

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

As duas faces de Jerusalém em Flávio Josefo

Joabson Xavier Pena

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História do Departamento de História do Instituto de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Federal de Mato Grosso, para a obtenção do título de Mestre em História.

Orientador: Prof. Dr. Marcus Silva da Cruz

Cuiabá
2012

Dados Internacionais de Catalogação na Fonte

P397d Pena, Joabson Xavier.

As duas faces de Jerusalém em Flávio Josefo / Joabson Xavier Pena. -- 2012.
142 f. ; 30 cm : color. (incluem figuras)

Orientador: Prof^o. Dr^o. Marcus Silva da Cruz.

Dissertação (mestrado) -- Universidade Federal de Mato Grosso, Instituto de Ciências Humanas e Sociais. Departamento de História, Programa de Pós-Graduação em História, Cuiabá, 2012.

Bibliografia: f. 132-142

1. Flávio Josefo. 2. Jerusalém. 3. Historiografia judaica. I.Título.

CDU 94(=411.16)

Catalogação na fonte: Maurício S.de Oliveira CRB/1-1860.



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO
PRÓ-REITORIA DE ENSINO DE PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
Avenida Fernando Corrêa da Costa, 2367 - Boa Esperança - Cep: 78060900 - CUIABÁ/MT
Tel : (65) 3615-8493 - Email : gerapesquisa@gmail.com

FOLHA DE APROVAÇÃO

TÍTULO: “As duas faces de Jerusalém em Flávio Josefo”

AUTOR: Mestrando Joabson Xavier Pena

Dissertação defendida e aprovada em 09/04/2012.

Composição da Banca Examinadora:

Presidente Banca / Orientador: Doutor Marcus Silva da Cruz
Instituição: UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO

Examinador Externo: Doutor Renan Frighetto
Instituição: UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

Examinador Interno: Doutor Leandro Duarte Rust
Instituição: UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO

CUIABÁ, 09/04/2012.

Aos meus pais, João e Maria.
A minha irmã Joelma.

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador e amigo, Prof. Dr. Marcus Silva da Cruz, o meu mais profundo agradecimento pelo total apoio concedido durante a minha trajetória acadêmica.

Meu agradecimento especial aos professores doutores membros da banca examinadora: Renan Frighetto (UFPR), Leandro Rust (UFMT) e Flávio Paes Filho (UFMT); bem como aos professores doutores: Cláudia Bovo (UFMT), Cláudia Andréa Prata Ferreira (UFRJ), Fernando Tadeu Borges (UFMT) e Steve Mason (University of Aberdeen) por preciosos comentários e sugestões.

A equipe administrativa da fabulosa The John P. Research Robarts Library da University of Toronto por ter me admitido como Visiting Researcher no outono canadense de 2011.

A família Mohan por ter me acolhido de forma extraordinária em Toronto. Aos membros da Youth Across Toronto pelas animadas atividades sociais de fim de semana em Toronto e Mississauga. A professora Ka Po Sin pelas apreciáveis aulas na International Language Schools of Canada.

A todos os meus colegas e amigos que em muito me apoiaram, em especial a Halison Brito, João de Deus, Lucélia Pereira, Maria Henriqueta Gomes, Nahyma Oliveira e Tânia Figueiredo.

A Val, secretária do PPGHis-UFMT, por todo o apoio técnico.

A CAPES, pelo apoio financeiro concedido durante os dois anos de pesquisa.

“As cidades, como os sonhos, são construídos por desejos e medos, ainda que o fio condutor de seu discurso seja decreto, que as regras sejam absurdas, as suas perspectivas enganosas, e que todas as coisas escondam uma outra coisa [...]. As cidades também acreditam ser obra da mente ou do acaso, mas nem um nem o outro bastam para sustentar as suas muralhas. De uma cidade, não aproveitamos as suas sete ou setenta e sete maravilhas, mas a resposta que dá às nossas perguntas”.

Italo Calvino – *As cidades invisíveis*.

RESUMO

Esta dissertação tem como propósito compreender a construção da cidade de Jerusalém nos escritos de Flávio Josefo (37-100 EC). Fragmentada em dois momentos, a pesquisa procura expor as duas faces de Jerusalém que é visualizada a partir da leitura das obras deste judeu. No primeiro instante analisamos alguns aspectos da história de Jerusalém e do seu Templo, por meio das informações provenientes das narrativas históricas de Flávio Josefo, bem como das qualidades positivas atribuídas à cidade. No segundo momento ponderamos sobre os momentos finais de Jerusalém e do Templo e da consequente destruição de ambas em 70 EC pelas forças romanas, assim como dos atributos negativos de Jerusalém referenciados na *Bellum Judaicum*. O exame da documentação textual ocorre a partir das pressuposições da História Cultural do Urbano, objetivando a recuperação de discursos e representações de Jerusalém e do Templo em Flávio Josefo.

Palavras-chave: Flávio Josefo, Jerusalém, Historiografia Judaica, representação, identidade.

ABSTRACT

This dissertation has the purpose of comprehending the construction of the city of Jerusalem in the writings of Flavius Josephus (37-100 CE). Consisting of two parts, the research pursues to present two faces of Jerusalem that is visualized in the writings these Jew. In the first moment we analyze some aspects of the history of Jerusalem and of its Temple through of information from historic narratives of Flavius Josephus as well as positive qualities awarded to the city. In the second part we reflect about last years of Jerusalem and of its Temple and of the destruction of both in 70 CE by Roman soldiers as well as negative attributes of Jerusalem referenced in the *Bellum Judaicum*. Examine of the textual documentation happens from the propositions of the Urban Cultural History, aiming at the recovery of discourses and representations of Jerusalem and of the Temple in Flavius Josephus.

Keywords: Flavius Josephus, Jerusalem, Jewish Historiography, representation, identity.

SUMÁRIO

<i>Nota sobre fonte e traduções</i>	ix
<i>Lista de ilustrações</i>	x
<i>Abreviaturas</i>	xi
Introdução	12
O estudo do fenômeno urbano na modernidade	12
Pólis, cidade-estado e cidade.....	18
A cidade de Jerusalém em Flávio Josefo.....	22
1. Flávio Josefo: o historiador e seu tempo	25
1.1 A Judeia no Segundo Templo tardio (67 aEC-66EC)	25
1.2 De Yosef ben Mattityahu para Titus Flavius Josephus	40
1.3 A escrita da História em Flávio Josefo	50
2. Jerusalém: Que cidade, que templo, qual inumerável presente para as nações....	63
2.1 Josefo e as fontes sobre Jerusalém	63
2.1.1 Fontes greco-romanas	63
2.1.2 Fontes judaicas.....	68
2.2 Josefo e a cidade de Jerusalém	72
2.2.1 As primeiras referências a Jerusalém	75
2.2.2 Período de conquistas e urbanização.....	78
2.2.3 O Primeiro Templo e a importância político-religiosa de Jerusalém.....	82
2.2.4 Segundo Templo: retorno do exílio e a reconstrução do Templo	86
2.2.5 Segundo Templo: a era herodiana	89
2.2.6 O Templo herodiano	94
3. Jerusalém: a cidade poluída por uma mancha de culpa.....	103
3.1 Antecedentes da Guerra.....	104
3.1.1 Inabilidade administrativa, banditismo e luta por poder na Judeia	104
3.1.2 A “poluição” da cidade.....	109
3.2 A Guerra e Jerusalém	114
Considerações finais	128
<i>Referências bibliográficas</i>	132

NOTA SOBRE FONTE E TRADUÇÕES

As traduções de trechos das obras de Flávio Josefo para o português, presentes nesta pesquisa, foram feitas com base nas traduções feitas para a língua inglesa. A principal referência é o conjunto de publicações bilíngue (grego-inglês) feitas pela *Loeb Classical Library* entre os anos de 1926 e 1965. O processo de tradução se iniciou com Henry St. J. Thackeray, que traduziu a *Vita*, *Contra Apionem*, e os primeiros volumes da *Antiquitates Judaicae*, seguido por Ralph Marcus (*Antiquitates Judaicae* 4-17), Allen Wikgren, (*Antiquitates Judaicae* 14-17) e Louis Feldman (*Antiquitates Judaicae* 18-20), totalizando treze volumes. Outras traduções também foram utilizadas, como a edição comentada das obras em inglês de Flávio Josefo editada por Steve Mason a partir do ano 2000 pela Brill, cujos principais contribuidores foram: Steve Mason (*Vita* e *Bellum Judaicum* 2), John Barclay (*Contra Apionem*), Louis Feldman (*Antiquitates Judaicae* 1-4), Christopher Begg (*Antiquitates Judaicae* 5-10) e Paul Spilsbury (*Antiquitates Judaicae* 8-10). Outra edição para o inglês também empregada aqui é o da *Bellum Judaicum* da *Penguin Classics*, traduzida por G. A. Williamson (1959) e revisada por E. Mary Smallwood (1981).

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1: Mapa da Palestina romana.....	35
Figura 2: A Jerusalém de Davi e Salomão.....	81
Figura 3: Jerusalém pós-exílio.....	89
Figura 4: Registro de oferta para o Templo.....	94
Figura 5 Monte do Templo no período herodiano	97
Figura 6: Planta baixa do Templo herodiano	99
Figura 7: A Jerusalém de Herodes	122

ABREVIATURAS

Os “títulos”, bem como os textos das obras de Flávio Josefo e Filo foram escritos originalmente em grego, mas nós seguimos aqui a convenção renascentista de tradução dos títulos das obras em grego para o latim para propósito de referência.

aEC	Antes da Era Comum
AJ	Josefo, <i>Antiquitates Judaicae</i>
Ann	Tácito, <i>Annales</i>
At	Atos dos Apóstolos
BJ	Josefo, <i>Bellum Judaicum</i>
CA	Josefo, <i>Contra Apionem</i>
Cr	Crônicas
Dt	Deuteronômio
EC	Era Comum
Ed	Esdras
Ex	Êxodo
Ez	Ezequiel
Flacc	Filo, <i>Flaccus</i>
Gn	Gênesis
Hist	Tácito, <i>Historiae</i>
Is	Isaías
Jz	Juízes
Lc	Lucas
Lv	Levítico
Mc	Marcus
Nat	Plínio, o Velho, <i>Historia Naturalis</i>
Rs	Reis
SCHÜRER-VERMES	SCHÜRER, Emil. <i>The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ</i> . Revised edition, 3 vols. in 4, ed. Geza Vermes, Matthew Black et al. Edinburg: T & T Clark, 1973-87.
Sl	Salmos
Sm	Samuel
Somn	Filo, <i>De Somniis</i>
V	Josefo, <i>Vita</i>
Vesp	Suetônio, <i>Vespasiano</i>
Zc	Zacarias

INTRODUÇÃO

O estudo do fenômeno urbano na modernidade

Proeminente fabricação do intelecto humano na sua capacidade de interação com o meio ambiente, uma forma peculiar do ser humano tornar familiar o espaço no qual habita, transformando-o conforme suas necessidades e anseios. Realidade muito antiga, a cidade se localiza no princípio daquilo que instituímos como os indícios do surgimento da civilização.

Como uma forma particular de organização social, a moderna reflexão sobre a cidade ocorre a partir do século XIX. Isto não implica dizer que na Antiguidade, no período medieval e no início da modernidade os homens tenham ignorado pensar a cidade e de manifestar suas perspectivas e anseios sobre ela. É que nesses momentos especificados não havia despontado ainda uma observação a respeito do fenômeno urbano que estivesse alicerçado em um exame sistemático com teorizações capazes de conter a cidade em todas as suas dimensões. Isto significa afirmar que, como um campo de saber específico, a reflexão sobre a cidade não havia ainda se tornado manifesto (BARROS, 2007).

O princípio da reflexão moderna sobre o fenômeno urbano está atrelado ao crescimento e a propagação das cidades europeias no século XIX, como Londres e Paris, e que marcaram profundamente a história do continente. O frenesi urbano trazido pela Revolução Industrial promoveu os primeiros passos para uma tentativa de planejamento urbano e de construção de uma cidade ideal (RAMINELLI, 1997).

Entre fins do século XIX e início do século XX, pensadores europeus como: Fustel de Coulanges, Jacob Burckhardt, Karl Marx, Friedrich Engels, Max Weber, Gustave Glotz, entre outros; a par desses processos acelerados de urbanização e industrialização, começaram a refletir sobre o passado da cidade ¹:

¹ São numerosos os pensadores europeus que nesse período refletiram sobre o fenômeno urbano como todo, mas aqui aludimos apenas àqueles que tiveram uma importante influência para o estudo da cidade no mundo antigo.

Preocupados em entender esta especificidade do 'viver urbano', em decifrar a história de este viver, as suas mutações, as suas diferenças em relação a outros ambientes sociais, e em compreender também a complexidade de vários tipos de vida social que podiam ser obrigados nas diversas modalidades de formação urbanas (BARROS, 2007: 10).

Fustel de Coulanges se apresenta como um dos primeiros pensadores da modernidade a discorrer sobre a cidade e suas origens na Antiguidade. Seu trabalho intitulado, *A cidade antiga: estudo do culto, do direito, das instituições da Grécia e de Roma* (1864), é um clássico da historiografia moderna, essencial para a compreensão do processo de desenvolvimento da sociedade grega e romana na Antiguidade.

Em sua reflexão as cidades gregas e de Roma aparecem como dois termos de uma equação que apresentam uma equivalência. A justificativa para tal equivalência ocorre, conforme argumenta Coulanges, porque ambos esses povos “dois ramos da mesma raça e falando dois idiomas derivados da mesma língua, também tiveram uma base institucional comum e passaram por uma série de revoluções semelhantes” (COULANGES, 2004: 32).

Fragmentado em cinco livros, Coulanges se atenta no livro primeiro de sua obra em detalhar as crenças antigas. No segundo, ele demonstra como os desenvolvimentos dessas crenças gestaram a família e a *gens*, as instituições domésticas e o direito privado e a extensão dessas crenças sobre a moral nas sociedades primitivas. Para Coulanges, a religião fora o principal formador da família antiga. Seguindo essa linha de raciocínio, Coulanges fora um dos principais pensadores modernos a pensar o papel da religião como uma das bases para o surgimento da cidade (BARROS, 2007).

O terceiro livro procura explorar o nascimento da cidade, passando pela fratria e pela tribo. Seguindo uma sequência linear, Coulanges acredita que a união de famílias formava as fratrias, tribos, e a união dessas tribos dava origem à cidade. Conforme ele, a base desta nova associação deve ser reportada a religião: “as tribos que se agruparam para formar uma cidade jamais deixaram de acender um fogo sagrado e adotar uma religião comum” (COULANGES, 2004: 106). Este historiador afirma que assim como o “altar doméstico agrupava ao seu redor os membros da

família, também a cidade era a reunião dos que tinham os mesmos deuses protetores e realizavam o ato religioso no mesmo altar” (2004: 190).

Com o decorrer do tempo a cidade passa pela experiência da exclusão e da divisão, por meio das revoluções que marcaram a sua história. Essas revoluções, estudadas no livro quarto, se constituíam na luta dos excluídos, dos plebeus “sem religião” contra os que possuíam o controle dessa religião (os patrícios). No último livro, Coulanges procura entender como a dominação romana resultou na ruína das enfraquecidas instituições da cidade antiga, mitigando o que delas ainda sobrevivia; e como o avanço do cristianismo no império greco-romano completou a transformação social que marcou o fim da sociedade antiga.

O modelo teórico concebido por Fustel de Coulanges expressa as inquietações da segunda metade do século XIX, que segundo Raminelli, estava “impregnada pela ideia de progresso e por teorias voltadas ao ordenamento e compreensão das etapas da história humana” (1997: 186). Muitas das inquietações presentes no livro refletem também uma série de fenômenos sucedidos no século XIX, acontecimentos esses decorrentes: da Revolução Francesa, do nacionalismo crescente, da ascensão ao poder da burguesia e das grandes reformas espaciais realizadas na cidade de Paris por Haussmann (BARBOSA, 2008).

Após sessenta anos de *A cidade antiga*, Gustave Glotz torna pública *A cidade grega* (1928). Beneficiada com o enriquecimento de fontes históricas, a obra de Glotz nos parece ser uma resolução das ideias de Coulanges, pois ele retoma uma discussão conservadora oitocentista e institucionalista acionada por este historiador. No entanto, ao discorrer sobre o fenômeno urbano na Antiguidade, restringe sua reflexão ao mundo grego, centrando-se principalmente em Atenas.

Em fins do século XIX e por todo o XX uma gama de pesquisadores produziram uma ampla reflexão sobre a cidade, principalmente no que concerne a uma abordagem econômico-social. Muitas páginas foram escritas, levando em conta tanto uma perspectiva quantitativa e evolutiva, quanto influenciada pela abordagem marxista do fenômeno urbano. Essas perspectivas,

Empenhada na descrição da história de uma cidade, retrazendo a sua evolução, arrolando dados, nomes, retrazendo o seu crescimento e sua

evolução urbanística. Informativas, tais histórias de cidade não estabeleceram reflexões maiores sobre o fenômeno da urbanização (PESAVENTO, 2005: 77).

A abordagem marxista, muito influente no século XX, teve na *História da família, da propriedade privada e do estado* (1897) de Friedrich Engels, um importante norte para a compreensão do que vem a ser a cidade na Antiguidade:

A cidade antiga aparece como um ponto culminante, ligado ao desenvolvimento da propriedade privada, ao comércio, ao fim das relações gentílicas e o consequente aparecimento das relações de exploração e dominação. A cidade surge, assim, como um Estado, entendida como agente de dominação, primeiro dos ricos sobre os pobres e, depois, dos livres sobre os escravos (GUARINELLO, 2009: 112).

Max Weber, um importante pensador de fins do século XIX e início do XX, também teve uma importante influência para o desenvolvimento dos estudos sobre o fenômeno urbano no mundo antigo. Por meio de três importantes textos: *As causas sociais do declínio da cultura antiga* (1896), *Relações agrárias na Antiguidade* e *A cidade* (publicado postumamente em 1924), Weber expõe um modelo mais abrangente e generalizante de cidade que não se restringiu apenas ao mundo grego. Em *A cidade*, ele inclui uma variedade de tipos de cidade que vão da antiga à medieval, e da ocidental para à oriental (GUARINELLO, 2009).

Entre as possibilidades de estudo e acesso ao fenômeno urbano aqui apresentado, escolhemos enveredar pelos discursos e representações que falam da cidade de Jerusalém, percurso esse que lida com as representações sociais que o homem, ao longo de sua trajetória teve a possibilidade de construir sobre a cidade. Esta investigação se inclui no que denominamos por História Cultural do Urbano e que tem por finalidade estudar a cidade por meio de suas representações.

No modelo de estudo proposto pela História Cultural do Urbano, a cidade não é pensada apenas como um *locus* seja da “realização da produção ou da ação social”, mas principalmente como um problema e objeto de reflexão. O exame não se restringe apenas aos aspectos econômicos e sociais da cidade, mas as representações concebidas na e sobre a cidade. A História Cultural do Urbano ocupa-se com o imaginário urbano, “o que implica resgatar discursos e imagens de

representação da cidade que incidem sobre espaços, atores e práticas sociais” (PESAVENTO, 2005: 78).

Fundamental para a corrente da História Cultural, o conceito de representação, conforme Roger Chartier torna possível articular três formas de relação com o mundo social:

Em primeiro lugar, o trabalho de classificação e de delimitação que produz as configurações intelectuais múltiplas, por meio dos quais a realidade é contraditoriamente construída pelos diferentes grupos; seguidamente, as práticas que visam fazer reconhecer uma identidade social, exibir uma maneira própria de estar no mundo, significar simbolicamente um estatuto e uma posição, por fim, as formas institucionalizadas e objetivas graças às quais uns ‘representantes’ (instâncias coletivas ou pessoas singulares) marcam de forma visível e perpetuada a existência do grupo, da classe ou da comunidade (CHARTIER, 1990: 23).

As representações urbanas assim concebidas, embora pretendam a universalidade de um conhecimento fundamentado na razão, são na verdade estabelecidas pelos interesses dos grupos que as criaram. Para entender essa imbricação é indispensável à compreensão dos discursos em relação com a posição de quem os serve. Como afirma Sandra Pesavento:

A força da representação se dá pela sua capacidade de mobilização e de produzir reconhecimento e legitimidade social. As representações se inserem em regimes de verossimilhança e de credibilidade, e não de veracidade. [...] As representações apresentam múltiplas configurações, e pode-se dizer que o mundo é construído de forma contraditória e variado, pelos diferentes grupos do social. Aquele que tem o poder simbólico de dizer e fazer crer sobre o mundo tem o controle da vida social e expressa a supremacia conquistada em uma relação histórica de forças. Implica que esse grupo vai impor a sua maneira de dar a ver o mundo, de estabelecer classificações e divisões, de propor valores e normas, que orientam o gosto e a percepção, que definem limites e autorizam os comportamentos e os papéis sociais (PESAVENTO, 2005: 41-2).

Ao buscar compreender as representações da cidade de Jerusalém feitas pelo judeu Flávio Josefo, estaremos na verdade recolhendo fragmentos expressos

em discursos que se refere a um passado do qual pretendemos acessar para entender o imaginário coletivo partilhado pelo grupo social do qual ele se insere. Esses discursos, que conferem uma configuração particular ao núcleo urbano:

Traduzem um princípio de entendimento e organização do mundo que é, em si, produzido histórica e socialmente. Uma cidade é, sem dúvida, antes de tudo, uma materialidade de espaços construídos e vazios, assim como é um tecido de relações sociais, mas o que importa, na produção do seu imaginário social, é a atribuição de sentido, que lhe é dado, de forma individual e coletiva, pelos indivíduos que nela habitam (PESAVENTO, 1999: 32).

Interligado a esse circuito cultural, a identidade também se torna em um indispensável conceito para a análise de Jerusalém em Flávio Josefo. Como uma construção simbólica, a identidade institui uma comunidade de sentido e uma localização determinada no mundo. Fabricadas pela marcação da diferença, elas ocorrem tanto por meio dos sistemas simbólicos de representação, quanto pelo da exclusão social (WOODWARD, 2007).

O conceito de identidade está intrinsecamente interligado ao de representação. É por meio da representação que a diferença e a identidade passam a obter sentido (HALL, 2006).

É por meio da representação que, por assim dizer, a identidade e a diferença passam a existir. Representar significa neste caso, dizer: ‘essa é a identidade’, ‘a identidade é isso’. É também por meio da representação que a identidade e a diferença se ligam a sistemas de poder. Quem tem o poder de representar tem o poder de definir e determinar a identidade (SILVA, 2007: 91).

Flávio Josefo, como leitor privilegiado da sociedade judaica da Judeia pôde, por meio da escrita, estabelecer e definir balizas da identidade judaica, por meio de uma reelaboração do real. Exercendo seus sentimentos para construir uma cidade do pensamento, manifesta em palavras e em figurações mentais imagéticas de Jerusalém e seus atores sociais. As atribuições feitas a Jerusalém em seus escritos não foram neutra, nem reflexa, ou simplesmente objetiva, mas implicou atribuições de sentidos em conformidade com as relações sociais e de poder.

A representação identitária de uma cidade propende a firmar-se em pontos de “referência precisos, visuais e sensíveis, que se por um lado compõe a unicidade do padrão identitário, permitindo o reconhecimento da cidade, por outro estabelecem a diferença em face de outros centros urbanos” (PESAVENTO, 1999: 163). Elementos como: monumentos, construções, entre outros, são visualizados na parte central da cidade, local de origem da urbe. Como ocorre com o Templo de Jerusalém em Josefo, esse marco de referência geralmente está interligado tanto aos aspectos religiosos, como políticos.

Ao concluir essa primeira parte da reflexão conceitual da presente investigação, é preciso afirmar que, a construção da identidade urbana, formulada por Flávio Josefo, ainda que não seja imprescindivelmente coerente, unificada e homogênea, é resultado de sua adaptação a estruturas discursivas e narrativas, ou seja, ela está conexas a um gênero literário e uma tradição historiográfica, que reflete aspectos e objetivos de seu tempo.

Pólis, cidade-estado e cidade

De certa forma podemos afirmar que os vários modelos elaborados pela historiografia moderna para discutir o fenômeno urbano no mundo antigo se estruturam em torno de três conceitos fundamentais. Em muitas dessas reflexões, os conceitos de: *pólis*, cidade-estado e cidade, aparecem como sinônimos. No entanto, ao ponderar-se sobre tais termos, deve-se ter em mente que cada um deles possui significados próprios que afetam as diferentes formas de se pensar as estruturas de organização social e políticas do mundo antigo (GUARINELLO, 2009).

Pólis, talvez seja um dos conceitos mais apropriados pelos historiadores da modernidade. Este não é um termo originário da reflexão moderna, mas sim a apropriação de um vocábulo de origem grega. Isto implica afirmar que o uso desse conceito tem uma aplicação restrita ao mundo grego, tornando-o abstruso para a comparação com outras formas de núcleos urbanos existentes na Antiguidade.

Além da restrição do uso desse termo, o conceito *pólis* portava no mundo antigo mais de um significado. Conforme Mogens Hansen, no período arcaico e clássico a palavra possuía dois principais sentidos: povoado e comunidade. O primeiro sentido estava ligado ao aspecto físico e concreto, e outro, mais abstrato e pessoal (HANSEN, 2006). No entanto, na historiografia contemporânea, esse conceito apresenta um significado mais reduzido e proveniente “em grande parte de *A política* de Aristóteles, de sua definição de *pólis* como uma comunidade política cujo equilíbrio depende da correlação de forças entre ricos e pobres” (GUARINELLO, 2009: 116).

Cidade-estado é outro termo utilizado pelos historiadores, mais abrangente, este conceito não se restringe apenas ao mundo grego, mas também para outras localidades no entorno do Mediterrâneo. A cidade-estado é comumente definida como um microestado, que é constituída por uma cidade e seu entorno (HANSEN, 2006). A dificuldade de utilização desse termo reside no sentido dado à palavra Estado e no complicado ajustamento para as realidades antigas (GUARINELLO, 2009).

Cidade, talvez seja o conceito mais amplamente empregado pela historiografia contemporânea. Por focar nos processos de urbanização, ele se coloca como o mais utilizado pela arqueologia, apesar da dificuldade que se percebe até mesmo nas fontes advindas do mundo antigo para “definir os critérios mínimos e necessários para denominar um assentamento como cidade, ou para associar uma forma de assentamento a uma forma de sociedade ou estado” (GUARINELLO, 2009: 117).

A intenção da sucinta análise até aqui levantada não é a de fazer uma reflexão profunda sobre a apropriação desses conceitos pela historiografia moderna, mas sim que ela nos ofereça um norte para se entender o quão frágil esta discussão se apresenta nos dias atuais. Ao ponderarmos sobre esses conceitos se percebe que o emprego dos três termos se restringe a determinadas realidades de assentamentos urbanos que existiram no mundo antigo. Essa dificuldade de rotulação dos núcleos urbanos originários na Antiguidade, assim como o desenvolvimento de estudo mais amplo que abarque as várias facetas de uma

cidade traz consigo empecilhos para uma compreensão mais profícua desse fenômeno, por exemplo, para a realidade do mundo oriental.

No que se refere ao mundo oriental, em particular para o Oriente Próximo, as cidades eram muito mais do que uma comunidade densamente povoada com uma hierarquia espacial e diferenciação social resultante da classificação por meio do trabalho, economia e poder. Em um trecho do livro de Salmos, o salmista afirma que Deus tem feito sua morada na cidade (Sl 46:4-5). A partir da leitura desse texto, assim como o de muitos outros presentes na Bíblia hebraica, é possível averiguar que a cidade não comporta apenas um sentido político e econômico, mas também teológico. Como uma cidade pertencente à deidade, ela transcende as fronteiras da percepção cotidiana e legitima metáforas que infringe a experiência concreta (NISSINEN, 2001).

Em inúmeras passagens dos textos bíblicos (Bíblia hebraica e Novo Testamento), dos livros pseudoepigráficos, e de escritores como Filo e Flávio Josefo, nota-se que a cidade de Jerusalém é apresentada como um lugar de morada de Deus entre os homens. É o espaço da presença divina, local onde o céu está mais próximo da terra, no qual a deidade abençoa e protege, assim como manifesta a sua fúria. Por meio desses textos se visualiza a função simbólica e emblemática de Jerusalém.

Essas funções não se restringem apenas ao universo cultural dos judeus na Antiguidade, mas são também compartilhados por determinados povos do antigo Oriente Próximo. John Lundquist afirma que geralmente um templo babilônico comportava em si as três primárias regiões do mundo no cosmos – terra, céu e mundo inferior –, unidos por um pilar central que conectava os três espaços. No Egito antigo o termo para templo era *hwt ntr* e possuía o sentido de senhorio ou mansão. Este era o local aonde a divindade residia e no qual o ritual de adoração tomava espaço. Inscrições provenientes do período ptolomaico no Egito descrevem o templo de Edfu como a “região de fundação dos deuses dos primórdios”. A parte interior do santuário era conhecida por “assento elevado”, “monte da criação”, e o “lugar mais poderoso e sagrado da terra” (LUNDQUIST, 2008).

De forma semelhante tal ideia é assim compartilhada pelo *Midrash* (escritos provenientes do judaísmo rabínico), que afirma que assim como o umbigo é o centro do ser humano, também a terra de Israel o é do mundo. Jerusalém, localizada no centro de Israel, tem em seu centro o Templo e na parte mais sagrada e central do Templo, o Santo dos Santos, está a Arca da Aliança, que é parte da fundação do mundo (LUNDQUIST, 2008).

Os espaços sagrados no interior das cidades eram assim considerados pela sua relação com os atos primordiais de criação, mas não somente isso, estes também eram, de forma geral, os lugares em que o profeta, rei e sacerdote mantinham contato com a divindade. A construção da sacralidade de Jerusalém nas narrativas de Flávio Josefo, como poderá ser constatada, está ligada a esses pontos. No primeiro momento, como um lugar de revelação de Deus a Abraão no monte Moriá, seguida pela posterior manifestação divina ao rei Davi no mesmo monte, e a consequente escolha deste local pelo rei para abrigar a Casa de Deus.

Ao fazer uma descrição desse espaço sagrado, Flávio Josefo se utiliza de elementos que são compartilhados por esses povos do Oriente. Ao descrever o santuário (modelo que será apropriado posteriormente para a construção do primeiro Templo por Salomão, e do segundo por Herodes) ele afirma que este é dividido em três partes, e que seu significado está interligado ao cosmos. Este aspecto não se restringe apenas ao aspecto físico do Templo, mas abrange também os móveis do santuário que representam uma clara leitura do universo.

O que pode ser percebido até aqui é que a sacralidade de uma cidade partilhada por alguns povos do Oriente Próximo estava geralmente conectada a um templo, pois este espaço, como referido, era o local primordial de manifestação do divino. Mas muito mais do que uma manifestação de uma divindade em um tempo remoto, o santuário também representava o contato contínuo da deidade com os homens. Construído aos moldes de um plano celeste, ele representava o protótipo celestial instituído na terra.

‘Temple’ means an association of symbols and practices connected in the ancient world with both natural mountain or high places and built structures. These symbols include the cosmic mountain (Psalms 48: 1-2), the primordial mound (Isaiah 28: 16), water of life (Ezekiel 47: 1, 12), the

tree of life, sacral space, the celestial (heavenly) prototype of the earthly sanctuary (Exodus 25: 9). These practices, which can be called the temple ideology, emphasize spatial orientation and the ritual calendar, the height of the mountain or building, revelation of the divine prototype to the king or prophet by the deity, the concept of 'center', according to which the temple is the ideological, and in many cases the geographical, center of the community; the dependency of the well-being of the community on paper attention to the temple and its rituals (LUNDQUIST, 2008: xii).

A cidade de Jerusalém em Flávio Josefo

Para apreendermos a construção que o judeu Flávio Josefo faz da cidade de Jerusalém e de seu Templo em seus escritos é necessário primeiro ter em conta as condições que propiciaram a concepção do texto/documento que, por meio de sua pena possuía por objetivos responder as indagações de seu tempo. Esse ponto nos leva para o contexto da produção do texto, situando Flávio Josefo tanto temporal, quanto espacialmente. Dessa forma, propusemos como ponto de partida do primeiro capítulo apresentar (mesmo que de forma breve) os aspectos político e sociocultural da região na Judeia. O exame tem como marco a crise da casa real asmoneia em fins da primeira metade do primeiro século aEC, passando pela extensão do poder romano na região oriental do Mediterrâneo, o período de governo herodiano e o consequente domínio direto de Roma sobre a Judeia.

Em seguida a essa concisa análise outro ponto aberto irá ocupar-se tão somente de alguns aspectos da vida de Flávio Josefo. Por meio do mapeamento das fragmentárias informações fornecidas por ele, esforçamos-nos por apresentar de forma cronológica alguns dados referentes ao seu período de vida. Tal exame se justifica, pois é por meio desta que entendemos o lugar do qual este judeu fala; os anseios do grupo social do qual ele pertencia, bem como aspectos de sua formação que tiveram uma importante relevância para a elaboração de suas obras.

O capítulo primeiro encerra com uma reflexão sobre a importância dos escritos de Flávio Josefo para a compreensão de alguns aspectos da Antiguidade. No eixo principal da discussão, ponderações foram feitas com o objetivo de

analisar o discurso historiográfico produzido por este historiador judeu, assim como de seus trabalhos apologéticos. O exame incidiu sobre o lugar de produção do texto, estilos de construção e o de sua recepção.

Ao término dessas discussões passamos a ponderar sobre a tese central de nossa investigação, que se constitui na construção da cidade de Jerusalém em Flávio Josefo. A reflexão, dividida em dois momentos, esforça-se por apresentar as duas faces ² da cidade da qual conseguimos visualizar pela leitura e estudo dos escritos deste judeu. No primeiro momento observaremos alguns aspectos da história de Jerusalém, por meio das informações provenientes das narrativas históricas de Flávio Josefo, bem como das qualidades *positivas* atribuídas à cidade. No segundo instante ponderamos sobre os momentos finais da cidade e de sua consequente destruição em 70, assim como dos atributos *negativos* de Jerusalém referenciados por ele.

