

## A IDENTIDADE INCÔMODA: UMA PROPOSTA DE LEITURA DO *BELLUM JUDAICUM* DE FLÁVIO JOSEFO

Alex Degan\*

### RESUMO

*O presente artigo investiga a construção e desenvolvimento de identidades étnicas na obra Bellum Judaicum, de Flávio Josefo. A partir deste recorte temático, pretende-se analisar as identidades romanas e judaicas presentes no livro.*

**PALAVRAS-CHAVE:** *Flávio Josefo. Identidade étnica. Judaeus. Romanos.*

Único, duplo e múltiplo – estas são os atributos, segundo Maurice Sartre (1994, p. 7-10), a partir das quais o Império Romano deve ser estudado e compreendido. A unidade estaria expressa na administração imperial, no exército, em certos termos jurídicos e na pessoa do imperador. A riqueza de Roma (e de se estudar seu passado) aparece no fato de haver se constituído no primeiro império, em grande vitalidade temporal, a ocupar vastas regiões, praticamente se espalhando por toda bacia do Mediterrâneo, Norte da África, Médio Oriente e Norte da Europa; todas estas regiões comandadas por uma realidade política: a romana.

Em um mergulho mais aprofundado na História do Império Romano, percebemos um alargamento desse caráter único, expresso, em linhas gerais, na divisão Oriente-Occidente. No Occidente, a engenhosidade romana reinou, durante décadas, de forma quase absoluta, tornando o latim sua língua oficial em embaixadas e assuntos políticos que se dirigiam à capital. E foi marchando a partir do Occidente que o Império se realizou, na vitória do general Júlio César frente a Pompeu e no grande evento do Ácio, confrontando Otávio com

\* Professor da Universidade Federal do Triângulo Mineiro (UFTM). Doutorando em História Social pela Universidade de São Paulo (USP) e membro do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano (LEIR). E-mail: alexdegan@yahoo.com.br.

Marco Antônio. Por duas vezes o Oriente se encontrava do lado perdedor, só que lamentando em grego, não em latim. O duplo caráter do Império Romano surge quando nos atentamos ao universo bilíngüe que o Estado vai utilizar, se valendo da língua helênica para organizar suas conquistas orientais, herdeiras de tradições antigas. O Mediterrâneo oriental, helenizado desde a ação de Alexandre, permanecerá vaidoso de sua cultura, principalmente no tocante aos gregos, resistindo ao latim e aceitando, com muito gosto, um papel de destaque na multiplicidade cultural do Império: o grego não era e nem poderia ser uma língua secundária.

Mas nem só de romanos e gregos essa experiência histórica se valeu, e é bem provável que os que não estivessem incluídos nesta dualidade teriam que se esforçar para serem entendidos. Essas culturas dominantes e “irmãs” atraíam as elites locais, seduzindo artistas e pensadores, abrindo lugar para os historiadores sensíveis aos fenômenos da romanização (MENDES, 2001, p. 27) e helenização das outras populações. Mas e estes “outras”? Quais eram as opções que existiam para elas? Mais precisamente, do que estamos tratando quando formulamos a categoria genérica “outro”? Da Lusitânia à Península Arábica, dos átrios do Templo de Jerusalém aos limites da Muralha de Adriano, todo um imenso contingente de línguas, religiões, organizações políticas e tradições literárias é freqüentemente tratado como os “outros” frente ao universo greco-latino do Mediterrâneo romano. Injustiça, a nosso ver, pois foi fundamentalmente sobre eles que se sustentou a grandeza do Império – o que nos remete ao primeiro atributo, o único!

De imediato vale registrar que o interesse deste artigo está voltado para o caráter múltiplo do Império Romano, investigando como as diversas populações que compunham o Império entendiam esta ação, experimentavam este diferencial de poder e como eles se viam dentro desta realidade cosmopolita. Trata-se, como observou Pedro Paulo Funari (2001, p. 14), de analisar o conflito. Assim, estamos mais interessados nas discussões que dizem coisas estranhas ao modelo romano do que nos debates que investigam as diversas situações gradativas em que estes povos se aproximavam de uma uniformização cultural. Dessa forma, orientamos o texto em torno de uma inter-relação<sup>1</sup> entre culturas,

<sup>1</sup> Por aceitarmos a idéia de “sistemas inter-relacionados” de culturas produzindo identidades, também acreditamos que “no momento em que elas [as culturas] interagem, elas caracterizam-se por sistemas abertos, estabelecendo negociações, admitindo trocas até um certo limite. Isto implica dizer que [...] não há espaço para noções de influências de uma cultura sobre a outra. Portanto, priorizar-se-á a idéia de negociação” (CHEVITARESE; CORNELLI, 2003, p. 12). Da mesma forma, seguiremos a premissa de Sahlins (2003, p. 10) quando diz que “o sentido do signo [...] é definido por suas relações de contraste com outros signos do sistema. Portanto, ele só é completo e sistemático na sociedade (ou na comunidade de falantes) como um todo”.

optando mais pela negociação do que pela aculturação, não esquecendo, todavia, que este processo se deu num diferencial brutal de poder, em que existe um foco central que reclama e exerce a autoridade na ação. Nossa proposta se situa numa encruzilhada destes debates: não estamos dispostos a aceitar a história do Império Romano como um caminho orientado para uma padronização absoluta das culturas, enxergando que existiam reações e alternativas a esta força; também não devemos nos olvidar que esta interação se deu numa situação de disputa e de interesses, não raramente descambando para a violência. A idéia de negociação nos seduz, mas não podemos nos furtar em dizer que ela se deu, sobretudo, apoiada em armas.

Os judeus e o século I comportam muito dessa discussão. O período que vai da crise da República até a vitória de Augusto é profundo em nos mostrar a articulação de uma forma de se fazer política e organizar o mundo conhecido: o Império. Por maiores que sejam as discussões acerca das transformações e continuidades que este processo engendrou, Augusto deve ser encarado como um marco para esses estudos. Foi também nesse período que os aristocratas e políticos romanos se lançaram aos novos contatos e negociações com as elites locais, aumentando ainda mais sua presença, física e cultural, em seus domínios, o que gerou acomodações, reconhecimentos, interações, rompimentos e reações.

Os judeus, do ponto de vista do pesquisador sensível ao período, apresentam grandes desafios e interesses que giram em torno de três realidades. (1) A primeira, mais estudada, está atrelada aos campos da teologia e da história das religiões, relacionando estudos do chamado “judaísmo tardio” e do “cristianismo primitivo”. (2) Em conexão com este universo de vitalidade de práticas religiosas, observamos que a Judéia foi o principal foco de rebeliões no Oriente contra a experiência do Império Romano durante os séculos I e II (de 66 até 73, de 115 até 117 e de 131 até 135); e não foram poucas as vezes que estes levantes transbordaram a Palestina, engajando judeus na diáspora e, no caso de grandes e importantes cidades como Alexandria e Antioquia, provocando graves crises entre seus habitantes. (3) O terceiro ponto, também relacionado com os fatores anteriores, é que, em relação aos judeus, nós dispomos de uma documentação escrita de boa qualidade, sem paralelos se excetuarmos os autores romanos e gregos. Sem entrar no universo riquíssimo da cultura material, os textos bíblicos, apócrifos, os manuscritos de Qumran,

os Talmudes, Filo de Alexandria e Flávio Josefo constituem fontes importantes que nos permitem observar não mais a história registrada pelos atos, mas, sobretudo, a compreensão que parte destas populações tinham do processo, alargando nossos horizontes e ressaltando ainda mais a multiplicidade do Império Romano.

