		
<b>Tema</b>	<b>Parágrafo/linha</b>	<b>Frase</b>
Apoio popular	<b>32/1-8</b>	“Depois de ter assim falado, todos, a uma voz, disseram que eu era seu benfeitor e defensor, afirmaram que aprovavam todos os meus atos e rogaram-me que continuasse a governá-los como tinha feito até então, afirmando todos com juramento, que eu jamais tinha permitido que se atentasse à honra de suas esposas, nem lhes havia causado desprazer algum”.
<b>Objetivos:</b> legitimar sua ação através do pedido do povo.		
<b>Tema</b>	<b>Parágrafo/linha</b>	<b>Frase</b>
Traição	<b>32/16-24</b>	“Estas cartas irritaram de tal modo toda aquela multidão, contra Jônatas e seus colegas, que se lançaram sobre eles e os teriam sem dúvida matado, se eu a não tivesse impedido. Eu disse a Jônatas que perdoava tudo o que tinha feito contra mim, contanto que mudassem de proceder e voltassem a Jerusalém, para dizer aos que o haviam mandado, de que maneira eu havia procedido no meu cargo”.
<b>Objetivos:</b> denunciar traição e injustiça; se apresentar como misericordioso, pacificador e benevolente.		
<b>Tema</b>	<b>Parágrafo/linha</b>	<b>Frase</b>
Hipocrisia	<b>35/100-109</b>	“ (...) Ananias, um deles, homem muito mau e muito astucioso, propôs publicar-se um jejum para o dia seguinte e que cada qual se dirigisse sem armas ao mesmo lugar, à mesma hora, para mostrar que nada eles poderiam fazer sem o auxílio e a assistência de Deus. Isso não dizia por zelo pela religião, mas para me desarmar e a todos os meus. Eu fui, no entanto, obrigado a consentir, para que não parecesse que desprezava o que parecia ser grande demonstração de piedade”.
<b>Objetivos:</b> Denunciar a hipocrisia de Ananias; demonstrar boa vontade para seguir as tradições.		
<b>Tema</b>	<b>Parágrafo/linha</b>	<b>Frase</b>
Objetivo da autobiografia	<b>38/9-19</b>	“(…) Tendo resolvido tornar-se ilustre, escrevendo esta guerra, disse de mim muitas coisas falsas e

		não foi mais verdadeiro no que se refere ao seu próprio país. E o que me obriga agora, para desmenti-lo, a relatar o que havia calado até aqui, e não nos devemos admirar por ter diferido tanto, pois, ainda que um historiador seja obrigado a dizer a verdade, ele pode não se deixar levar contra os maus; não que eles mereçam ser favorecidos, mas para permanecermos nos termos de uma sábia moderação. Assim, Justo, que pretendeis ser o historiador a quem mais se deve prestar fé, dissei-me, rogo-vos, como é possível que os galileus e eu tenhamos sido causa da revolta do vosso país contra os romanos e contra o rei (...).”
<b>Objetivos:</b> Desacreditar Justo.		
<b>Tema</b>	<b>Parágrafo/linha</b>	<b>Frase</b>
Responsabilidade pela derrota	<b>38/92-101</b>	“Não foi, pois, minha culpa, mas vossa, e vossa ruína só veio porque sempre fostes no coração inimigo do império. Esqueceste de que, em todas as vantagens que obtive sobre vós, jamais quis mandar matar alguns dos vossos, ao passo que as divisões que cindiram vossas cidades, não por vosso afeto pelo rei e pelos romanos, mas por vossa própria malícia, custaram a vida a cento e oitenta e cinco dos vossos concidadãos, durante o tempo em que eu estive sitiado em Jotapate?”
<b>Objetivos:</b> responsabilizar Justo pela derrota e minimizar suas ações.		
<b>Tema</b>	<b>Parágrafo/linha</b>	<b>Frase</b>
Ignorância quanto aos fatos	<b>38/120-131</b>	“(…) Não quero continuar a falar. De restante, admiro a ousadia com a qual afirmais ter escrito esta história, mais exatamente que qualquer outro, vós, que não sabeis somente o que se passou na Galiléia — pois estáveis então em Baruque junto do rei — e não podeis saber o que os romanos sofreram no cerco de jotapate, nem de que modo eu procedi nessa ocasião, pois não me seguistes e não ficou um sequer, dos que me ajudaram a defender aquela praça, para vos vir trazer as notícias. Se disserdes que narrastes com mais exatidão o que se passou no cerco de Jerusalém (...).”
<b>Objetivos:</b> dar prioridade ao relato de testemunhas oculares.		

Tema	Parágrafo/linha	Frase
Más intenções de Justo	38/141-146	“ (...) Pois a escrevestes vinte anos antes, e podíeis então ter por testemunhas da verdade aqueles que tinham visto tudo com os próprios olhos. Mas esperastes para publicá-la depois da morte deles, a fim de que ninguém vos pudesse acusar de não ter sido fiel”.
<b>Objetivos:</b> questionar as fontes de Justo.		
Tema	Parágrafo/linha	Frase
Lamento pela derrota	51/18-25	“Ele me permitiu, mesmo diversas vezes depois da tomada de Jerusalém, tomar a parte que eu quisesse no que restava das ruínas do meu país. Nada, porém, era capaz de me consolar em tão grande desolação e eu me contentei de lhe pedir os livros sagrados e liberdade de algumas pessoas, o que ele de boa vontade me concedeu”.
<b>Objetivos:</b> minimizar sua ação no conflito; demonstrar sua profunda tristeza; e sua tentativa de usar sua posição entre os romanos para favorecer o país.		
Tema	Parágrafo/linha	Frase
Benefícios da guerra	53/8-15	“Vespasiano tratou-me da melhor maneira possível. Fez-me hospedar no palácio em que ele morava antes de ser imperador, quis que fosse recebido no número dos cidadãos romanos, deu-me uma pensão, sem nada diminuir dos seus benefícios para comigo; isso causou contra mim tamanha inveja dos meus compatriotas, que me pôs em grande perigo (...). Deus livrou-me ainda de outras falsas acusações dos meus inimigos, e Vespasiano deu-me na Judéia uma propriedade de grande extensão”.
<b>Objetivos:</b> demonstrar os resultados do conflito para Josefo.		
Tema	Parágrafo/linha	Frase
Relações familiares	53/25-46	“Nesse mesmo tempo, os costumes de minha mulher se me tornaram insuportáveis; eu a repudiei, embora tivesse três filhos dela, dois dos quais haviam morrido, restando-me apenas Hircano. Desposei outra, de Creta, judia de nascimento, filha de pais nobres e muito virtuosa. Dela tive dois filhos, Justo e Simão, cognominado Agripa. Este é o estado dos meus assuntos

		<p>domésticos. A isso devo acrescentar que continuei a ser sempre honrado com a benevolência dos imperadores, pois Tito não me demonstrou menos que Vespasiano, seu pai, e jamais escutou as acusações que se faziam contra mim. O imperador Domiciano, que o sucedeu, acrescentou novos favores aos que eu já havia recebido, mandou cortar a cabeça a judeus que me haviam caluniado e castigar um escravo eunuco, preceptor de meu filho, que era do seu número. Este soberano acrescentou a tantos favores um sinal de honra mui ilustre, como libertar todas as terras que eu possuía na Judéia, e a imperatriz Domícia sempre teve prazer em me obsequiar”.</p>
<b>Objetivos:</b> Relatar suas relações de parentesco.		