Estruturados em três pontos, o primeiro momento da discussão levou em conta a apropriação de escritores greco-romanos e judeus por Flávio Josefo para a representação de Jerusalém. Seguinte a este exame, alcançamos o núcleo central da reflexão, expondo o porquê da valorização de Jerusalém para este escritor, bem como as diversas representações conferidas a cidade. Imediato a essa exposição, apresentamos uma trajetória da cidade, elegendo alguns episódios da história de Jerusalém considerados relevantes para a centralidade desta para o pensamento josefiano. Partimos das primeiras referências com o episódio de vida do patriarca Abraão, passando pela conquista da cidade pelo rei Davi; a construção do primeiro Templo por Salomão; a destruição do Templo pelos caldeus e o deslocamento dos judeus para Babilônia; retorno do exílio e reconstrução do segundo Templo; finalizando com o período herodiano e construção do Templo por Herodes.

No segundo e último momento da investigação, expomos outra face de Jerusalém da qual pôde ser lida em Flávio Josefo. Para compreender o porquê das representações negativas atribuídas à cidade por ele, uma análise da Guerra (66-73) fora necessária. Descrevendo de forma pormenorizada a Guerra, a *BJ* de Flávio

² De inúmeros significados no original em latim, *facies*, *ei*. Apropriamos aqui apenas dos sentidos de: aspecto, aparência, imagem e figura.

Josefo nos proporciona elementos dos quais auxiliam o entendimento dessas representações.

Estruturados em dois núcleos, o capítulo último pondera sobre os antecedentes da Guerra, bem como a guerra em si. Por intermédio das informações fornecidas pela *BJ* apontamos: a incompetência administrativa, o banditismo político e social na Judeia, a luta pelo poder no seio da aristocracia judaica, e a “poluição” de Jerusalém pelos pecados praticados pelo povo como causa da Guerra. O ponto final da reflexão culmina como uma descrição da Guerra e do papel central de Jerusalém na batalha, bem como a consequente destruição do Templo e da cidade em 70 pelas forças romanas.

1. FLÁVIO JOSEFO: O HISTORIADOR E SEU TEMPO

1.1A Judeia no Segundo Templo tardio (67 aEC-66 EC)

Com a morte da rainha asmoneia Alexandra em 67 aEC, uma crise sucessória se desencadeou entre os seus filhos Judas Aristóbulo II e João Hircano II, no então reino dos asmoneus na Judeia. Como o filho mais velho, coube a Hircano a sucessão ao trono e ao sumo sacerdócio, mas Aristóbulo insatisfeito com essa situação e obtendo parte do apoio militar destituiu seu irmão do poder, e após uma vitória em uma batalha nas proximidades de Jericó, veio se tornar rei e sumo sacerdote (*AJ* 14. 4-7).

Por este tempo as forças romanas estavam estendendo suas fronteiras de poder para o lado oriental do Mediterrâneo. Em 66 aEC, o general romano Pompeu havia invadido a Ásia Menor, destituindo o rei Mitridates VI do trono. Em 65 um destacamento romano é enviado à Síria, e assim, dessa forma, Roma fora incorporando os fragmentados reinos helenísticos ainda existentes (SCHÜRER-VERMES, 1973). Na Síria, e a par da situação que ocorria entre os irmãos asmoneus, Pompeu encontra neste episódio um pretexto para uma intervenção romana, já que também contava com o apoio de parte de uma liderança judaica insatisfeita (*AJ* 14. 37-47).

No outono de 63 aEC, após uma sangrenta batalha, Pompeu conquista o centro da administração asmoneia (a cidade de Jerusalém), destituindo Aristóbulo do trono, restaurando Hircano ao seu lugar de direito e tornando Jerusalém tributaria direta dos romanos (*AJ* 14. 74). No entanto, grandes modificações foram feitas, alterando a configuração do poder bem como a geografia do antigo território dos asmoneus. A extensão do território fora grandemente reduzida, muitas das cidades da costa do Mediterrâneo foram tomadas assim como muitas das cidades não judaicas localizadas a leste do rio Jordão. Todas essas cidades passaram para a jurisdição do governador romano, na recém-criada província da Síria. O pequeno território judaico passou para as mãos de Hircano que obteve a partir de então o

direito de portar apenas o título de sumo sacerdote, tornando a princípio subordinado ao governador da Síria (SCHWARTZ, 2001).

Corroborando com a ideia defendida por Josefo de que membros da elite judaica ³ estavam descontentes com a situação do governo na Judeia (AJ 14. 40-1), Emilio Gabba ressalta que, o fim da antiga monarquia não se deveu em sua essência pelos intentos romanos, mas sim pela insatisfação sentida por esse grupo de judeus antiasmoneus (GABBA, 1999).

Em 57 aEC, o então governador da Síria, Gabinio, reduziu ainda mais a autoridade de Hircano sobre algumas regiões da Palestina. Dividindo-a em cinco distritos de governo (Séforis, Jerusalém, Amato, Jericó e provavelmente Adora na Idumeia), essas localidades passaram a ser administrada a partir de então por conselhos aristocráticos (*synhedria*), restando somente a Hircano à jurisdição do Templo de Jerusalém (AJ 14. 90-1). No entanto, com a chegada de Julio Cesar ao poder estas divisões seriam invalidadas, passando a região por uma nova reconfiguração geopolítica.

Em 49 aEC, buscando pretextos para uma subversão à causa de Pompeu na Síria, Julio Cesar tenta desestabilizar o governo na região tentando remover Hircano do poder. O plano de Cesar consistia em uma derrubada do poder por parte de membros insurgentes da família asmoneia. No entanto o plano não pôde ser concretizado, pois todos os membros revoltosos da família estavam mortos (SCHÜRER-VERMES, 1973).

As habilidades de Hircano e do idumeu ⁴ Antípatro em negociar com Cesar fizeram com que este asmoneu fosse reconhecido como um amigo e aliado dos romanos. Antípatro, que era aliado de Hircano, se tornou procurador (*epitropos*) da Judeia e cidadão romano (AJ 14. 137,143), se apresentando, segundo Gabba,

³ Josefo não deixa muito claro quem seria essa elite judaica, mas podemos deduzir que seriam membros do grupo sacerdotal, já que uma das alegações desse grupo era que, a obediência devia ser dada, conforme o costume judaico, aos “sacerdotes de Deus” (AJ 14. 41).

⁴ Os idumeus ou edomitas eram um grupo étnico que vivia ao sul da Judeia, e que segundo a tradição bíblica descendiam de Esaú, irmão de Israel (Jacó). Compartilhavam muitos costumes judaicos, dentre eles a circuncisão. Como uma medida expansionista de seu governo, João Hircano (175 – 104 aEC), monarca asmoneu, exigiu dos idumeus a adoção por completo das leis e costumes judaicos (SCHWARTZ, 2001).

como líder da administração financeira do estado bem como dos interesses econômicos do estado romano (GABBA, 1999).

A conquista do poder romano por parte de Cesar na década de 40 aEC trouxe como consequência uma série de privilégios que passaram a ser concedidos a partir de então aos judeus não apenas da Palestina, como também para os da Diáspora. Dentre esses privilégios – que segundo Josefo foram gravados em uma placa de bronze (*AJ* 14. 192-5) –, podemos destacar: a liberdade de culto, a dispensa do serviço nas tropas (evitando dessa forma os conflitos com a observância do *shabat* bem como o dos festivais religiosos), o direito de entregar taxas ao Templo de Jerusalém, bem como o direito de cunhar moedas sem a efígie dos líderes romanos (*AJ* 14. 192-218).

Em 44 aEC Cesar fora assassinado em Roma, e com a sua morte uma disputa sangrenta pela influência de poder sobre as regiões orientais do Mediterrâneo ocorrera. No primeiro momento, entre os partidários de Marco Antonio, Bruto e Cássio; e no segundo, entre Marco Antonio e Otávio. Cássio, o primeiro a estender sua autoridade sobre essas regiões, exigiu que a população local pagasse altos impostos para a manutenção de sua força nas províncias. No entanto, em 42 aEC, os partidários de Cássio e Bruto foram derrotados pelos os de Antonio e Otávio. Com essa vitória a parte oriental do império passaria para as mãos de Antonio (MILLAR, 1984).

Estando na administração da parte oriental, Antonio nomeia os filhos de Antípatro: Herodes e Fasaél, tetrarcas (administradores) do território judaico. No entanto, isso não significou que Hircano havia perdido o seu *status* político, já que nominalmente ele era o líder. Além das modificações na administração da Judeia, a permanência de Antonio na região será caracterizada pela sua extravagância e consumo, que eram pagos com os pesados tributos cobrados da população (SCHÜRER-VERMES, 1973).

Em 40 aEC, aproveitando-se do caos político existente em Roma ⁵. Os partos, com apoio dos herdeiros políticos de Aristóbulo, atacaram e conquistaram a Síria e

⁵ Entre a simbólica travessia de Julio Cesar em 49 até a batalha de Áccio em 31 aEC, Roma passará por um período de grande instabilidade política com a crise da República. Esse caos político terá

a Judeia, ocasionando nessas regiões uma grande instabilidade. Hircano não conseguindo restabelecer a sua autoridade sobre os seus domínios, acabou se tornando prisioneiro dos partos, e Antígono, filho de seu irmão Aristóbulo, com apoio dos partos, assumiu o governo da região entre os anos de 40 á 37 aEC (*AJ* 14. 330-69).

As forças romanas juntamente com o apoio de Herodes conseguiram restabelecer a paz na região, bem como a libertação de Hircano. No entanto, o mesmo não pôde exercer o sumo sacerdócio, já que havia sofrido mutilação das orelhas, tornando-se dessa forma, conforme os ditames da lei judaica, inelegível para a função administrativa do Templo (*AJ* 14. 365). Com a destituição de Hircano e sua morte por ordem de Herodes (*BJ* 1. 432, *AJ* 14. 176), a era dos asmoneus (164-37 aEC) teve o seu fim.

Antígono que havia assumido o poder, com o apoio dos partos, fora destituído do trono e executado pelos romanos. O Senado de Roma acabou declarando como rei da Judeia, Herodes (*AJ* 14. 389). Tendo o mesmo recebido como incumbência à recuperação do território que estava sob o domínio dos partos e a reorganização e reconstrução da região da Palestina.

Conforme Seth Schwartz, a consolidação da autoridade do idumeu Herodes nessa região deve ser vista como o resultado de um período de guerras civis, tanto do lado dos asmoneus quanto dos romanos que favoreceram as aspirações alimentadas por ele. O círculo de amizades que vinham sendo consolidados desde seu avô, com os asmoneus, reis vizinhos e importantes figuras romanas, favoreceu a solidificação de seu governo (SCHWARTZ, 2001).

Com base nas afirmativas de Schürer-Vermes podemos dividir o governo de Herodes em três períodos: o primeiro (37-25 aEC) será caracterizado pela reorganização e consolidação do território; o segundo (25-13 aEC), será assinalado pela prosperidade da região e o terceiro (13-4 aEC), compreendido pelos problemas relacionados à sua vida particular e pela problemática da sucessão (SCHÜRER-VERMES, 1973).

efeito sobre todas as províncias do domínio romano, principalmente a das regiões fronteiriças, como as da Síria e da Judeia (SCHÜRER-VERMES, 1973).

No período inicial de seu governo, Herodes necessitou se preocupar com várias frentes de contestação de sua autoridade, que advinham principalmente: do povo judeu, de membros da família asmoneia e de Cleópatra, a rainha do Egito. O povo largamente influenciado por membros da aristocracia se ergueu com grande relutância contra a administração de um idumeu judaizado e aliado dos romanos. A primeira medida de Herodes parece ter sido assegurar a obediência do povo, por meio do uso da violência.

Em relação à aristocracia judaica, havia ainda numerosos defensores da causa de Antígono. Para por fim a esse impasse, Herodes mandou executar quarenta e cinco dos mais notáveis membros da sociedade judaica (*AJ* 15. 6). Ao agir dessa forma Herodes tinha por objetivo favorecer um novo grupo, constituído essencialmente por burocráticos e militares, em detrimento à antiga elite (GABBA, 1999).

Não possuindo, conforme a tradição judaica, o direito de exercer nenhuma função relacionada ao sacerdócio, Herodes promoveu uma reforma que persistiu até a destruição do Templo de Jerusalém em 70 EC. Essa reforma consistia na nomeação do sumo sacerdote por parte do governante, vigorando não mais o direito hereditário do título. Segundo Schwartz, Herodes tinha por objetivo manter o controle sobre um cargo que poderia facilmente, se não controlado, se tornar foco de uma oposição ao seu governo (SCHWARTZ, 2001).

As constantes contendas entre Herodes e os membros da família asmoneia, principalmente os relacionados à Alexandra, sogra de Herodes, trouxeram inúmeras dificuldades para o seu governo. Dentre eles se destacam: a influência da sogra na indicação de membros da família para a ocupação de cargos administrativos ⁶ e a associação de Alexandra com Cleópatra. Além das contendas internas, havia as constantes ameaças proferidas por Cleópatra, que fazendo usando de suas influências sobre Marco Antonio e Alexandra, desejava a restauração dos antigos territórios dos ptolomeus que se localizavam na Palestina, e que desde então estava sob o poder de Herodes (*AJ* 15. 93).

⁶ Uma das principais contendas de Alexandra com Herodes em relação à ocupação de cargos administrativos estava na indicação de seu filho Aristóbulo (III) para a ocupação do cargo de sumo sacerdote (*AJ* 15. 23-4).

Além dos tumultos internos, Herodes teve que se preocupar com os conflitos que neste momento estavam ocorrendo entre os partidários de Otávio e os de Marco Antonio para a gerência do nascente império greco-romano. Em setembro de 31 aEC, a batalha de Áccio levou à derrota e à consequente perda do poder por parte de Antonio ⁷. O desfecho desse conflito foi um duro golpe para Herodes, já que Antonio era seu aliado romano. Mas valendo-se de sua boa desenvoltura em relações diplomáticas, Herodes convenceu Otávio de sua mudança de partido. Por sua lealdade, Otávio o confirmou com o *status* real anteriormente obtido (AJ 15. 187-201).

Com essa nova forma de poder estabelecido, é importante entendermos que o plano político adotado por Otávio para essa região oriental do Mediterrâneo é caracterizado pela consolidação em vez da expansão das fronteiras do império.

Consolidation rather than expansion characterized Augustus policy in Syria and Palestine. Syria contained the major Roman garrison in the East and provided the pivot for the defense of Rome's position and enforcement of her authority. The history of Judaea under Augustus exposed the fragility of 'independence' for client states which served as buffers for Roman interests. Herod earned imperial favor by tying his realm more closely to the emperor, thus bolstering power but increasing dependence (GRUEN, 1996: 157).

O período que se estende de 25-13 aEC se caracterizam pelo tempo de grande desenvolvimento do reino. Herodes que se autodenominava um amante de Roma e da cultura grega, assinala o seu governo com essa admiração, expressa na realização de jogos em honra ao nome de Cesar, das imponentes construções, bem como da fundação de cidades gregas (RAJAK, 2002).

No entanto, dentre todas as obras realizadas sob o governo de Herodes, o projeto de maior envergadura foi à reconstrução do Templo de Jerusalém. O antigo Templo reconstruído por Zerubabel no século sexto aEC, já não correspondia com

⁷ A vitória de Otávio (herdeiro de Cesar) sobre Marco Antonio na batalha de Áccio, em 31 aEC, representou o estabelecimento de uma nova ordem política para Roma, centrada na imagem do *princips* como protetor de todo processo decisório civil e militar. Consequentemente a essa nova ordem alia-se o princípio de uma nova era, na qual Roma “pela vontade divina e providencial, havia superado um momento de caos dominado pelas guerras civis e estava destinada a organizar e controlar o mundo conhecido” (MENDES, 2006: 37). Para mais detalhes sobre a batalha ver, MONTERO *et al*, 1991; e sobre o estabelecimento da nova forma de governo, MILLAR, 1984.

o esplendor do novo momento. O processo de reconstrução teve início no décimo oitavo ano de reinado de Herodes (20-19 aEC), se estendendo até 64 EC (BJ 1. 401).

Conforme Martin Goodman, Herodes estava claramente seguindo os passos de Otávio. Sob o governo de Otávio, a cidade de Roma passou pelo um processo semelhante de transformação urbanística, com a construção de grandes edifícios. Da mesma forma, Herodes se dedicou a reconstrução de Jerusalém, desejando deixar sua marca sobre a cidade:

[...]It would be most effective to do so by a striking contribution to its central institution, the Temple, and once his position was secure, He accordingly devoted himself to the embellishment of the Temple buildings on a scale and to a level of magnificence that would shed glory on his name for generations to come (GOODMAN, 2008: 61).

A reestruturação da cidade de Jerusalém, bem como de seu Templo é vista também por alguns pesquisadores, como uma forma de Herodes reabilitar sua imagem junto aos judeus (OTZEN, 2003). Já pesquisadores, como Goodman, argumentam que a reconstrução do Templo por Herodes, além de demonstrar a grandeza de seu governo, possuía também um caráter econômico, uma vez que a reforma propiciava um estímulo ao crescimento da economia na cidade de Jerusalém proveniente das peregrinações anuais dos fiéis (GOODMAN, 1994).

A cidade de Jerusalém obtivera muitos incentivos, fazendo-a se diferenciar de muitas outras cidades da Judeia. A presença do Templo e da corte herodiana, favorecera o fluxo de peregrinos e estrangeiros, bem como do comércio.

The concentration of the greater part of the national wealth, and the luxurious life of the nobility had all encouraged the growth of craft industry and services, mainly connected with the constant requirements of the liturgy, which had given rise to a rich flexibility in the middle classes well. The numerous specialized trades involved in the construction of sacred and official buildings, and a later in the maintenance of these buildings, represented a social category which must have given a special atmosphere to the city (GABBA, 1999: 111).

Em relação à administração, Herodes esforçou-se por ostentar em seu governo a grandeza da intelectualidade presente nos reinos helenísticos, fazendo-

se cercar dessa forma de funcionários instruídos na educação grega (AJ 16. 241-3; 17. 2260). Os maiores cargos do governo foram confiados a retóricos gregos, valendo-se dos mesmos para a resolução de problemas administrativos. Sob a orientação de um dos mais bem respeitados funcionários, Nicolau de Damasco ⁸, Herodes submeteu-se a instrução da educação greco-romana, se aproximando mais da cultura helenística ⁹ do que da judaica propriamente dita.

Em relação às influências da cultura helenística na Judeia no governo de Herodes, podemos afirmar que em seus aspectos religiosos, o helenismo se manteve em parte afastado da região por força anterior da dinastia dos asmoneus, prosseguindo até a derrota dos judeus na Guerra em 70 EC. No entanto, isso não significou o total isolamento dos judeus em relação a essa cultura, já que seus tentáculos alcançavam vários aspectos políticos e sociais e a Judeia estava cercada por localidades altamente helenizadas. Schürer-Vermes argumentam que a cultura helenística se encontrava disseminados nos costumes das pessoas:

It shaped the organization of the constitution, the administration of justice and government, public institutions, art and learning, commerce and industry, the customs of daily life down to fashion and dress, and thereby set the stamp of Greek spirit on the whole of existence (1979: 52).

O último período de governo de Herodes (13-4 aEC) fora caracterizado pelas intrigas dinásticas. Por ter uma família muito extensa – Herodes contraiu ao todo dez casamentos ao longo de sua vida (AJ 17. 19-22) –, este soberano se viu com sérias dificuldades para escolher os herdeiros ao trono. Associado a essas dificuldades internas, Herodes teve que lidar com os inimigos que estavam próximos às fronteiras de seu reino, bem como o desfavor imperial nos últimos anos.

⁸ Natural de Damasco, Nicolau veio de uma distinguida família não judaica dessa cidade. Ele exerceu um importante papel sob o governo de Herodes, empregado por este rei para os serviços diplomáticos. Escreveu um monumental trabalho historiográfico em 144 livros, dos quais poucos fragmentos chegaram até nós (SCHÜRER-VERMES, 1973).

⁹ Cultura helenística é compreendida aqui como um complexo fenômeno que não se limita puramente aos aspectos político, socioeconômico, cultural ou religioso, mas que abrange todos eles. Esse movimento tem como ponto de partida a expansão dos limites de influência da Grécia no quarto século aEC, obtendo o seu clímax político e militar com as expedições de Alexandre no século seguinte, acompanhado pela penetração cultural e econômica nas regiões próximas ao mar Mediterrâneo (HENGEL, 1974).

Durante este turbulento período três de seus filhos herdeiros, favoritos a sucessão, foram executados por sua ordem. Os dois primeiros, Alexandre e Aristóbulo, filhos de Mariana, a asmoneia, foram executados por motivo de traição. Antípatro, um de seus primeiros filhos, pertencente a outro casamento, foi morto poucos dias antes da morte do soberano (AJ 16. 311-94; 17. 186-7).

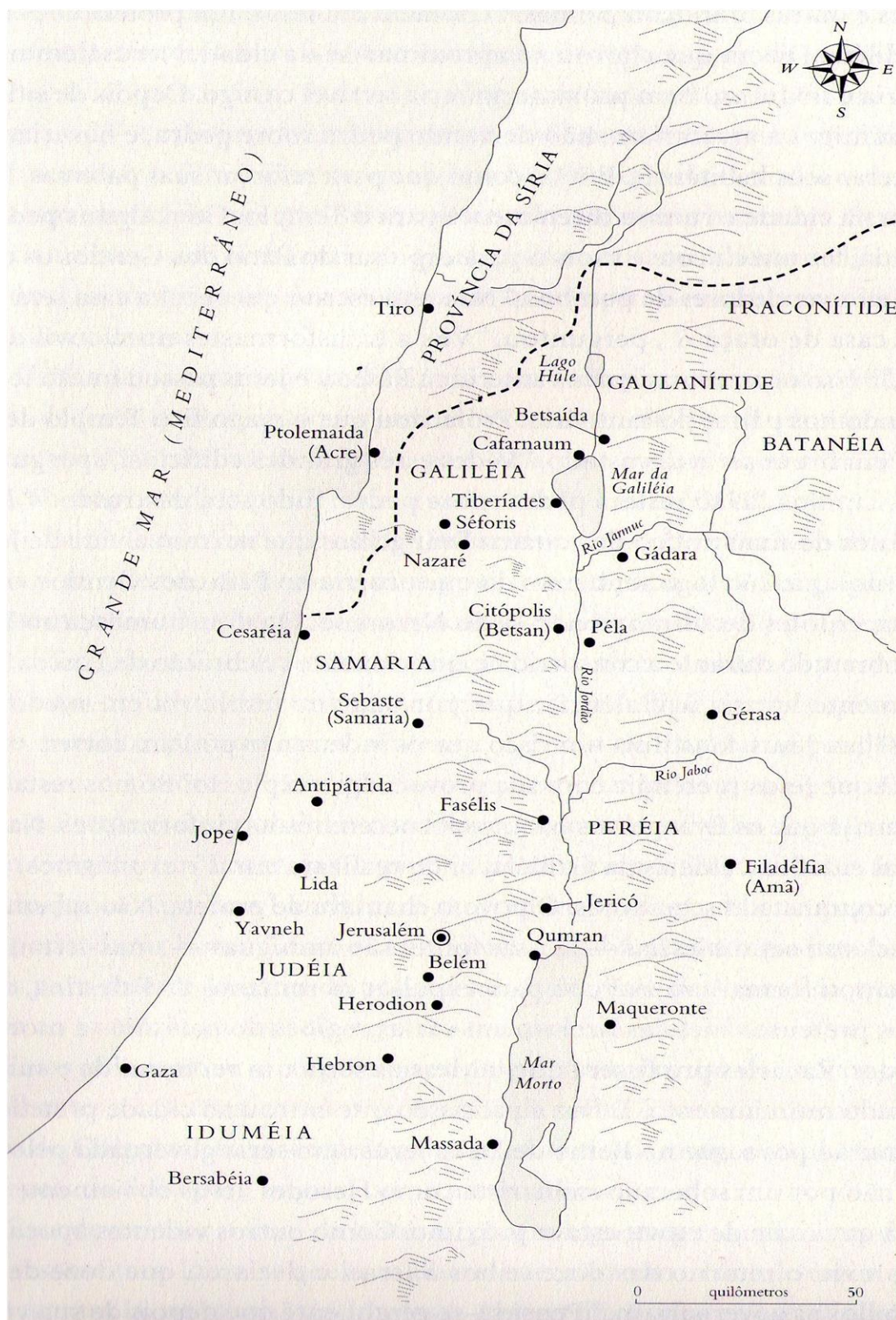
Herodes veio a falecer em quatro aEC, após sucessivas modificações do testamento. Seu reino foi dividido, com o aval do imperador Augusto, entre seus três jovens filhos: Herodes Antipas foi apontado como tetrarca da Galileia e da Pereia; Arquelau, etnarca da Judeia, Samaria e Idumeia e Filipe, nomeado tetrarca de Gaulanites, Troconites, Bataneia e Paneia. Herodes Antipas e Filipe mantiveram seus territórios até por volta dos anos 30 EC, quando os mesmos foram incorporados por Agripa (I), neto de Herodes (AJ 17. 188-9). Já Arquelau, como veremos, permaneceu pouco tempo no poder.

No que concerne à concessão desses territórios conferidos aos filhos de Herodes, Schürer-Vermes nos informam que:

The dependence on Roman Power of all the kings the side of Euphrates was primarily manifest in the inability of any of them to exercise royal authority, or bear the title of king, without the emperor's explicit sanction (with or without the senate's confirmation). The title was, as a rule, only conferred on princes reigning over larger territories; lesser princes had to be satisfied with the title of tetrarch or something similar. The title held good only for the person on whom it was bestowed and became extinct on his death: there were, strictly speaking, no hereditary monarchies within the domain of Roman power. Even a son appointed by his father as his successor could not assume office until his appointment had been ratified by the emperor (1973: 316).

Mesmo obtendo por direito o governo das maiores e mais significativas regiões da Palestina, Arquelau não recebeu o título de rei, como o pai, mas sim o de etnarca (líder). De todos os filhos herdeiros de Herodes, este parece ter adquirido a pior reputação. Seu governo será caracterizado pela brutalidade e pela tirania (KAMM, 1999).

Figura 1: Mapa da Palestina romana



Fonte: ARMSTRONG, 2000: 173.

Após uma tolerância de nove á dez anos ¹⁰ de péssima administração, um grupo de aristocratas judeus e samaritanos se dirigiu a Roma para depor contra Arquelau. As acusações devem ter sido muito graves para que o imperador Augusto o convocasse a Roma, pois tendo sido interrogado, foi destituído do poder e banido para a Gália em seis EC (AJ 17. 342-4).

O território pertencente à Arquelau fora incorporado à administração direta de Roma como uma província anexa à Síria. A Judeia, bem como as antigas regiões de domínio de Arquelau, mesmo estando associada à Síria passaria a partir de então, o direito de possuir um governo próprio, cujo administrador era subordinado somente ao legado imperial na Síria (*legatus Augusti pro praetore*) ¹¹.

A respeito deste período inicial de administração direta romana sobre a região, Schwartz nos informa:

The Romans made many changes small and large in the administrative organization of Jewish Palestine and meddled tirelessly in the in the affairs of the Jewish ruling, but they allowed the Jews to remain a more or less autonomous nation centered on the Jerusalem Temple and governed by the laws of the Torah (2001: 43).

¹⁰ Josefo apresenta informações contraditórias a respeito do tempo de Arquelau na administração. Na BJ, por exemplo, ele diz nove anos (2. 111), na AJ, dez anos (17. 342).

¹¹ É importante frisar que a partir de Augusto, a administração das províncias do império fora dividida em dois grupos: imperiais e senatoriais. Esta nova configuração era resultado da divisão de poderes entre Augusto e o Senado. O apoio do Senado por intermédio da administração das províncias representava a manutenção das tradições republicanas do estado imperial, bem como, em teoria, a restauração do *senatus populusque romanus*. As províncias imperiais eram dirigidas por governadores nomeados pelo imperador. Suas funções abrangiam aspectos fiscais, administrativos e judiciais. Já as províncias senatoriais eram administradas por governadores designados segundo os princípios republicanos. A divisão do império em províncias favorecia a romanização dessas regiões, que eram impulsionadas por diversas ações tais como, “a construção de uma rede de estradas, a introdução de uma administração uniforme mediante o recrutamento de habitantes das províncias para servir no exército romano, mas principalmente pela concessão da cidadania romana e pela fundação de cidades” (ALFÖLDY, 1989: 119-20).

Schürer-Vermes argumentam que a situação da Judeia, juntamente com a de algumas outras províncias do império, não se enquadram nessa divisão proposta por Augusto: “*Judaea belonged to the third class of imperial provinces. And this third class must be considered an exception to the rule. For most of the imperial provinces were, like the senatorial provinces, administered by men of senatorial rank, the larger ones (like Syria) by former consuls, the smaller by former praetors. Only a few province were by way of exception placed under governors of equestrian rank, namely those in which, owing to a tenacious and individual culture, or a lack of it, the strict implementation of ordinary regulations seemed impossible*” (1973: 357-8).

A antiga forma de governo deu espaço para a influência de um corpo de aristocratas, na representação do antigo Sinédrio ¹². No entanto, é preciso ressaltar que a nomeação dos sumo sacerdotes continuou ainda nas mãos dos dirigentes na Judeia. Este poder de escolha representou de certa forma para Roma, um instrumento fundamental para o controle do povo (GABBA, 1999).

Mesmo recebendo um tratamento diferencial, os governadores romanos se viram com muitas dificuldades para conduzir essa região. Aos administradores fora oferecido apenas um reduzido número de auxiliares administrativos. Por ser uma província pequena e que não ocupava um papel estratégico na fronteira oriental do império, fora concedida apenas algumas tropas (GOODMAN, 1994).

Um governo estável também dependia em boa parte da cooperação da elite local, em outras províncias do império, essa colaboração era relativamente certa. Ricos locais faziam a manutenção da ordem com o prestígio que obtinham da população. Este grupo social poderia ainda obter uma pequena tropa que auxiliava na manutenção da segurança na região. Com seus conhecimentos sobre a região faziam estatísticas e recenseamentos, sendo também ainda responsáveis pela coleta de impostos. Dessa forma, a aristocracia local se beneficiava desses serviços prestados. Roma poderia ainda assegurar o prestígio dos mesmos assim como o enriquecimento, que provinha em sua maior parte do recolhimento de tributos (GOODMAN, 1994).

No entanto a hierarquia social judaica não fora marcada e distinguida tão claramente como a sociedade greco-romana. Dessa forma, quando os romanos procuraram introduzir uma administração direta, se depararam com uma aristocracia nativa e clerical que não possuía credibilidade com o povo em geral. Eram, portanto, desprovido de autoridade para desempenhar efetivamente o papel que Roma esperava do grupo, que era a de trazer a população da Judeia para a aceitação de um estado de dependência ¹³.

¹² O Sinédrio (termo derivado da palavra grega *sunedrion*) foi um conselho judaico que existiu em Jerusalém durante o Segundo Templo e que detinha poderes na esfera religiosa, política, judicial e legislativo, comumente presidido pelo sumo sacerdote. Sob o reinado de Herodes a autoridade dessa instituição foi drasticamente reduzida. No entanto, sob a administração dos procuradores romanos a sua influência foi restaurada (HAYES, 1997).

¹³ Goodman destaca que essa elite aristocrática da qual Roma buscava apoio era constituída de proprietários de terras que haviam enriquecido à custa de concessões de terras e de posições

Esse grupo – diferentemente de muitos outros grupos aristocráticos existentes no império que compartilhavam de características comuns, como os de riqueza e nobreza de linhagem – supunha, conforme Sean Freyne, partilhar de um sistema simbólico comum com o todo povo, sistema que representava em teoria, participar de todos os frutos da terra de YHWH. A ostentação pública de riqueza era, portanto, inaceitável. No entanto, em escavações feitas em anos recentes em Jerusalém, foi possível perceber que parte desses membros da aristocracia possuía uma vida abastada.

Na verdade, a desigualdade social característica em muitas das economias na Antiguidade, foi mais veemente na Judeia e em Jerusalém, e isto estava em contradição com o *ethos* religioso originário da Torá. A riqueza que era produzida pelo Templo não era produtiva e seus benefícios não eram compartilhados entre as regiões circunvizinhas a Jerusalém. Os que tinham muito a ganhar com o sistema do Templo eram as famílias aristocráticas sacerdotais (da qual Josefo fazia parte). Guardiões do Templo, essas famílias buscavam proteger os seus privilégios (FREYNE, 2006).

Os problemas e dificuldades da administração direta de Roma na Judeia se mostraram gravemente preocupante entre seis e 40 EC. A falta de compreensão mútua, mesmo com parte do apoio recebido dos aristocratas, não minimizaram as crescentes tensões sociais. As demandas da administração provincial e a política imperial romana não foram facilmente conciliáveis com a distintiva situação da Judeia.

Com o novo regime de governo, os pesados tributos que anteriormente eram cobrados, aumentaram. Foram adicionados uma nova e pesada taxa de captação, o *tributum capitis*, que segundo Gabba, com base em informações passadas pelos Evangelhos (Mc 12: 13-17; Lc 20: 21-26), poderia alcançar o montante de um *denarius* ¹⁴ por cabeça. Estes elevados tributos cobrados não foram digeridos pelo extrato mais baixo da população.

A situation based on such instabilities and such finely judged checks and balances was doomed to progressive deterioration, all the more so as the

durante o reinado de Herodes. Por conseguinte, não possuíam prestígio popular (GOODMAN, 1994).

¹⁴ Moeda romana de prata que correspondia ao salário de um dia de trabalho.

foreign domination, while favoring the upper classes accentuated the opposition of the masses. There was no lack of points of conflict and friction both in Jerusalem and the countryside, and between Jews and Samaritans, and these points were intensified by ham-fisted initiatives, on the part of governors who were insensitive towards, or ignorant of the peculiarities of the Jewish situation (1999: 137).

Somente com a chegada ao poder de um descendente de Herodes e dos asmoneus, é que a situação na região parece ter se acalmado. Herodes Agripa I, filho de Aristóbulo e neto de Herodes, recebeu do imperador Claudio, no ano de 41 EC o direito de portar o título real sobre as regiões que estavam subordinadas aos procuradores, como a Judeia e Samaria. Agripa recebeu ainda todas as terras que anteriormente estavam sob a posse de seu avô, bem como o direito de acessar o posto consular (AJ 19. 274-7).