Uma leitura inicial de qualquer uma das fontes relacionadas acima revela que a preocupação em construir e discutir identidades também existia no mundo antigo – não ainda de forma conceitual e teorizada, mas enquanto um problema que deveria ser pensado. Flávio Josefo, no início de sua obra *Contra Apião*, deixou expressa sua vontade em mostrar ao público helenizado características do povo judeu, apresentando uma identidade que revela um desejo de dizer algo para si (para o coletivo dos judeus) e para os outros – as elites helenizadas e romanas – demonstrando uma capacidade intelectual de captar e de criar especificidades, habilidades e diferenças, tornando esta capacidade um critério para se situar no tempo e no espaço, ou seja, na história. Assim ele apresentou o *Contra Apião*, obra que se esforça em oferecer uma visão bastante sólida e uniforme do judaísmo:

Em minha obra sobre as Antiguidades, nobre Epafrodito, creio ter deixado suficientemente claro para os que buscam nela a grande antiguidade de nosso povo, os judeus, assim como a singularidade de sua origem e seu estabelecimento no país que hoje ocupamos. Esta história, que eu redigi em grego a partir de nossos livros sagrados, abarca um período de cinco mil anos. Mas como observo que muitos, influenciados por calúnias maliciosas de certas pessoas, não concordam com os relatos de minha história antiga e alegam como prova da origem relativamente recente de nosso povo o que não foi considerado digno de menção pelos historiadores gregos mais conhecidos, pensei que deveria escrever, mesmo brevemente, sobre todos estes pontos para destacar a maldade e a falsidade deliberada de nossos detratores, como para vencer a ignorância, instruindo assim acerca de nossa antiguidade aos que desejam conhecer a verdade (*Contra Apião*, I: 1-4).

A mesma preocupação encontramos no *Bellum Judaicum*,<sup>2</sup> talvez de forma mais acentuada, já que o texto desenvolve uma narrativa bélica, com duas realidades em conflito e com conseqüências que Josefo qualifica como catastróficas. Assim, podemos afirmar que encontramos em Josefo uma sensível preocupação e atenção com discursos e tradições que orientavam e qualificavam coletividades, característica dos estudos sobre identidades.

<sup>2</sup> Neste artigo o título *Bellum Judaicum* será abreviado como *BJ*.

Embora a temática da identidade étnica tenha alcançado relevância acadêmica recentemente, Irad Malkin, debatendo sobre a preocupação que os antigos gregos sentiam acerca do fenômeno da etnicidade, considera a relevância da discussão. Ele demonstra que mesmo com o refinamento da idéia que se observa a partir do nascimento das nações modernas, estas preocupações também existiam no mundo antigo, variando em termos e equivalências:

My view [...] is different. Whereas nationalism is certainly a modern phenomenon, ethnicity is not, as the present volume helps to illustrate. Ethnicity, however circumstantial, instrumental, or national, does not write its primordial past arbitrarily. [...] Ethnicity is dependent on myths, memories, values, and symbols, often relating to an idea of a beginning in time (whether or not through an eponymous ancestor), a place of origin and a migratory destination, and sometimes a triad made up of a Golden Age, subjection and despondency, and liberation and rebirth (MALKIN, 2001, p. 16).

No campo das ciências humanas a questão fomenta grandes debates, com implicações recentes praticamente em todas as áreas do conhecimento. Bauman (2005, p. 23) atenta que, “há apenas algumas décadas, a *identidade* não estava nem perto do centro do nosso debate, permanecendo unicamente um objeto de meditação filosófica. Atualmente, no entanto, a *identidade* é o *papo do momento*, um assunto de extrema importância e em evidência”. Encontrando maior diálogo com as discussões oferecidas pela Antropologia, devido à sua inclinação em enxergar na identidade um processo que potencializa os contatos entre populações através das representações feitas de si e de outros (NOVAES, 1993, p. 23), optamos por utilizar esta representação de uma identidade para entender melhor a atuação dos judeus palestinos na guerra e no contexto mais amplo do Império do século I. A grande questão levantada por parte da Antropologia contemporânea, vincula essa representação feita de si com a imagem de um outro, ou outros, sendo difícil observar esta ação, a criação de uma identidade, sem esta estrutura, sem sua vinculação ao outro. Para a antropóloga Sylvia Caiuby Novaes (1993, p. 21), “a representação de si está, obviamente, ligada à representação que se faz do outro”. Trabalhando basicamente com oposições, a discussão teria que passar pelo outro, pela fronteira, intermediação e passagem, conceituando o que os estudiosos chamam de identidade bipolar, contrastiva ou opositora. Roberto Cardoso de Oliveira coloca assim a questão:

A identidade contrastiva parece se constituir na essência da identidade étnica [...]. Implica a afirmação do nós diante dos outros [...]. É uma identidade que surge por oposição. Ela não se afirma isoladamente. No caso da identidade étnica ela se afirma “negando” a outra identidade, “etnocentricamente” por ela visualizada (OLIVEIRA, 1976, p. 5-6).

Na mesma linha encontramos os trabalhos do antropólogo português José Carlos Gomes da Silva que, investigando a questão, afirma: “é sempre no outro que, pelas diferenças que lhe reconheço, me permite construir uma imagem de mim próprio. No momento em que desaparece do meu horizonte é também a minha própria imagem que se desvanece, como se ele a transportasse na sua fuga” (GOMES DA SILVA, 1994, p. 55).

Ambos os autores, talvez influenciados pelo pensamento de Fredrik Barth (1998) em seus estudos sobre “sociedades de fronteiras”, asseguram a idéia de que somente quando o indivíduo se vê através dos olhos do outro – quando percebe diferenças – é que terá condições de desenvolver uma autoconsciência e um discurso sobre sua coletividade. E não seria exatamente este o prisma para investigarmos o *BJ* de Flávio Josefo, abordando romanos e judeus como os antagonistas da narrativa?

Ainda sobre o conceito de identidade, destacamos a observação de Zygmunt Bauman (2005, p. 83), quando este diz que:

A identidade – sejamos claros sobre isso – é um “conceito altamente contestado”. Sempre que se ouvir essa palavra, pode-se estar certo de que está havendo uma batalha. O campo de batalha é o lar natural da identidade. Ela só vem à luz no tumulto da batalha, e dorme e silencia no momento em que desaparecem os ruídos da refrega.

Para o sociólogo polonês, e estamos de acordo com ele, a identidade aparece quando um grupo sofre algum tipo de trauma que lhe retira suas “âncoras sociais” (BAUMAN, 2005, p. 30), o que lhe impõe uma frenética busca por um nós estável, desejando segurança. A identidade, então, é algo a ser inventado em momentos de crise, períodos em que a comunidade é atacada ou desiludida, se tornando insegura e irreconhecível. Nasce do esforço e do objetivo de encontrar novas bases sólidas e confiantes, nunca como algo a ser descoberto. Josefo e os judeus retratados no *BJ* passaram por situação semelhante, padecendo do grande trauma que foi a destruição de Jerusalém e do Templo, necessitando de reflexões que ofertassem algum tipo de segurança e de explicação da crise.

Encontramos uma grande referência no estudo de François Hartog (1999) sobre Heródoto, no qual o historiador francês examina a representação que o historiógrafo grego organizou do outro e de si, nas *Histórias*. Hartog trabalha na identificação de uma “retórica da alteridade” em ação na narrativa de Heródoto, expressa sempre na relação identidade/alteridade, para assim buscar os mecanismos pelos quais o outro é gerado. Nas palavras de Hartog (1999, p. 228): “tratar-se-á de descobrir uma retórica da alteridade em ação no texto, de capturar algumas de suas figuras e de desmontar alguns de seus procedimentos – em resumo, de reunir as regras através das quais se opera a fabricação do outro”. Traduzir ou renomear os componentes da narrativa através do exagero, magnitude, repulsa, exotismo, estranhamento e aproximação são os interesses de Hartog que tentamos experimentar em Josefo.