O governo de Agripa será caracterizado pela redução de tributos locais, pelas construções públicas, pelas novas fortificações de Jerusalém, pelo respeito às tradições religiosas e por sua grande popularidade junto aos judeus. Conforme Josefo, Agripa “amava viver em Jerusalém e foi completamente cuidadoso na observância das leis da nação. Não negligenciando nenhum rito de purificação e não deixou passar um dia sem os sacrifícios nomeados” (AJ 19. 331). A aceitabilidade deste herodiano por parte dos judeus ocorria dentre outras razões, segundo Goodman, por causa dos laços consanguíneos com a antiga família real asmoneia, já que o mesmo era neto de Mariana (GOODMAN, 1994).

No entanto, o reinado de Agripa seria breve, vindo o mesmo a falecer de forma prematura em 44 EC (AJ 18. 200). Com a sua morte, o imperador Claudio novamente restaurou a região a sua antiga condição de província, vindo agora a se tornar maior com a incorporação da Idumeia, Galileia e Pereia. Com base no que pode ser lido em Josefo, podemos afirmar que os próximos vinte anos de administração direta por parte de Roma testemunhariam muitas crises no relacionamento entre a população judaica e os procuradores, até que essas crises tivessem como desdobramento a Guerra em 66.

O primeiro procurador enviando a Judeia, Cuspo Fado (44? – 46), tinha como missão manter a ordem na província e apaziguar a região da Pereia, que

estava em conflito com os vizinhos de sua fronteira (*AJ* 20. 1-3). O sucessor de Fado foi Tibério Julio Alexandre (46 – 48) – judeu de uma ilustre família de Alexandria, mas que, segundo Josefo, havia rejeitado os costumes judaicos (*AJ* 20. 100). Sob a sua administração uma grande fome assolou a Judeia (*AJ* 20. 101; *At* 11: 28).

Essa fome na Judeia pode ter sido intensificada pela ampla quantidade de camponeses que inchavam as grandes cidades, como Jerusalém, desde o início do primeiro século. O tumulto decorrente neste período pode estar também ligado, como ressalta Freyne, com o surgimento do banditismo, bem como da intensificação de movimentos proféticos e de várias ideologias religiosas, existentes desde o primeiro século aEC (FREYNE, 2006).

Os próximos procuradores enviados à Judeia se depararam com uma região em intenso estado de tensão. No tempo de Ventídio Cumano (48 – 52), as constantes tensões deram espaço para os esparsos motins ocorridos em várias regiões da província. Mas fora sob a administração do liberto Antonio Felix (52 – 60?), que a situação se tornou permanente crítica. O comportamento dissoluto do procurador, que era, segundo o historiador romano Tácito, estimulado pela crença da impunidade de suas ações ¹⁵, beneficiou uma sublevação dos judeus contra o poder romano.

Por este tempo, o imperador Claudio concedeu a Agripa II, alguns dos territórios que haviam pertencido a seu pai (Herodes Agripa I), bem como algumas novas regiões, como: o pequeno reino de Cálcis, a tetrarquia de Filipe, e a tetrarquia de Lisana. Recebera ainda do imperador Nero as regiões da Galileia e Pereia, assim como o direito de nomear os sumos sacerdotes em Jerusalém (*AJ* 20. 104; *BJ* 2. 223). Seguindo os passos do pai, a administração de Agripa será caracterizada por grandes construções e pelo respeito às tradições judaicas (SCHÜRER-VERMES, 1973).

Após a destituição de Felix, o próximo procurador enviado, Pórcio Festo (60 – 62), precisou lidar com uma delicada situação que se insurgia por sobre a Judeia,

¹⁵ “Entretanto, o irmão de Pallas, que foi chamado de Felix, não agiu com a mesma moderação. Ele havia sido nomeado governador da Judeia algum tempo antes e, apreciando de um poderoso apoio, ele pensou que seus delitos ficariam impunes” (*Ann* 12. 54).

principalmente a dos relacionados ao grupo dos *sicarii* ¹⁶. Após a morte de Festo em 62, mais dois procuradores foram enviados a Judeia: Albino (62 – 64) e Gesso Floro (64 – 66). Ambos os administradores não conseguiram apaziguar a calamitosa situação da região, desembocando na Guerra em 66.

1.2 De Yosef ben Mattityahu para Titus Flavius Josephus

Com base nas informações fornecidas pelo próprio Josefo, podemos dividir a sua trajetória de vida em dois principais momentos. A Guerra, entre 66 e 70, se constitui o divisor de águas: os primeiros trinta e três anos foram vividos na Judeia, como membro da classe sacerdotal, comandante da Guerra e prisioneiro dos romanos; e o segundo momento, de relativa calmaria, foram expendidos por ele em Roma, como um cidadão romano e homem das letras.

Para compreendermos a vida de Josefo dependemos quase que exclusivamente das declarações feitas por ele em suas obras, bem como de algumas esparsas referências feitas pelo romano Suetônio e por Eusébio de Cesárea. A quantidade e a natureza dessas informações disponíveis ditam certos limites para compreendermos a vida de Josefo. É evidente que a fonte material deve ser tratada com cautela, visto o caráter das informações.

A *Vita*, em particular, nos apresenta de forma fragmentada algumas informações da trajetória de vida de Josefo, abarcando o período do nascimento até os dias finais em Roma. É por ela, por exemplo, que sabemos que este judeu nascera em 37 EC (mesmo ano de ascensão do imperador Calígula) na cidade de Jerusalém, com o nome de *Yosef ben Mattityahu* e que procedia de uma família aristocrática e sacerdotal:

Minha origem é a mais distinguida, tendo originado com os sacerdotes há muito tempo atrás. Diferentes nações reivindicam a nobreza de seus

¹⁶ Visto por Josefo como bandidos que aterrorizavam a população, os *sicarii*, receberam essa denominação por conta do tipo de assassinatos que comentiam com adagas curtas. Conforme Josefo, esses judeus escondiam seus punhais sob o vestuário e se mesclavam entre o povo nos festivais religiosos, até poderem deferir seus golpes em suas vítimas sem serem reconhecidos (*BJ* 2. 256 – 7).

nascimentos por vários motivos; para nós, uma relação com o sacerdócio é uma prova determinante de uma ilustre ascendência. Em meu caso, minha ascendência não é meramente dos sacerdotes, é também pertencente ao primeiro das vinte e quatro ordens [dos sacerdotes] – isto é uma enorme distinção – e de fato, a mais ilustre da divisão das ordens. Além disso, eu compartilho de minha mãe o sangue real, porque os filhos dos asamoneus, do qual ela descende, serviu por muito tempo como sumo sacerdote e exerceu a realeza de nossa nação (V 1-2).

A descrição que Josefo faz de seus antepassados e que se estende de forma pormenorizada nesta obra, nos faz compreender a relevância de uma tradição de linhagem que era mantida com certo rigor pela aristocracia sacerdotal judaica. No caso de Josefo isso é muito significativo, já que ele pertencia não somente a mais prestigiosa ordem dos sacerdotes ¹⁷, como era descendente dos asamoneus (ou asmoneus).

A respeito de sua educação e reputação obtida junto à elite intelectual de Jerusalém em tenra idade, Josefo nos informa:

Eu progredi com rapidez em minha educação, ganhando reputação pela excelente memória e perspicácia. No tempo em que ainda eu era moço, por volta dos catorze anos, costumava ser elogiado por todos, por causa do meu amor pelas letras. Os principais sacerdotes e os ilustres homens da cidade frequentemente buscavam entender os escritos da lei, mais precisamente com meu auxílio (V 8-9).

Os poucos detalhes fornecidos por Josefo, juntamente com alguns comentários da literatura rabínica, nos ajudam construir um panorama de como era a educação judaica em fins do Segundo Templo. A respeito dessa educação vejamos o que Tessa Rajak nos diz:

Josephus' education was traditional. Thus, He seems to suggest that was educated by his parents, for he sees fit to mention no outside teachers, saying only that he studied together with his brother, and then going on to speak of his attainments. And, of course, that child's instruction is first and

¹⁷ De acordo com o relato bíblico, o rei Davi reconheceu em seu governo, vinte e quatro ordens de sacerdote, que eram responsáveis pelo serviço no Templo (I Cr 24). A primeira ordem foi a de Jeoiaribe, da qual mais tarde os asmoneus afirmavam descender. Dispomos de pouca informação sobre a atividade dessas ordens nos dias de Josefo.

foremost the responsibility of his parents goes right back to Deut. 11: 19 – 'And thou shall teach then to thy children [...]'" (2002: 26).

A natureza do ensino recebido por estes judeus fora, conforme Mireille Hadas-Lebel, puramente religioso, baseado única e exclusivamente na Torá.

De fato, julga-se que os livros sagrados contém o saber essencial ao homem para que conduza sua vida neste mundo. Neles, ele pode encontrar um código cultural, moral, social, político, assim como a história do universo e das gerações humanas, todas as coisas que ele sabe deve se vincular a uma divindade única e onipresente (1992: 25).

No que concerne à idade apresentada por Josefo, a tradição rabínica mais tarde afirmará que um homem tomará responsabilidades legais a partir dos treze anos de idade. Atingindo essa idade da puberdade o jovem necessitaria ter o conhecimento e respeito pela lei divina, obtendo isso, ele poderia ser aceito no grupo dos adultos, tratado a partir de então como igual (HADAS-LEBEL, 1992).

No que diz respeito à reputação alcançada por Josefo na puberdade, Steve Mason acredita que Josefo está preenchendo seu relato com uma trivial retórica que era comumente partilhada entre os escritores gregos do período. A imagem de uma criança prodigiosa e sábia aparece em relatos de muitos outros pensadores da Antiguidade. O filósofo Pitágoras, por exemplo, enquanto era jovem, foi tido como um modelo de virtude e sabedoria. Apolônio de Tiana, quando criança, falava perfeitamente de forma miraculosa a gramática (MASON, 1993).

Ao chegar à fase adulta de sua vida, Josefo se preocupa em entender algumas das várias correntes religiosas (denominada por ele de filosóficas) existentes no judaísmo do período:

Quando eu estava com cerca de dezesseis anos de idade, escolhi obter experiência pessoal nas várias escolas filosóficas existentes entre nós. Estas, como tenho frequentemente mencionado, são três em número: o primeiro, a dos fariseus; o segundo, dos saduceus; e o terceiro, dos essênios. Desta forma, tinha como pretensão escolher a melhor escola por intermédio do exame de todas elas. Então me submeti ao mais difícil treinamento e laboriosos exercícios, e passei por três delas. Não estando satisfeito com a experiência obtida, descobri que certo homem, por nome Bannus, vivia no deserto. Tornei-me seu devoto, usando roupas feitas a

partir das árvores, indo à busca de alimentos oferecido pela natureza e fazendo uso de água fria, dia e noite, para purificação. Com ele convivi por três anos, e tendo satisfeito meu desejo, retornei para a cidade. Estando agora com dezenove anos, comecei a me envolver na vida pública, segundo a escola filosófica dos fariseus, escola essa muito próxima ao que é chamado de estoica entre os gregos (V 10-2).

Ao falar dessas correntes como um estilo de vida a ser seguido, Josefo utiliza o termo grego *haireseis*, da qual traduzimos por heresia, mas que a princípio não continha um sentido pejorativo, significando apenas: escolha, opção, escola filosófica ou religiosa (SIMON; BENOIT, 1987). Hadas-Lebel argumenta que, Josefo, ao fazer uso desse termo se dirige a um público greco-romano, habituado a “escolher entre diversas escolas filosóficas – estoica, platônica, pitagórica ou peripatética –, público que ele tenta fazer apreender por meio de analogia, categorias que não são suas” (1992: 37).

Buscar frequentar mais de uma escola filosófica ou religiosa com o objetivo de procurar a verdade ou simplesmente se preparar para a vida pública, era, segundo Mason, uma experiência habitual no império greco-romano:

Eclecticism became the dominant mode of philosophical study in the first and second centuries, so that it is now difficult to disentangle pure strains from the philosophies of Seneca, Epictetus, or Plutarch, irrespective of their school labels. Like Josephus, other writers claim to have gone the round of philosophies, seeking the truth (2001: 18).

Valendo-se dessas informações, é importante frisarmos que a religião dos judeus no Segundo Templo englobou vertentes que, com o passar do tempo evoluiu e desenvolveu em diferentes modos. Esta religião não fora um estático e imutável fenômeno que pode ser descrito como tal. A religião do Segundo Templo forma parte de um continuum que se estendeu do antigo Israel para o presente, passando por um processo de constante redefinição, construção e trocas (NOGUEIRA, 2010).

A religião no antigo Oriente Próximo era fundamentalmente étnico. O judaísmo do Segundo Templo era similarmente inseparável do povo judeu. Ser judeu era ser parte do *ethos* judaico, e sua identidade étnica era a maior

característica do judaísmo como religião (GOODMAN, 2008). Apesar do elemento étnico unificador, havia uma variação na religião praticada, e procurar um conjunto de características para definir o judaísmo do período não é simples. O Templo de Jerusalém é um exemplo disso. Embora possuísse uma proeminência entre os judeus da Judeia e os da diáspora, sua relevância não impediu que outros templos fossem erguidos fora de Jerusalém.

Algumas crenças e práticas definiram e foram associadas com certas variações do judaísmo. O foco sobre o templo parece estar conexo em todas as variantes, ainda que como mencionado, a escolha particular do templo variasse. Ainda assim, o Templo de Jerusalém era de longe a principal referência, mesmo para aqueles que acreditavam que este estivesse “poluído”, como é o caso da comunidade de Qunram.

Entre as características unificadoras desses grupos estava: a crença em um único Deus, a circuncisão, as leis dietéticas (principalmente no que se refere à abstenção da carne de porco), a preservação de algumas leis relacionadas à pureza, a observância do *shabat* e de alguns dias do calendário considerados como santos. Embora essas crenças isoladas não definissem o judaísmo, a presença delas sugere que estas estavam lidando com um sistema judaico.

De acordo com Lester Grabbe, discussões sobre os aspectos religiosos do Segundo Templo, geralmente foca nos vários grupos e seitas do período. Entretanto, esse tipo de reflexão pode levar a uma supervalorização de um determinado aspecto da religião. Enquanto o lugar deles e suas influências não devem ser ignorados, precisamos entender que nosso conhecimento sobre eles é falho. Como pudemos averiguar da citação de Josefo na *Vita* e confirmado na *AJ* (18. 2, 11), três eram os principais grupos ou “filosofias” do judaísmo de fins do Segundo Templo tardio.

Nenhum destes grupos fora evidentemente grande, embora Josefo afirme que seis mil eram seguidores do farisaísmo ¹⁸ (*AJ* 17. 42) e que quatro mil eram

¹⁸ Como grupo, os fariseus (do hebraico *perushim*, “os separados”) parecem ter se originado da insurreição dos macabeus no segundo século aEC. Possuíam uma ampla influência junto à população judaica, tanto da Judeia, quanto a da diáspora. Desempenharam um importante papel na sobrevivência da religião judaica pós-Guerra. Em relação aos aspectos religiosos, esse grupo

essênios¹⁹ (AJ 18. 20). Os saduceus ²⁰, por estarem ligados a aristocracia sacerdotal, eram presumivelmente menor. As fragmentárias menções de Josefo sugerem que, embora estes grupos tivessem influência junto à sociedade, eles eram movimentos minoritários do qual a maior parte dos judeus não pertenciam (GRABBE, 2005).

Com as informações fornecidas por Josefo e pela análise do contexto histórico podemos tomar conhecimento de alguns aspectos da religiosidade judaica do Segundo Templo. No entanto, as informações pertinentes à vida de Josefo não se encerram aqui. Mais adiante, na mesma obra, Josefo afirma que aos vinte e seis anos (entre 63-4 EC) ele participa de uma expressiva delegação enviada a Roma, que tinha por propósito a libertação de alguns sacerdotes que, sob uma acidental acusação (V 13), haviam sido levados à capital do império na administração do procurador Félix. Segundo Denis Lamour, o envio de Josefo para essa embaixada expressa um grande prestígio alcançado por ele entre os principais da Judeia (LAMOUR, 2006).

Josefo se apresenta em sua obra como um importante mediador para a libertação dos sacerdotes. Por meio de um ator judeu que residia em Roma e muito próximo de Nero, ele pôde expor a situação dos sacerdotes perante a imperatriz Popeia, que conseguiu o aval para a libertação dos sacerdotes judeus (V 13-16). Essa viagem a Roma, teve uma significativa implicação em sua vida, pois, fascinado pela cidade, “Josefo ficou convencido de que os romanos eram os senhores do mundo, tanto pela organização militar – cuja apologia fará mais tarde – quanto pela irradiação intelectual” (LAMOUR, 2006: 21).

“centrava-se na meditação e na prática da Lei, com a preocupação dominante de precisar as condições em que esta se aplicaria às diversas situações que porventura surgissem sem terem sido previstas, em todos os pormenores, pelo legislador” (SIMON; BENOIT, 1987: 61).

¹⁹ Este movimento religioso floresceu na Judeia no segundo século aEC. Não se sabe ao certo a origem do nome, no entanto ele pode estar relacionado com a palavra hebraica *hasidim*, que quer dizer pios. Com a descoberta dos manuscritos do mar Morto no século XX muitos pesquisadores passaram a acreditar que os escritos pertenciam a tal seita. Esta teoria não é consensual entre os estudiosos do assunto na atualidade. De acordo com Josefo, os membros dessa seita viviam em comunidades afastadas das cidades e praticavam o partilhamento comunal de bens e riquezas (AJ 18. 18-22).

²⁰ Esse nome parece derivar de Sadoque, sumo sacerdote da época do rei Salomão. Os registros históricos sobre esse grupo desapareceram quase que por completo após a queda de Jerusalém em 70 EC. Como integrantes da pequena elite, eram zelosos ao extremo em relação à conservação da ordem pública. Conservadores quanto à política e religião limitavam-se a interpretação literal da lei na Torá (SIMON; BENOIT, 1987).

Ao retornar para Jerusalém depois dessa sucedida empreitada, Josefo se depara com uma região preparada para se rebelar contra o poder romano. Pouco disposto a fazer parte da rebelião, como ele mesmo afirma, persuadiu os agentes da sedição a não se rebelar contra o poder estabelecido, lembrando-lhes que os judeus eram “inferior aos romanos na perícia militar, mas também com respeito à boa fortuna” (V 17).

O fracasso no envio de tropas para o apaziguamento da região por parte do governador da Síria, Céstio Galo, entre 65 e 66, alimentou ainda mais o ânimo dos rebeldes, fazendo até mesmo com que Josefo mudasse sua opinião a respeito da guerra contra os romanos. Visto agora por ele não mais como uma escolha, mas uma necessidade (V 27). Por volta de 66-7, ele fora escolhido pelos líderes revoltosos para que ocupasse o comando da região da Galileia, com o objetivo de persuadir a população local a entrar na guerra. Concernente a sua escolha para o comando da região pelos insurgentes, dificilmente poderíamos afirmar que essa preferência fosse devida a experiência de Josefo no campo militar, mas antes pela posição social ocupada por ele nessa sociedade.

Inasmuch as Josephus was so young, being not yet thirty, and had had no previous military experience, it seems remarkable that he was chosen as commander in the area where the Romans were most likely to attack first; and it seems likely that he was selected more because of his prominent genealogy than because of his capacity for military leadership (FELDMAN, 1999: 902).

A participação de Josefo na Guerra foi limitada a um curto espaço de tempo, mesmo que a sua densa descrição sobre o conflito, tanto na *Vita* quanto na *BJ*, apresente uma impressão contrária. O certo é que, em julho de 67, o general romano Vespasiano consegue conquistar, após uma cruenta batalha, um dos importantes redutos da rebelião na Galileia, a cidade de Jotapata (*BJ* 3. 316-92).

Josefo descreve que mesmo com a queda de um dos importantes redutos que estavam sob o seu comando, ele e mais um grupo de pessoas conseguiram escapar para uma caverna da qual passou a ser conhecida pelos romanos. A única solução possível para essa situação, ele nos informa, era o suicídio, já que a rendição pressupunha fracasso e humilhação. Quanto a essa saída, Josefo comenta

não compartilha-la no primeiro momento, mas que pela pressão do seu grupo acaba cedendo. Porém, ele propõe que seus companheiros se submetam a um sorteio, no qual, cada um seria morto por aquele que ocupasse a posição seguinte na ordem estabelecida pelo sorteio. “Pelo destino, ou providência divina”, Josefo argumenta que ele foi um dos dois sobreviventes restantes. Tendo persuadido seu único companheiro de guerra ainda vivo, acabaram se entregando aos romanos (*BJ* 3. 390-1).

Enquanto esteve como prisioneiro, e aguardando para ser enviado a Nero, Josefo afirma que ele pediu para comparecer perante Vespasiano para lhe falar de uma profecia a respeito de seu futuro ²¹:

Você Vespasiano, imagina que tem tomado apenas um cativo na pessoa de Josefo, mas eu venho a você como um mensageiro dos grandes destinos. Eu não poderia ter sido enviado a essa missão se não fosse por Deus [...]. Você será Cesar, Vespasiano, você será imperador, você e seu filho [Tito] aqui, [...] mestre não somente de mim, mas de toda a terra e mar e de toda a raça humana (*BJ* 3. 400-2).

Josefo argumenta que Vespasiano permaneceu cético quanto à profecia (acreditando que a predição feita não passava de uma artimanha do judeu para salvar a sua vida), mas que ao saber que determinadas profecias desse judeu haviam se cumprido ²², resolveu melhorar as suas condições no cativeiro, concedendo-lhe roupas, presentes e o direito de contrair casamento com uma cativa judia (*BJ* 3. 403-8).

Ao se apresentar como uma pessoa que tinha uma ligação especial com a divindade, Josefo pode não estar somente estar se referindo a si mesmo como porta voz de Deus. Segundo Shaye Cohen, Josefo estava seguindo uma tradição dos pensadores greco-romanos e que remontam a Cícero. Para este pensador, um bom

²¹ Suetônio referencia na descrição de Vespasiano esta predição de Josefo: “Um distinguido prisioneiro judeu de Vespasiano, por nome Josefo, insistiu que ele, em breve seria liberto pelo próprio homem que o havia acorrentado e que ele então seria imperador” (*Vesp.* 5).

²² Em vários lugares de sua narrativa, Josefo se apresenta como um agente de predições, experimentando sonhos e presságios (*BJ* 3. 351-2, 405-8), ou interpretando profecias feitas no passado (*BJ* 4. 385-8; 5. 375-419). Conforme Jonathan Klawans, Josefo pode ter-se imaginado como o profeta Jeremias, que assim como Josefo, viveu em um período de crise na história do povo judeu (KLAWANS, 2010).

líder era livre de avareza e vis paixões, autocontrolado, prontamente acessível aos cidadãos, um bom orador e dotado de *auctoritas* e *felicitas* (aprovação divina).

When the Romans capture Jotapata, Josephus receives aid from some supernatural force (BJ 3. 341) and escapes. In the cave he is nearly killed or forced to commit suicide but, having faith in God's protection, he emerges unscathed. Should he speak of chance or of divine providence (BJ 3. 391)? His prophetic visions, in which God forecast the approaching disasters (BJ 3. 351) his priesthood (3. 352), his prediction to Vespasian (3. 399-402), his prophecy that the siege of Jotapata would last forty-seven days (3. 405-407), all testify to his special relationship with the divine. Josephus thus possesses almost all characteristic demanded by Cicero (COHEN, 2002: 97).

Por dois anos Josefo permaneceu em prisão, até que em 69, aclamado imperador por suas forças romanas em Alexandria, Vespasiano lhe concedesse a sua liberdade (V 415). Na condição de homem livre, Josefo fora enviado juntamente com as tropas romanas, sob o comando de Tito, para um dos maiores focos de resistência da Palestina – a cidade de Jerusalém – com o objetivo de intermediar a rendição dos judeus. Acerca desta ousada tarefa ele nos informa:

Eu me encontrava em constante perigo de morte, tanto do lado dos judeus, que estavam ávidos de me obterem em suas mãos como prêmio de vingança; como a dos romanos, que acreditavam que as derrotas que eles sofriam era resultado de minha traição. Contínuos protestos dirigidos ao *imperator* [Tito] eram levantados, implorando a ele disciplinar-me como um traidor deles (V 416).

Após a captura de Jerusalém em 70, Tito concedeu a Josefo alguns favores, dentre eles se destacam: a liberdade de seu irmão e de cinquenta pessoas próximas, assim como a preservação de alguns livros sagrados e a concessão de terras na Judeia (V 418-22). Na primavera de 71, ele partiu com Tito para Roma, cidade que seria o seu lar até o fim de seus dias. Em relação a sua chegada em Roma e os principais benefícios recebidos pelo imperador, Josefo assim diz:

Quando nós chegamos a Roma, recebi por parte de Vespasiano grande consideração. Ele concedeu-me alojamento na casa que era sua antes de se tornar imperador. Honrou-me com a cidadania romana e me concedeu uma pensão. Continuando a me honrar até a sua partida desta vida, sem nada a restringir de sua bondade para comigo (V 423).

No período flaviano muitas pessoas próximas ao imperador ou da elite romana receberam muitos benefícios, além de Josefo, os judeus Agripa (II) e Tibério Alexandre obtiveram muitos favores. A Agripa, por exemplo, fora concedida a honra pretoriana e a Tibério, o direito de cursar a carreira senatorial. Para literatos, tais como Josefo, os benefícios iam de:

Money assigned in bequests; one-time cash gifts to meet the property requirement for equestrian status (400000 sesterces); loans at minimal or no interest; gifts of land or housing; accommodation in the patron's house, positions of influence (but few heavy demands) in the army or bureaucracy; and arranged marriages. Writers could also count on their patrons to provide places for the recitation of their works [...] (MASON, 2001: 168).

Com a concessão da cidadania romana, Josefo assumiu (como uma prática padrão adotada no império) um nome romano, nome esse que o ligava ao patrono responsável por ter concedido o título de cidadão, neste caso a do imperador *Titus Flavius Vespasianus*. Dessa forma, *Yosef ben Mattitياهو* pode ter sido passado a se autodenominar de *Titus Flavius Josephus* (EDMONSON, 2005).

As informações concernentes à vida de Josefo em Roma são esparsas ²³. Os escassos dados contidos nos últimos trechos da *Vita* nos indicam apenas que Josefo recebera de Vespasiano uma considerável extensão de terra na Judeia (V 425) e que fora acusado algumas vezes pelos judeus que habitavam em Roma, mas que, no entanto, os subsequentes imperadores flavianos não deram crédito às acusações, preservando os privilégios concedidos a ele por Vespasiano (V 428).

Não dispomos de nenhuma informação quanto ao ano de sua morte, só podemos deduzir apenas que ela deve ter ocorrido entre os anos finais do reinado de Domiciano (96), e início do governo da dinastia dos Antoninos (96-138),

²³ Conforme Rajak, somente por meio de dedução, comparação e contraste, é que podemos ter uma tênue situação dos últimos anos de Josefo em Roma:

"It has become conventional to speak in terms of change and development in the author. Up to a point, this is reasonable. No longer was Josephus at the apex of social pyramid. The Jerusalem priesthood had, as a group, ceased to exist: we might say that class consciousness is less acute in the late Josephus. Then again, he had once been a prominent politician, or on the road to becoming one. Now the only political activity in which he engaged was of a more oblique kind, making out through his writings the case for the privileges of Jewish communities the Roman empire" (2002: 224).

provavelmente por volta do ano 100, sob a administração do imperador Trajano (SCHÜRER-VERMES, 1973).

1.3 A escrita da História em Josefo

A relevância do estudo das obras de Josefo por parte dos antiquistas se justificam em diversos aspectos, dentre elas podemos destacar: o panorama apresentado por ele dos principais eventos do primeiro século da Era Comum, bem como o da relação das províncias orientais com a administração romana. Seus escritos constituem nossa única fonte para: o estudo da Judeia nos tempos de Herodes e dos procuradores romanos e da formação da tradição oral do judaísmo rabínico. Seu percurso de vida incorpora de uma forma distinta os principais eventos e conflitos nas províncias do Oriente Próximo, o conflito: entre o patriotismo local e a reivindicação de uma ordem imperial, e entre a cultura nativa e a imposição da cultura greco-romana (RAJAK, 2002).

Uma análise atenta das obras de Josefo deve partir primeiro: da compreensão do lugar em que este judeu fala; da forma de construção de seus textos; bem como os mesmos foram lidos e divulgados na Antiguidade. Partindo desse modo, a análise nos permitirá desmistificar o significado aparente desses documentos.

Para início de nosso exame, é preciso observar que a escrita da História está inclusa em um lugar de produção, que é tanto socioeconômico e político quanto cultural. Assim como nenhum historiador opera no vácuo, Josefo é um produto de seu tempo e sua produção historiográfica deve ser lida como parte de um quadro político, cultural e social e fundamentada em um plano teórico, metodológico e historiográfico. A sua produção historiográfica articulada com o lugar no qual ele fala é uma condição, não que seja a única, para a análise de nosso objeto de análise (CERTEAU, 2002).

Fixando sua residência permanente na cidade de Roma, a partir de 71, Josefo – agora um pensionista de Vespasiano – dedica o último período de sua vida,

a escrita da história e a de trabalhos apologéticos. A cidade de Roma, coração do império, é primordial para o entendimento do sucesso de sua empreitada como um homem das letras. Por conta da proximidade com a família imperial teve a sua disposição o acesso à documentação romana (principalmente as relacionadas à Guerra), obtendo ainda condições de contato com a historiografia latina e grega, seja por intermédio da leitura direta ou por intermédio de seus contemporâneos ²⁴ (LAMOUR, 2006).

Sob o patrocínio dos imperadores flavianos, a cidade de Roma conheceu um período de grande desenvolvimento literário. Nomes importantes, como os do poeta, Valério Flaco; o do epigramista, Marcial e a de pensadores como: Plínio, o Velho e Tácito, nos dão uma percepção desse florescimento na época flaviana. Com esse ambiente propício aos literatos, não fica difícil entender como Josefo dedicou-se ao trabalho de historiador e apologista.

Por estar aos cuidados do patronato imperial no primeiro momento de sua trajetória como escritor (como se pode averiguar na dedicatória da *BJ*), faz-se necessário entender que as obras (não somente a *BJ*, como os outros escritos posteriores) estão permeadas pelas relações de poder. Mesmo obtendo o apoio e o aval de seus protetores, Josefo não pôde dizer tudo e muito menos qualquer coisa, por mais que fosse aparentemente irrelevante. O seu discurso nos mostra, por meio das interdições que o atingem, sua conexão “com o desejo e com o poder” (FOUCAULT, 2009: 10) ²⁵. Allan Bowman e Greg Woolf afirmam que:

O poder sobre os textos inclui restrições à escrita, aos usos legítimos da palavra escrita que poderiam ser levados a cabo e, o que talvez seja mais importante, à leitura dos textos. Em sua manifestação mais fundamental, isto pode significar que uma elite ou um grupo restrito determina o *status* de certos tipos de textos e que as pessoas ou grupo de pessoas possam usá-los para legitimar seu comportamento (1998: 10-11).

²⁴ É pouco provável que Josefo tivesse obtido algum contato com a literatura greco-romana no período em que esteve em Jerusalém, já que sua educação, como a de todos os judeus, baseava-se única e exclusivamente na Torá (RAJAK, 2002).

²⁵ A *BJ* é um exemplo propagandista da causa flaviana. Desde que Vespasiano chegou ao poder em 69, se fazia necessário à legitimação do novo imperador. No processo dos imperadores de trazer a paz a todo império romano, o apaziguamento da conturbada província da Judeia redundava em uma importante estratégia para a legitimação de o novo poder. A proximidade de Josefo com a família imperial flaviana e o ponto de vista adotado por ele em relação à Guerra, confirmam explicitamente a visão propagandista para a sustentação do novo imperador (EDMONSON, 2005).

Escrevendo com o patrocínio imperial, a primeira narrativa de Josefo parece ter recebido um tratamento especial. A divulgação e sobrevivência de seus escritos se devem, nesse primeiro tempo, ao auxílio do governo. Seu relato da Guerra fora sancionado pelos imperadores Vespasiano e Tito, que ordenaram também a publicação da obra ²⁶. Conforme Eusébio de Cesareia, esses imperadores homenagearam Josefo com uma estátua em Roma e a aprovação de seus escritos fora suficiente para garantir que estes fossem mantidos em bibliotecas romanas e recopiados nos *scriptorium* ²⁷ públicos (MASON, 1993).

É preciso ressaltar aqui que a preservação das obras de Josefo nas bibliotecas romanas não explica a sobrevivência destas. Mas então o que permitiu que as suas narrativas históricas e os subsequentes trabalhos apologéticos chegassem de forma completa até nós, mesmo com o colapso do império? Conforme Steve Mason, a resposta pode ser encontrada na apropriação dos escritos de Josefo pelos autores cristãos da Antiguidade:

Two famous church leaders in particular, Origen (d. 254) and Eusebius (d. 340), cited Josephus extensively in their writings and thus popularized his works in Christian circles. By the time that central power of Roman Empire began to falter, in the late fourth century, the world had officially embraced Christianity. It was the church, with its own infrastructure, that would rise from the ashes of the empire to preserve the Greco-Roman heritage. So the church's attachment to Josephus assured him an ongoing role in western tradition (1993: 8).

Mas por que os escritores cristãos na Antiguidade se interessaram pelos escritos de Josefo? São vários os motivos, dentre os quais se destacam: o contexto histórico no qual foram elaborados os Evangelhos, com informações de lugares e pessoas presentes nos livros do Novo Testamento; o *Testimonium Flavianum*, ou o Testemunho de Josefo sobre Jesus (*AJ* 18. 63-4) ²⁸ e a destruição da cidade de

²⁶ “O *imperator* Tito, por sua parte, insistiu que o conhecimento dos eventos deveria ser transmitido ao povo, então, depois que ele inscreveu os volumes com suas próprias mãos, ordenou que os tornassem públicos” (*V* 363).

²⁷ O *scriptorium* era uma antiga sala de cópia, que tinha como objetivo a reprodução em larga escala de livros. Este processo de reprodução consistia numa leitura em voz alta de um texto que era atentamente ouvida e copiada por um grupo de escribas (MASON, 1993).

²⁸ Há muita controvérsia sobre a veracidade dessa passagem na obra de Josefo, vista por alguns pesquisadores como uma interpolação feita por copistas cristãos por volta de 300 EC (MASON, 1993).

Jerusalém, que para Josefo estava ligada aos pecados praticados pelos judeus e que pela ótica cristã estava relacionada com a rejeição e morte de Jesus Cristo (MASON, 1993).

De fato, este *corpus* documental sobrevivente, resistiu como uma escolha efetuada pelas forças que começavam a operar no desenvolvimento temporal do império greco-romano daquele momento. A Igreja (que representava essa força) acabou-se tornando, e segue até os dias atuais, como o principal repositório dos importantes manuscritos atribuídos a Josefo.

Apesar da apropriação por parte dos cristãos das obras de Josefo, sabemos (por meio de seu próprio relato) que seu público-alvo era outro. Os seus escritos foram direcionados, primeiramente, para os povos orientais de fala aramaica e posteriormente para o público greco-romano, como se pode ler de sua primeira narrativa histórica:

Eu, Josefo, filho de Matias, um hebreu por nascimento, um hierosolimitano e sacerdote, que no início da guerra lutou contra os romanos e na sequência foi forçosamente um espectador – proponho providenciar aos *súditos do império romano* uma narrativa dos fatos, traduzindo para o grego o relato da qual eu anteriormente escrevi em *minha língua vernácula* [...] (BJ 1. 3).

[...] partos e babilônicos e as mais remotas tribos da Arábia, com nossos conterrâneos entre o Eufrates e os habitantes de Adiabene conheceram, por minha assiduidade, a origem da guerra, as várias fases da calamidade por intermédio da qual se passou e sua conclusão (BJ 1. 6).

E agora, eu tenho empreendido esta presente obra na crença de que todo o *falante da língua grega* no mundo vai encontrá-lo digno de atenção (AJ 1. 5).

O público de fala aramaica era constituído por judeus da Palestina e o dos que haviam migrado no período persa para as regiões do Oriente Próximo, bem como de prosélitos dessas regiões que mantinham uma estrita observação das

tradições judaicas ²⁹. Além de ser muito falada nessa localidade, Rajak afirma que essa língua era utilizada pelos literatos da região.

The native language in which he writes for them must be Aramaic rather than Hebrew, for all the peoples addressed came within the vast area, of which Palestine was a part, which extend through Syria to Arabia, and on the east to the Tigris, and which had one form or another of Aramaic as a spoken and as a semi-official language. In these countries, at about this time, Aramaic was making its debut also as a literary language. Greek, by contrast, had made some inroads under Alexander the Great's successors, but in spite of the foundation of many Greek cities, it had not penetrated very deep (2002: 175-6).

Para ser compreendido pelo público instruído do império, Josefo deveria redigir seus escritos em latim ou grego. Do latim, com certeza pouco ou nenhum conhecimento ele possuía, já que o grego era mais comumente falado não somente no lado Oriental do império como pela elite do lado Ocidental (HADAS-LEBEL, 1992). Sobre o conhecimento dessa língua ele nos diz:

Entre meus conterrâneos, tenho confessado ter uma educação nos costumes de nossa nação, que de longe supera ao dos deles. E uma vez que tenho consolidado meu conhecimento de gramática grega, eu trabalhei arduamente também para compartilhar o ensinamento das letras gregas e poesia, embora meu tradicional hábito tenha exatamente frustrado com respeito à pronúncia (AJ 20. 263).

São poucos os testemunhos que possuímos em relação ao conhecimento da língua grega nos redutos judaicos da Judeia, mas as evidências sugerem que ela não era estranha a muitos judeus, como Josefo. A escolha dele para a libertação dos sacerdotes em 64 EC sugere que ele detinha o conhecimento do grego, não o bastante é claro, para a leitura e entendimento da literatura grega (FELDMAN, 1993), como fica nítido pela sua admissão no uso de assistentes gregos para a escrita de sua BJ (CA 1. 50).

²⁹ Richard Laqueur vai mais além, defendendo a tese de que a versão em aramaico (da qual infelizmente se perdeu) tinha por propósito fazer uma propaganda da força imperial aos reinos rivais, como a dos partos (LAQUEUR, 1920). No entanto, pesquisadores como Rajak não compartilham dessa ideia, acreditando apenas que esta versão fora apenas a descrição de um trágico evento direcionado apenas para aqueles que estavam interessados (RAJAK, 2002).

O painel apresentado até aqui busca nos remeter ao lugar em que Josefo fala, bem como, de que forma esses textos foram lidos e divulgados na Antiguidade. Nos parágrafos que se seguem um indispensável exame será feito para que o mesmo permita entendermos a que tradições ³⁰ historiográficas as narrativas históricas deste historiador se ajusta, bem como uma análise de seus trabalhos apologéticos.

Respondendo a última questão do parágrafo anterior, podemos concluir que é difícil enquadrarmos Josefo – levando em conta o universo multicultural do império greco-romano da qual este historiador pertence – em uma tradição historiográfica única (seja ela judaica, grega ou romana).

Each of which multifaceted and complex by its own right, and acknowledge the possibility of influences from both angles alike. Josephus was neither an exclusively 'Jewish' historian nor distinctively Greek or Roman, however much any of those historiographical traditions could at all be defined distinctively. His writings represent a blend of all three facets in his career, education and culture (LANDAU, 2006: 2).

O vasto conjunto documental escrito por Josefo e seu diversificado estilo de escrita, ressalta Tamar Landau, faz com que ele se torne difícil de ser definido. A variedade de estilos seguidos em suas obras e as muitas influências recebidas tanto da historiografia judaica quanto da greco-romana dificulta esse enquadramento.

His variety of styles and many influences call for varied manners of definition: from a mere compiler and shameless plagiarist of earlier sources to following the Greco-Roman historiographical tradition; from a historian well-versed in Jewish literature and Jewish apologist to pro-Flavian propagandist. Alternatively, scholars in recent years tend to view Josephus almost as a genre of his own, combining elements from both the Greco-Roman and the Oriental and Jewish historiographical traditions, and addressing audiences from both cultures (2006: 7).

As obras de Josefo são um exemplo de uma intrincada fusão cultural do período helenístico. Em sua forma, linguagem, conteúdo e ideia, constatamos em

³⁰ O termo tradição é entendido aqui conforme o seu original latino *trado, didi, ditum*: entregar, transmitir (á posteridade), confiar, etc.

sua escrita que a cultura judaica e grega caminham agregadas. Conforme Arnaldo Momigliano,

Todas as nações que entraram em contato com os gregos na época helenística (e mesmo antes) produziram livros em grego a respeito de suas respectivas histórias nacionais. Eles assim o fizeram porque os gregos os ensinaram a verem a si mesmos de uma forma diferente por meio da *historia* helênica, e em parte porque queriam fazer-se respeitáveis diante dos gregos. Em todo caso, pagavam um tributo a uma civilização estrangeira. Escritores judeus que escreviam em grego sobre a história judaica, ou sobre qualquer outra história, não podem ser julgados de uma maneira diferente. Eles faziam um esforço para pensar em grego de acordo com categorias gregas (2004: 46).

De acordo com Landau, a historiografia judaica do período greco-romano é um terreno fértil para o estudo de uma tentativa de redefini-las com características únicas, em meio ao um período de novas influências e tempo de crises:

The deeper level of national self-definition, spirituality and religion, which may be present in any historical text, becomes the prominent trait of Jewish historiography, especially postexilic and intertestamental. For Jewish writers, it seems that history always contained a strong religious and nationalistic element that could not be contested (2006: 44).

Quanto ao uso de fontes documentais para a construção de sua escrita, percebemos que Josefo possuía um vasto conjunto documental de tradições historiográficas tanto judaicas quanto greco-romanas. Do lado judaico, esse material abundava na língua hebraica, aramaica e grega, com documentos que iam da Bíblia hebraica até a literatura apócrifa. Na língua grega e latina uma grande quantidade de obras estava disponível, com diversos estilos e uma tradição teórica da escrita da História (LANDAU, 2006).

A primeira narrativa histórica da qual Josefo se dedicou a escrever foi a dos eventos recentes, a *Bellum Judaicum* ³¹ (ou a Guerra dos Judeus ³²). Escrita nos

³¹ Este título é evidenciado em muitos dos manuscritos de Josefo que chegaram até nós. No entanto as evidências apontam que esta obra não possuía tal denominação. Conforme Rajak, “its first words: ‘(since) the war of the Jews against the Romans...’ would have provided an adequate means of labeling or identifying it. In his later writings, Josephus refers back to his own work on the war in similar terms, speaking of his ‘Jewish War’ (*Ioudaikos Polemos*) or his books’ about the Jewish War [...]. Sometimes,

anos finais do governo de Vespasiano e publicada na administração de Tito (79-81). Josefo recebeu deste último imperador, o *imprimatur* (permissão de ser impresso), além da validade e exatidão do seu relato, que foi confirmado pelos que tomaram parte na Guerra, bem como pelos membros da casa real herodiana, em particular, a do rei Agripa, que consultou todo o processo de escrita (V 362-3).

Escrevendo um proêmio retoricamente igual ao do historiador grego Tucídides ³³, Josefo inicia a sua narrativa justificando a dedicação de registrar esse evento:

A guerra dos judeus contra os romanos. A maior, não somente das guerras de nosso tempo, mas, na medida em que os relatos chegaram até nós, bem próximos do que já eclodiu entre cidades e nações – não tem faltado os seus historiadores. Destes, entretanto, alguns não têm tomado nenhuma parte na ação, editando em estilo retórico a partir da coleta de boatos casuais e histórias contraditórias; enquanto outros, que testemunharam os eventos, têm, a partir da bajulação dos romanos ou do ódio dos judeus, deturpado os fatos, alternativamente inventivos e elogiosos, mas com nenhuma exatidão histórica. Nessas circunstâncias, eu, Josefo, filho de Matias, um hebreu por nascimento, um hierosolomita e sacerdote, que no início da guerra lutou contra os romanos e na sequência foi forçosamente um espectador – proponho providenciar aos súditos do império romano uma narrativa dos fatos [...] (BJ 1. 1-3).

however, he has simply 'Jewish Affairs' (Ioudaike Pragmateia) suggesting that there was a habit of using this short name and so again, perhaps, that an official title was wanting" (2002: 201-2).

³² Além da versão em grego, uma versão eslavônica (ou em russo antigo) da narrativa, chegou até nós. Motivo de muita controvérsia entre os pesquisadores, esta versão já foi identificada no passado como uma sobrevivência da versão da BJ em aramaico, no entanto esta hipótese não é aceita na atualidade. Aparentemente escrita no século XI, esta versão possui omissões bem como inúmeras passagens que não possuem paralelos com a versão grega. Algumas das passagens mais problemáticas estão relacionadas com a descrição de João Batista e Jesus Cristo. Pesquisas recentes indicam que esta versão foi usada pelos cristãos no oitavo século contra alguns que tinham convertido ao judaísmo (FELDMAN: 1999).

³³ "O ateniense Tucídides escreveu a história da guerra entre peloponésios e os atenienses, começando desde os primeiros sinais, na expectativa de que ela seria grande e mais importante que todas as anteriores, pois via que ambas as partes estavam preparadas em todos os sentidos; além disto, observava-os demais helenos aderindo a um lado ou ao outro, uns imediatamente, os restantes pensando em fazê-lo. Com efeito, tratava-se do maior movimento jamais realizado pelos helenos, estendendo-se também a alguns povos bárbaros – a bem dizer à maior parte da humanidade. Na verdade, quanto aos eventos anteriores e principalmente aos mais antigos, seria impossível obter informações claras em razão do lapso de tempo; todavia, da evidência que considero confiável recuando as minhas investigações o máximo possível, penso que eles não foram realmente grandes, seja quanto às guerras mesmas, seja quanto a outros aspectos" (*Guerra do Peloponeso* 1. 1).

Como se pôde averiguar nas palavras iniciais de sua narrativa, Josefo segue os passos de influentes historiadores gregos na Antiguidade tais como Tucídides, referindo em sua introdução à grandeza do evento (Guerra), os inadequados relatos feitos até então e suas importantes credenciais que o legitimam como uma voz autorizada.

Josephus' methodological declaration deserves closer attention. Indeed, the very existence of such a declaration points to his adoption of Greco-Roman conventions and commonplaces but within the general frame his individual voice can be heard. As may perhaps be expected of an Atticising historian, he promises to write an account 'with accuracy', echoing Thucydides' key concept for historical inquiry (LANDAU, 2006: 9-10).

Josefo busca na Guerra do Peloponeso de Tucídides, o modelo para a elaboração de sua narrativa. Este historiador persegue Tucídides em sua *BJ* com a mesma técnica de construção do texto, análise das causas da guerra no livro primeiro, estruturação da escrita em forma de tragédia e o emprego de discursos (HADAS-LEBEL, 1992). Ao seguir tal modelo, Josefo estava na verdade buscando a legitimidade de seu escrito, parte essencial da tradição historiográfica greco-romana. Ao fazer isto o historiador justificava a importância de sua pesquisa e se apresentava como um herdeiro de seus antecessores (MARQUES, 2007).

Em síntese, é possível perceber que Josefo adota na *BJ* alguns princípios que eram de certa forma coerente entre os historiadores gregos e latinos de seu tempo:

Relatar os acontecimentos do passado apoiando-se em documentos – e, sempre que possível, na *autópsia* –, sem excluir de modo algum o que, à sua volta, era designado por *exornatio* (ornamento oratório) porque, além de ser um trabalho de escrita, a História é uma obra de arte que visa à edificação dos leitores (LAMOUR, 2006: 53).

No entanto, ao observamos atentamente o texto de Josefo percebemos que em dois momentos ele se distancia de seus modelos gregos:

Seu universo não é regido unicamente por uma causalidade humana, mas também pela providência. 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 (HADAS-LEBEL, 1992: 242).

A *Antiquitates Judaicae* (ou Antiguidade dos Judeus), diferentemente da *BJ*, não teve o apoio imperial e foi concluída no décimo terceiro ano do reinado de Domiciano, entre os anos de 93 e 94 (*AJ* 20. 267). Josefo dedica essa narrativa (assim como os dois últimos trabalhos) a certo Epafroditas ³⁴ que o persuadiu a completar tal iniciativa (*AJ* 1. 8-10). A atenção dada por este Epafroditas a esta obra bem como as duas últimas leva-nos a supor que ele tenha sido o patrono de seus últimos registros ³⁵.

As palavras iniciais de sua obra buscam justificar (assim como na *BJ*) os motivos que levaram a elaboração dessa escrita:

Eu vejo que esses que desejam compor histórias não têm o mesmo desejo e motivo pelo zelo delas; antes, suas razões são muitas e diferentes uma das outras. Para alguns, ansiosos em ostentar a habilidade literária e conquistar a honra daí esperado, precipitam para este ramo da erudição; ao passo que outros, para gratificar as pessoas para quem o registro tem por acaso acontecido se relacionar, tem empreendido a labuta para este propósito, mesmo além de sua capacidade. Nessa altura existem alguns que foram compelidos pela mera pressão dos eventos na qual eles tomaram parte para definir de forma abrangente um relato claro. Novamente, a magnitude dos eventos úteis, que se encontram atualmente em um estado de ignorância, tem induzidos muitos outros a produzir a história desses eventos para a vantagem comum. Desses motivos citados acima, os dois últimos ocorre a ser aplicado a mim também. Pois, tendo empreendido pela experiência da guerra a qual nós judeus travamos contra os romanos, os incidentes em seu curso e seus desenlaces, fui constrangido a narrar em detalhes

³⁴ Não temos como identificar com precisão quem foi este Epafroditas da qual Josefo dedica a sua *Antiquitates* e *Vita*. De acordo com Mason, se nós aceitarmos que este homem fazia parte da sociedade romana dos anos 90 do século primeiro, dois possíveis candidatos se apresenta: o homem-livre *Marcus Mettius Epaphroditus* que foi um *grammaticus*, crítico de Homero, Hesíodo e Calímaco e antigo tutor do filho do prefeito egípcio, *Marcus Mettius Modestus*; e outro Epafroditas, antigo secretário para petição (*a libellis*) de Nero, auxiliou na revelação da conspiração pisoniana e foi executado no governo de Domiciano (MASON, 2001).

³⁵ O patrocínio de particulares fora uma característica essencial em muitas das culturas do antigo Mediterrâneo, assim como em Roma: “*In literary circles, patrons were necessary for writers who were not independently wealthy. In the absence of government-run arts councils or private publishing houses such as we have today, hopeful writers might approach a wealthy benefactor who was known for being interested in appropriate kinds of literature and ask the patron to sponsor a project*” (MASON, 1993: 191).

com o objetivo de refutar esses que em seus escritos estavam devastando a verdade. Agora tenho empreendido esta atual obra na crença de que todo o falante da língua grega no mundo vai encontra-lo digno de atenção, para isso abarcarei nossa história antiga e constituição política, traduzidos dos registros hebraicos (*AJ* 1. 1-5).

Concernente aos modelos historiográficos adotados para a construção da narrativa se percebe – por intermédio da divisão da obra em vinte livros e pelo estilo tomado para a elaboração de narrativa – que Josefo tomou como modelo o historiador grego Dionísio de Halicarnasso (LAMOUR, 2006) ³⁶. Nota-se também que na primeira metade de sua *AJ*, Josefo paralela o relato bíblico: “Os precisos detalhes de nossas Escrituras desejo registrarem, [...] sendo esse o procedimento que tenho prometido seguir por meio desta obra, sem nada adicionar ou omitir” (*AJ* 1. 17) ³⁷.

Mesmo sendo considerados trabalhos historiográficos, a *BJ* e *AJ* se diferenciam em vários aspectos, destacando-se a sua forma de escrita bem como as condições externas que levaram as suas produções. A *BJ* foi escrita com o patrocínio imperial, já a *AJ* teve como patrono um particular. A primeira possuía um forte apelo propagandista da causa flaviana, enquanto a segunda foi traçada de tal forma que pudesse enaltecer o povo judeu aos olhos do mundo greco-romano, com o registro de sua magnífica história (THACKERAY, 1929).

Os dois últimos e menores trabalhos de Josefo: *Vita* (Autobiografia) e *Contra Apionem* (Contra Apião), são tidos como produto das duas primeiras obras. Apesar de ambos os escritos apresentarem muita informação histórica, são enquadrados como trabalhos apologéticos (o primeiro apresenta uma *apologia pro vita* e o outro *pro gente sua*). Não sabemos ao certo o ano de publicação das mesmas, mas se acredita que ambas foram apresentadas ao público na velhice do autor. Essas obras

³⁶ Dionísio de Halicarnasso foi um historiador que viveu em Roma no primeiro século aEC, sua *Antiquitates Romanas* (Antiguidade dos romanos), escrita em vinte livros, apresenta a história dos romanos do período pré-tojano até a primeira Guerra Púnica (241 aEC). Muitos pesquisadores veem Dionísio como o grande modelo de Josefo, não somente pela estrutura seguida, como pela construção do texto (THACKERAY, 1929).

³⁷ O fato de Josefo afirmar que se utiliza somente dos textos bíblicos para a construção de sua *AJ*, não significou dizer que a mesma estivesse imune a omissões e adições de conteúdo que não se fazem presentes no texto bíblico. Um exemplo disso é a descrição simbólica do Tabernáculo e das vestimentas sacerdotais (*AJ* 3. 179-87) que não encontram nenhum paralelo com o relato bíblico (Ex 36-39).

são controversas, apresentando contraste entre si em relação ao estilo, forma e arranjo (THACKERAY, 1929).

Considerado por alguns pesquisadores (FELDMAN, 1999; MASON, 1993) como um suplemento autobiográfico de Josefo, a *Vita* não é uma autobiografia no sentido moderno da palavra. Nem mesmo pode ser considerada como uma *bios* (vida), que na Antiguidade era vista como o relato das qualidades morais de um homem (RAJAK, 2002). Este trabalho contém apenas alguns esparsos trechos da vida de Josefo que inclui: sua ancestralidade, nascimento, educação, participação na Guerra, e sua vida em Roma; sendo que ambas as informações se constituem em refutações às acusações sofridas por Josefo pelo historiador também judeu, Justo de Tiberíades. A maior parte da *Vita* ocupa-se com os cinco meses que Josefo passou no comando da Galileia durante a Guerra, entre os anos de 66 e 67.

Última obra publicada, o *Contra Apionem* é uma habilidosa demonstração da antiguidade e superioridade do povo judeu. Escrita com o objetivo de defender a antiguidade das tradições do povo judeu ³⁸, e das acusações do egípcio Apião, e de respaldar a antiguidade de seu povo, Josefo cita no *CA* inúmeros pensadores da Antiguidade (como: egípcios, babilônicos, fenícios e gregos) dos quais temos apenas referências nominais.

Tenho observado que um considerável número de pessoas, influenciadas por maliciosas calúnias de certos indivíduos, não confia nas declarações feitas em minha *archaologia*, concernente a nossa antiguidade. E apresentam como prova da relativa modernidade de nosso povo o fato de que não tem sido motivo de menção pelos melhores historiadores gregos. Eu considero meu dever, devotar um pequeno tratado para todos esses pontos (*CA* 1. 1-3).

A reflexão do discurso historiográfico feito aqui nos permitiu responder importantes indagações, que incidiram sobre o lugar de produção dos escritos de Josefo, da construção textual, bem como o de sua recepção no mundo

³⁸ A antiguidade de um povo era algo muito venerado e respeitado pelos pensadores greco-romanos: “*Greeks and Romans tended to revere what was old and established beyond memory. But Jews did not become well known throughout the Mediterranean until the second century BC. The claim that they were merely a degenerate offshoot of the Egyptians was a serious challenge to their social legitimacy. Rather than rehashing the story told in Antiquities, Josephus decides to tackle the issue of Jewish antiquity in a systematic, essay-type format. In so doing, he creates a model of religious apologetics that has seldom been matched*” (MASON, 1993: 77).

greco-romano. Nos capítulos que se seguem atentaremos para a análise de nosso objeto de estudo – a cidade de Jerusalém em Flávio Josefo – em consonância com o exercício historiográfico aqui tomado.

2. JERUSALÉM: “QUE CIDADE, QUE TEMPLO, QUAL INUMERÁVEL PRESENTE PARA AS NAÇÕES!”

A ideia da centralidade de Jerusalém para muitos judeus hoje e por toda a história desse povo é praticamente inquestionável. Cidade santa, lugar de intensa espiritualidade, milagres e revelações, assim Jerusalém tem permanecido por séculos na imaginação dos povos orientais e ocidentais. No mundo antigo não fora diferente, as numerosas representações da cidade que chegaram até nós, por meio de escritores tanto judeus, quanto greco-romanos nos proporcionam essa ideia.

A menção desses autores da Antiguidade e a análise das principais imagens atribuídas por eles à cidade de Jerusalém se constituem em uma importante observação nessa primeira parte de nossa reflexão, pois muitas dessas imagens e descrições feitas por eles em relação à cidade e ao Templo foram apropriadas por Josefo. Este judeu recorre a essas fontes de forma tanto implícita, quanto explícita para a representação de sua Jerusalém.

2.1 Josefo e as fontes sobre Jerusalém

2.1.1 Fontes greco-romanas

A maior parte das informações referentes à Jerusalém encontradas principalmente em escritores gregos trata-se na verdade de menções feitas pelo próprio Josefo em suas obras. Especialmente no que concerne ao *CA*, às citações feitas por este judeu tinham como principais objetivos fazer uma série de refutações as práticas culturais observadas pelos judeus, bem como confirmar a antiguidade desse povo.

A mais antiga fonte não judaica referenciada por Josefo e que faz menção a cidade de Jerusalém é Hecateu de Abdera. De acordo com Josefo, Hecateu fora um filósofo grego que viveu entre os dias do conquistador Alexandre, o Grande e do rei helenístico Ptolomeu I (CA 183). Josefo declara que esse filósofo escreveu um livro sobre os judeus (CA 184), mas é provável que a referência acerca dos judeus seja um capítulo de um extensivo trabalho etnográfico a cerca dos egípcios, que Hecateu escrevera no Egito antes de 300 aEC, possivelmente em 315 aEC (MOMIGLIANO, 1991).

A referência aos judeus feita por Hecateu se encontra preservada em dois distintos documentos. O primeiro por Diodoro da Sicília e o segundo, Josefo. No trecho preservado por Diodoro, os judeus são apresentados como tendo sido expulsos pelos egípcios em um período de peste. Moisés se manifesta como um homem ilustre e sábio que conduz a saída do povo do Egito. É dele também a fundação de Jerusalém e da idealização da construção do Templo:

Mas o maior número foi para a região que é agora chamada Judeia, que não é muito distante do Egito e que era naquele tempo totalmente desabitada. A colônia era liderada por um homem chamado Moisés, notável pela sabedoria e pela coragem. Tomando posse da terra, ele fundou – além de outras cidades – uma que é agora a mais renomada de todas, chamada Jerusalém. Além disso, ele construiu o templo, que eles veneram muito, instituiu suas formas de cultos e ritos, estabeleceu leis e organizou suas instituições políticas (*Bibliotheca Historica*, 40.3.3).

Outros importantes trechos de Hecateu se encontram preservados em Josefo. Dentre as várias citações feitas por este historiador, uma se refere à descrição da cidade de Jerusalém e do seu Templo:

Os judeus têm muitas fortalezas e aldeias em diferentes partes da região, mas somente uma cidade é fortificada, na qual possui uma circunferência de cinquenta estádios e cerca de cento e vinte mil habitantes; eles a chamam de Hierosolima. Próximo ao centro da cidade está uma muralha de pedra, cercando uma área de cinco *pletra* e cem côvados de largura, aproximada por um par de portas, no qual está um altar quadrado, construído de pedras brutas. [...] Ao lado está um grande edifício, que contém um altar e um candelabro, ambos feitos de ouro e pesam dois talentos. Sob o candelabro há uma luz que nunca é extinta, seja noite ou

dia. Não há nem uma estátua e nenhuma oferenda votiva, nem mesmo traço de uma planta, ou de algum tipo de arvoredado [...]. Aqui os sacerdotes despendem dia e noite realizando certos ritos de purificação e abstendo completamente de vinho enquanto estão no templo (CA 1. 198-9).

Muito se tem especulado a respeito das informações detalhadas concedidas por um não judeu. Para Schürer-Vermes, a possibilidade dessas informações vindas de um genuíno Hecateu não pode ser ignorada, no entanto, a probabilidade de que o texto original possa ter sido alterado por um revisor judeu não pode ser descartada (SCHÜRER-VERMES, 1986). Corrompido ou não, o excerto de Hecateu citado por Josefo vem confirmar dois importantes pontos defendidos por este judeu. Primeiro, a centralidade de Jerusalém e do seu Templo e, segundo, a constituição de um governo sacerdócio (BARCLAY, 2007).

O seguinte escritor grego referenciado por Josefo, e que é da mesma época de Hecateu de Abdera e que faz também referência a Jerusalém, é Clearco. Natural de Soli no Chipre, Clearco foi discípulo de Aristóteles, escreveu muitos livros, dos quais apenas escassos fragmentos chegaram até nós (BARCLAY, 2007). Ele compôs um diálogo sobre o sono, no qual seu mestre Aristóteles tinha uma conversa imaginária com um sábio judeu que era de Jerusalém:

Conte-nos a história, disse Hiperaquides. Bem, ele respondeu, este homem foi um judeu da Coele-Síria. Este povo é descendente dos filósofos na Índia. Entre os indianos eles são chamados de *kalarai*, e na Síria, de judeus, tomando o nome da região, pois este lugar em que eles habitam é chamado Judeia. A cidade deles tem um notável e estranho nome, pela qual eles chamam de Hierusaleme (CA 1. 179).

Afirmando serem os judeus descendentes dos filósofos na Índia, se percebe o vago conhecimento obtido por Clearco em relação a esse povo, bem como o pouco interesse de explorar a cultura dos mesmos, como é possível de se notar pela falta de detalhes descritivos. A ausência desses pormenores não só em Clearco como também de alguns outros escritores gregos mencionados por Josefo, pode ser explicado, conforme Arnaldo Momigliano, pela falta da influência “econômica e cultural” dos gregos na Judeia no período em que esses pensadores viveram (MOMIGLIANO, 1991).

Outro autor conservado em forma de fragmento por Josefo é Lisímaco ³⁹. Este, da mesma forma que Hecateu, afirma que o povo de Israel havia saído do Egito (na verdade se trata de uma expulsão já que os mesmos se encontravam doentes), e sob a liderança de Moisés haviam cruzado o deserto e chegado a uma região habitada, maltrataram a população local e queimaram seus templos, fundando uma cidade e permanecendo lá:

[...] e eles vieram para o território agora chamado Judeia, aonde eles fundaram uma cidade e se estabeleceram nela. Esta cidade foi chamada de 'Hierosila', por causa de sua disposição. Mais tarde, quando eles se tornaram poderosos eles mudaram o nome a fim de evitar o opróbrio, e eles a chamaram 'Hierosolima', e a eles 'hierosolimitas' (CA 1. 310-1).

Para entender o porquê da busca desses autores pelo conhecimento do povo judeu, bem como de sua cultura, Momigliano afirmará que a queda do império persa possibilitou que filósofos e historiadores gregos comessem a escrever sobre os judeus. Descrevendo este povo tanto realmente como ficcionalmente, os escritores, que eram pessoas geralmente importantes em seu meio social, "pretendiam impressionar os leitores gregos com a sabedoria dos judeus" (MOMIGLIANO, 1991: 81).

A seguinte referência feita sobre Jerusalém e ao seu Templo é procedida do historiador grego Políbio (203-120 aEC) e que se encontra referenciada na *AJ*. Nesse trecho conservado, o Templo de Jerusalém é visto claramente como uma grandiosa construção:

Antíoco tomou Batanaia, Samaria, Abila e Gadara, e depois, em pouco tempo, veio até ele estes judeus que viviam próximo ao templo de Hierosolima, como é assim chamado especialmente no que se respeita a notoriedade do templo (*AJ* 12. 136).

Como uma singular coluna da vida religiosa judaica, não é difícil imaginar que esses autores, dos quais Josefo afirma terem escrito sobre o Templo, refletissem sobre o significado desse edifício para Jerusalém. Tomando-se por base

³⁹ Este escritor do qual Josefo não remete o seu lugar de origem, contexto histórico e propósito da escrita da obra, pode ser identificado, segundo alguns pesquisadores, com o alexandrino Lisímaco, que escreveu os *Paradoxos de Tebas*, por volta do segundo século aEC, mas certamente isso não é possível já que esse era um nome muito comum nesse período em Alexandria (SCHÜRER-VERMES, 1986).

essa sucinta análise se percebe que a importância de Jerusalém para os judeus na Antiguidade – nos quais os autores apontados por Josefo confirmaram – se deve em sua essência a ligação com o santuário. Conforme Robert Hayward, esses escritores devem ter se beneficiado da tradição do povo judeu, bem como da tradução dos Setenta dos escritos sagrados para o grego ⁴⁰, e dos quais confirmavam a relevância religiosa dessa cidade (HAYWARD, 1996).

Além da ligação com o Templo, Jerusalém foi representada muitas vezes por esses escritores como sinônimo do estado judaico. Dessa forma, quando o romano Suetônio diz que certos astrólogos prometeram que Nero governaria o Oriente, especificamente Jerusalém, na verdade o que ele estava querendo dizer era que, Nero não governaria somente sobre a cidade, mas sim, sobre toda a Judeia (*Nero*, 40). Dessa forma, Jerusalém é representada por um tipo de metonímia (FELDMAN, 2006).

Na época de Josefo a cidade de Jerusalém passou a ser bem mais conhecida pelos súditos do império romano, especialmente a partir dos eventos que resultaram na Guerra em 66 EC e na destruição da cidade em 70, e que tiveram como consequência: a grande parada triunfal em Roma, a cunhagem de moedas comemorativas que representavam a derrota do povo judeu (e que consequentemente se espalharam pelo império) e o Arco do Triunfo de Tito que mostrava os objetos do Templo apreendidos (MASON, 2001).

Alguns dos importantes historiadores romanos no tempo de Josefo também escreveram sobre a grandeza da cidade e do Templo. Dentre eles se destacam Plínio, o Velho (23-79 EC) e Tácito (55-120 EC). Plínio em sua *Historia Naturalis*, afirmou que Jerusalém fora de “longe a cidade mais famosa, não somente da Judeia, mas do Oriente” (*Nat* 5. 15). O historiador Tácito em sua *Historia*, descreve a cidade e a grandiosidade do Templo, bem como a sua posterior destruição pelos romanos. Acerca da cidade e do Templo ele afirma: “Uma grande parte da Judeia é coberta com aldeias dispersas, mas há também algumas cidades; Jerusalém é a

⁴⁰ A *Septuaginta*, ou Bíblia grega, representa a primeira tradução conhecida da Bíblia hebraica para uma língua indo-europeia feita pelos judeus de Alexandria entre os séculos III e I a. C.. Segundo a tradição, 70 eruditos judeus estiveram envolvidos na tradução dos livros, daí o nome da tradução (DINES, 2004).

capital dos judeus. Nela havia um templo que possuía uma enorme riqueza” (*Hist.* 5. 8).

Com exceção de Plínio e Tácito e de um esparso trecho de Diodoro, todos os outros autores gregos citados foram preservados por Josefo. Todos esses escritores conservados por este judeu tinham como importante função confirmar a antiguidade do povo judeu e de suas práticas conforme o interesse de Josefo. A sustentação das ideias apresentadas nos excertos (principalmente no que se refere à relevância de Jerusalém) fica difícil de ser diagnosticada, já que as obras desses intelectuais não chegaram até nós, impossibilitando uma análise comparativa dessas questões.

2.1.2 Fontes judaicas

O que vimos até agora nas fontes greco-romanas é a descrição de uma Jerusalém grandiosa, famosa e que privilegia bem os aspectos históricos da cidade e de sua descrição física. Contudo, aceitamos que a tradução mais próxima do que seria a cidade de Jerusalém para Josefo se encontra nas fontes judaicas. A explicação para essa proximidade é que, essas imagens e discursos construídos por esses autores e que deram forma e conteúdo ao espaço urbano nortearam o princípio de compreensão e organização de seu mundo e dos quais foram produzidos historicamente e socialmente. Ou seja, essas imagens atribuídas a Jerusalém faziam parte do imaginário social e faziam sentido pela coletividade que dela participava (PESAVENTO, 1999).