Encontramos farto campo para isso nos discursos reproduzidos no *BJ*. Majoritariamente trabalhando com dois elementos, romano e judeu, os discursos apresentam definições destas duas identidades quando, por exemplo, observamos as comparações que Josefo faz entre as técnicas militares ou o exercício da clemência entre ambos. Os exemplos são numerosos, e por isto decidimos reproduzir os mais explícitos e relevantes.

Em um discurso longo e entusiasmado, Agripa tenta demover a idéia do levante da cabeça dos rebelados de Jerusalém:

Quando quase todos os povos que vivem embaixo do Sol se submetem aos exércitos romanos, serão vocês os únicos que lhes farão frente, sem considerar o fim que tiveram os cartagineses, orgulhosos do grande Aníbal e da nobreza de suas origens fenícias, que caíram sob a mão de Cipião? (*BJ*, II: 380).

Outro discurso importante é o de Tito, comprovando a bravura judaica na luta e procurando reanimar seus soldados:

Romanos, devo começar recordando de que estirpe vocês pertencem e com quem vão guerrear. Não há povo em toda terra que há escapado de suas mãos; enquanto aos judeus, ainda que vencidos, não desistem. [...] No entanto, aconselho a cada um de vocês que pensem que classe de homens são e contra quem vão lutar. Quanto aos judeus, apesar da audácia e do desprezo pela morte, carecem de ordem e ignoram a arte da guerra; assemelham-se mais a uma turba que a um exército. Sobre nossa capacidade e boa organização não tenho nada que acrescentar. Somos os únicos que, mesmo em tempos de paz, nos exercitamos com armas [...].

Além disto, reflitam que vocês vão lutar armados contra homens inertes [...], e que vocês possuem comando enquanto eles não. Mesmo que isto seja verdade, lhes assusta a multidão de inimigos. Mas, pensais, que o grande número, por lutadores que sejam, não decide as guerras, e sim o valor [...]. A audácia e a imprudência guiam os judeus, condição muito própria dos desesperados [...]. Mas nós nos sentimos guiados pelo valor, uma vontade controlada, e aquela fortaleza, própria do êxito, que não decaí nem nos casos extremos.

Juntem a isto o fato de que vocês vão lutar por motivos mais importantes que os judeus. Eles afrontam a guerra pela pátria e liberdade; para nós não existe nada mais valioso que a glória e a convicção de que, logo depois de dominarmos todo o mundo, não devemos ficar expostos a equilibrar nosso poder com o dos judeus (*BJ*, III: 472-481).

Em uma parte da narrativa na qual Josefo descreve a tomada da cidade de Jotapata, as diferentes formas de combater continuam orientando as representações das duas coletividades:

Vespasiano ordenou evitassem os ataques judeus e que não entrassem em luta com homens que só desejavam morrer. Ele disse: “Nada é mais forte que o desespero e sua impetuosidade, destituída de um objetivo [...]. É conveniente a nossa vitória com a maior precaução, pois não lutamos por necessidade, mas sim para ampliar o Império” (*BJ*, III: 208-210).

Centrando nossas preocupações nos discursos do *BJ*, levantamos algumas características da narrativa que nos possibilitaram dialogar com as idéias dos antropólogos (que conceituam identidade bipolar) e de Hartog, com sua retórica da alteridade. De fato, concentrados nos discursos, as identidades coletivas estão relacionadas e interligadas pela realidade da guerra: os romanos são os vencedores e os judeus os perdedores – direção na qual Josefo parece orientar a narrativa.

Roma e os romanos são, geralmente, identificados e representados como uma força militar e política, de onde emana toda a ordenação da região. A grande capital, a extensão do império, a cultura e a história são poucas vezes relacionadas; imensas são as descrições dos exércitos, das táticas e estratégias militares, da honra no conflito, da experiência de seus soldados e da glória e magnitude de seus líderes. A Roma de Flávio Josefo é, antes de tudo, o Império militar, sustentado pela força de suas legiões e pelo carisma



de seus comandantes. Mesmo quando aparecem referências aos abusos e erros cometidos pelos romanos, elas surgem de maneira individualizada, com pessoas identificadas (os maus procuradores, os governadores maldosos, o imperador Calígula). Excetuando esses perversos comportamentos individualizados e nomeados, os romanos que Josefo retrata são os militares organizados, bem comandados e eficazes. Não há problemas com a construção de Roma na narrativa, surgindo em todos os tomos como um império político militar bastante uniforme, quase não ocorrendo variações. Seu coletivo, sua idéia de Roma, é a da máquina militar invencível e poderosa. Talvez por isso, sempre que pode, Josefo cria uma associação entre essa força espetacular e a sua divindade única e infalível.

No outro lado da narrativa, pela lógica da identidade opositora, teremos as desprestigiadas e caóticas forças judaicas. Para Josefo, elas carecem de tudo que aos romanos existe em abundância: não possuem armas, nem táticas, nem ordem e nem um corpo de exército; suas tropas se assemelham a milícias de ladrões (*BJ*, III: 169) e seus êxitos ocorrem muito mais pela força do desespero do que por virtudes militares. Não são comandados por líderes experimentados e carismáticos, e não conseguem manter coesão social durante o conflito. A Judéia que ele nos apresenta é a do “abandono da divindade”, com nobre passado, mas dominada agora por profanadores, desordeiros e bandidos. Tão grande era sua desolação e censura aos judeus belicosos, que Josefo registrou:

Quero expressar tudo o que a dor me inspira. Creio que se os romanos tivessem demorado a castigar estes criminosos, a cidade teria sido tragada pela terra, ou destruída por uma enxurrada ou arrasada pelos raios que destruíram Sodoma. Era uma geração muito mais ímpia do que aquela que sofreu o castigo, e, com seu desvio, produziu a ruína de todo um povo (*BJ*, VI: 566).

No discurso anterior à tomada de Jerusalém, Tito fala aos seus soldados buscando redobrar o ânimo diante da difícil situação que se seguiria. As palavras, impressionantes, sintetizam o que estamos tentando apontar:

Meus soldados, é vergonhoso que os romanos, os quais durante a paz são treinados a fazer a guerra, e na luta estão acostumados a obter a vitória, sejam vencidos pelos judeus [...]; e isto precisamente quando estamos por conseguir a vitória, por estar ao nosso favor a ajuda de Deus. Nossos fracassos se devem ao desespero dos judeus [...]. A rebelião, a

fome, o assédio, os muros que se rompem sem ajuda de máquinas – o que são senão provas da ira divina contra os judeus e da proteção que Ele nos dá? (*BJ*, VI: 37-41).

Encontramos uma representação uniforme dos romanos, ressaltando a força militar e o domínio do Mediterrâneo, o que poderia ser explicado pelas relações que Josefo mantinha com os Flávios<sup>3</sup> e pela direção que o conflito tomou com o triunfo latino. Além disso, a uniformidade a partir da qual os romanos são apresentados coloca a idéia de que eles não estavam no centro das preocupações de Josefo. Sua Roma não está em crise e nem figura como protagonista no *BJ*. Suas considerações acerca dos judeus podem ser entendidas com a alteridade nesse sistema, com lideranças criminosas, despreparo militar e fracasso nas ações da guerra. Por este prisma também podemos notar a desarmonia social da sociedade judaica palestina,<sup>4</sup> em que uma profunda cisão e desacordo entre dirigentes da elite e a população mais humilde foi constante na narrativa. Assim, refletindo acerca da representação coletiva dos judeus no *BJ*, como também no personagem histórico Flávio Josefo, despertamos para uma outra potencialidade da fonte.