O período do Segundo Templo mostrou-se ser um período singular da história judaica para a produção de trabalhos que versavam sobre a história deste povo, e que de várias formas ponderavam sobre o significado de Jerusalém e do seu Templo. Esses escritores não habitavam somente a Judeia, muitos deles eram da diáspora, como é o caso de Pseudo-Aristeias e de Filo. Muitos dos escritos desse período não fizeram parte do cânon bíblico, e, portanto não é bem conhecida pelas

referências a Jerusalém e ao Templo, diferentemente daquelas que são apresentadas na narrativa bíblica (HAYWARD, 1996).

O autor mais antigo (fora do cânon bíblico) preservado e que faz referência a Jerusalém e ao seu Templo é o autor da Carta de Aristeias. A respeito deste sabemos apenas que fora um judeu de Alexandria e que, como oficial da corte de Ptolomeu II (285/2 – 246 aEC), participou de uma embaixada em visita ao sumo sacerdote Eleazar em Jerusalém com o objetivo de reunir um grupo de intelectuais que pudessem fazer a tradução dos textos bíblicos (CA 2. 46).

O autor dedica uma substancial porção de seu panegírico (83-120) para descrever Jerusalém e sua cercania. Sobre a viagem empreendida a esse centro urbano ele passa a descrevê-la da seguinte forma:

Quando nós alcançamos a região, vimos à cidade, situada no centro de toda a Judeia, sobre uma montanha que possui uma grande altura. Sobre o seu cume estava o templo com todo esplendor [...]. O conjunto fora construído com uma magnificência e liberalidade acima de todo precedente. O generoso gasto de dinheiro foi visível até mesmo na Grande porta [...]. Para obter um preciso conhecimento de tudo, nós subimos para a cidadela. [...] A cidadela está situada sob um ponto muito elevado e está fortificado com várias torres. [...] A cidade é de tamanho médio, e seu contorno é de cerca de quarenta estádios, para dar uma irregular estimativa. E a disposição de suas torres e das vias pela qual se passa lembra um teatro [...]. O chão é irregular, pois a cidade está construída sobre uma montanha (*Carta de Aristeias*, 83-106).

Participante e testemunha ocular, o escritor da carta apresenta detalhes de Jerusalém, do Templo, da região que cerca a cidade e descreve importantes aspectos culturais dos judeus que poderiam ser apenas dados por um membro desse povo. A imagem positiva da cidade e dos costumes judaicos tem como principal objetivo exaltar essa nação (*ethos*) aos olhos do mundo grego (THACKERAY, 1904) ⁴¹.

⁴¹ Uma importante questão a ser discutida em relação à Pseudo-Aristeias é o do uso que Josefo faz dessa carta em sua obra. A paráfrase que ele faz desse documento nos ajuda a entender como Josefo se apropriava das fontes para a sua escrita. Três trechos da Carta em particular, e que são citados por Josefo na *AJ* demonstram isso (*Carta de Aristeias* 22-25//*AJ* 12. 28-31; 29-32// 12. 36-39; 41-

Dois livros apócrifos escritos por volta de 100 aEC e cuja identidade dos autores não podemos confirmar (a não ser a de que foram judeus) fazem uma importante referência a Jerusalém. Esses livros são: Jubileus ⁴² e os Salmos de Salomão ⁴³. Nesses escritos a cidade de Jerusalém é representada como o umbigo do mundo, santa e eterna:

E ele disse para o anjo, escreva para Moisés o relato da origem da criação até o tempo quando meu santuário for construído entre eles por toda a eternidade e o Senhor aparecerá na vista de todos, e saberão que eu sou o Deus de Israel e pai de todos os filhos de Jacó e rei sobre o monte Sião por toda a eternidade. E Sião e Jerusalém serão para sempre estabelecidas (*Jubileus* 1: 27-8).

E ele sabia que o jardim do Éden é o santo dos santos e o lugar de morada do Senhor, e o monte Sinai o centro do deserto e o monte Sião [ou Jerusalém] o centro do umbigo da terra (*Jubileus* 8:19).

E ele glorificará o Senhor no centro de toda a terra, e ele purificará Jerusalém, tornando-a santa como antigamente (*Salmos de Salomão* 17:30).

Eu ouvi o som de Jerusalém, a cidade santa (*Salmos de Salomão* 8:4).

A imagem de uma Jerusalém central, santa, eterna e morada de Deus também são compartilhadas pelos autores bíblicos, cuja descrição está ligada na maior parte das vezes a uma visão escatológica. Este é o caso dos profetas: Isaías, que apresenta Jerusalém como o centro do mundo habitado ⁴⁴; de Ezequiel, que

46// 12. 51-56). Essas três porções (que não estão ligadas diretamente a questão de Jerusalém) apresentados na *AJ* demonstram que:

"The rich vocabulary of Aristeas has been denatured the syntax has been simplified; the bold colors have been dimmed. Although the urge to rewrite is so strong that even phrases of unobjectionable style and acceptable content are thoroughly revised, Josephus has retained some of Aristeas' language. [...] In the matters of content Josephus is very faithful. His omissions of extraneous matter, his additions of explicative detail, his small, insignificant modifications, are expected" (COHEN, 2002: 34-5).

⁴² Conhecido como "o pequeno Gênesis", Jubileus é uma livre reescrita das primeiras narrativas bíblicas, que vão da criação do mundo até a instituição da Páscoa. Este livro é apresentado como uma revelação dada a Moisés no monte Sinai por um anjo (SCHÜRER-VERMES, 1986).

⁴³ Composto por um conjunto de dezoito salmos. Estes poemas foram atribuídos ao rei Salomão. Não somente é a identidade do salmista desconhecida, mas também a certeza se os poemas foram escritos por um mesmo autor. Os versos estão impregnados de um espírito de piedade e do cumprimento dos mandamentos, demonstram uma crença na vida após a morte e de que o destino do homem é marcado pelo seu modo de vida (SCHÜRER-VERMES, 1986).

⁴⁴ "As nações se encaminham para a tua luz, e os reis, para o resplendor que te nasceu. Levanta em redor os olhos e vê; todos estes se ajuntam e vêm ter contigo; teus filhos chegam de longe, e tuas

afirma que a cidade está no meio da terra ⁴⁵; de Zacarias que evoca a ideia de Jerusalém como o lugar de habitação do Senhor ⁴⁶ e do salmista, que diz que o Senhor construiu seu templo e que o estabeleceu por toda a eternidade ⁴⁷.

Outro respeitável judeu da Diáspora e que faz menção a Jerusalém é Filo ⁴⁸. Este intelectual possuía uma grande veneração por Jerusalém, referindo-se a ela como a “cidade de Deus” (*Somn* 2. 248), traduzindo o significado do nome da mesma por “visão da paz” (*Somn* 2. 250). Ele afirma ainda de uma forma mítica, que a cidade é “a alma do sábio” e que, portanto não deveriam buscar “a cidade do existente entre as regiões da terra, pois não é feita de madeira ou pedra, mas na alma, na qual não há conflito, cuja visão é aguçada, colocando diante de si o objetivo de viver em contemplação e paz” (*Somn* 2. 248) ⁴⁹.

filhas são trazidas nos braços. Então, o verás e serás radiante de alegria; o teu coração estremecerá e se dilatará de júbilo, porque a abundância do mar se tornará a ti, e as riquezas das nações virão a ter contigo. A multidão de camelos te cobrirá os dromedários de Midiã e de Efá; todos virão de Sabá; trarão ouro e incenso e publicarão os louvores do Senhor. Todas as ovelhas de Quedar se reunirão junto de ti; servir-te-ão os carneiros de Nebaiote; para o meu agrado subirão ao meu altar, e eu tornarei mais gloriosa a casa da minha glória. Quem são estes que vêm voando como nuvens e como pombas, ao teu pombal? Certamente, as terras do mar me aguardarão; virão primeiro os navios de Társis para trazerem teus filhos de longe e, com eles, a sua prata e o seu ouro, para a santificação do nome do Senhor, teu Deus, e do Santo de Israel, porque ele te glorificou. Estrangeiros edificarão os teus muros, e os reis te servirão; porque no meu furor te castigarei, mas na minha graça tive misericórdia de ti. As tuas portas estarão abertas de contínuo; nem de dia nem de noite se fecharão, para que te sejam trazidas riquezas das nações, e, conduzidos com elas, os seus reis. Porque a nação e o reino que não te servirem perecerão; sim, essas nações serão de todo assoladas” (Is 60: 3-12).

⁴⁵ “isso a fim de tomares o despojo, arrebatares a presa e levatares a mão contra as terras desertas que se acham habitadas contra o povo que se congregou dentre as nações, o qual tem gado e bens e habita no meio da terra” (Ez 38: 12).

⁴⁶ “Assim diz o Senhor: Voltarei para Sião e habitarei no meio de Jerusalém; Jerusalém chamar-se-á a cidade fiel, e o monte do Senhor dos Exércitos, monte santo” (Zc 8: 3).

⁴⁷ “E construiu o seu santuário durável como os céus e firme como a terra que fundou para sempre” (Sl 78: 69).

⁴⁸ Natural de Alexandria, um dos maiores e mais importantes redutos de judeus fora da Palestina. Filo (20 aEC - 50EC) foi um importante filósofo e exegeta judeu da Diáspora. No campo das relações políticas, ele liderou uma importante embaixada junto ao imperador Calígula, entre os anos de 39 e 40 EC, e que tinha como propósito discutir os direitos dos judeus em Alexandria. Escreveu vários livros, dos quais a maior parte se refere a comentários filosóficos do Pentateuco grego (SCHÜRER-VERMES, 1987).

⁴⁹A respeito desse trecho da obra de Filo, podemos averiguar a distinção que este filósofo fazia entre uma Jerusalém santa e até mesmo mística e entre uma Jerusalém como uma entidade política de um estado independente da Judeia e do qual Josefo concordava. Sobre um comentário da cidade feita em um trecho de documento relativo a uma embaixada a Calígula, Feldman nos diz:

“Agrippa I writes a letter to the Emperor Gaius Caligula urging him to rescind his order to place his statue in the Temple, He dwells on the holiness of the city and, by implication, stress the distinction between Judaism as a universal religion, of which Jerusalem is the chief symbol and which knows no political bounds, as against a political entity known as Judea” (FELDMAN, 2006: 691).

Em outra obra, Filo afirma que Jerusalém é a “cidade mãe” não somente dos judeus da Judeia, mas dos judeus das várias regiões do mundo:

Tão populosos são os judeus que nenhum país pode mantê-los, e, portanto, eles estão em muitos dos lugares mais prósperos na Europa e Ásia, tanto nas ilhas, como no continente; e eles mantêm a cidade santa no qual se ergue o sagrado Templo do Deus Altíssimo para ser a cidade mãe deles, e que são deles por herança, de seus pais, avós e antepassados mais antigos (*Flacc* 45-6).

Por meio de uma análise das várias fontes que versam sobre Jerusalém na Antiguidade, tivemos a possibilidade de constatar que tanto para os escritores greco-romanos quanto para os judeus, Jerusalém possuía uma significativa importância. O exame também nos permitiu averiguar algumas das muitas representações da qual Jerusalém foi revestida, e que como veremos, Josefo incorporará em sua representação da cidade. Infelizmente nem todos os autores que fazem referência à cidade chegaram até nós, no entanto, eles se mantêm “preservados” em Josefo e nos dão uma imagem, mesmo que turva de Jerusalém.

2.2 Josefo e a cidade de Jerusalém

Não nos surpreende entender a centralidade da cidade de Jerusalém para o pensamento josefiano. Na identificação que ele faz de si na introdução de sua primeira obra, três coisas ele afirma sobre si mesmo: “um hebreu por raça, um hierosolomita e um sacerdote” (*BJ* 1. 3). No proêmio de sua *Vita* ele afirma que seu pai estava entre os mais notáveis homens de Jerusalém e que essa cidade é “a mais grandiosa que nós temos” (*V* 7).

Com as afirmações feitas pelo próprio autor não fica difícil compreender o apego dele por essa cidade, já que esta não era apenas o seu lugar de nascimento, mas também o lugar de atuação de sua família como membros do corpo sacerdotal⁵⁰. Por ser um exímio conhecedor desse ambiente se torna fácil explicar as

⁵⁰ É manifesto que a relevância de Jerusalém apresentado por Josefo aqui vai muito além do que este apresenta explicitamente. A importância do lugar de nascimento e da formação educacional

significativas porções de suas obras dedicadas para a descrição da cidade assim como de seu famoso Templo ⁵¹.

Essas afirmações feitas pelo próprio autor nos leva a afirmar que Josefo exercita sobre Jerusalém aquilo que Sandra Pesavento denomina como, o “olhar literário”, que sonha e reorganiza a materialidade da pedra sob a aparência de um texto. Como um espectador privilegiado do social, Josefo exerce seus sentimentos para construir uma cidade do pensamento, manifesta em palavras e em figurações mentais imagéticas de Jerusalém e de seus atores (PESAVENTO, 1999).

Muitas das representações atribuídas pelos autores greco-romanos e judeus a Jerusalém foram incorporadas por Josefo a seus escritos. Assim, ele se refere a ela como: a “cidade santa” (*CA* 1. 282; *BJ* 7. 328), a “cidade-mãe” (*BJ* 2. 421, 7. 375), a “cidade mais famosa” (*AJ* 11. 303), uma “esplendida cidade de renome mundial” (*BJ* 7. 4), que está no “centro” e é, portanto, o “umbigo da nação” (*BJ* 3. 52), bem como um “presente para as nações” (*BJ* 5. 417). Ele afirma ainda que o Templo é unicamente reconhecido como a morada de Deus (*CA* 2. 193); muito comentado em todo o mundo (*AJ* 20. 49) e é a capital suprema “dominando toda a vizinhança. Assim como a cabeça se eleva acima do corpo” (*BJ* 3. 54). Com efeito, uma larga porção das obras de Josefo é dedicada à descrição de Jerusalém e do Templo, bem como dos principais acontecimentos históricos que se sucederam nela.

A relevância de Jerusalém para o pensamento josefiano pode ser evidentemente vista em suas constantes paráfrases dos textos bíblicos, fazendo adições de informações que não estão presentes nas escrituras sagradas. Assim, em um número de passagens na Bíblia em que há uma menção de uma região sem uma localização exata, Josefo as menciona dando como referência a cidade. Dessa

significava também para um escritor greco-romano uma vantagem retórica, dessa forma este historiador judeu estava querendo afirmar que ele possuía uma boa reputação, pois Jerusalém era um centro reconhecido (MASON, 2001).

⁵¹ A forma pela qual Josefo se relaciona a Jerusalém também nos faz refletir sobre o valor desse centro urbano e do Templo para a identidade judaica. Isto pode ser evidenciado de uma forma bem clara no *CA*. Escrevendo uma geração após a destruição da cidade, Josefo se refere a Jerusalém e ao seu Templo como “nosso” (*CA* 1. 109,154; 2. 102), e em quase todas as menções, as construções textuais se dão no tempo presente. As constantes citações feitas por ele buscando provar a antiguidade do povo judeu faz referência ao Templo e a cidade; e na maior parte das menções, o Templo e a cidade são identificados como o único lugar para adoração a Deus (BARCLAY, 2007).

forma, onde 2 Sm 18:18 nos diz que Absalão, filho de Davi, construiu para si uma coluna no Vale dos Reis, Josefo a localiza como distando dois estádios de Jerusalém (*AJ* 7. 243). Mais adiante, quando nos é dito na passagem bíblica que os filisteus estavam em Belém (2 Sm 23:14), Josefo toma Jerusalém como norteador e afirma que Belém estava a vinte estádios desta cidade (*AJ* 7. 312). Deste mesmo modo ele prossegue com as cidades de Ramá (*AJ* 8. 303), En-Gedi (*AJ* 9. 7) e Jericó (*AJ* 9. 251).

Há outras adições a textos bíblicos por parte de Josefo e de natureza variadas, por exemplo: durante a rebelião de Absalão, a Bíblia afirma que um rapaz viu Jônatas e Aimaás (2 Sm 17: 18), mas é somente Josefo que nos diz que esses homens estavam a dois estádios de Jerusalém (*AJ* 7. 225). No mesmo livro também nos é dito que após o fim da rebelião que o rei voltou ao Jordão (2 Sm 19: 15), no entanto, ele afirma que Davi foi para Jerusalém (*AJ* 7. 263).

No texto do qual é mencionado que o filho de Davi, o rei Salomão, possuía 12.000 cavaleiros (1 Rs 4: 26), Josefo afirma em adição que metade desses homens servia o rei em Jerusalém (*AJ* 8. 41). A respeito das madeiras trazidas do Líbano pelos servos do rei Hirão para a construção do Templo (1 Rs 5: 6), Josefo especifica que as mesmas foram trazidas para Jerusalém (*AJ* 8. 54). Outro trecho modificado por Josefo é sobre Jeroboão. Segundo a Bíblia, Salomão impôs sobre Jeroboão todo trabalho forçado na casa de José (1 Rs 11: 28), já Josefo, oposto a afirmação bíblica, aponta que esses trabalhos foram realizados na construção das muralhas de Jerusalém (*AJ* 8. 205).

Outra prática empregada por Josefo em seus escritos, e que foram empregados pelos escritores greco-romanos, é de fazer equivalência entre o reino de Judá com Jerusalém. Desse modo, em número de lugar no qual os textos bíblicos fazem menção ao reino de Judá sem especificar as localidades (1 Rs 12: 32, 13: 1, 22: 9 e 2 Cr 20: 4), Josefo se refere a elas como Jerusalém (*AJ* 8. 230-1, 411 e 9. 8). Em algumas passagens na qual a Bíblia se refere a reis sobre Judá (1 Rs 15:9; 2 Cr 20: 31; 2 Rs 3: 9, 8: 16 e 25: 27) ou até mesmo quando não se faz menção a Judá (1 Rs 15: 24; 2 Cr 16:13 e 1 Rs 22: 30), Josefo fala de reis sobre Jerusalém (*AJ* 8. 290, 314, 393, 412; 9. 17, 95, 112, 142, 202, 260 e 10. 229).

São muitos os trechos, que como se pode observar, são dedicados por Josefo para a menção à Jerusalém. As maiores partes dessas citações são parafraseadas nos textos bíblicos – a principal fonte de informações para esse momento da história de Jerusalém. Mas também o exame desses trechos nos ajuda a compreender que muitas dessas informações apresentam certa discordância com a fonte principal ⁵².

Nas linhas que se seguirão veremos que muitas das informações apresentadas por Josefo a respeito de Jerusalém, principalmente no que se refere à origem da cidade, está em descompasso com a sua fonte principal. Porém não ateremos apenas a essas questões, pois a investigação que se segue busca analisar os principais episódios da história de Jerusalém segundo a ótica representativa de Josefo.

A seguir, elegemos alguns episódios da história da cidade e que são considerados por nós singulares para compreender a relevância da cidade. Partindo da consagração do monte Moriá como o lugar sagrado de fundação do Templo, passando pela conquista da cidade pelo rei Davi, pela importância da construção do Templo e da sua manutenção para a sacralidade da cidade, tanto no Primeiro como no Segundo Templo.

2.2.1 As primeiras referências a Jerusalém

Esforçando-se por seguir uma ordem cronológica da história da cidade, a primeira menção que temos de Josefo a respeito de Jerusalém se encontra relacionado com um episódio de vida do patriarca Abraão. Este patriarca,

⁵²As paráfrases dos textos bíblicos feitos por Josefo nos auxiliam compreender como este historiador fazia o uso dessa fonte. Mediante um exame comparativo é possível perceber, por exemplo: as muitas omissões que são feitas livremente por ele; passagens da narrativa bíblica que ele olvida em mencionar e que são bem enfatizados na Bíblia (é o caso das dez pragas no Egito); a condensação de conteúdos relacionados às leis e adições de informações. Algumas dessas alterações feitas por Josefo em relação à Bíblia, como ressalta Shaye Cohen, não são resultados de fatores literários, mas sim porque este historiador se preocupa em resolver algumas dificuldades de compreensão impostos pelo texto (COHEN, 2002).

conforme a narrativa, havia lutado com os assírios, e tendo obtido a vitória, foi recebido pelo rei de Solima, Melquisedeque:

Lá o rei de Solima, Melquisedeque, o recebeu. Este nome significa 'rei justo'. E ele era verdadeiro, visto que por esta razão ele fora sacerdote de Deus. A Solima, eles a chamaram mais tarde Hierosolima (*AJ* 1. 180).

A equivalência de Solima para Jerusalém feita por Josefo não tem paralelo com o texto bíblico parafraseado ⁵³. No entanto, para muitos estudiosos da Bíblia esta é uma equação que está muito mais ligada a uma tradição judaica na Antiguidade, presente tanto em livros subsequentes da Bíblia (como o de Salmos ⁵⁴), quanto nos livros provenientes de Qumran (BOLIN, 2003).

Sobre a referência de Melquisedeque como rei de Solima, Josefo pode estar se baseando em uma tradição referenciada por Maneto (historiador egípcio do período ptolomaico), na qual os judeus são apresentados como solomitas (*CA* 1. 248), assim como em Tácito ⁵⁵. Este historiador romano, em particular, identifica os judeus com Solima, do qual é mencionado nos poemas de Homero, e que é tido por Tácito como o fundador da cidade de Hierosolima ⁵⁶ (FELDMAN, 2006).

Em um trecho de sua primeira obra, Josefo afirma que Melquisedeque fora o fundador de Jerusalém e o primeiro a construir um templo na cidade:

Seu original fundador foi um chefe cananeu, denominado em sua língua materna de 'justo rei'; de tal fato ele foi. Em virtude do mesmo, ele foi o primeiro a officiar como sacerdote de Deus e sendo o primeiro a construir

⁵³ "Melquisedeque, rei de Salém, trouxe pão e vinho; era sacerdote do Deus Altíssimo" (Gn 14: 18).

⁵⁴ "Em Salém, está o seu tabernáculo, e, em Sião, a sua morada" (Sl 76: 2).

⁵⁵ "É mencionado que os judeus eram originalmente exilados da ilha de Creta e que se estabeleceram nos confins da Líbia, no momento em que Saturno tinha sido deposto e expulso por Jove. Um argumento em favor disto é derivado do nome: há uma famosa montanha em Creta, chamada Ida, e por isso os habitantes foram chamados de Idei, do qual foi mais tarde alongado para a forma bárbara de Iudei. Alguns asseguram que no reinado de Isis, a supérflua população do Egito, sob a liderança de Hierosolimus e Iuda, disparou a si mesmos para as terras vizinhas. Muitos outros pensavam que eles eram néscios egípcios, que no reinado de Cefeus foram forçados a migrar por medo e ódio. Outros ainda afirmam que eles eram assírios refugiados, um povo sem terra, que primeiro obtiveram o controle de uma parte do Egito, então mais tarde, eles tiveram suas próprias cidades e viveram no território hebreu, próximo a Síria. Ainda outros dizem que os hebreus eram de origem ilustre, sendo Solimi um povo celebrado nos poemas de Homero, da qual fundou uma cidade e deu a ela o nome de Hierosolima, formado do seu próprio nome" (*Hist* 5. 2).

⁵⁶ Hierosolima é uma forma helenizada para o nome de Jerusalém usada tanto por Josefo, quanto pelos autores greco-romanos.

o templo, deu a cidade denominada anteriormente de Solima, o nome de Hierosolima (*BJ* 6. 438).

Tomando liberdade em relação a sua fonte principal, Josefo acrescenta seis novos detalhes que não estão presentes no texto bíblico hebraico, bem como em nenhuma passagem da *AJ*. Primeiramente, ele afirma que Melquisedeque fora o fundador de Jerusalém; em sequência, ele afirma que este fora um chefe cananeu; terceiro, que seu nome significa “rei justo” ⁵⁷; quarto, que em virtude de sua justiça fora o primeiro a officiar como sacerdote de Deus; quinto, que ele foi o primeiro a construir o templo em Jerusalém e sexto, que ele deu a cidade o nome de Jerusalém e que até então era conhecida por Solima.

Dentre esses novos detalhes apresentados por Josefo, a que mais intriga é aquela que está relacionada à edificação de um santuário em Jerusalém. Entretanto, as informações passadas por ele são escassas, e nos comunica apenas que Melquisedeque e não Salomão foi o primeiro a construir um Templo na cidade. Conforme Feldman,

The net result of this interpretation is to enhance the antiquity of the Temple and its cult, since they go back hundreds of years before David to the time of Abraham, and to stress the liberal attitude of Jews, the Temple, was founded by a non-Jew (FELDMAN, 2006: 352).

Dando prosseguimento sobre a vida de Abraão, Josefo agora narra um episódio de sua vida na qual Deus pede que o patriarca leve seu filho para ser sacrificado em um monte, por nome Moriá. Esse monte, segundo Josefo, era o local onde posteriormente seria erigido o Templo de Jerusalém:

Ele levou a criança para o monte Moriá, erigiu um altar e fez um holocausto nele [...]. Por dois dias os servos o acompanharam, mas no terceiro dia, quando a montanha foi vista, ele deixou os companheiros na planície e prosseguiu com seu filho sozinho para o monte aonde o rei Davi mais tarde erigiu o templo (*AJ* 1. 224-7).

⁵⁷ Similarmente o autor do livro de Hebreus no Novo Testamento afirma que Melquisedeque foi o “rei da justiça”: “Porque este Melquisedeque, rei de Salém, sacerdote do Deus Altíssimo, que saiu ao encontro de Abraão, quando voltava da matança dos reis, e o abençoou, para o qual também Abraão separou o dízimo de tudo (primeiramente se interpreta como rei de justiça, depois também é rei de Salém, ou seja, rei de paz)” (Hb 7:1-2). Thackeray afirma que Melquisedeque quer dizer “meu rei é Zedeque”, sendo Zedeque o nome de uma deidade fenícia, Adoni-Zedeque (THACKERAY, 1965).

O monte no qual Abraão levou seu filho Isaque para ser sacrificado, identificado como o Moriá, não tem relação no livro de Gênesis ⁵⁸. No entanto, no livro de Crônicas ⁵⁹ e na tradição rabínica posterior, esse monte é percebido como o Moriá. Para Thackeray, a identificação desse monte com o monte do Templo não pode ser sustentada (THACKERAY, 1965), assim como o aparente equívoco de Josefo em creditar o erguimento do Templo por parte de Davi e não de Salomão, seu filho (2 Cr 3:1//AJ 8. 61).

2.2.2 Período de conquistas e de urbanização

Quatro livros adiante na *AJ*, Josefo torna novamente a falar sobre Jerusalém, agora em um contexto de conquistas da cidade por parte de uma das tribos de Israel – e que se encontravam em um processo de conquista da terra de Canaã:

O comprimento [das terras] dos quais os benjamitas obtiveram por sorteio se estendia do rio Jordão para o mar, enquanto sua largura foi delimitada pelos hierosolimitanos e betelitas. Esta porção era muito estreita por causa da excelência da terra, eles receberam Jericó e a cidade dos hierosolimitanos (*AJ* 5. 82).

Em outra passagem do mesmo livro, seguindo a estrutura de narrativa bíblica (Jz 1: 21), Josefo afirma que a tribo de Benjamim não conseguiu expulsar os jebuseus de Jerusalém, continuando os mesmos a conviver juntamente com o povo de Israel:

Então os benjamitas, visto que Hierosolima pertencia a eles, permitiram que os habitantes pagassem tributo. Assim, todos estavam em descanso [...]. As outras tribos fizeram o mesmo, imitando os benjamitas, eles estavam satisfeitos com o pagamento do tributo e permitiram que os cananeus vivessem em paz (*AJ* 5. 129).

⁵⁸ “Acrescentou Deus: toma teu filho, teu único filho Isaque, a quem amas, e vai-te à terra de Moriá; oferece-o ali em holocausto, sobre um dos montes que eu te mostrarei” (Gn 22: 2). Como se pode notar é mencionado que Abraão deveria levar seu filho para um dos montes apontados por Deus em uma terra chamada Moriá, e não para um monte por nome Moriá.

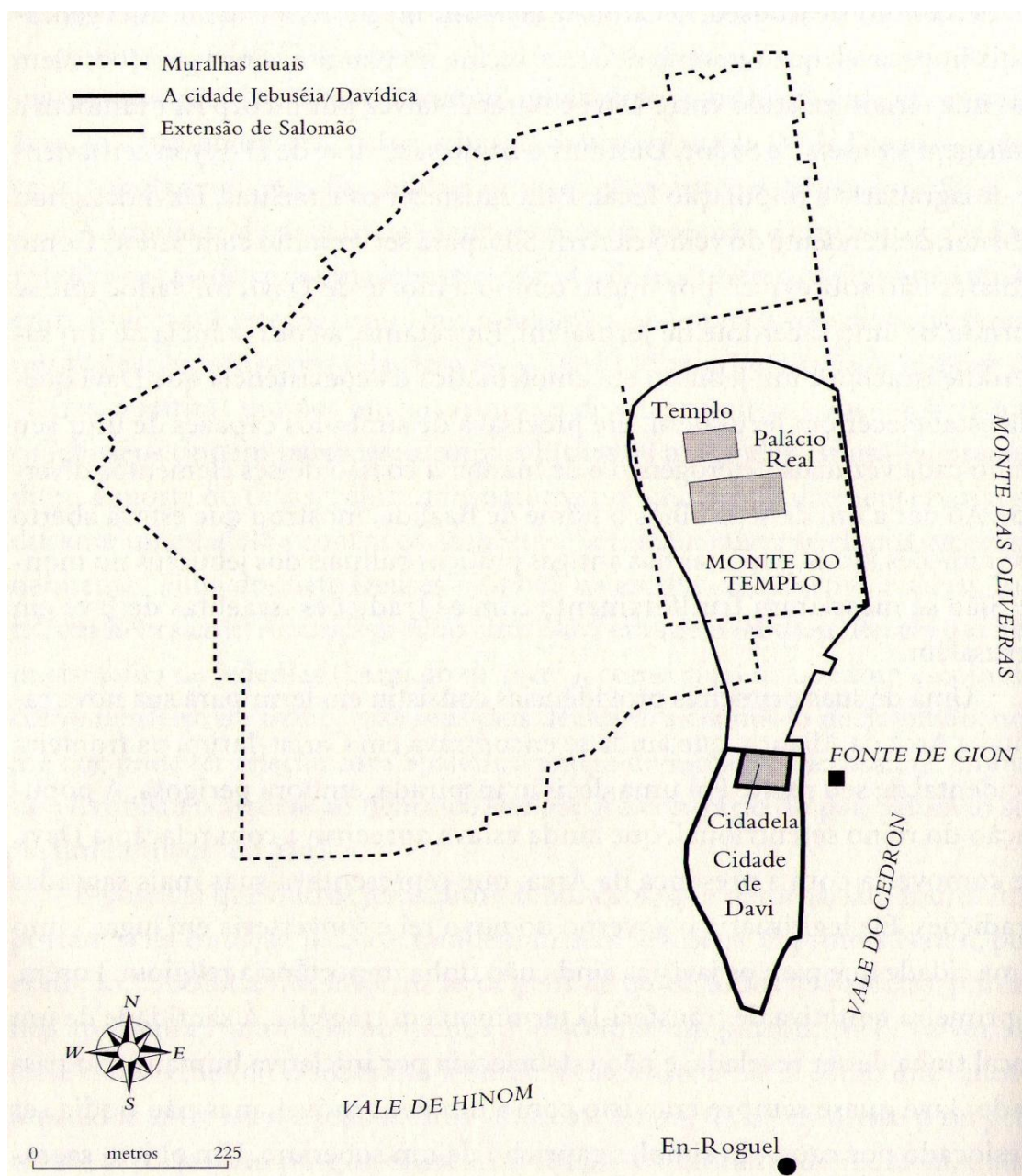
⁵⁹ “Começou Salomão a edificar a Casa do Senhor em Jerusalém, no monte Moriá, onde o Senhor apareceu a Davi, seu pai, lugar que Davi tinha designado na eira de Ornã, o jebuseu” (2 Cr 3:1).

Quando o rei Davi ascendeu ao trono, um novo processo de reconquista de Jerusalém deu início. Referente à conquista e o processo de urbanização da cidade Josefo assim diz:

Por três dias o povo festejou e se alegrou em Hebron, e então, Davi, com todos eles partiram de lá para Hierosolima. Mas os jebuseus que habitavam a cidade e que eram da raça dos cananeus fecharam suas portas perante ele e colocaram sobre as muralhas pessoas que estavam com rostos e pés mutilados e todos os que estavam deformados. Esses, afligidos com alguma enfermidade, preveniria a entrada deles [dos homens de Davi]. Eles fizeram estas coisas confiantes na solidez de suas muralhas. No entanto, a ira de Davi foi despertada, e ele iniciou um cerco a Hierosolima. Mostrando grande zelo e ardor com o fim de fazer ver sua força [...] e atacar terror em qualquer um que pudesse trata-lo da mesma maneira com que os jebuseus fizeram. Ele tomou a cidade baixa pela força. Como a cidadela ainda permanecia, o rei decidiu aumentar o grande entusiasmo de seus soldados com a promessa de honras e recompensas e se ofereceu para dar ao homem que pudesse subi-la e captura-la, o comando de todas as pessoas na guerra. Todos estavam desejosos de ascender e, com o desejo ao comando, não se esquivaram de qualquer esforço. Mas Joabe, filho de Sarouia, superou os outros e quando ele alcançou o topo, gritou ao rei, reivindicando o posto de comandante. Quando Davi expulsou os jebuseus para fora da cidadela ele mesmo reconstruiu Hierosolima e a chamou de Cidade de Davi e continuou a viver nela por todo o seu reinado. [...] Uma vez que ele havia escolhido Hierosolima para a sua residência oficial, experimentou o mais esplendido sucesso em seus assuntos por causa do providente cuidado, Deus o fez maior e o levou ao progresso. Hirom, rei de Tiro, enviou para ele uma proposta de amizade e aliança, enviando a ele presentes em madeiras de cedro, artistas, carpinteiros e construtores para edificar um palácio em Hierosolima. E Davi anexou à cidade baixa e a juntou a cidadela, tornando-a uma. Tendo a cercada com uma muralha, apontou Joabe como o administrador dessas muralhas. Assim, Davi foi o primeiro a expulsar os Jebuseus para fora de Hierosolima, nomeando a cidade pelo seu próprio nome (*AJ* 7. 61-7).