Como o lugar dos judeus no texto de Josefo recebe grande destaque, resolvemos prestar maior atenção à coletividade judaica no *BJ*, ponderando sobre o sistema que a colocava como a alteridade do romano. Em uma leitura cuidadosa da fonte, anotamos uma característica óbvia: o interesse de Josefo em seus escritos é a “civilização judaica”, não produzindo o *BJ* um simples livro de propaganda Flávia.

Certamente a guerra representou um problema gigantesco para Flávio Josefo, uma “experiência dolorosa”, como notou Mazzarino (1990, p. 96), pois a sociedade na qual ele participava ativamente deixou de existir. Jerusalém foi destruída, o Templo condenado e aos judeus palestinos, mais uma vez, se colocava a perspectiva do exílio. Como observa o filósofo e historiador Bernard Dov Hercenberg (1996, p. 149), “nunca, na tradição de Israel, foi o exílio

<sup>3</sup> Sobre a relação complicada entre historiografia e poder romano, concordamos com o que diz Arnaldo Momigliano (1993, p. 116): “Existía en Roma una presunción de intereses oficiales en la historiografía que tan paralelamente obvia no existía en Grecia. Una consecuencia era que en Roma un historiador era más fácilmente y más ásperamente perseguido si criticaba a quienes se esperaba que apoyase. Quemar libros era, en general, una especialidad romana. Esto puede explicar en parte las precauciones tomadas por Flavio Josefo, de hacer tutelar y autenticar por el emperador, contra posibles acusaciones, sus libros sobre la guerra judía”.

<sup>4</sup> Martin Goodman (1994, p. 33) discute amplamente a questão da desarmonia social na Judéia do século I argumentando que a ênfase de Josefo em torno dos perigos da divisão social provavelmente refletia o real estado das coisas, pois, segundo o autor, “acreditar em desunião social como uma causa fundamental de catástrofe é algo especificamente grego”.

considerado como um fim em si. Nunca o exílio a que ele se viu submetido significou para ele a sua destruição. Ele sempre foi compreendido como uma provação da qual regressaria, e isso desde os tempos abrahâmicos”. Nesse sentido, o exílio seria compreendido não como uma condenação final dos judeus, mas como uma provação necessária para a edificação do retorno, da redenção. Como afirma Hercenberg, “a leitura que se tem do exílio não importa menos que o próprio exílio. Porque essa leitura orienta seu futuro”. Acreditamos que é dessa leitura da crise de 70, pensando no futuro dos judeus, que Josefo se ocupa em suas obras. Como coloca Hadas-Lebel (1991, p. 242):

Josefo sente a necessidade de encontrar um sentido para a História, de extrair o significado da terrível catástrofe que atingiu seu povo. Sua familiaridade com a Bíblia ensina-lhe que, com efeito, Deus intervém incessantemente nos assuntos humanos. Não à maneira de Nêmesis, da Fortuna ou da fatalidade dos gregos e dos romanos, mas como um juiz e um pai.

Como juiz, Yhwh foi obrigado a exercer a punição com rigor; como pai Yhwh puniu, mas não objetivando a morte, e sim o retorno do filho. Educado para ser sacerdote, e não historiador, Josefo, diante da destruição do Templo e de sua sociedade, parece não ter encontrado descanso em suas memórias, pois tratou deles em todos os seus escritos. Configurou-se um “dilema de sobrevivência” interno e externo: interno porque o judaísmo do Templo corria sério risco de se extinguir; externo, porque os judeus teriam agora que lidar com a desconfiança de todo o Império Romano.

Descrevendo uma audiência orquestrada por Augusto entre uma delegação judaica e outra, organizada pelo herodiano Arquelau, a desconfiança é registrada: “Então se levantou Nicolau, refutando as acusações dirigidas contra a dinastia e devolveu a acusação, argumentado sobre o caráter deste povo, impaciente diante da autoridade e indócil ante seus reis” (*BJ*, II: 92).

No discurso da conquista de Jerusalém esta característica belicosa dos judeus é lembrada por Tito:

Suponho que já se saciaram com os males de sua pátria, vocês, homens que sem pensar em nosso poder e em suas fraquezas, por seu furor irreflexivo, perderam de vez a cidade e o Templo, assim como perderam vocês também. Desde que Pompeu os subjugou, não deixaram de pensar em se rebelar e logo declararam guerra aberta aos romanos [...]. O que excitou vocês foi precisamente a humanidade romana: primeiramente

autorizamos vocês a habitar livremente esta terra, colocamos reis de sua linhagem, respeitamos suas leis [...]”

Por fim, gozando de tantos bens, voltaram sua prosperidade contra aqueles que lhes proporcionaram e, como serpentes, jogaram veneno contra aqueles que os trataram amavelmente (*BJ*, VI: 328-336).

Nossa leitura é que esta preocupação, este dilema de sobrevivência e de orientação do futuro no exílio, guiou as obras de Josefo, inquietação clara no *Contra Apião*, com suas refutações das calúnias e inverdades que foram lançadas contra os judeus, polemizando com intelectuais helenistas. A hipótese de que nosso autor esperava reconhecimento por parte dos Flávios quanto à viabilidade de preservação de certos círculos judeus, permitindo alguma rearticulação de seus cultos na Palestina, não nos parece improvável, pois a tradição judaica também registrou esta expectativa na figura de Yohanan Ben Zakkai (HADAS-LEBEL, 1995, p. 134). Para tanto, se admitirmos o interesse de Josefo, ele teria um complicado encargo pela frente em sua narração da guerra: como oferecer aos romanos um discurso positivo dos judeus tendo em vista a desconfiança e a experiência negativa adquiridas no conflito, assim como seus compromissos íntimos com os Flávios?

Acreditamos que Flávio Josefo pretendia oferecer uma boa imagem dos judeus, ampliando seus mecanismos construtores de identidades étnicas, superando a “retórica da alteridade” e explorando as diferenças entre os judeus para assim oferecer uma outra representação mais aceitável na realidade imperial romana, só que artificial, por isso “incômoda”. Ele esbarrou no problema de que sua procura por uma imagem positiva do judeu não encontrava fundamentos em sua realidade de protegido e cortesão, e nesta distância entre o deve e o é surgiu uma identidade incômoda, incapaz de redimir os judeus. Essa identidade foi construída, entretanto, a partir de uma crise de pertencimento, sendo o futuro dos judeus e das práticas religiosas um problema para o autor. Eles não pertenciam mais ao mundo do Templo e tampouco eram estimados entre gregos e romanos. Daí o esforço de Josefo em demonstrar que os judeus não formam uma nação belicosa, predisposta à rebelião e, como escreve Cícero, nascida para a escravidão (*de prov. cons.* 10; cf. BRUNT, 2004, p. 38). Em termos gerais, entendemos que ele procurou demonstrar a viabilidade do judeu recorrendo a três estratégias identificadas na narrativa: (1) desacreditando e denegrindo os

líderes populares e rebeldes; (2) tentando eximir o povo de culpa pelo conflito e elogiando parte da aristocracia derrotada; e (3) delineando o que entendia ser um “bom judeu”.