As informações apropriadas por Josefo para a descrição desse ato de bravura e conquista de Jerusalém podem ser encontradas de forma resumidas nos

Figura 2: A Jerusalém de Davi e Salomão



Fonte: ARMSTRONG, 2000: 66.

livros de Samuel ⁶⁰ e que são novamente recontadas em 1 Cr 11: 4-9. No entanto, muito dos detalhes fornecidos por Josefo não contem ligação com os textos

⁶⁰ "Partiu o rei com os seus homens para Jerusalém, contra os jebuseus que habitavam naquela terra e que disseram a Davi: Não entrarás aqui, porque os cegos e os coxos te repelirão, como quem diz: Davi não entrará neste lugar. Porém Davi tomou a fortaleza de Sião; esta é a cidade de Davi. Davi, naquele dia, mandou dizer: Todo o que está disposto a ferir os jebuseus suba pelo canal subterrâneo e fira os cegos e os coxos, a quem a alma de Davi aborrece. (Por isso, se diz: Nem cego

bíblicos. Esses trechos mencionados, por exemplo, não fazem uma distinção clara da etapa inicial de conquista da cidade por parte de Davi, bem como das partes do centro urbano (baixa e alta) tomadas por este soberano (BEGG, 2004).

Em sua discussão final sobre a conquista da cidade por Davi, e em uma adição extra bíblico de informação, Josefo afirma que no tempo de Abraão a cidade possuía por nome Solima (como já apresentado na *AJ* 1. 180), e que mais tarde seu nome passou a ser Hierosolima, apresentando um novo significado para esse nome. Ele também afirma ainda que nenhum israelita estava apto a expulsar os jebuseus a não ser Davi:

No tempo de nosso ancestral Abraão ela foi chamada Solima (alguns, no entanto, afirmam que Homero posteriormente a chamou Hierosolima). O templo, entretanto, eles chamaram Solima, que na língua hebraica significa 'segurança'. Mas em todo o tempo das campanhas e guerra do comandante Josué contra os cananeus, por meio do qual ele os subjugou e adjudicou para os hebreus – até mesmo os israelitas não estavam aptos ainda para expulsar os cananeus de Hierosolima – até que Davi a capturou pelo cerco. Fazia-se 515 anos (*AJ* 7. 67-8).

Após ter adquirido bênçãos divinas por ter escolhido Jerusalém como capital, e posteriormente ter estabelecido um firme reino, o rei Davi desejava estabelecer em Jerusalém, sua cidade bem-amada, um santuário a Deus. No entanto, por ter sido um homem de batalhas, não lhe seria permitido à edificação de um templo, permissão somente concedida posteriormente ao seu filho Salomão:

Ele assim desejou construir um santuário para Deus, como Moisés havia predito. Ele falou com o profeta Natã sobre esse assunto. Quando Natã então o determinou a fazer o que ele planejava – como aquele que em todas as coisas tem Deus como o seu presente cooperador – tornou-se ainda mais ansioso para construir o santuário. Mas naquela noite, Deus apareceu para Natã e disse-lhe para informar a Davi que elogiava sua intenção e desejo, visto que nenhum outro anteriormente havia pensado em construir um santuário para Ele [...]. No entanto, Ele [Deus] não permitiria alguém que havia lutado com muitos inimigos e que estava contaminado pela matança de numerosos inimigos para fazer um

nem coxo entrará na casa.) Assim habitou Davi na fortaleza e lhe chamou a Cidade de Davi; foi edificando em redor, desde Milo e para dentro. Ia Davi crescendo em poder cada vez mais, porque o Senhor, Deus dos Exércitos, era com ele" (2Sm 5: 6-10).

santuário. Contudo, depois de sua morte, como um homem que teria uma vida longa, o santuário seria construído pelo seu filho, que receberia a dignidade real após ele e que seria chamado Salomão (*AJ* 7. 91-3).

2.2.3 O Primeiro Templo e a importância político-religiosa de Jerusalém

Apesar de não ter obtido a permissão para edificar uma casa ao Deus Altíssimo, Davi pode reunir em seu governo os materiais necessários para edificação do Templo (*AJ* 7. 335), indicando ainda a seu filho Salomão a relevância da construção de um santuário, e a correlação da edificação desse edifício com a prosperidade do povo hebreu (*AJ* 7. 337).

O lugar escolhido estava cercado por manifestações do divino. Era um espaço elevado e que havia pertencido a um jebuseu por nome Ornã. Fora neste local que Deus pediu que Davi construísse um altar com o objetivo de fazer cessar uma praga que estava sobre Israel ⁶¹. Mas também foi neste lugar, que no passado (como mencionado) Abraão levou seu filho para ser sacrificado:

Tendo construído um altar, ele [Davi] o consagrou e ofereceu sacrifícios e holocaustos e apresentou ofertas pacíficas. A divindade foi apaziguada por essas ofertas e se tornou benevolente uma vez mais. Aconteceu que Abraão havia trazido seu filho Isaque para ser sacrificado nesse mesmo local para oferecê-lo como um holocausto (*AJ* 7. 333).

É interessante apontarmos aqui que, para muitas das religiões do Oriente Próximo (da qual o judaísmo se inclui), as montanhas ou lugares altos eram tido como espaços preferenciais para as moradas da divindade. Quando não habitavam esses pontos, as deidades as utilizavam para um encontro com os humanos. Como John Lundquist ressalta, os altos relevos geográficos eram tidos como o primeiro lugar da criação, lugar de conexão entre os céus e a terra, conhecido como o umbigo do mundo. A importância desses lugares se devia a dois importantes

⁶¹ “Vendo Davi, naquele mesmo tempo, que o Senhor lhe respondera na eira de Ornã, o jebuseu, sacrificou ali. Porque o tabernáculo do Senhor, que Moisés fizera no deserto, e o altar do holocausto estavam, naquele tempo, no alto de Gibeom. Davi não podia ir até lá para consultar a Deus, porque estava atemorizado por causa da espada do Anjo do Senhor”. “Disse Davi: Aqui se levantará a Casa do Senhor Deus e o altar do holocausto para Israel” (1 Cr 21: 28-30; 22: 1).

aspectos: primeiro, porque era um lugar de contato vertical ente o céu (divindade) e a terra (ser humano) e segundo, horizontal, aonde todas as pessoas se dirigiam para um contato com o sagrado. O futuro Templo em Jerusalém incorporava esses símbolos, pois este era o lugar mais próximo do céu (LUNDQUIST, 2008).

Mesmo possuindo estas características que favoreciam a escolha por uma divindade, o que realmente tornava um local sagrado era a irrupção do sagrado:

The sacred, the divine world, manifests itself in the world of humans, reveals itself, and the place where that revelation occurred becomes sacred. The temple itself then rises at that place, and for hundreds, or even thousands of years thereafter, shrines will stand there, often new religions as the course of history brings in new peoples, new conquerors, and so on. The irruption typically occurs at places that are naturally sacred: mountains, caves, trees, wells, or rivers. Deities reveal themselves on the tops of mountains, in caves, at springs, or other natural areas (LUNDQUIST, 2008: 5).

A sacralidade do monte no qual seria erguido o Templo em Jerusalém está ligada a um número de eventos que vimos descritos nas obras de Josefo. Como um lugar de revelação do divino, foi nesse local que Abraão levou seu filho para ser sacrificado (AJ 1. 226-7), fora também, nesse espaço, que tempos mais tarde Davi erigiu um altar para Deus (AJ 7. 333). A manifestação do divino aliada à construção de um santuário fez com que o monte se tornasse santo por excelência ⁶².

Josefo relata que a construção do Templo em Jerusalém ocorreu no quarto ano de reinado de Salomão:

Salomão iniciou a construção do santuário quando ele estava em seu quarto ano de reinado, no segundo mês – o primeiro dos macedônios, chamado de *artemision* e no hebraico *Iar*. Isto foi 592 anos depois do êxodo dos israelitas do Egito, 1020 anos depois da chegada de Abraão em Canaã, vindo da Mesopotâmia e 1440 anos após o Dilúvio (AJ 8. 61).

⁶² O Monte do Templo (Moriá) não é literalmente o ponto geográfico mais alto na região. Há 740 metros do nível do mar, o Monte é cercado a leste pelo vale de Kidron e a oeste pelo que no passado foi o vale do Tiropeon, suprimido hoje pelas inúmeras construções que se acumularam durante os séculos (BAHAT, 1999).

Para a construção o rei Salomão fez uso dos melhores materiais, capazes, conforme Josefo, de resistir à passagem do tempo, e do qual grande parte já havia sido recolhido por seu pai Davi:

Então ele levantou a estrutura que tinha sido feita com rocha branca [...]. Assim, a altura [da estrutura] era de sessenta côvados, assim como a de seu comprimento, enquanto a largura era de vinte. Sob o topo deste fora erguido outra construção de igual dimensão, assim a altura total do santuário era de 120 côvados, e esta, era orientada para o leste (*AJ* 8. 64).

Após sete anos a construção do edifício fora concluída e Salomão convocou todos os súditos de seu reino para se dirigir a Jerusalém, com o propósito de dedicar o Templo:

Então o rei Salomão completou esta grande e bela obra de construção e ofertas, completado em sete anos. Ele assim evidenciou a sua riqueza e vontade, de modo que qualquer observador dificilmente poderia supor ser construído e finalizado em tão curto espaço de tempo, dado o tamanho do santuário. Ele então escreveu para os líderes e ancião dos hebreus para se reunirem em Hierosolima com o objetivo de ver o santuário e acompanhar a entrada da Arca de Deus [...]. A ordem de que todos deveriam vir a Hierosolima foi proclamada em todo lugar, no entanto, somente no sétimo mês, com dificuldade é que eles puderam se reunir [...]. Carregando então a Arca e a tenda que Moisés havia erigido, assim como as vasilhas para o serviço sacrificial de Deus, eles acompanharam estes para o santuário. O próprio rei conduziu os sacrifícios, enquanto todo o povo e os levitas aspergiam a estrada com libações de sangue de muitos animais. Eles queimaram uma quantidade ilimitada de incenso (*AJ* 8. 99-101).

Segundo Goodman, quando o rei Salomão erigiu em Jerusalém o primeiro Templo como um lugar permanente para o descanso da Arca da Aliança e como um único local sagrado para o povo de Israel adorar a Deus e realizar os sacrifícios, o destino da cidade como um lugar sagrado foi selado (GOODMAN, 2008). Esta ideia pode ser confirmada em Josefo, pois após a consagração do Templo, ele afirma que Deus escolhe o Templo de Jerusalém para ser sua morada:

Tendo dito estas palavras, ele [Salomão] se lançou sobre a terra e fez reverência por um longo tempo. E então se levantou e trouxe os

sacrifícios para o altar, e quando ele empilhou todas as vítimas, soube que Deus alegremente havia aceitado os sacrifícios, pois o fogo partiu do ar e na vista de todo o povo saltou sobre o altar [...], consumindo-os. Quando esta divina manifestação ocorreu, todo o povo supôs ser um sinal de que Deus iria fazer morada no templo, e com alegria o povo se lançou sobre a terra, fazendo reverência (*AJ* 8. 118-9).

A partir de então a cidade de Jerusalém desempenhará um importante papel para essa sociedade, não apenas como o local de residência de Deus, mas também como o lar dos reis. Detendo não somente uma relevância religiosa, ela igualmente passa a ter uma importância política. E é dessa forma que Josefo vai apresenta-la inúmeras vezes, como um palco de importantes decisões políticas e de peregrinações religiosas.

Com o passar do tempo à cidade (assim como o reino) passou a ser alvo de conquista de vários impérios que se formavam nas proximidades da região. Até que por fim a cidade fosse tomada em 586 aEC pelo rei babilônico Nabucodonosor. A captura e destruição da cidade e do Templo foram, de acordo com Josefo, consequência dos pecados praticados pelo povo, e que o mesmo já havia sido predito anteriormente pelos profetas:

Mas Jeremias veio à frente e profetizou a verdade, do qual era contrário a isto, a saber que, eles estavam trazendo o rei ao erro e ao engano, e que nada viria de bom para eles dos egípcios, mas que, quando o rei babilônico os destruísse, levaria um exército contra Hierosolima e a cercaria e destruiria o povo pela fome, ganhando os sobreviventes para o cativeiro, pilhando suas possessões e depois, carregando as riquezas do templo, queimando-a e arrasando a cidade (*AJ* 10. 112-114).

Com base na descrição bíblica (2 Rs 25: 8-12; 2 Cr 36: 17-21; Jr 39: 8-10, 52: 12-16) Josefo descreve a tomada de Jerusalém da seguinte forma:

A cidade foi capturada no décimo primeiro ano do reinado de Zedequias, no nono dia, do quarto mês [...]. O rei babilônico enviou seu general Nebuzaradã para Hierosolima, para pilhar o santuário, ordenando igualmente queima-lo, juntamente com o palácio, para trazer a cidade ao chão e deportar o povo para a Babilônia. Tendo ele chegado a Hierosolima, no décimo primeiro ano de reinado de Zedequias, pilhou o santuário. Ele igualmente carregou as vasilhas de ouro e de prata de

Deus e a grande pia que Salomão havia erigido juntamente com as colunas de bronze e seus capitéis e as mesas douradas e os castiçais. Tendo carregado estes itens, ele ateou fogo no santuário [...] e também queimou o palácio e a cidade nivelada (*AJ* 10. 143-6).

Com a cidade totalmente arrasada, e tendo seus importantes símbolos religiosos e políticos destruídos, Josefo relata que parte da população fora deslocada para a Babilônia (*AJ* 10. 149). E em um período de setenta anos a Judeia e a cidade de Jerusalém permaneceram desertas (*AJ* 10. 184).

2.2.4 O Segundo Templo: o retorno do exílio e a reconstrução do Templo

Parafraseando o livro bíblico de Esdras, Josefo afirma que no primeiro ano de reinado do rei persa Ciro (o ano setenta da migração dos judeus para a Babilônia), cumprindo a palavra do profeta Isaías ⁶³ (*AJ* 11. 5), ele permitiu o retorno dos judeus para Jerusalém, com o objetivo de reconstruir primeiramente o Templo arrasado:

Assim diz o rei Ciro: visto que o Deus Altíssimo tem me apontado rei do mundo habitável, estou persuadido que ele é o deus de quem a nação israelita adora, pois ele predisse meu nome por intermédio dos profetas e que eu deveria construir seu templo em Hierosolima na terra da Judeia (*AJ* 11. 3-4).

Quando Ciro fez este anúncio para os israelitas, os líderes das tribos de Judá e Benjamim e os levitas e sacerdotes foram para Hierosolima, mas muitos permaneceram na Babilônia, relutantes em deixar suas posses. Na chegada dos israelitas, todos os amigos do rei ajudaram e trouxeram suas cotas para a construção do templo, alguns deram ouro, outros prata, e alguns ainda, uma grande quantidade de gado e cavalos. E eles prepararam as ofertas prometidas a Deus e cumpriram os sacrifícios habituais de acordo com o antigo costume, como se a cidade deles fossem reconstruídas e a antiga forma de adoração reavivada (*AJ* 11. 8-9).

⁶³ “Assim diz o Senhor ao seu ungido, a Ciro, a quem tomo pela mão direita, para abater as nações ante a sua face, e para descingir os lombos dos reis, e para abrir diante dele as portas, que não se fecharão” (Is 45: 1).

No entanto, o projeto de reconstrução da cidade e do Templo não foi bem vista pelos povos vizinhos (*AJ* 11. 19), que acreditavam que o reerguimento da cidade e do Templo ocasionaria a falta de pagamento dos impostos e a perda da obediência por parte dos judeus. Esses povos acabaram ocasionando o travamento das construções. E com base em uma acusação feita ao rei Cambises, filho de Ciro, as obras acabaram permanecendo paradas, totalizando nove anos (*AJ* 11. 30).

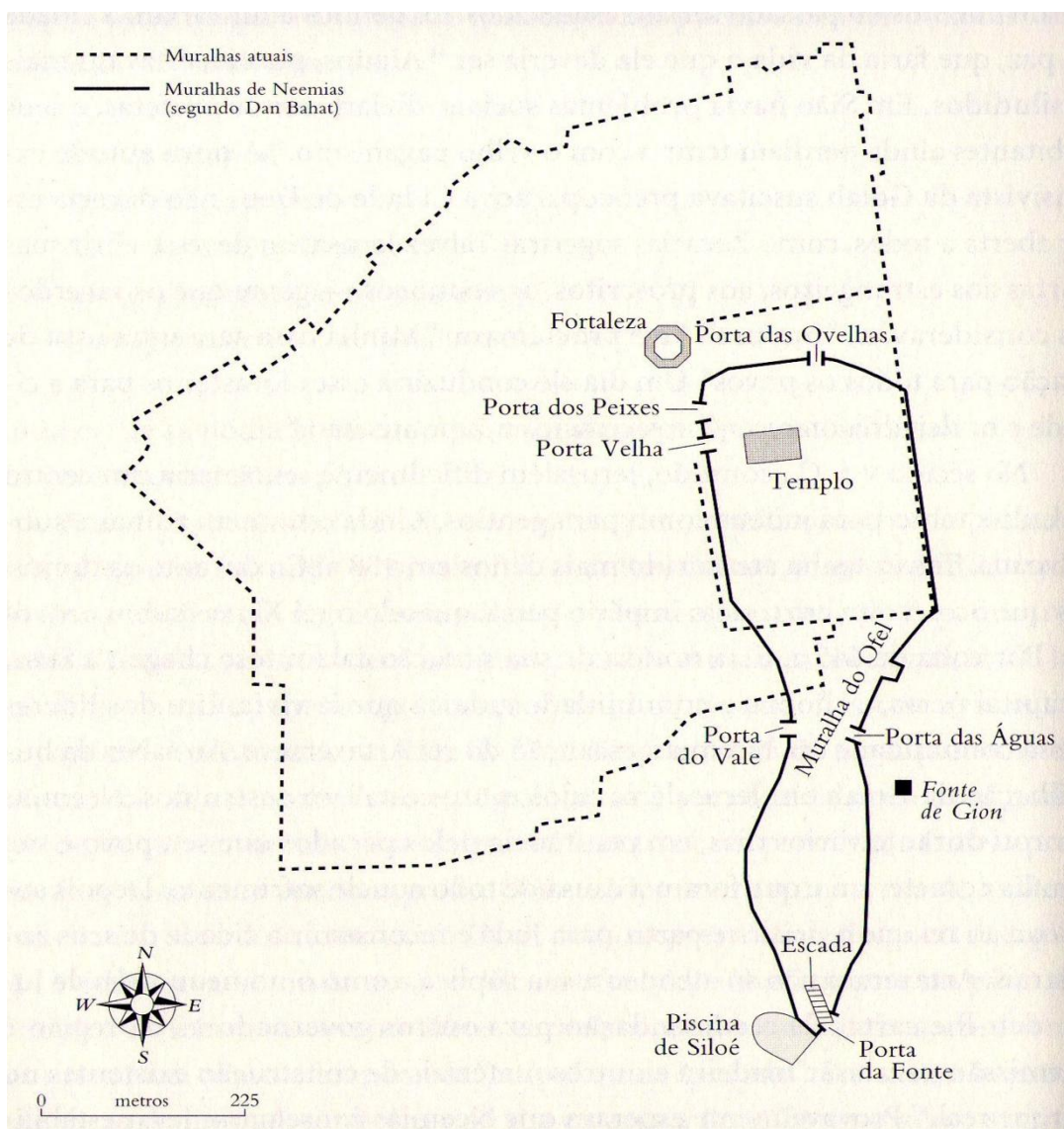
A retomada das edificações só pôde ter início novamente no reinado do soberano persa Dario. Em seu governo, esse rei permitiu ainda que o povo pudesse retornar a sua terra natal ⁶⁴. No segundo ano depois do retorno dos judeus para Jerusalém a construção do Templo passou a ser reiniciada (*AJ* 11. 79). E após a conclusão de restauro, os sacerdotes levitas deram abertura às atividades religiosas (*AJ* 11. 80), voltando a celebrar os antigos festivais religiosos e reafirmando a sacralidade desse centro urbano.

Apesar da alegria manifestada pelos mais jovens em relação à reconstrução de um tão importante símbolo religioso, Josefo afirma que os mais velhos (e que haviam conhecido o Templo anterior à destruição), prantearam, “porque o templo parecia para eles inferior ao que havia sido destruído” (*AJ* 11. 83). Conforme este historiador, o Templo parecia mais “com uma fortaleza do que com um santuário” (*AJ* 11. 89).

Como pôde ser visto, a queda do império babilônico e a ascensão do persa sob a figura de Ciro possibilitaram o retorno dos judeus para a antiga terra natal, bem como a permissão da reconstrução do Templo e da cidade. No entanto, Jerusalém já não passava nesse período de uma inexpressiva cidade de uma província persa. Não podendo mais expressar o título de cidade real. Condição que seria somente alterada com o governo dos asmoneus.

Embora a cidade não possuísse por esse período um papel expressivo interligado aos aspectos políticos, ela ganhou em relação aos religiosos. O judaísmo que emerge no período persa carregou consigo muito dos elementos conhecidos

⁶⁴ Conforme Josefo, milhões de pessoas retornaram para Jerusalém nesse período (*AJ* 11. 59). No entanto, esta afirmação encontra contradição com a fonte principal deste historiador, como pode ser averiguado na relação dos que retornaram para Jerusalém em Ed 2 e que chega apenas a casa do milhar.

Figura 3: Jerusalém pós-exílio

Fonte: ARMSTRONG, 2000: 126.

do tempo pré-exílico. O Templo fora reconstruído e continuou a ter o foco padrão de adoração. O santuário serviu ainda como centro de muitas outras atividades associadas com a religião, com o ensino, discussão e muita especulação teológica que alimentou o desenvolvimento da tradição. O Templo que havia adquirido um relevante papel sob a monarquia, agora aumentava em poder e influência, ao menos parcialmente preenchendo o vácuo criado pela ausência do rei. O ponto alto do poder sacerdotal ocorreria sob os asmoneus (140-37 aEC), quando o sumo sacerdote, em adição, se tornaria rei (GRABBE, 2005).

2.2.5 O Segundo Templo: a era herodiana

Jerusalém passou por uma expressiva modificação urbanística no governo de Herodes (37-4 aEC). Amante da cultura greco-romana (*philhellen*) buscou construir na cidade edifícios de entretenimentos que estavam presentes no império. Porém, o empreendimento mais expressivo de seu governo foi à reconstrução do Templo em Jerusalém. A reedificação desse santuário estava carregada de um simbolismo político, já que esta representava não só a redenção de Herodes perante os judeus, como a oportunidade de se tornar conhecido entre os judeus da diáspora, se apresentando como um importante defensor da causa judaica no mundo.

Em seu governo, Herodes mandou erigir edifícios de entretenimento em Jerusalém, como um teatro, adornados com inscrições em honra a Augusto. Também fora construído um anfiteatro, numa planície perto da cidade (*AJ* 15. 268) e um hipódromo, que é mencionado algumas vezes por Josefo como estando localizado na cidade (*AJ* 17. 255; *BJ* 2. 44). Um palácio real também fora edificado na cidade, adornado com mármore e ouro, e provido com fortes edificações, servindo como um castelo para a parte alta da cidade (*AJ* 15. 318). Sob o governo a administração do romano Marco Antonio uma fortaleza foi reconstruída, passando a se chamar Antonia, em honra ao governante (*AJ* 15. 292).

A construção desses edifícios pagãos, e a celebração de jogos, em uma cidade que possuía um solo sagrado, foram visto por muitos judeus como uma ofensa grave a religião, tolerada apenas por força de Herodes:

Por esta razão Herodes se afastou ainda mais dos costumes, e mediante práticas forasteiras, ele gradualmente corrompeu o antigo modo de vida, do qual tinha sido até agora inviolável. Como resultado disto nós sofremos considerável dano em tempos mais tarde [...]. Em primeiro lugar, ele estabeleceu lutas atléticas em todo quinto ano, em honra a Cesar, e construiu um teatro em Hierosolima e depois disto, um longo anfiteatro na planície, ambos sendo espetacularmente exuberantes, mas

estranho ao costume judaico, pois o uso de semelhantes construções e exibições de tais espetáculos não têm sido tradicional entre os judeus (AJ 15. 267-8).

E mesmo com a presença desses espaços, o Templo e outros ambientes essencialmente judaicos, como a sinagoga, se constituíam ainda como lugares de encontros entre os judeus em Jerusalém. Os espetáculos públicos eram realizados em torno do Templo, em vez do teatro, debates intelectuais tomavam lugar entre religiosos em vez de oradores e filósofos (GOODMAN, 2008).

Ciente da importância religiosa da cidade de Jerusalém para os judeus – já que conforme a Torá um devoto deveria visitar a morada de Deus por pelo menos três vezes ao ano (Dt 16: 16) – Herodes se esforçou por fazer com que esse centro urbano se tornasse propício para a peregrinação não somente dos judeus da Palestina, como também os da Diáspora. Vários esforços foram perpetrados por ele com o objetivo de recepcionar esses fiéis, dentre eles se destacam a conservação das estradas que levavam a Jerusalém, a segurança e o mais importante, a reconstrução do Templo (FELDMAN, 2006).

É importante frisarmos que as muitas comunidades judaicas que existiram dentro do império ou até mesmo fora dele, possuíam um vínculo muito forte com a “cidade-mãe”. E essa relação foi muito bem explorada por Herodes, que se considerava o porta-voz dos judeus. Conforme Goodman a aceitação da preeminência de Jerusalém era uma parte essencial de ser judeu. E esse parece ter sido o trunfo da cidade.

Jerusalem's greatness [...] was the result not of victory in war or success in commerce, political intrigue or the harnessing of natural resources, but of the religious fervor of millions of Jews living throughout of the eastern part of the Roman empire and beyond (GOODMAN, 2008: 67)

Simon e Benoit ressaltam que era inevitável o sentimento de solidariedade dos judeus residentes na Diáspora em relação a Jerusalém:

Jerusalém para eles era ao mesmo tempo a capital dos judeus e a cidade santa: pagavam ao Templo o imposto do culto, reconheciam a autoridade do Sinédrio [...]. Para todos os que podiam, constituía um dever dirigir-se em peregrinação ao santuário único, pelo menos uma vez na vida, por

ocasião de uma das grandes festas do calendário litúrgico (SIMON e BENOIT, 1987: 72-3).

E esta nos parece ser a ideia defendida por Josefo, que afirmara existir apenas “um templo de um único Deus” (CA 2. 193). Ou seja, o único Templo do qual os fiéis poderiam se dirigir para adoração a Deus era aquele localizado em Jerusalém, já que era ali que permanecia o único Deus verdadeiro.

No entanto, a exclusividade de adoração no Templo de Jerusalém não impediu que templos menores fossem construídos em regiões de presença judaica. Três outros santuários existiram fora de Jerusalém. Cada um desses lugares de adoração, conforme Bezalel Porten, tinham em comum um histórico de rivalidades políticas, desafeição com os sacerdotes em Jerusalém e o marcado caráter militar de sua localização (PORTEN, 1968).

Dois destes santuários foram erguidos no Egito, um em Elefantina ⁶⁵ e outro em Heliópolis ⁶⁶. O terceiro estava localizado em Samaria ⁶⁷, numa região fronteira a Judeia.

⁶⁵ O templo em Elefantina teria permanecido completamente desconhecido se não fosse pela descoberta de alguns papiros no Egito. Sabe-se que ele fora construído em um período anterior à conquista dos persas na região, por volta de 525 aEC. O santuário, como informam os papiros, possuía pilares em rochas e cinco entradas de rochas esculpidas. A largura do templo era de ao menos 60 côvados. Fora denominado de “Casa do altar”, é possível que ele tivesse dois altares, um para queimar incensos e outro para os sacrifícios. O santuário fora destruído em 410 aEC por uma instigação egípcia (PORTEN, 1968).

⁶⁶ Próximo à região de Memfis, no período ptolomaico, fora erigido um templo. Onias, um sumo sacerdote do Templo em Jerusalém, fugindo de Antíoco, foi para a Alexandria, e sob a proteção de Ptolomeu (182-146 aEC), ergueu em Heliópolis, um templo que era muito próximo com o que existia em Jerusalém. Josefo descreve esse santuário, mas afirma que ele não era igual ao de Jerusalém, não reconhecendo, portanto, como igual ou superior ao desse centro urbano: “Onias, filho de Simão, e um dos sumo sacerdotes em Jerusalém, fugindo de Antíoco, rei da Síria, então em guerra com os judeus, veio para Alexandria, sendo graciosamente recebido por Ptolomeu [Filometor], em virtude do ódio que este monarca tinha de Antíoco, disse que faria da nação judaica sua aliada se eles consentissem com a sua proposta. O rei tendo prometido fazer o que estivesse ao seu alcance, ele pediu permissão ao rei para construir um templo em algum lugar do Egito e adorar a Deus do modo de seus pais. Pois, ele acrescentou, os judeus estavam muito amargurados contra Antíoco, que tinha saqueado o templo em Jerusalém, favorecendo a si mesmo, e muitos fugiriam até ele [Ptolomeu] por uma questão de tolerância religiosa. Induzido por esta afirmação, Ptolomeu deu a ele uma extensão de terreno, há cento e oitenta estádios de Memfis, no lugar chamado de Heliópolis. Aqui, Onias erigiu uma fortaleza e construiu seu templo (que não foi igual a esse em Hierosolima, mas que se assemelhava a uma torre) de enormes rochas e sessenta côvados de altura. O altar, entretanto, ele desenhou sob um modelo do que existia [em Hierosolima], e adornou o edifício com similares oferendas; exceção para o candelabro, que em vez de estar em um suporte, ele tinha uma lâmpada que era feita de ouro, do qual lançava uma luz brilhante e estava suspensa por uma corrente de ouro. Os recintos sagrados eram totalmente cercados por uma parede de tijolos cozidos, com as portas feitas de pedra. O rei, além disso, atribuiu-lhe um extenso território

Como um lugar único de adoração ou não, o certo é que muitos judeus e prosélitos se dirigiam anualmente á Jerusalém para celebrar, principalmente, os três grandes festivais religiosos: Páscoa, Tabernáculos e Pentecostes. Tais festas ressaltam Timothy Wardle, uniam representativos membros das comunidades judaicas de todos os lugares do entorno do Mediterrâneo e do Oriente Próximo, e era um instrumento utilizado para reforçar uma identidade comum por meio da participação de crenças centrais e de práticas que davam forma ao judaísmo (WARDLE, 2010).

Segundo Josefo, a cidade de Jerusalém contabilizava na Páscoa de 65 EC, 2.700.000 pessoas (*BJ* 6. 420-7) ⁶⁸. Nesses grandes festivais – como o descrito no livro de Atos dos Apóstolos – a cidade fervilhava de,

Partos, medos, elamitas, e os naturais da Mesopotâmia, Judéia, Capadócia, Ponto e Ásia, da Frígia, da Panfília, do Egito e das regiões da Líbia, nas imediações de Cirene, e romanos que aqui residem, tantos judeus como prosélitos, cretenses e arábios (*At.* 2: 9-11).

No Segundo Templo, Jerusalém se tornara o foco religioso dos judeus não somente da Judeia como dos da diáspora, ainda que a maior parte destes vivesse fora da “cidade-mãe”. Embora uma grande maioria não pudesse se deslocar de suas residências para Jerusalém – sobretudo pelos altos custos das viagens e pela distância – era possível aos judeus contribuir para a manutenção do culto no Templo e dos sacrifícios diários.

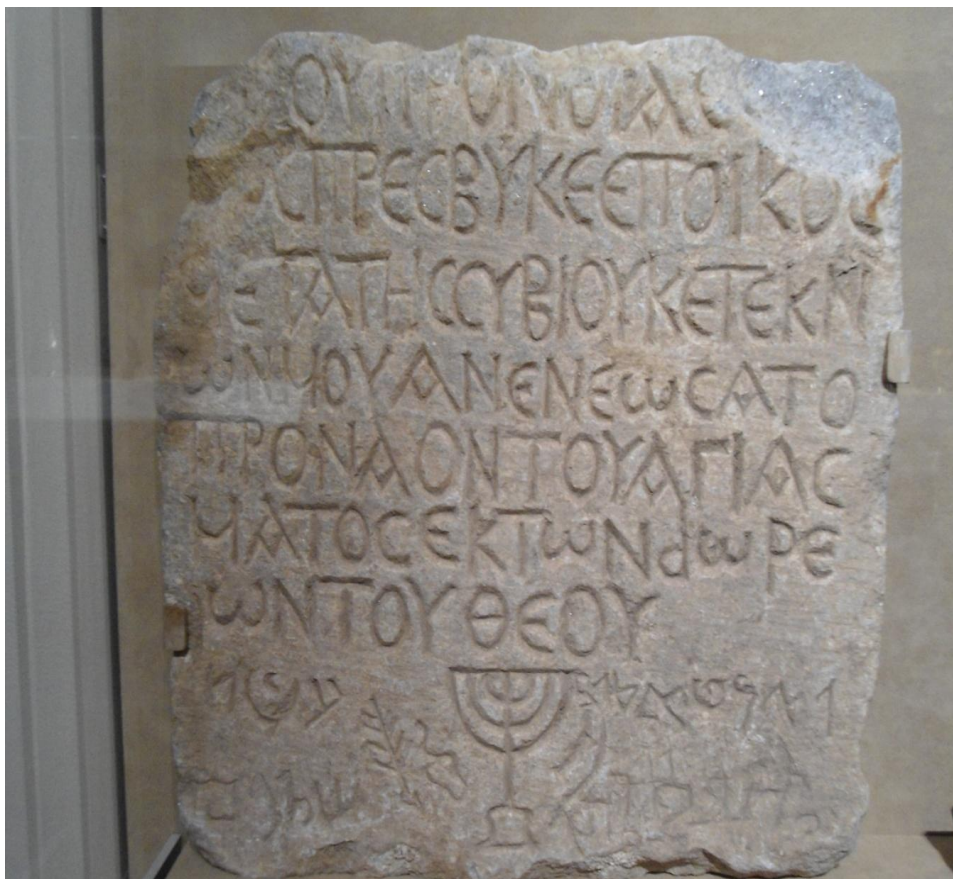
O pagamento dessas cotas em espécie era dificultado na prática pela distância dos judeus em relação a Jerusalém, no entanto, a porção determinada, que era de meio *shekel* (equivalente a dois denários romanos, ou duas dracmas

como uma fonte de receitas, para render abundância para os sacerdotes e uma larga provisão para o serviço de Deus” (*BJ* 7. 422-30).