Josefo não encontrou nenhum problema em denegrir os líderes populares judeus, pois é bem provável que suas acusações e censuras realmente refletissem sua visão, e não um juízo construído posteriormente. De forma constante, os líderes populares mereceram, do historiador judeu, censura e recriminação. Eram os pecadores e profanadores de tudo que lhe parecia sagrado. Para Josefo, que havia sido um jovem criado para compor a casta sacerdotal, eles representavam um corpo estranho em sua sociedade, pois as idéias de muitos deles ameaçavam diretamente a ordem deste grupo (os sacerdotes). Os líderes populares judeus são tidos como uma exceção, uma geração corrompida, considerada pior do que a de Sodoma (*BJ*, V: 566). De forma ainda mais radical, Josefo chegou a excluir os rebeldes dessa identidade étnica: eles não eram judeus. Afirmava que a qualificação máxima do judeu é dada pela observância que este dedica a Yhwh, ao Templo e para com a Torah, cuidados que os sediciosos, segundo ele, não tinham. Abrindo a empolgante descrição do cerco de Massada, temos um resumo descritivo dos principais grupos rebeldes:

Nesses tempos proliferavam entre os judeus os crimes mais variados, sem excetuar nenhuma perversão. A imaginação mais fértil não poderia descobrir nenhum crime original que eles não conhecessem. Tanto em particular como em público cometiam todo tipo de maldades, se esforçando em superar uns aos outros, tanto por suas impiedades contra a divindade como pela injustiça para com o próximo [...]. Os sicários superavam a todos em maldade e crueldade, sem omitir palavras que fossem injuriosas nem crime que não cometessem em prejuízo dos que eles desejavam o mal.

No entanto, João fez todos passarem por moderados, pois não só matou todos os que lhe deram conselhos justos, tratando os cidadãos como se fossem seus piores inimigos, como também desencadeou sobre sua pátria uma infinidade de desgraças públicas, sabendo o que se poderia esperar de um homem impiedoso que se atreveu a desprezar Deus. Comia alimentos impuros, esquecendo da limpeza ritual dos judeus [...]. E Simão, filho de Giora, de quais crimes se privou? [...] Pensavam que maltratar os estrangeiros era uma tímida ação de perversidade, mas apreciavam com ostentação as crueldades com os familiares.

Os idumeus também foram iguais e competidores nesta exibição de horrores. Estes criminosos abomináveis degolaram os grandes sacerdotes para não guardar nenhum respeito a Deus, suprimiram toda forma de governo e introduziram em todas as partes a mais completa desorganização. Nisto se diferenciam aqueles homens chamados zelotes [...]. Estes se esforçavam em realizar toda classe de crimes, sem deixar de cometer nenhum dos que antes já tinham ocorrido. Todavia se deram este nome para expressar seu zelo com o bem, ou por uma ironia brutal com aqueles que eles perseguiram, ou por acreditarem que os grandes crimes passariam como virtudes. No final, todos eles encontraram o que fizeram em vida, os castigando Deus com a pena merecida. Eles aplicaram todos os tormentos que pode sofrer a natureza humana até o momento que morreram com sofrimentos de toda índole (*BJ*, VII: 259-274).

Em outras passagens também encontramos a idéia de que os rebeldes são criminosos e profanadores, estranhos ao que seria comum ao judaísmo:

Os zelotes chegaram a tal extremo de crueldade que não permitiram enterrar aos que eram mortos [...], como se estivessem comprometidos a destruir ao mesmo tempo as leis pátrias e as da natureza, bem como ultrajando Deus enquanto cometiam seus crimes contra os homens, deixando que os cadáveres apodrecessem no Sol (*BJ*, IV: 381-383).

Fora da cidade [Jerusalém], se encontrava Simão, pior que os romanos; dentro dela os zelotes, piores que Simão e os romanos. Entre eles, a tropa dos galileus se distinguiu por suas inovações criminosas e pela audácia, pois eram eles os que deram o poder para João, e este, como agradecimento, os deixava fazer qualquer coisa. Insaciáveis no roubo, saqueavam as casas mais ricas. Para eles era um jogo matar homens e violar mulheres [...]. Era possível os ver ultrajando impunemente a natureza, arrumando os cabelos, vestindo roupas de mulher, se enchendo de perfumes e pintando os olhos para realçar sua cor. Não se limitavam aos ornamentos, pois imitavam também o próprio sexo feminino [...]. Comportavam-se como se estivessem em um bordel e manchavam a cidade com seus crimes impuros (*BJ*, IV: 558-563).

A alternativa, na narrativa, se encontrava entre as elites assassinadas, aprisionadas ou exiladas no desenvolvimento da guerra, mas que representavam um bem para a divindade e para a maior parte da população. Na descrição dos assassinatos dos sacerdotes Ananes e Jesus, encontramos esta característica:

Creio que Deus, que havia decretado a destruição da cidade impura e que desejava lhe purificar com o fogo, permitiu que fossem suprimidos os

que estavam consagrados. De modo que aqueles que estavam vestidos com as roupas sagradas, presidiam a religião e eram venerados por todos que visitavam a cidade, ficaram no exterior, desnudos, para serem devorados pelas feras e cachorros. Creio que a mesma virtude chorava por estes homens, e que chorava por ser vencida desta forma, com um crime. Este foi o fim de Ananes e Jesus.

Quando estes dois foram mortos, a multidão dos zelotes e idumeus perseguiu o povo, matando aos que encontravam como se tratasse de um rebanho de animais profanos. [...] Enquanto aos jovens nobres, os prenderam com a esperança de que alguns deles, com medo da morte, se unissem com eles. Todavia, nada assim aconteceu, preferindo os jovens morrer a uma união com os que conspiravam contra a nação (*BJ*, VI: 323-330).

Seu juízo negativo para com os rebeldes encontrava explicação e justificativa coerente em um pacto com a divindade, característica fundamental do judeu de Josefo:

Foram violados os direitos humanos, as coisas divinas infringidas e os oráculos dos profetas, como se fossem falas de charlatões. As palavras dos profetas ensinam muitas coisas sobre os vícios e as virtudes; ao trabalhar contra tais ensinamentos, os zelotes contribuíram para realizar tais profecias contra a nação. Existia uma velha profecia, procedente de homens inspirados divinamente, que anunciava que a cidade seria capturada, o santuário incendiado pela guerra e que os cidadãos manchariam o Templo divino. Os zelotes, embora não acreditassem nisso, contribuíram para seu cumprimento (*BJ*, IV: 385-388).

Demonstrado que estes indivíduos foram, na verdade, uma negação do próprio judaísmo, e retratando o povo judeu como vítima de suas loucuras, Josefo intercalou no *BJ* outros exemplos, não mais dignos de censura e repulsa, mas sim como expressões de verdadeiro zelo religioso e respeito para com tradição e as leis ancestrais. Iniciou-se uma preocupação em apresentar o que identificamos como o “bom judeu”, orientado para suportar o exílio futuro como um caminho para a reconciliação com a divindade e como uma possibilidade de aceitação pela sociedade imperial romana.

De início suspeitamos que a construção desse “bom judeu” estaria em um novo esquema identidade/alteridade, mas desta vez direcionado para os rebeldes, o que em parte poderia fazer sentido, reproduzindo a “retórica da alteridade” de Hartog, contrapondo o judeu justo e piedoso ao sedicioso e

profanador. Entretanto, em uma leitura mais atenta, observamos que mesmo entre os judeus que se juntavam aos sediciosos, existiam inúmeros exemplos positivos do “ser” judeu na narrativa. Essa categoria, absolutamente confusa e problemática na obra, extrapolou a alteridade, estando com ela apenas quando o romano aparecia no horizonte; no entanto, mesmo nestes casos do antagonista romano, o centro fundamental para a construção da identidade judaica não é o “outro”: ela está centrada num “evento fundador” e nas suas conseqüências denominadas e apropriadas pela tradição. De certa forma, o judeu representado no *BJ* independia da presença do romano ou do anti-semita para existir. Ele se construiu assentado na aliança com Yhwh, sendo deste acordo entre deus e povo que derivou o fator que animou sua História: os judeus são punidos por Yhwh (romanos como instrumentos deste castigo) porque desrespeitaram a sagrada aliança. Assim, o evento fundamental para a afirmação do “ser” judeu está centrado na figura de Moisés, na fuga do Egito e nos compromissos que o povo eleito assumiu com sua divindade. Comportando esta dimensão, verificamos problemas com o modelo das identidades bipolares ou opositoras, assim como uma dificuldade em utilizar a retórica da alteridade, bem estabelecida nos textos de Hartog.<sup>5</sup> Observando outras possibilidades – como uma identidade centrada em um evento fundador, na consangüinidade ou numa terra comum – nosso entendimento do Império Romano também se alargou, com uma maior variação de visões que o caráter múltiplo de Roma nos impõe. Se, para Flávio Josefo, os romanos foram, essencialmente, uma força militar e organizadora orquestrada pela mão divina, no *Apocalipse* de João temos a representação da cidade do mal (BRÜTSCH, 1966); Políbio entendeu a supremacia romana, ainda na República, pela excelência de sua constituição (MOMIGLIANO, 1991, p. 33); Tácito voltou suas reflexões para a idéia central da escravidão (JOLY, 2001) e Estrabão encontrou seu problema na velocidade da expansão territorial do Império (ZULIANI, 1999).

Verificando a complexidade da representação que Josefo fez da coletividade judaica, encontramos em sua narrativa uma identidade étnica judaica que flutua entre dois focos: um, ortodoxo, e o outro, circunstancial. O ortodoxo,

<sup>5</sup> Sentimos maior dificuldade quando François Hartog (1999, p. 270) conceitua que, “mais que uma regra, à qual obedeceria o narrador, ou mais que um conjunto de procedimentos que ele operaria, trata-se do ritmo ou da pulsação da narrativa. Com efeito, parece que, em seu movimento para traduzir o outro, a narrativa mostra-se enfim incapaz de abordar mais que dois termos de cada vez”. Não vamos entrar no mérito da discussão em Heródoto, pois este não é o nosso desejo, mas em Josefo a variedade e complexidade dos tipos judeus representados na narrativa forçam um alargamento deste conceito.



ou primordial, opera nas censuras que Josefo dirige aos revolucionários, por exemplo, não fazendo concessões à maneira com que eles apreendiam o judaísmo e reagiam contra o domínio romano. A identidade ortodoxa, mais fechada e acabada, é a do judeu seguidor da sociedade do Templo e zeloso da Torah. Dela Josefo faz apologia. Não há dúvidas ou concessões neste campo: os rebeldes foram profanadores e o judeu piedoso se coloca como um modelo a ser louvado, como ele fez com os essênios. O outro foco da narrativa em que a identidade étnica judaica se expressa está inserido no que podemos chamar de circunstancial, pois varia e flutua conforme as situações se colocam; as rigorosas idéias não conseguem se sustentar em toda a narrativa, sendo Josefo obrigado a reconhecer virtudes nos rebeldes e assumir estas alternativas ao seu judaísmo como uma possibilidade. E tal representação, sem estabilidade e constância, permanece flutuando no texto, ocasionando um incômodo. Josefo simplesmente não consegue oferecer uma unidade no que deveria ser o judeu, como *ethnoi*. É eficaz em definir e fazer distinções entre o idumeu, o galileu, o sicário e o zelote, mas fracassa quando tenta oferecer a mesma unificação sobre o judeu.

Essa complexidade na representação da identidade étnica judaica no *BJ* nos levou, basicamente, a quatro conclusões: (1) ela não é tão rigorosa quanto a romana; (2) ela está representada de forma mais ampla e complexa; (3) ela envolve um problema de sobrevivência e viabilidade do judaísmo no interior do Império Romano; (4) ela flutua entre a censura (ortodoxia) e a busca pelo “bom judeu” (circunstancial).

Essa identidade incômoda aparece flutuando em muitas partes do texto. Josefo, que não cultivava qualquer simpatia para com os diferentes grupos de sediciosos, registrou o empenho de alguns rebeldes na luta, mas fez isto de maneira particularizada ou vinculando estes êxitos ao coletivo. Nesse caso, os êxitos são dos judeus, e não dos sicários ou zelotes. Outra característica da positividade atribuída por Josefo aos judeus sediciosos está ligada à forma em que eles encerram suas vidas, com honra, coragem e determinação ao enfrentar a morte, ressaltando a idéia do martírio. Os essênios, tomados como paradigmas de observância da Lei, eram tão resistentes aos castigos e torturas que sofriam nas mãos dos romanos que, segundo registra Josefo, os legionários ficavam impressionados com tamanha resistência e força de vontade (*BJ*, II: 150-153). Ao descrever a participação de um combatente judeu chamado Simão, Josefo registrou, sem moderação, a ação honrosa deste rebelde:

Dito isto passou por sua família um olhar de, ao mesmo tempo, lástima e cólera; estavam com ele sua esposa, seus filhos e seus pais. Tomou primeiro seu pai pelos cabelos brancos e o atravessou com a espada; logo tomou sua mãe, que não ofereceu resistência; em seguida tomou sua mulher e seus filhos, todos os quais quase se ofereciam ao fio da arma, como se desejassem se livrar da morte pelo inimigo. Depois de ter matado toda a sua família, se colocou bem encima dos cadáveres, estendeu seu braço direito para atrair todos os olhares e afundou a arma no seu corpo (*BJ*, II: 475-476).

A mesma situação de martírio e honra na guerra foi retomada nas narrações acerca do cerco de Jotapata, em que o historiógrafo judeu destacou a ação de outro combatente:

Nessa oportunidade se destacou um judeu, digno de memória e menção. Era filho de Samea, seu nome Eleazar [...]. Tomou em suas mãos uma grande pedra e a atirou com tanta força sobre o aríete que conseguiu romper a cabeça da máquina. Uma vez feito, saltou no meio dos inimigos, levantou a cabeça do aríete e, sem o menor medo, a levou até o muro. Todos os inimigos ficaram pasmos, com ele expondo seu corpo desnudo e sendo ferido por cinco flechadas. Sem prestar atenção nas suas feridas, subiu a muralha e se manteve de pé na vista dos combatentes, admirados pela sua audácia. No final, a dor de suas feridas o fez cair, conservando entre suas mãos a cabeça do aríete (*BJ*, III: 229-232).

Esse espanto romano diante da coragem judaica, e de sua luta pela liberdade, é recorrente no texto, evidenciando uma tentativa de Josefo ressaltar as qualidades do judeu no campo de batalha, que preferia morrer a ser escravizado. E essa maneira judaica de lutar, sem capitular ou se render aos obstáculos invencíveis, seria própria desse “bom judeu”, sem identificação clara e direta com os sediciosos que condenaram a nação: “para dizer em poucas palavras, não atuavam ao estilo dos judeus. Faltavam-lhes as características próprias de sua nação: audácia, ímpeto, coesão e o costume de não retroceder mesmo sem conseguir o êxito” (*BJ*, VI: 17).