⁶⁷ No quarto século aEC os samaritanos, com a permissão de Alexandre, o Grande, edificaram um templo no monte Gerizim ao norte da Judeia. No entanto, no segundo século aEC (129) João Hircano mandou destruir o templo, que fora posteriormente reedificado (SVARTVIK, 2005.).

⁶⁸ O número de fiéis apresentado por Josefo não é de todo confiável, mas nos dá uma dimensão de como Jerusalém ficava nos dias dos grandes festivais. Joachim Jeremias afirma que pelo tamanho da cidade, a proporção total de pessoas nesse centro urbano figurava entre 25.000 e 30.000 apenas. Número esse relativo à soma de moradores e peregrinos (JEREMIAS, 1969). Lee Levine apresenta outros números, ele afirma que se estimarmos o número permanente de habitantes em Jerusalém entre 60.000 e 80.000, e dobrarmos, triplicarmos ou até mesmo quadruplicarmos pelo número de fiéis, o número poderia girar entorno de 125.000 e 300.000, dependendo do festival e do clima político-religioso da ocasião (LEVINE, 2002).

Figura 4: Registro de oferta para o Templo



Esta placa em mármore, esculpida por volta do primeiro século da EC, registra uma doação feita por uma família ao Templo. A placa, escrita em grego e hebraico, está decorada com vários símbolos característico do Templo como: o *menorah*, *shofar*, ramo e *etrog* (fruta cítrica). Na inscrição se lê: “Por intermédio da providência de Deus, eu, E...s, ancião e administrador, junto com minha esposa e meus filhos, temos renovado o átrio do santuário usando os presentes de Deus. [...] estabeleceu a casa de oração. Paz” (tradução feita a partir da nota em inglês que está à vista no *Metropolitan Museum of Art* de Nova York).

gregas) – pago pelos judeus homens dentre 20 e 50 anos (incluindo prosélitos e escravos livres) – poderia ser deixada em algum lugar próximo as comunidades (SMALLWOOD, 1976).

A contribuição para a manutenção do Templo dava aos judeus um sentido real de participação na adoração do santuário. Em fins do Segundo Templo essas contribuições excederam, especialmente por conta do aumento de judeus na diáspora, assim como o seu enriquecimento. O excesso das ofertas passou a beneficiar não somente o Templo, mas também a cidade de Jerusalém.

The sense of participation which went with the contribution of the half-shekel was not confined to the offering of the sacrifices in the Temple. It also included the other public services connected with the Temple, such as the payment of the correctors of the Books, the judges sitting regularly in the Temple and so on. All this salaries were paid out of the funds provided by the half-shekel, while the municipal expenses of Jerusalem, especially the water supply and the building or repair of the city walls, were half-shekel was for the public sacrifices of the community. But in the century before the fall of the Second Temple, the Jews increased in number and the income from the half-shekel greatly exceeded the needs of the altar. Jerusalem was regarded as an extension of the Temple area, and hence the rest of the income from the half-shekel was applied to municipal needs, to the maintenance of the walls and the water supply (SAFRAI, STERN, 1974: 190).

2.2.6 O Templo herodiano

Sem sombra de dúvidas Herodes tinha ciência da relevância do Templo para a identidade religiosa dos judeus, por isso um de seus maiores empreendimentos foi à reedificação do santuário em Jerusalém. E em seu período de governo de maior expressividade cultural mandou erigir o santuário, visto que o anterior, reconstruído após o retorno dos judeus do exílio já não mais correspondia ao esplendor do novo período (SCHÜRER-VERMES, 1973).

Para a descrição do Templo – principalmente no que se refere ao herodiano – Josefo se torna em uma importante e exclusiva referência. Três importantes trechos da *Antiquitates* (*AJ* 3. 102-203, 15. 380-425) e da *Bellum* (*BJ* 5. 184-227) descrevem de forma detalhada o processo de edificação do santuário, bem como o funcionamento do mesmo.

Josefo manifesta duas datas para o início da reconstrução do Templo, na *BJ* ele afirma que ocorrera no décimo quinto (1. 401) e na *AJ* (15. 380), no décimo oitavo ano de reinado de Herodes. A intenção de construção do Templo pelo soberano é descrito da seguinte forma por Josefo:

E foi neste tempo, no décimo oitavo ano de seu reinado, depois dos eventos mencionados acima, que Herodes empreendeu uma extraordinária obra, [a saber,] a reconstrução do templo de Deus às suas próprias custas, alargando seus átrios e elevando o para uma mais imponente altura. Ele acreditava que a realização desta tarefa seria o mais notável de todas as coisas alcançada por ele, como de fato foi. E seria grande o suficiente para garantir sua eterna memória (AJ 15. 380-1).

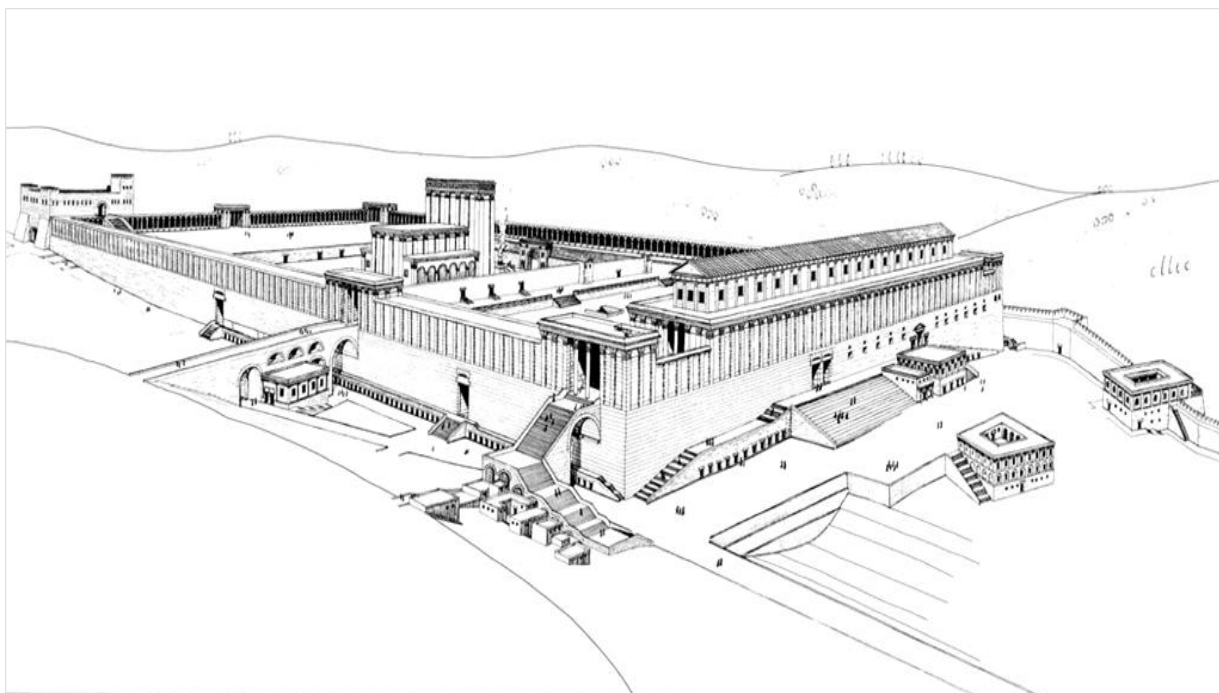
O processo de edificação durou nove anos e meio (AJ 15. 420-1), dos quais destes, um e meio foram gastos para a construção do edifício e de oito para o erguimento das muralhas externas e dos pórticos. Mas a conclusão se estendeu até a administração do procurador romano Albino (AJ 20. 219). De acordo com Josefo, no período de construção Herodes buscou não ofender a sensibilidade religiosa dos judeus, mantendo os rituais diários do santuário em paralelo as obras (AJ 15. 382-7). Ele afirma ainda que a divindade apoiava tal empreendimento, pois nenhuma chuva caía durante o período de construção:

É dito que durante o tempo quando o templo fora construído, nenhuma chuva caía durante o dia, mas somente à noite. Assim, não houve interrupção da obra. E essa história da qual nossos pais tem proferido para nós, não é de todo inacreditável. Isto é, se considerarem as outras manifestações do poder dado por Deus (AJ 15. 425).

Embora o Templo herodiano apareça nas obras de Josefo como um projeto de “reconstrução” do Templo de Salomão, temos informações convincentes do próprio historiador que nos levam a crer na edificação de um novo santuário no Monte do Templo (BJ 5. 134-192).

Herod did not merely restore Solomon's Temple but built an even larger one with a somewhat different plan; this, of course, does not include the larger Mount are what was an entirely new creation, both conceptually and monumentally. Thus to claim restoration was not only politically safe but also a clever way of legitimizing his grandiose plans. Given the large-scale sacred areas, or temene, that existed throughout the East by the first century C.E., and given the temple building throughout the Hellenistic world and in Rome itself at the time, such project was all too natural for someone such as Herod to have undertaken at some point in his career (LEVINE, 2002: 222-3).

Figura 5 Monte do Templo no período herodiano



Fonte: BAHAT, 1999: 40.

O plano do santuário era basicamente o de uma grande praça retangular, rodeado com pórticos que se apresentavam nos quatro lados e com o edifício do Templo (a mais alta estrutura do Monte) sozinho no centro. Este tipo de plano, pensado por Herodes era, segundo Dan Bahat, muito parecido com o *caesareum*⁶⁹, um conceito greco-romano para a construção de edifícios religiosos (BAHAT, 1999).

Josefo nos fornece informações detalhadas do processo de construção, tanto na *AJ* (15. 391-425), quanto na *BJ*:

Embora o templo, como eu disse, estivesse estabelecido em um sólido monte, o nível da área sob o seu cume, originalmente, bastou apenas

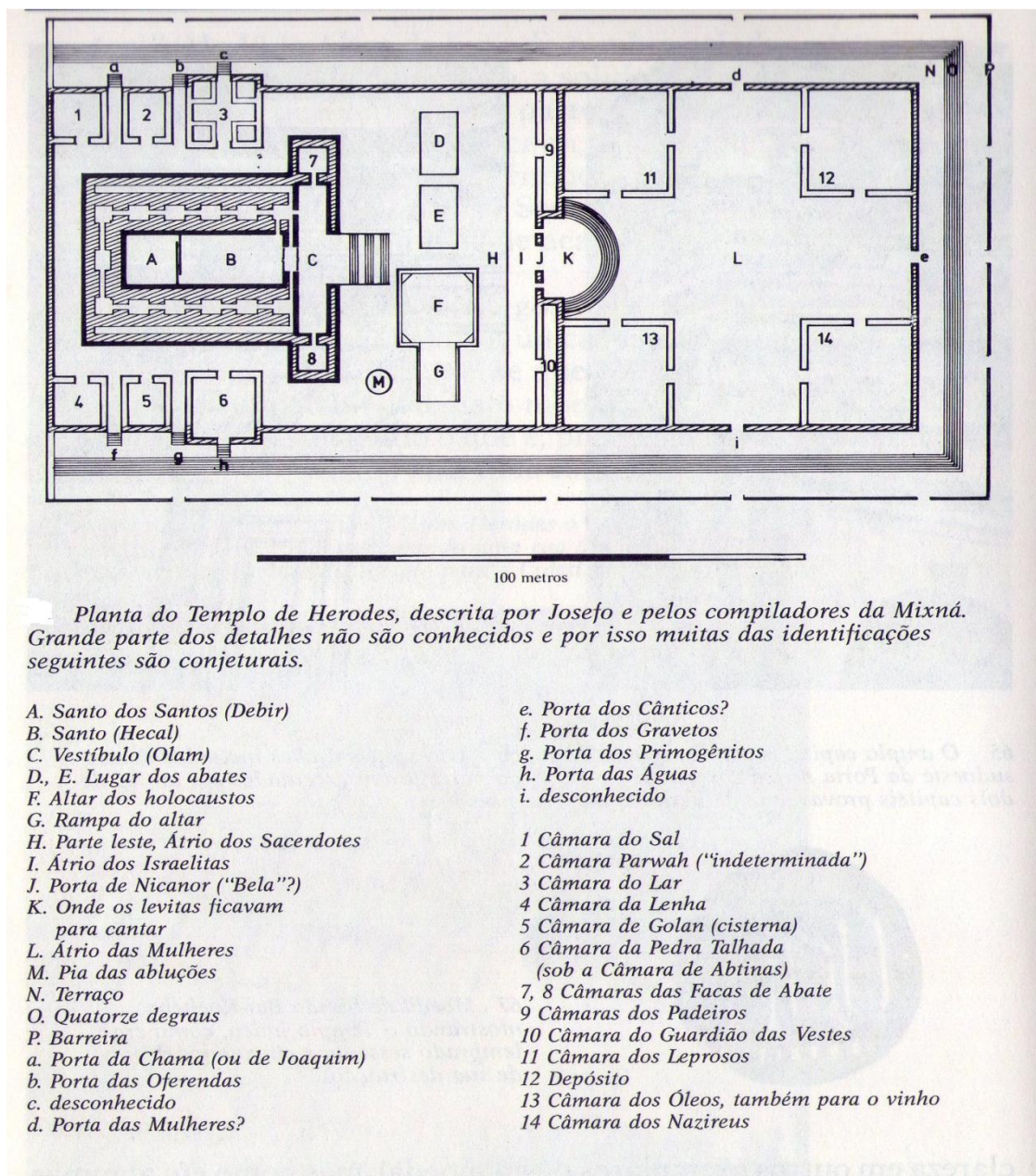
⁶⁹ "The model called for an artificial platform surround on three sides by porticoes and on the fourth by a basilica. In such complexes, a temple stood in the center, or, at times, off to one side. Such sacred precincts, or temene, were found throughout the East, North Africa, Asia Minor, and especially Syria" (LEVINE, 2002: 232).

para o santuário e o altar, sendo o terreno em torno dele íngreme. Mas o rei Salomão, quem originalmente fundou o templo, murando o lado oriental, erigiu sob esse terreno uma singular colunata sob a plataforma assim criada, nos lados o santuário permaneceu exposto. Entretanto, no decorrer do tempo, as pessoas continuaram a estender a plataforma e o topo do monte por esse processo de nivelamento foi alargado. Então eles cortaram a muralha norte e tomaram todo o terreno mais tarde, incluindo-o dentro do circuito do templo. Tendo murado o monte, de sua base junto aos três lados, e completado uma tarefa de estupeficiar a imaginação – uma tarefa da qual eles gastaram longo tempo e todos os sagrados tesouros, reabastecido à medida que os tributos eram enviados de todos os cantos do mundo, como um presente para Deus – eles construíram em torno do bloco original o pátio superior e o recinto baixo do templo [...]. Blocos de rochas foram usados na construção, medindo quarenta côvados. Os generosos fundos e o entusiasmo popular levaram a essa incrível empreitada, uma tarefa aparentemente interminável. Foi por meio da perseverança e no tempo realmente alcançado. Não foi a superestrutura indigna de tais fundações. As colunatas, todos em fileiras duplas, eram sustentadas por colunas de vinte e cinco côvados de altura – cada um dos singulares blocos era do mais puro e branco mármore – e revestidos com painéis de cedro. A grandeza destas colunas e seu excelente brilho e fino ajustamento apresentava um espetáculo impressionante, sem qualquer adorno fortuito de pintura ou escultura. As colunatas eram de trinta côvados de largura e o percurso completo deles abrangia a torre Antonia, medindo seis estádios. O pátio aberto foi de ponta a ponta pavimentado com pedras de todo tipo (*BJ* 5. 184-192).

Nos trechos seguintes da *BJ* Josefo continua a descrever o Templo, passando agora á apresentar os pátios existentes no interior, e cuja permissão de entrada, da qual ele nos informa, era restringida em parte aos gentios, mulheres e homens não sacerdotes, conforme o grau de proximidade com o Santo dos Santos. O Mishná, compilação das leis judaicas datada do segundo século EC, explora mais profundamente os graus de santidade existentes não somente no Templo como em Jerusalém.

De acordo com a compilação, esses graus chegavam a dez em uma série de círculos concêntricos: o primeiro era o Santo dos Santos, a morada de Deus (esse era o recinto mais sagrado, só era permitida a entrada do sumo sacerdote e em

Figura 6: Planta baixa do Templo herodiano



Fonte: WILKINSON, 1993: 86.

apenas uma vez ao ano); o segundo, o santuário; o terceiro, a área entre o alpendre e o altar; o quarto, a área dos sacerdotes; o quinto, a área dos israelitas (homens); o sexto, a área das mulheres; o sétimo, o *hel* (um terraço com trabalho de gelosia), a partir desse ambiente nenhum gentio poderia passar; o oitavo, o Monte do Templo; o nono, a cidade de Jerusalém e o décimo, a terra de Israel (JEREMIAS, 1969).

Por ser um local santo, Josefo afirma que pessoas que eram acometidas por algumas enfermidades, ou mulheres em período menstrual eram proibidas de adentrar o Templo, bem como a cidade de Jerusalém ⁷⁰:

Pessoas afligidas com gonorreia ou leprosas eram excluídas completamente da cidade. O templo era fechado às mulheres durante o período menstrual e até mesmo quando estavam livres de impureza e a elas não era permitido passar os limites mencionados [...]. Homens não completamente limpos eram impedidos de entrar no pátio interior, da qual até mesmo os sacerdotes eram excluídos, quando submetidos à purificação (*BJ* 5. 227).

Além da descrição da parte interna da área do Templo, Josefo também faz menção à estrutura mais imponente do Monte do Templo: o Santuário e o Santo dos Santos. Como um ponto de vista característico desse historiador, verifica-se que o interior do edifício e seus móveis são apresentados como elementos de diferentes partes do universo. Essa relação do Templo com o universo não é proposital em Josefo, pois seguindo os passos dos escritores bíblicos e de pensadores como Filo, ele busca enfatizar o aspecto cósmico do santuário para o povo judeu e consequentemente para a humanidade:

O sagrado edifício, o santo templo, situado no meio, era alcançado por uma trajetória de doze passos. Visto a partir da fachada ela era de igual altura e largura, cada um com 100 côvados, mas o prédio atrás era de 40 côvados, a frente possuía ressaltos que se estendiam por 20 côvados de cada lado. A primeira entrada possuía 70 côvados de altura e vinte e cinco de largura e não possuía portas [...]. O santuário estava dividido em duas câmaras, mas somente a primeira era visível por todo o caminho, elevando a uma altura de 90 côvados, com comprimento de 50 e largura de 20. O portão deste prédio, como eu disse, era completamente coberto de ouro, assim como toda a parede em torno dela. Possuía, além disso, acima, videiras douradas, da qual pendia cachos de uvas, tão grandes como um homem, e possuía portas douradas de 55 côvados de altura e 16 de largura. Adiante destes pendia um véu de igual comprimento, de tapeçaria babilônica, com bordado de azul e fino linho, também de

⁷⁰ Os manuscritos do mar Morto apresentam também alguns atos considerados impuros e dos quais levavam os seus praticantes a se manterem afastados do perímetro da cidade. Dente eles estão: a corrupção do homem por meio do sêmen e a prática de relações sexuais no perímetro interno da cidade (KLAWANS, 2006).

escarlata e púrpura, feito com maravilhosa habilidade. A mistura de materiais possuía um claro místico significado, caracterizando o universo. O escarlata parecia simbolizar o fogo; o fino linho, a terra; o azul, o ar e a púrpura, o mar. Nos dois primeiros casos a semelhança era a cor. O linho e a púrpura era por uma questão de origem, o primeiro vinha da terra e o segundo do mar. Sobre essa tapeçaria foi retratado um cenário dos céus, exceto os sinais do Zodíaco (*BJ* 5. 207-214).

Note-se quando Josefo descreve o véu do Santuário ele não menciona se este possuía imagens de seres vivos. Ao fazer isso ele pode estar evitando alimentar a ideia (principalmente para os leitores greco-romanos) de que o véu possuía representações contrárias às leis judaicas ⁷¹. Isto pode ser confirmado quando ele afirma que os sinais do zodíaco, que incluíam carneiro, touro e cabra, não estavam presentes no véu.

Da leitura do texto ainda é possível ver a relação do Templo com os aspectos cósmicos, bem como uma alusão ao Templo como centro estabilizante e unificador do universo. Essa mesma ideia é reforçada na descrição do Tabernáculo por Josefo – cujo modelo fora essencial para a construção do Templo por Salomão e Herodes:

De fato, todos estes objetos são projetados para lembrar e representar o universo [...]. Assim, ocupará o tabernáculo, trinta côvados de extensão, dividindo-o em três partes e abrindo mão de dois deles para os sacerdotes, bem como de um lugar aberto para todos. Ele significa a terra e o mar, pois esses são acessíveis para todos. Mas ele destinou a terceira parte para Deus somente, porque de fato o céu é inacessível para o homem (*AJ* 3. 180-1).

Prosseguindo a descrição, ele passa agora a discorrer sobre a parte mais sagrada do conjunto do Templo, o Santo dos Santos:

Este possuía 60 côvados de altura, o mesmo em comprimento e 20 de largura, mas os sessenta côvados eram divididos. A primeira parte, distribuída em 40 côvados, continha as três mais maravilhosas obras de arte universalmente reconhecidas: o candelabro, uma mesa e altar de

⁷¹ De acordo com a lei judaica nenhuma representação de animais que existiam no céu, na terra e nas águas poderia ser criada: “Não farás para ti imagem de escultura, nem semelhança alguma do que há em cima no céu, nem embaixo na terra, nem nas águas debaixo da terra” (Dt 5: 8).

incenso. A sete lâmpadas (o número de ramos do candelabro) representava os planetas; os pães da mesa, doze em número, representam o círculo do Zodíaco e o ano. O altar de incenso, pelas treze fragrantes especiarias vindas do mar e da terra – deserto e habitado –, com a qual era mantida fornecida, significava que todas as coisas são de Deus e para Deus. O mais profundo recôndito media 20 côvados [...]. Neste não havia nada; inacessível, inviolável, invisível para todo este fora chamado de Santo dos Santos (BJ 5. 215-220).

Os objetos mencionados por Josefo assim como seus significados apresentam relações com as descrições feitas no passado por Filo:

The symbolic interpretations of the three objects superficially recall remarks by Philo. Thus the latter tells how the seven lamps represent sun, moon, and planets (De Vit. Mos. II, 102-3). This detail, however, represents only one element in his otherwise intricate exegesis of biblical texts about the lampstand. The note that the twelve loaves represent the circle of the Zodiac, however, is not, directly stated by Philo, although he agrees with Josephus' interpretation associating them with the twelve months of the year (De Spec. Leg. I, 172). In this last passage, however, Philo goes further, comparing the two rows of the bread's arrangement with the two equinoxes, a point not made by Josephus. The latter understands the incense as meaning that everything comes from and is for God, which again corresponds more or less with one detail in Philo's elaborate explanation of it (Quis Heres 196-7); but Philo makes much of the spiritual significance of the incense offering, on which Josephus is silent. Instead, he notes its thirteen ingredients, and takes the incense to be composed of items representing not only water and earth, but also air and fire (Quis Heres, 196-7) (HAYWARD, 1996: 148).

Josefo encerra a sua descrição comentando a parte exterior do Templo, que segundo ele não deixava de impressionar aqueles que adentravam Jerusalém:

Coberta por todos os lados com placas de ouro maciço. No primeiro nascer do sol refletia um clarão tão intenso que os que tentavam contempla-lo tinham de desviar os olhos, da mesma forma que teriam feito com os raios do sol. Para os forasteiros que se aproximava a distância, parecia uma montanha coberta por neve, pois todas as partes que não apresentavam revestimento dourado eram de um branco ofuscante (BJ 5. 222-224).

As imagens da cidade e do Templo aqui percebidas estão englobadas no universo de imagens mentais, imagens essas que interessaram a Josefo como historiador. São imagens do coletivo, amassadas, conforme Le Goff, pelas variações da história, e se constituem, se mudam e se transformam. Exprimindo-se nas palavras escritas, essas imagens foram legadas a Josefo pelas tradições anteriores, circulando no mundo diacrônico dos grupos judaicos, sem que, no entanto, ficassem contidas nelas (LE GOFF, 1994). No momento seguinte de nossa investigação veremos que não fora apenas atribuídas imagens positivas a Jerusalém. Josefo, assim como alguns outros grupos judaicos do período também conferiram aspectos negativos à cidade. E que como veremos, estava interligado principalmente aos pecados praticados pelos judeus em Jerusalém.

3. JERUSALÉM: “A CIDADE POLUÍDA POR UMA MANCHA DE CULPA”

Ao analisar o conjunto de obras de Josefo se percebe que não foram apenas atribuídas por este historiador à cidade de Jerusalém imagens positivas como as de uma cidade santa e morada divina, (como visto no capítulo anterior). No decorrer de sua descrição dos antecedentes da Guerra e no transcorrer dela (de 66 á 73 EC) na *BJ*, notamos que constantemente aparece em sua escrita à imagem de uma cidade que se encontrava em um terrível estado de pecaminosidade, e o que consequentemente fazia dela uma cidade “poluída”, “manchada” e desprovida do favor divino.

Para entendermos como Josefo vai representar (por meio de seus escritos) a outra face desse centro urbano, é preciso que nós investiguemos – em particular na *BJ* – a Guerra, e principalmente os antecedentes que levaram a essa luta armada. Agente da insurreição, Josefo participou ativamente dessa batalha, tanto do lado de seus compatriotas judeus, bem como do lado dos romanos.

Josefo enumera vários fatores que levaram a essa revolta dos judeus contra os romanos, dentre as quais podemos destacar: a incompetência administrativa e a opressão dos governadores e imperadores romanos e a tensão entre as massas e o grupo dirigente judeu. Mas o principal elemento enfatizado por este historiador e que consequentemente levou a queda de Jerusalém e do Templo é o da mancha de pecados que se alastravam pelo interior do perímetro sagrado da cidade e do Templo e que, por conseguinte, tornava-a manchada. Conforme ainda Josefo, a Guerra nada mais representava do que a limpeza de Jerusalém por ordem divina.

O exame a ser feito pondera sobre esses fatores mencionados, mas principalmente no que se refere à poluição da cidade e do Templo, vista por Josefo como consequência direta da queda de Jerusalém. Além da análise desses elementos, algumas observações em relação à Guerra serão feitas, o que nos possibilitará entender o destino final da cidade conforme a ótica josefiana.

3.1 Antecedentes da Guerra

3.1.1 Inabilidade administrativa, banditismo e luta por poder na Judeia

A incompetência de alguns procuradores romanos foi interpretada por Josefo como uma das fontes de insatisfação dos judeus que resultou na Guerra em 66. A incapacidade desses administradores, descritas por este historiador, estão ligadas principalmente com o ferimento da religiosidade dos judeus. E é dessa forma que Josefo descreve Pilatos (26 – 30EC), um desses inaptos administradores que trouxe para o espaço sagrado de Jerusalém os importantes estandartes romanos, ocasionando na cidade uma imensa agitação entre os judeus:

Quando ele foi enviado a Judeia como procurador por Tibério, Pilatos trouxe para Hierosolima [...] as imagens de Cesar, da qual são conhecidas por estandartes. No romper do dia isto provocou uma grande agitação entre os judeus. Os que estavam próximos a este espetáculo ficaram chocados por suas leis terem sido pisadas. Uma vez que nenhuma imagem tem lugar na cidade (*BJ* 2. 169-70).

A incapacidade de alguns governadores romanos não foram apenas uma das causas de descontentamento dos judeus para Josefo, que afirma que a má índole dos mesmos também trouxera uma série de dificuldades para o povo. Dessa forma, sob a administração de Antonio Félix (52 – 60) ⁷² e a de Gesso Floro (64 – 66), diversos distúrbios ocorreram pela Judeia.

Os excessos perpetrados por Floro, segundo Josefo, o fazia se apresentar como o mais cruel entre os homens:

Gesso Floro ostensivamente exibiu seus ultrajes contra a nação [...], não se absteve de nenhuma forma de roubo e violência. Quando essas

⁷² O péssimo comportamento de Félix em relação com os distúrbios da Judeia também é confirmado em Tácito: “Entretanto, o irmão de Pallas, que foi chamado de Felix, não agiu com a mesma moderação. Ele havia sido nomeado governador da Judeia algum tempo antes e, apreciando de um poderoso apoio, ele pensou que seus delitos ficariam impunes. Os judeus tinham de fato dado indicações de uma rebelião, quando uma desafeição eclodiu depois [...] mas, quando eles souberam de seu assassinato, não efetuaram a ordem” (*Ann* 12. 54).

lamentáveis coisas ocorreu, ele se apresentou como o mais cruel dos homens (*BJ* 2. 277-8).

As nomeações dos procuradores no império eram feitas por meio de um sistema de clientela, e muitas vezes essas nomeações não levavam em conta a competência para a ocupação de tais cargos. E essa parece ter sido a situação de Félix, um liberto, mas que por conta da influência do irmão Pallas junto ao imperador obteve o governo de uma província.

No entanto, essa questão de incapacidade por parte desses procuradores de posições sociais relativamente baixas não podem ser vistas como totalmente corretas. Goodman afirma que os ataques feitos por Tácito e Josefo são suspeitos. Por terem justamente um status inferior numa sociedade romana e o desfavor da nova família imperial após 70, esses procuradores tendem a serem vistos como os “bodes expiatórios” que favoreceram uma crise na Judeia e, por conseguinte, a Guerra (GOODMAN, 1994).

Correlacionado a esse ponto está os atos megalomaníacos empreendidos pelos imperadores Calígula e Nero e que trouxeram inúmeros problemas aos judeus. Um desses atos foi perpetrado por Calígula. Desejoso de que uma estátua sua fosse colocada no interior do Templo, trouxe para os habitantes de Jerusalém, conforme Josefo, sérios problemas:

A insolência com a qual o imperador Gaio [Calígula] desafiou a fortuna ultrapassou todos os limites. Ele desejou ser considerado um deus e dessa forma ser saudado como tal. Ele cortou a flor da nobreza de seu país, e sua irreverência se estendeu até mesmo para a Judeia. Na verdade, ele enviou Petrônio com um exército para Hierosolima, com o fim de instalar no santuário estátuas de si mesmo. Caso os judeus se recusassem a admiti-las, suas ordens eram para matar os recalcitrantes e reduzir toda a nação a escravidão (*BJ* 2. 184-6).

A oposição dos judeus a essa ordem foi absoluta, o erguimento de estátuas no interior do Templo implicava um ataque à religião monoteísta e uma reivindicação da divindade por parte do imperador. O legado imperial (Petrônio) que governava nesse período a Síria mostrou fragilidade em executar esse tipo de

ato. Mas nesse meio tempo Calígula fora morto, e dessa forma evitou-se que os judeus recorressem a uma sublevação (*BJ* 2. 187).

O “desdém e a indignação” demonstrados por Nero em relação aos problemas enfrentados na Palestina pelos judeus (principalmente no que se refere aos direitos solicitados pelos judeus em Cesareia, como descrito por Josefo na *BJ* 2. 284), parecem também terem sido, conforme este historiador, uma das principais fontes para as insatisfações por parte dos judeus em plena irrupção da Guerra (*BJ* 3. 1).

Ao tratar desses dois imperadores em particular, Josefo crê que as extravagâncias dos mesmos permitiram o aumento da insatisfação dos judeus. Ao pôr em pauta os aspectos negativos desses soberanos, este historiador na verdade estava corroborando com opiniões que já estavam circulando entre os principais pensadores romanos do período e que foram registradas por intelectuais como, Suetônio (ver *Gaius Caligula* e *Nero*) e Tácito (*Hist* 5-12).

Ao fazer essas afirmações, de forma alguma estava ele prejudicando a imagem de sua família imperial patrocinadora, já que os flavianos não possuíam nenhum vínculo familiar com os julio-claúdios. Além disso, o consentimento com tais questões eram muito importante para essa nova família imperial, pois eram mediante elas que se poderiam assegurar a sua legitimidade de poder.

Outro ponto enfatizado por Josefo é o do surgimento de um banditismo endêmico na Judeia no século primeiro da EC e que era proveniente principalmente das dificuldades que eram sentidas na província. No governo de Nero um grupo de bandidos começa a cometer atrocidades pela cidade de Jerusalém. Conhecidos como *sicarii*, eles praticavam seus crimes a luz do dia, no coração da cidade. Nos grandes festivais eles escondiam seus punhais sob as roupas e se misturavam entre a multidão, atacando suas vítimas sem serem descobertos. Violentos, Josefo afirma que eles matavam não apenas os seus inimigos, mas também cometiam crueldades por dinheiro (*BJ* 2. 254-7).

Além dos *sicarii*, outros grupos, conforme Josefo, “arruinavam a paz da cidade”:

Enganadores e impostores, sob a pretensa inspiração divina, promoviam mudanças revolucionárias, eles persuadiam a multidão a agirem como loucos, levando-os para o deserto na crença de que Deus daria a eles sinais de libertação (*BJ* 2. 258-9).

Os impostores e bandidos, se unindo, incitavam muitos para a revolta, exortando-os a afirmar a sua independência, e ameaçando matar aqueles que submetiam a dominação romana e forçosamente suprimir aqueles que voluntariamente aceitavam a servidão. Dividindo-se em vários grupos pelo campo, eles saqueavam as casas dos ricos, assassinavam seus proprietários e queimavam as aldeias. Os efeitos desse frenesi foram sentidos por toda a Judeia (*BJ* 2. 264-5).

Segundo Josefo, o banditismo havia se tornado um problema sério desde a década de 40, quando por “esse tempo toda a Judeia foi infestada por bandos de salteadores” (*AJ* 20. 124). Por meio da análise de um trecho da *AJ* (*AJ* 18. 274), Goodman afirma que dois fatores explicam a origem do banditismo nessa região:

Primeiro, alguns bandidos, e talvez todos, vinham da classe de camponeses independentes livres que em tempos normais pagavam impostos diretos ao governo romano; para arrendatários de ricos proprietários de terras o pagamento de impostos era provavelmente um problema transmitido, exceto até o ponto em que os impostos elevados estimulariam o proprietário a exigir um aluguel elevado. Segundo, é a inexorável exigência de pagar tais impostos que impelem camponeses a resvalar para a ilegalidade (GOODMAN, 1994: 70).