No entanto, o grande exemplo desta identidade incômoda circunstancial no *BJ* aparece na descrição do cerco romano aos judeus de Massada (73 d.C.). Evento tomado pelo moderno estado de Israel como um exemplo de nacionalismo, fundador de uma identidade nacional israelita,<sup>6</sup> só atingiu tal

<sup>6</sup> Muitos são os escritos que tratam da relação de Massada com o moderno estado de Israel. O arqueólogo e político israelita Yigal Yadin, chefiando uma escavação no sítio da antiga fortaleza, publicou um livro (YADIN, 1969) que se tornou um exemplo do uso da arqueologia com propósitos nacionalistas. Em meio às

relevância devido aos tons dramáticos que a narrativa de Josefo consagrou. A fortaleza construída por Herodes foi tomada por sicários no início da guerra, chefiados por Eleazar, filho de Jair, um descendente de Judas Galileu, o fundador da “quarta filosofia”. Em todos os atributos possíveis, eram esses homens que Josefo censurava nos livros anteriores: assassinos, ladrões, bárbaros e, pelos desrespeitos à conduta religiosa, judeus afastados da divindade. Todavia, ao escrever sobre a queda de Massada, talvez incomodado pelo desfecho bizarro, construiu “à sua maneira, às vezes tortuosa” (VIDAL-NAQUET, 1996, p. 76), um final honroso para os amotinados, novamente buscando idéias do suicídio, sacrifício e martírio, preservando a família, o zelo ao deus único e produzindo estupor nas tropas romanas. Há, na narrativa emocionada do evento, a perspectiva de arrependimento e de redenção dos pecadores. A Palestina judaica do Segundo Templo sucumbiu com a queda de Massada, que ganhou o *status* de baluarte derradeiro da resistência. Seus últimos defensores, sicários acusados em todo *BJ*, encerram a história da guerra resistindo à escravidão e recuperando a consciência divina. É um nobre fim. No discurso de Eleazar encontramos:

Valentes companheiros: faz tempo que determinamos não servir nem aos romanos, nem a nada, só unicamente Deus, pois este é o único, verdadeiro e justo senhor dos homens. Agora chegou o tempo de com fatos demonstramos a grandeza de nosso espírito.

Essas penas são menores que os crimes que cometemos. Que morram as mulheres sem que sejam injuriadas, que morram nossos filhos sem que sejam submetidos à escravidão. Depois deles, nossa libertação, que será nosso maior monumento [...] Deixamos apenas os alimentos. Servirão de testemunho de que não fomos dobrados pela necessidade, mas sim porque desde o início desejamos a morte à escravidão.

Antigamente, e desde que tivemos uso da razão, os preceitos divinos, transmitidos pela tradição [...], estabeleceram que o viver é precisamente uma calamidade, não o morrer. Pois a morte dá a liberdade às almas e permite que elas vão ao seu próprio e puro lugar, onde estão livres de todo mal. [...] quando a alma está livre deste peso [do corpo] que a prende à terra e se refugia no lugar que lhe é próprio, goza de um poder alegre e livre, sendo, como Deus, invisível aos olhos mortais.

---

descrições e fotos da escavação arqueológica se encontram gravuras, selos e imagens do exército israelense prestando juramento ao país no local. Para uma análise da história do sítio, começando pelas descrições de Josefo e terminando com um debate acerca da utilização do sítio como símbolo nacional contemporâneo, cf. HADAS-LEBEL (1995); VIDAL-NAQUET (1996, p. 49-76).

Apressamo-nos em morrer honrosamente! Separemo-nos de nossas esposas, nossos filhos e de nós mesmos enquanto estamos em condições de poder praticar tal misericórdia. Nós nascemos para morrer, tanto nós quanto os que nos procederam, nem os mais afortunados podem escapar da morte. [...] Um verá como sua mulher é agarrada violentamente; outro, com as mãos amarradas, escutará a voz de seu filho chamando. Mas enquanto estas mãos estão libertas para conduzir as espadas, podem prestar uma grande ajuda. Morramos sem nos tornarmos escravos de nossos inimigos. [...] É uma necessidade que Deus nos coloca, pois todo o resto é o que os romanos desejam, que temem que um de nós morra antes que eles tenham a fortaleza (*BJ*, VII: 323-388).

Ligando a ação nobre dos sicários de Massada ao desígnio divino, Josefo qualificou como positivo o suicídio dos amotinados, minimizando o fato de que eles foram os sediciosos e que, na lógica de sua narrativa, condenaram sua pátria. O assombro romano diante de tal empresa conferiu maior autoridade e dramaticidade à narrativa:

Movidos por um impulso divino, começaram impacientes por se adiantarem entre eles, pensando que seria sábio e valoroso não terminar por último. [...] Quando chegaram ao extremo, não desfaleceram; ativeram-se em suas decisões com tal firmeza como quando escutaram o discurso de Eleazar. Todos estavam emocionados e afetuosos, mas se orientavam pela razão, pois lhes pareciam ter adotado a decisão mais acertada para seus familiares. Abraçavam e apertavam suas mulheres, tinham entre seus braços seus filhos e com lágrimas lhes davam os últimos beijos. Entretanto, ao mesmo tempo, como se outros braços trabalhassem para eles, executavam o combinado, diante da certeza dos males dos inimigos, o que era um consolo para os que se viam obrigados a matar [...].

Ao contemplar o grande número de mortos, [os romanos] não se sentiram vitoriosos, pois admiravam a nobreza da decisão, a coragem e o desprezo pela morte desta grande quantidade de pessoas que seguiram até o fim (*BJ*, VII: 389-406).

Assim, propomos uma leitura das representações que Flávio Josefo fez dos romanos e dos judeus. Os romanos foram apresentados dentro de uma identidade étnica quase invariável, vinculada ao exército, ao êxito, hierarquia militar e destreza na guerra. Esse é o Império Romano escrito por Josefo.

Quanto ao universo judaico, verificamos que este era o seu verdadeiro interesse, refletido na complexidade e variedade das formas nas quais os judeus

foram representados na obra. Uma identidade constante, fixa, como alteridade romana, se revelou um projeto incômodo. A sociedade judaica da Palestina do século I estava cindida e em profunda crise, situação que a fonte, apesar de seus juízos e exageros, registrou muito bem. A identidade incômoda de Flávio Josefo flutuou entre uma idéia mais fixa e estabelecida do judeu sedicioso (que reproduziu o esquema da “retórica da alteridade”) e uma mais circunstancial, que restabeleceu a dignidade e honradez aos judeus, ambas relacionadas em sua tentativa de interpretar o problema de sobrevivência do judaísmo dentro do mundo romano.

Por maiores que sejam as discussões e polêmicas suscitadas em torno de Flávio Josefo e de seus livros, podemos afirmar que sua obra é fundamental para qualquer estudo que deseje analisar a história judaica durante os períodos helenístico e romano. Seus livros, em especial o *BJ*, nos fornecem valiosas informações, oferecendo em suas narrativas visões das composições sociais da sociedade judaica palestina, das diferenças regionais entre os grupos judeus, das muitas interpretações da Torah e do relacionamento com Yhwh, dos arranjos políticos locais, da geopolítica romana para com os povos do oriente, das táticas e comportamentos militares, de conhecimentos geográficos, topográficos e históricos. Seus escritos revelam um projeto de grande fôlego e ambição.

Com nossa proposta de leitura, centrado nas identidades étnicas do *BJ*, esperamos que as acusações que Josefo sofre – de ter escrito panfletos de propaganda Flávia e panegíricos ao judaísmo – ganhem uma outra dimensão. Ele se esforçou em realizar análises complexas dos quadros que observou, utilizando fontes gregas, romanas e judaicas, além de anotações pessoais e entrevistas com sobreviventes. Assim, por maior que fossem seus compromissos e dívidas como os romanos, Josefo demonstrou uma preocupação em escrever de forma lógica, coerente com sua consciência e empolgante.

O *BJ* também foi eficiente na empreitada posta, alguns séculos antes, pelo ateniense Tucídides: vasculhou o passado atrás das causas profundas de um conflito contemporâneo. A narrativa retrata, no idioma e na compreensão helena, a diversidade e complexidade da sociedade judaica palestina, cindida entre vários grupos com orientações distintas. Seguindo seus modelos helenos na feitura de uma história política, Josefo relatou com precisão o fracasso do governo direto romano da Judéia, indicou como causa importante do conflito a desarmonia social entre os judeus palestinos, evidenciando o esgotamento

das relações no campo e na cidade entre o povo e a classe dirigente, e ofereceu uma descrição detalhada do conflito, dedicando muita consideração ao cerco de Jerusalém, descrito em detalhes precisos.

Original, o *BJ* nos fornece uma incrível mistura de tradições, mesclando a história política greco-romana com o providencialismo e o esquema pecado-punição presente nos livros sagrados judaicos. Mostra um judaísmo riquíssimo em possibilidades, por vezes contraditório, mas dinâmico, colorido e pulsante. Quanto a Josefo, rigoroso e moralista, julgou e condenou seus compatriotas que identificou como inimigos, mas esta imparcialidade, igualmente comum entre outros historiadores clássicos, não lhe impediu de registrar as mudanças, transformações e dúvidas que marcaram a sociedade judaica palestina no século I.

Falando principalmente aos judeus da diáspora e do Oriente parta, Josefo foi hábil em interpretar o judaísmo profundamente abalado pela perda da cidade e do Templo, resignando seus leitores na aceitação do longo exílio que se seguiu. Nesse ambiente de crise, fustigado por detratores de sua conduta pessoal na guerra assim como de sua etnia e história, foi corajoso ao tentar construir uma visão positiva do judeu e se lançar na invenção de uma identidade étnica judaica positiva e possível de ser aceita no Império Romano.

Nesse sentido, os romanos não se encontram no centro da narrativa. Josefo os registrou como um império político-militar, visão que, possivelmente, era a de muitos compatriotas seus. Não fez menção à cultura romana, nem aos seus portos, cidades, estradas e teatros. Retratou a religião romana como militarizada e burocrática. Seus romanos são os militares, legionários, soldados, força invencível em tática, conhecimento, prática, organização e comando. No entanto, deixa explícito que este êxito se deu por conveniência de Yhwh: sua Roma é infalível por graça da divindade judaica.

Por outro lado, os judeus configuram seu problema, seu incômodo. Josefo não consegue fazer sem constrangimento uma defesa política dos judeus na guerra. Quando o fez, foi obrigado a reconhecer que sua sociedade estava cindida e que não havia unidade nem em relação ao comportamento frente aos romanos e nem quanto aos exercícios de interpretação da Torah. Acabou criando a patética e indisposta interpretação de que o povo judeu foi vítima de uma geração corrompida e pecadora.

Ao contrário, seu “bom judeu” era piedoso e zeloso para com Yhwh. Sabia ler seus sinais e entendia que sua vontade era a supremacia romana. Mas, se está em conflito, este judeu positivo sabe resistir e perseverar, preferindo o martírio a perder sua liberdade, como também se recusa a abandonar sua fé e a profanar os lugares santos.

Dessa diferenciação construída por Josefo é que identificamos uma “identidade incômoda”, pois entendemos que o autor, ao procurar retratar um judeu que oferecia consolo e orientação aos anos de exílio, esbarrou na realidade: a sociedade judaica palestina se desestabilizou a tal ponto que ela deixou de existir dentro da lógica política imperial romana.

Por fim, os judeus de Josefo, como seus compromissos, foram muitos; sua Roma foi uma só. O problema da identidade, tão contemporâneo e debatido pelas ciências humanas, oferece, a nosso ver, uma importante ferramenta que permite observar no conflito, na contradição e no incômodo, colorações mais vivas e dramáticas da Palestina retratada por Flávio Josefo.

## THE DISTURBING IDENTITY: A READING PROPOSAL OF FLAVIUS JOSEPHU’S *BELLUM JUDAICUM*.

### ABSTRACT

*The present article investigates the building and development of ethnic identities in the work of Flavius Josephus, Bellum Judaicum. This thematic option to analyze the Roman and Jewish identities present in the book.*

**KEY-WORDS:** *Ethnic identity. Flavius Josephus. Jews. Romans.*

### FONTES

JOSEPHUS. **The Jewish War.** Books I-III. London: Harvard University Press, 1989. [Loeb Classical Library]

JOSEPHUS. **The Jewish War.** Books IV-VII. London: Harvard University Press, 1990. [Loeb Classical Library]

JOSEPHÉ. **Contre Apion.** Paris: Société d’Édition Les Belles Lettres, 1972.

JOSEPHÉ. **Autobiographie.** Paris: Société d’Édition Les Belles Lettres, 1983.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARTH, R. Grupos Étnicos e suas Fronteiras. In: POUTIGNAT, P.; STREIFF-FENART, J. **Teorias da etnicidade**. São Paulo: Editora da Unesp, 1998.

BAUMAN, Z. **Identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

BRUNT, P. A. *Laus Imperii*. In: HORSLEY, R. A. **Paulo e o império. Religião e poder na sociedade imperial romana**. São Paulo: Paulus, 2004.

BRÜTSCH, C. **La clarté de l'Apocalypse**. Genève: Éditions Labor et Fides, 1966.

CHEVITARESE, A. L.; CORNELLI, G. **Judaísmo, cristianismo, helenismo: ensaios sobre interações culturais no Mediterrâneo Antigo**. Itu: Ottoni Editora, 2003.

FUNARI, P. P. A. Uma Antigüidade sem conflitos. **Boletim do CPA**, n.11, p. 13-24, jan./jun. 2001.

GOMES DA SILVA, J. C. **A identidade roubada: ensaios de antropologia social**. Lisboa: Gradiva, 1994.

GOODMAN, M. **A classe dirigente da Judéia**. As origens da revolta judaica contra Roma. 66-77 d.C. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

HADAS-LEBES, M. **Flávio Josefo**. O judeu de Roma. Rio de Janeiro: Imago, 1991.

\_\_\_\_\_. **Massada**. Histoire et symbole. Paris: Éditions Albin Michel, 1995.

HARTOG, F. **O espelho de Heródoto**. Ensaio sobre a representação do outro. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.

HERCENBERG, B. D. **O exílio e o poder de Israel e do mundo**. Ensaios sobre a crise dos limites da representação do poder. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

JOLY, F. D. **Tácito e a metáfora da escravidão: um estudo de cultura política romana**. Dissertação (Mestrado em História Econômica), Faculdade Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP). São Paulo, 2001.

MALKIN, I. **Ancient Perceptions of Greek Ethnicity**. Washington: Center for Hellenic Studies Trustees For Harvard; Harvard University Press, 2001.



MAZZARINO, S. **Il pensiero storico classico**. Roma: Editori Laterza, 1990.

MENDES, N. M. Romanização e as questões de identidade e alteridade. **Boletim do CPA**, n. 11, p. 25-42, jan./jun. 2001.

MOMIGLIANO, A. **Os limites da Helenização**. A interação cultural das civilizações grega, romana, céltica, judaica e persa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

\_\_\_\_\_. **Ensayos de historiografía antigua y moderna**. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

NOVAES, S. C. **Jogo de espelhos**. Imagens da representação de si através dos outros. São Paulo: Edusp, 1993.

OLIVEIRA, R. C. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1976.

SAHLINS, M. **Ilhas de história**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

SARTRE, M. **El Oriente romano**. Provincias y sociedades provinciales del Mediterráneo Oriental. De Augusto a los Severos (31 a.C.-235 d.C.). Madrid: Akal Ediciones, 1994.

VIDAL-NAQUET, P. **Los judíos, la memoria y el presente**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1996.

YADIN, Y. **Masada: la fortaleza de Herodes y el ultimo bastion de los zelotes**. Barcelona: Destino, 1969.

ZULIANI, F. M. **Passado e presente em Estrabão**: as estruturas espaço-temporais da “Geografia” e suas relações com o Império Romano. Dissertação (Mestrado em História Econômica), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP). São Paulo, 1999.