Josefo relaciona esse elemento com uma crise existente no seio da sociedade judaica. Essa crise era manifestada pela opressão das massas pelo grupo dos poderosos e na avidez das massas em destruir esse grupo:

De fato, esse período tornou-se, de alguma forma, prolífico para todos os tipos de crimes entre os judeus [...]. Assim foi universal o contágio, ambos na vida privada e pública. Tal rivalidade, além disso, superava cada outro em atos de impiedade para com Deus e da injustiça para com os seus vizinhos. Estes no poder oprimiam as massas, e as massas com avidez para destruir os poderosos. Estes foram inclinados à tirania, e esses a violência e o saqueamento da propriedade dos ricos (*BJ* 7. 260-1).

Interligado a essa problemática do poder existe também uma luta interna entre o grupo dirigente da Judeia e que é vista por Goodman como um dos

principais motivos que levaram a uma crise na região. Ao fazer uso de quatro passagens da *AJ* (*AJ* 20. 180-1; 197-203; 208-10; 213-4), esse pesquisador afirma que esses trechos apresentam informações que levam a crer que houve uma intriga pelo poder no âmbito do grupo dirigente (GOODMAN, 1994).

Ao analisar essas passagens se percebe violentos conflitos nos anos que antecedem a revolta entre grupos dos quais Josefo denomina de “facções”. Os indivíduos que estavam envolvidos nessa trama eram constituídos de sacerdotes e ex-sumo sacerdotes, ou seja, de membros do grupo sacerdotal. Eis o que Josefo diz:

Neste tempo, o rei Agripa [II] conferiu o sumo sacerdócio a Ismael, filho de Fabi. Aí agora se acendeu mútua inimizade e luta entre os sumo sacerdotes de um lado, e os sacerdotes e os líderes do povo de Hierosolima do outro. Cada uma das facções formadas reunia para si mesma um bando dos mais imprudentes revolucionários que agiam como líderes deles (*AJ* 20. 179-80).

E agora o rei destituiu Jesus, filho de Damnaeus, do sumo sacerdócio e apontou como seu sucessor, Jesus, o filho de Gamaliel. Em consequência, uma rixa levantou-se entre o segundo e seu antecessor. Cada um deles reuniu um bando dos mais imprudentes. E frequentemente acontecia que depois de trocas de insultos eles irem mais adiante e arremessar pedras. Ananias, no entanto, manteve vantagem, usando sua riqueza para atrair esses que estavam dispostos a receber subornos. Costobar e Saul também da própria parte deles reuniram gangues de criminosos. Eles eram da real linhagem e encontraram favor por causa do parentesco deles com Agripa, mas eram sem lei e rápido em saquear a propriedade desses mais fracos do que eles mesmos. A partir desse momento em particular, doenças caíram sobre nossa cidade e tudo ficou de mal a pior (*AJ* 20. 213-4).

O exame desses trechos da *AJ* nos dá uma imagem de como o clima estava tenso entre os membros do grupo dirigente da Judeia. No final da segunda passagem, Josefo afirma que essas rixas internas permitiram a vinda de uma série de dificuldades sobre Jerusalém. Problemas esses que estão interligados, como irá se observar mais adiante, com a “poluição” da cidade.

As intrigas entre os membros do grupo dirigente da Judeia (leia-se sacerdotal) estão conectados, segundo Richard Horsley, com a falta de legitimidade

dessa nova aristocracia sacerdotal estabelecida pelos romanos após a morte de Herodes:

The priestly aristocracy that the Romans entrusted with control of Judea after Herod's death and the deposition of his son Archelaus had little legitimacy, their power depending on Roman patronage that worked primarily through Roman governors. The priestly aristocracy, moreover become increasingly predatory on the people they ruled. They built themselves lavish mansions in the New City in Jerusalem while gradually manipulating Judean peasants into indebtedness through which they could exploit their labor and extract their produce (HORSLEY, 2002: 103).

Mesmo culpabilizando os membros do grupo dirigente judeu pela Guerra que iria ocorrer, Josefo não apresenta no período da sedição os nomes dessas pessoas que tiveram participação ativa. Ao não conceder nomes, Josefo pôde muito bem, de alguma forma apologética, não culpabilizar parte dos membros do seu próprio estrato social:

Josefo tinha orgulho de sua carreira, e do sucesso social em Roma após 70, que o separava do resto da classe dirigente judaica da qual se originava. Sua apologia, contudo, destinava-se não tanto a justificar sua própria tortuosa progressão, mas tentar mostrar aos seus leitores não judeus, especialmente os de *BJ*, que os judeus de classe mais rica como ele eram, não obstante a revolta, iguais a outros aristocratas no Oriente grego do império. Ele queria, acima de tudo, demonstrar que lhes deviam ser novamente confiado o Templo de Jerusalém e a florescente sociedade da Judeia dos quais haviam perdido o controle no ano 70 (GOODMAN, 1994: 20).

3.1.2 A “poluição” da Cidade

O último ponto destacado por Josefo como um dos fatores para o desencadeamento da Guerra e do qual ele vai enfatizar em toda a *BJ*, é o da “poluição” da cidade e do Templo como consequência da amplitude de pecados praticados pelos seus habitantes, e do desamparo de Deus e de sua posição tomada

aos lados dos romanos ⁷³, usados na Guerra como agentes da divindade para a limpeza do perímetro sagrado de Jerusalém e do santuário ⁷⁴.

A ideia de um judaísmo alicerçado na importância do favor divino e na perigosa retirada desta mercê como um ato catastrófico estava presente na mente de Josefo ao redigir a *BJ* ⁷⁵. Dentre os vários textos da Torá que afirmam essa ideia, selecionamos dois, dos quais Josefo deve ter conhecido muito bem, pois de forma implícita norteiam a sua escrita:

Se rejeitardes os meus estatutos, e a vossa alma se aborrecer dos meus juízos, a ponto de não cumprir todos os meus mandamentos, e violardes a minha aliança,

Reduzirei as vossas cidades a deserto, e assolarei os vossos santuários, e não aspirarei ao vosso aroma agradável.

Assolarei a terra, e se espantarão disso os vossos inimigos que nela morarem.

Espalhar-vos-ei por entre as nações e desembainharei a espada atrás de vós; a vossa terra será assolada, e as vossas cidades serão desertas (Lv 26: 15, 31-33).

Será, porém, que, se não deres ouvido à voz do Senhor, teu Deus, não cuidando em cumprir todos os seus mandamentos e os seus estatutos que, hoje, te ordeno, então, virão todas estas maldições sobre ti e te alcançarão: Maldito serás tu na cidade e maldito será no campo.

O Senhor levantará contra ti uma nação de longe da extremidade da terra virá, como o voo impetuoso da águia, nação cuja língua não entenderás;

⁷³ Aqui vemos uma importante particularidade da escrita da história em Josefo, uma singularidade manifesta na imbricação do helenismo e do judaísmo: *“Josephus’ theory is Hellenized in its presentation, but is essentially Jewish, concerned with God’s purpose for the world and his arrangements for the destiny of nations, and centered on a scheme of sin and punishment”* (RAJAK, 2002: 79).

⁷⁴ Ao tratar da profanação do Templo e de sua consequente e necessária purificação, Josefo não aborda nada que já não fosse conhecido pelo leitor greco-romano. O crime de sacrilégio e a necessidade de restauração do santuário por conta de pecados praticados eram comuns na religião grega. Os leitores da *BJ* poderiam, portanto, se simpatizar com as condenações de poluição desse edifício sagrado (REGEV, 2011).

⁷⁵ A noção de que a cidade e o Templo estavam “poluídos” em consequência à transgressão do povo, não era apenas partilhada no período apenas por Josefo. É bem conhecido que vários grupos de judeus – principalmente dos sectários do mar Morto – expressarem insatisfação em relação a Jerusalém, ao Templo e aos sacerdotes. Uma das constantes acusações levantadas contra o Templo nesse tempo era de que, o santuário estava corrompido moralmente como resultado de graves transgressões. Os manuscritos do mar Morto apontam algumas dessas transgressões, das quais se destacam: pecados sexuais que corrompiam o santuário, e os sacerdotes de moral duvidosa e que enchiam o Templo com atos abomináveis (KLAWANS, 2006).

nação feroz de rosto, que não respeitará o velho, nem se apiedará do moço.

Sitiar-te-á em todas as tuas cidades, até que venham a cair, em toda a tua terra, os altos e fortes muros em que confiavas; e te sitiárá em todas as tuas cidades, em toda a terra que o Senhor, teu Deus te deu (Dt 28: 15-16, 49-52).

A destruição de Jerusalém e do seu Templo como um ato de punição divina pelos pecados cultivados é o ponto mais enfatizado por Josefo em toda *BJ*. A visão de uma cidade que não era mais santa e que agora se encontrava poluída pelos pecados, e o conseqüente desfavor divino apresentados na Bíblia hebraica, estão permeadas por toda a obra deste historiador.

Ao ponderar sobre as transgressões do povo na *BJ*, se percebe que Josefo enfatiza duas: ao do derramamento de sangue e o da profanação do Templo:

Josephus records the slaughter of many whom he considered innocent. Named figures include the priests Ananus and Jesus (BJ 4. 314-25) and the upright Zacharias, son of Baris (4. 334-44). Various unnamed innocents were killed including, for example, random worshipers at the temple (5. 15-18), and the infant consumed by Mary of Bethzuba (6. 200-13). As for the profanation of the Sabbath or festivals (2. 456; 4.102-3, 402; 5. 100-105). In a large number of instances, a single act will do double duty for Josephus, as when early on in the revolt, civil strife led to bloodshed in and around the temple (2. 424, 443-96). Indeed the defilement of the temple by bloodshed committed in or near it is an important leitmotif of Jewish War (4. 150-1, 201, 215; 5. 15-8, 100-5; 6. 95-110). For Josephus, this bloodshed plays a particular role in bringing about the divine punishment that concludes the rebellion (AJ 20. 165-6) (KLAWANS, 2010: 291).

No que concerne a essa questão selecionamos quatro passagens que nos dão uma impressão dessa problemática:

Vendo que os motivos para uma guerra não seriam possíveis de remediar, e a cidade poluída por uma mancha de culpa. Como não poderia deixar de despertar o temor de alguma visita do céu, se não o da vingança de Roma, eles entregariam a si mesmos para um luto público. Toda a cidade estava em uma cena de tristeza, e entre os moderados não havia quem não fosse acometido com o pensamento de que eles teriam

que sofrer pessoalmente pelos crimes dos rebeldes. Acrescentando a essa atrocidade, o massacre tomou lugar no sábado, um dia no qual até os mais zelosos judeus abstiveram dos mais inocentes atos [...]. Mas Deus, eu suponho, por causa desses meliantes, já havia se afastado até mesmo de seu santuário e ordenado que naquele dia não se deveria ver o fim da guerra (BJ 2. 455-6, 539).

Que miséria para a qual a mais infeliz cidade tem sofrido nas mãos dos romanos, que entraram com fogo para purgar as poluições internas? Porque tu não és mais o lugar de Deus e nem pudeste sobreviver, tornando-se antes um sepulcro para os corpos de teus próprios filhos e convertendo o santuário em um ossuário da guerra civil (BJ 5. 19).

Quem não sabe o que os escritos dos antigos profetas e do oráculo pronunciavam contra esta infeliz cidade e que agora está para ser cumprido? Eles profetizaram o dia de sua queda, o dia em que alguns homens começariam o massacre com os da própria terra. E não estão a cidade e o templo cheio de mortos? É Deus então, quem a si mesmo está trazendo com os romanos, fogo para purgar o seu templo e está acabando com a cidade tão cheia de poluições (BJ 6. 109-10).

Como resultado das inúmeras ofensas praticadas no interior do perímetro sagrado da cidade, assim como do seu Templo, a cidade tornou-se: “poluída” e “manchada”. Como consequência, Deus afasta-se do santuário, a sua antiga morada, e permite que os romanos (BJ 5. 412) por meio do fogo, “limpe” e “purifique” Jerusalém e o santuário ⁷⁶.

O afastamento da divindade do Templo fora marcado, segundo Josefo, por inúmeros presságios:

⁷⁶ Discutindo sobre os vários termos utilizados por Josefo, como os de: *katharos* (limpar, purificar); *miasma* (mancha, poluição, impuro, sacrilégio, culpa): BJ 2. 455, 473; 6. 48. 110; *miaros* (horrível, ultrajante, escandaloso): BJ 1. 506, 622, 624, 635; 5. 560; 6. 124, 347; 7. 267, 368; *hagnos* (pureza): BJ 3. 374; 6. 425; *bdeluros/bdeluttomai* (ser repugnado): BJ 6. 172; *agos* (sacrilégio): BJ 4. 163; *enages* (acusado, carregado de culpa): BJ 2. 472. Eyal Regev afirma que, embora a BJ possa ser considerada um tratado político-histórico, ela também apresenta conceitos religiosos: “*The noun katharos (clean, pure) occurs twenty-five in War (for the sake comparison, in the NT it also occurs the same number of times). The noun miasma and the adjectives such hagnos, bdeluttomia, and agos also occur several times. This fact leads to the conclusion that although War is a political historical treatise, and not a legal or halakhic one (as opposed to portions of Antiquities or Against Apion) it also dealt with ritual and religious concepts. One should also bear in mind Josephus’ countless usage of the nouns eiron and haos in War (although many of them are topographical terms related to the temple)*” (REGEV, 2011: 282-3).

Assim foi que o miserável povo foi iludido nesse tempo por charlatões e falsos mensageiros da divindade, enquanto eles nem atendiam e nem acreditavam nos manifestos prodigiosos que prediziam a vinda da desolação, mas como se assombrado de olhos e mente, ignoravam o plano de advertências de Deus. Assim foi, quando uma estrela semelhante a uma espada permaneceu no céu, e um cometa da qual ficou contínuo por um ano. Assim novamente, quando antes da revolta e do tumulto que levou a guerra, no tempo quando o povo estava se preparando para a Festa dos Pães Asmos, no oitavo dia do mês Xanthikos, às nove horas da noite, uma luz tão brilhante resplandeceu por volta do altar e do santuário que parecia ser plena luz do dia; e isto continuou por meia hora. Pela inexperiência isto foi visto como um bom presságio, mas para os sagrados escribas isto foi interpretado em acordo com os eventos posteriores. Nessa mesma festa, uma vaca que tinha sido trazida para um sacrifício, deu a luz a um cordeiro no meio do pátio do templo. Além disso, o portão oriental do pátio interior – que era de bronze maciço, e que quando fechado a noite poderia ser dificilmente movido por vinte homens – [...] fora observado na sexta hora da noite abrindo-se por sua própria vontade. O guarda do templo correu e reportou o assunto ao capitão, e ele veio e com dificuldade e conseguiu fechá-la. Isto novamente, para os iniciados, pareceu o melhor presságio – como eles supunham que Deus tinha aberto para eles a porta das bênçãos – mas o entendido sabia que a segurança do templo havia se dissolvido por sua própria iniciativa, e que a abertura do portão significava um presente para os inimigos, interpretando o presságio em suas próprias mentes como indicativo da vinda da desolação. Novamente, não muitos dias depois ao festival, no vigésimo primeiro mês de Artemisios, apareceu lá um miraculoso fenômeno. Na verdade, o que estou prestes a relatar, imagino, teria sido uma fábula, se não fosse às narrativas das testemunhas e pelas subseqüentes calamidades que mereceram ser tão sinalizadas. Pois antes do pôr do sol, em todas as partes do país, carruagens foram vistas no ar e batalhões armados zunindo através das nuvens e envolvendo as cidades. Além disso, na festa que é chamada de Pentecostes, os sacerdotes entraram no pátio interior do templo pela noite [...] afirmando primeiro que eles estavam cômicos de uma agitação e de um ruído e, depois disso, de uma voz como igual à de uma multidão: ‘nós estamos partindo daqui’” (*BJ* 6. 288-300).

Mason afirma que, embora esse tipo de questão pudesse ser inteligível para os leitores romanos dessa obra de Josefo, essa visão reflete mais uma ideia judaica, do que romana para a interpretação da história. O Deus judaico invocado por Josefo está inteiramente no controle desses eventos ⁷⁷. Estar ao lado dos romanos significava apenas dizer que eles haviam sido usados como agente da divindade para a destruição da cidade e do Templo (MASON, 1993).

3.2 A Guerra e Jerusalém

Josefo manifesta um distúrbio que ocorrera na cidade litorânea de Cesareia, como um dos fortuitos que desencadeará a Guerra em 66. Os judeus residentes nesse centro urbano afirmavam que a cidade era de posse deles, já que o rei fundador, Herodes, era um “judeu”. Os sírios admitiam a origem judaica do segundo fundador, mas afirmavam que a cidade pertencia aos gregos. Questões como essas, afirma Josefo, levaram a numerosos embates entre judeus e gentios (*BJ* 2. 266-7).

Cesareia era uma cidade que havia sido fundada por Herodes para uma população que era principalmente composta de não judeus. Esse indicativo pode ser encontrado no templo erigido em honra a Roma e Augusto (FREYNE, 2002). No entanto, como pode ser analisado dos escritos de Josefo, uma parte significativa da cidade era constituída de judeus, e que frequentemente apelavam às autoridades romanas por maiores direitos em Cesareia. E foi isso que fizeram no ano 60, junto ao imperador Nero, que, no entanto, julgou favoravelmente os gentios, concedendo a eles o governo do lugar (*BJ* 2. 284).

Esta situação embaraçosa foi agravada quando no ano de 66, um grupo de jovens não judeus, em pleno *shabat*, sacrificaram pássaros em frente a uma sinagoga, ocasionando um grande tumulto na cidade:

⁷⁷ Embora a *BJ* seja primariamente uma obra de história, Jonathan Klawans afirma: “*Jewish War is laced throughout with theological observations and presumptions. These cohere in such a way that we can meaningfully speak of the work as offering a theological explanation for the destruction, simply put, Jerusalem fell for its sins*” (KLAWANS, 2010: 290)

No dia seguinte, que era sábado, quando os judeus se reuniam na sinagoga, eles encontraram um dos cesarianos fomentadores de discórdia colocando uma panela, sobre o qual estava se sacrificando aves. Este espetáculo foi considerado um ultraje a leis deles, a profanação do local enfureceu os judeus além do suportável. Os equilibrados e pacíficos membros da congregação eram a favor de um imediato recurso junto às autoridades, mas o povo faccioso e os jovens apaixonados estavam ardentes para uma luta. O partido cesariano, por seu lado, estava preparado para a ação, pois tinham por um plano concertado enviado o homem para o sacrifício zombeteiro; e assim um combate logo surgiu (*BJ* 2. 289-90).

O grave episódio, conforme Josefo trouxe indignação aos habitantes de Jerusalém. O governador da Judeia, o procurador Floro, não demonstrou nenhuma sensibilidade para essa situação. E para piorar o frágil relacionamento com os judeus, Floro retirou do tesouro do Templo dezessete talentos, com o pretexto de um serviço imperial (provavelmente para pagar os tributos devidos). A retirada de parte do tesouro acarretou um grande alvoroço entre o povo, do qual o procurador buscou findar com um massacre, e que segundo Josefo fez 630 vítimas (*BJ* 2. 293-307).

Como um sinal de repulsa a essa situação, Eleazar, filho do sumo sacerdote Ananias, persuadiu os que oficiavam no Templo a não mais oferecer os tradicionais sacrifícios em honra ao nome do imperador romano (*BJ* 2. 409-10). Esta ação foi interpretada pelos romanos como uma rebelião contra a autoridade e que necessitava ser suprimida. Para Josefo, este ato foi a “fundação da guerra” (*BJ* 2. 409, 417).

No prosseguimento do relato da Guerra, Josefo afirma que Floro, não conseguindo obter a ordem pelo uso da força pede ao legado da Síria, Céstio Galo, reforços para suprimir o que o historiador denomina de “rebelião dos judeus” (*BJ* 2. 333). Ao tomar conhecimento da situação, Céstio parte de Antioquia com uma legião, mais 200 soldados, seis coortes de infantaria e quatro alas de cavalaria, sem contar as forças aliadas dos reis Antíoco (soberano de Comagene) e Agripa (*BJ* 2. 500).

No caminho entre Antioquia e Jerusalém, Céstio ataca várias cidades, levando ao massacre milhares de pessoas. No entanto, ao se aproximarem de Jerusalém, entre os meses de outubro e novembro, o legado foi surpreendido pelos revoltosos. Com várias baixas e vendo-se cercado de todos os lados pelos insurgentes, Céstio se retira do campo de batalha as pressas, deixando para trás importantes instrumentos de guerra que serão de grande utilidade para os judeus na Guerra (*BJ* 2. 542-6).

A derrota das forças romanas, aliada a privação de acesso ao poder pela administração imperial (já que Floro não tinha mais confiança na liderança judaica local), alimentou nesse período no grupo dirigente da Judeia, segundo Josefo, o desejo por esse novo caminho para se alcançar o poder. O fracasso de Céstio fez com que os aliados dos romanos mudassem de posição, “alguns pela força, outros pela persuasão” (*BJ* 2. 562). Pelas circunstâncias muitos se tornaram favoráveis a essa insurgência, e como parte desse apoio, muitos dos membros desse grupo dirigente foram escolhidos para tomarem posições de destaque na Guerra, dentre os quais se destacam o próprio Josefo, que em fins de 66 fora escolhido como comandante para a região da Galileia (*BJ* 2. 568) ⁷⁸.

Segundo Josefo, as notícias da derrota de Céstio em Jerusalém chegaram até Nero que as recebeu “com secreta consternação e alarme, mas em público influiu-se de um ar de desdém e indignação” (*BJ* 3. 1). No entanto, para repreender aos judeus rebeldes e evitar que essa onda atingisse as regiões vizinhas, Nero aponta Vespasiano para essa missão. E dessa forma, tanto esse comandante como seu filho, Tito, parte com uma legião rumo à Síria, na qual se encontrava concentrado “as forças romanas, e numerosos contingentes auxiliares, fornecidos pelos reis dos distritos vizinhos” (*BJ* 3. 8).

Na primavera de 67 Vespasiano parte de Antioquia com o objetivo de suprimir os revoltosos na região da Galileia. Ao adentrar essa região, algumas das cidades que estavam sob o comando de Josefo resolveram mudar para o lado dos romanos, como é o caso da cidade de Seforis (*BJ* 3. 30-4). Vendo a aproximação

⁷⁸ Como já discutido no capítulo primeiro, o apontamento de Josefo bem como de muitos outros, estava muito mais interligado à posição social que eles ocupavam nessa sociedade do que propriamente com o seu preparo militar.

dessas forças, Josefo busca reforços junto às autoridades de Jerusalém. Não obtendo o apoio imediato, este comandante decide tomar refúgio juntamente com o seu agrupamento na fortaleza de Jotapata, conduzindo a defesa do local em pessoa (*BJ* 3. 142). No dia seguinte ao seu estabelecimento na fortaleza, Vespasiano chega ao local, trazendo abaixo no verão de 67 o mais importante forte da Galileia (*BJ* 3. 145-339).

As baixas no primeiro ano da Guerra se mostraram desastrosas para os líderes em Jerusalém. O equilíbrio político alcançado entre os anos de 66-67 ficou gravemente abalado. Inúmeras decisões arbitrárias que não faziam parte do costume judaico foram tomadas, como é o caso da nomeação de sacerdotes para o Templo, sem a devida participação dos mesmos na linhagem do grupo sacerdotal (*BJ* 4. 156).

Os desentendimentos entre os líderes levaram ao surgimento de facções em Jerusalém e uma consequente luta pela obtenção da liderança. Uma dessas facções ficou conhecida como “zelotes” ⁷⁹. Pilhando a região, os chefes dessa facção uniram forças e fundiram naquilo que Josefo denominou de um “bando de infames” (*BJ* 4. 135), e que emergiam agora para Jerusalém.

Josefo descreve esse período de governo dos zelotes na cidade, como um momento favorável para as misérias da sedição (*stasis* ⁸⁰) e da fome (*BJ* 4. 137). O convertimento do Templo em um quartel pelos tiranos também o preocupava: “esses miseráveis converteram o templo de Deus em sua fortaleza e refugiaram de qualquer foco de violência popular, fazendo do Santo Lugar a sede de sua tirania” (*BJ* 4. 151). Conforme este historiador, os excessos cometidos pelos insurgentes foram tão graves, que suas ações poluíram a cidade (*BJ* 4. 563) ⁸¹.

⁷⁹ Foram um dos vários grupos (seitas) judaicos existentes no primeiro século da Era Comum, os seus seguidores possuíam uma filosofia muito próxima com as dos fariseus, exceto pelo desejo da liberdade em relação às forças romanas e na crença de que Deus deveria ser o único líder. O grupo dos zelotes fora caracterizado pela forte crença no messianismo e pelos ataques contra os soldados romanos e oponentes judaicos (BOHAK, 1997).

⁸⁰ Sobre o uso do conceito de *stasis* nas obras de Josefo ver DOBRORUKA, 2001.

⁸¹ Em vários trechos da *BJ* Josefo acusa os zelotes de poluírem a cidade e o santuário, assim como de sacrilégio. Das quinze citações que ele faz contra esse grupo, em três dela, ele afirma que eles foram responsáveis pela ocorrência de impureza no perímetro sagrado de Jerusalém, bem como do derramamento de sangue no interior do Templo (*BJ* 2. 423; 4. 159, 201, 204-5, 241-2, 265, ; 5. 7-8, 15-8, 100, 380, 402, 562-5; 6. 95, 126-7).

Cientes da situação calamitosa em Jerusalém, os principais líderes das forças romanas admoestaram Vespasiano a marchar contra a cidade. Mas, de acordo com Josefo, Vespasiano replicou afirmando que isso poderia ser um grave erro, já que os líderes insurgentes poderiam se reunir e se tornarem mais fortes para a batalha. E que o certo a fazer era esperar para ver os adversários perecerem por suas próprias mãos (*BJ* 4. 366-71).

Mesmo não se dirigindo para o centro da rebelião, Vespasiano focalizou suas operações contra a região da Pereia, ocupando no ano de 68 importantes cidades, como Gadara, capital da Pereia. Nesse mesmo ano, a região da Idumeia e Samaria e cidades como Lida, Jamnia e Jericó foram tomadas (*BJ* 4. 413-50). A região revoltosa da Palestina estava agora suficientemente subjugada para o início do cerco a capital da Judeia. No entanto, quando Vespasiano se preparava para marchar contra Jerusalém, recebe notícias de que o imperador Nero estava morto. As incertezas quanto à continuidade da guerra fizeram com que o comandante suspendesse as atividades militares, e esperar pelas novas ordens do futuro imperador.

Os turbulentos anos de 68-69 ⁸² na gerência da administração central romana levaram a insatisfação das legiões do lado oriental do império (tais como as do Egito, Palestina e Síria), que frente à tumultuosa situação decidiram conclamar em 69 Vespasiano como o novo imperador. E fora por esse tempo também que Josefo, obtendo a sua liberdade por meio do novo imperador, passou a auxiliar Tito nas negociações com os judeus em Jerusalém (*BJ* 4. 622-30).

Nessa época Jerusalém se encontrava em uma situação calamitosa. Josefo afirma que a luta pelo poder e o surgimento agora de uma terceira facção levou a cidade em direção à ruína. A luta antes circunscrita entre os partidários de João e Simão deram espaço para os de Eleazar. Dessa forma, a cidade ficou dividida em

⁸² Esse curto período da história romana é conhecida pela historiografia como o Ano dos Quatro Imperadores. Abrangendo um tempo de dezoito meses, ele se inicia com o suicídio de Nero em junho de 68 e fechando com o triunfo de Vespasiano em dezembro de 69. Nesse ínterim, três outros imperadores estiveram no poder. Galba foi o primeiro deles, oficialmente declarado imperador em junho de 68, fora assassinado em janeiro de 69. O responsável pela morte, Oto, permaneceu no poder até abril, quando cometeu suicídio. No mesmo período Vitélio fora aclamado imperador por suas tropas, e reconhecido pelo Senado após a morte de Oto. Seu governo seria curto já que simpatizantes de Vespasiano o conclamariam imperador em dezembro do mesmo ano (MORGAN, 2006).

três, em relação à região de influência: Simão dominava a cidade alta e uma larga parte da cidade baixa; João, o Monte do Templo e Eleazar, o pátio do Templo (*BJ* 5. 1-20).

As incessantes lutas internas nesse período levaram a morte de muitos peregrinos e nativos da terra no interior do Templo, do qual Josefo gravemente lamenta, pois esse era um espaço sagrado e que se encontrava poluído (*BJ* 5. 18-20). Essas contendas também fizeram com que a terra ficasse desolada, pois muito do suprimento aprisionado fora queimado. Consequentemente, a queima desses mantimentos trouxe uma grande fome sobre a cidade, levando a sua queda (*BJ* 5. 25-6).

Com a disposição de quatro legiões e numerosos contingentes dos reis aliados, Tito, comandante da guerra, marcha para Jerusalém. A cidade foi alcançada poucos dias antes do início da Páscoa em 70 (*BJ* 5. 39-98). Josefo relata que, mesmos os romanos estando à porta da cidade as contendas internas ainda prosseguiram, dando espaço para outro massacre em pleno festival da Páscoa. No entanto, os resultados dessas intrigas foram que, a sedição, de caráter até então tripartite, fora novamente reduzida para duas facções (*BJ* 5. 98-105).

Para compreendermos o cerco da cidade que passou a ocorrer não muitos dias depois pelas forças romanas, é preciso que nós tenhamos uma ideia de como essa cidade estava estruturada, e Josefo nos apresenta um panorama geral de Jerusalém na década de 60 do primeiro século:

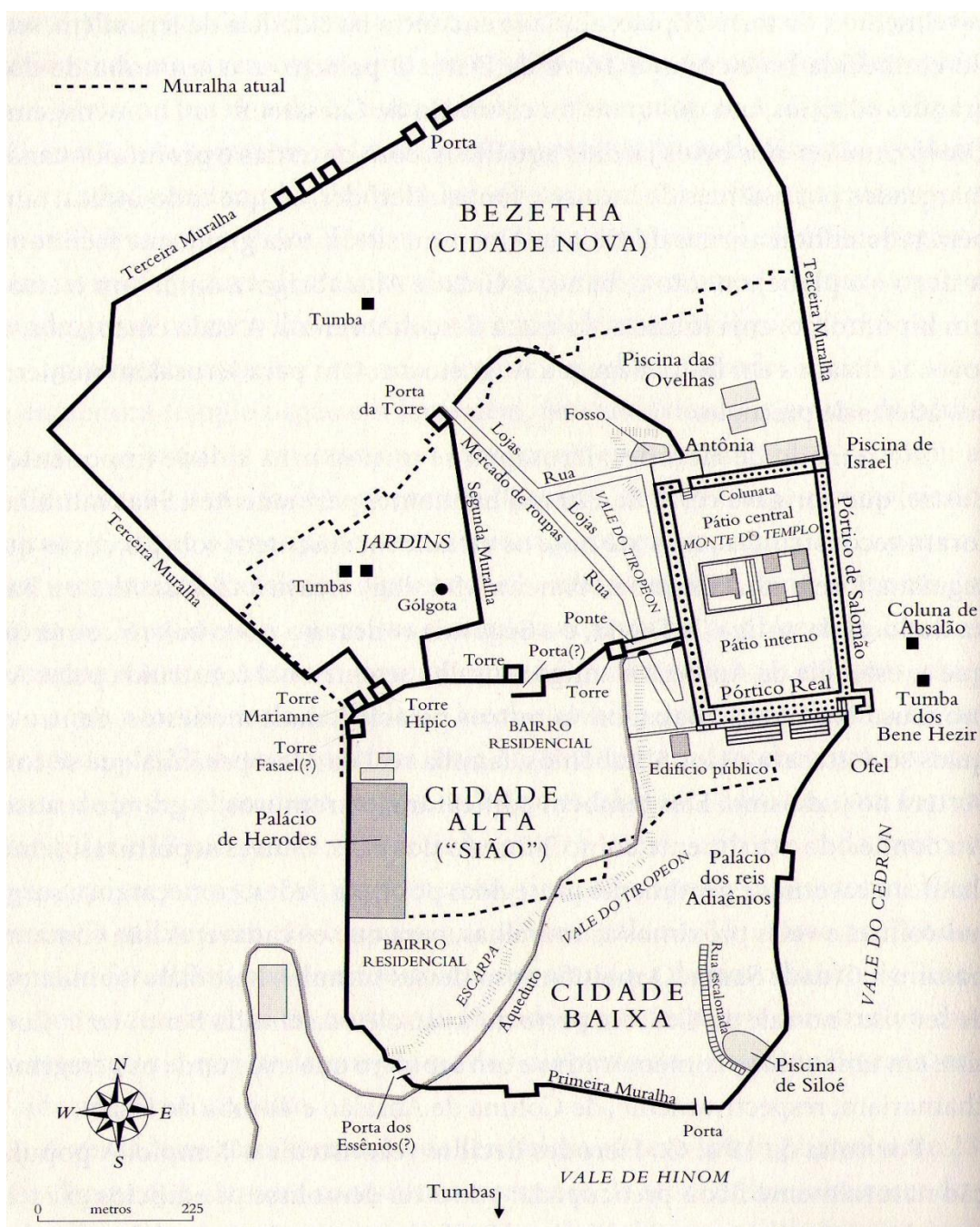
A cidade era fortificada com três muralhas, exceto onde ela estava delimitada por desfiladeiros intransponíveis, bastando lá apenas uma muralha. Elas foram construídas em trechos, defrontando-se uma com a outra, entre duas colinas, separadas por um vale central, no qual os níveis das casas terminavam. Destes montes sob o qual a cidade estava era muito maior e possuía um cume mais reto do que os outros. Logo, devido a sua robustez, foi chamado pelo rei Davi – o pai de Salomão, o primeiro construtor do Templo – a fortaleza, mas nós a chamamos de alta *ágora*. O segundo monte, do qual foi denominado de ‘Acra’, sustém a cidade baixa [...]. Em frente a este havia um terceiro monte, por natureza mais baixo do que Acra e que se distanciavam um do outro por um amplo vale. Depois, no entanto, os asmoneus, durante o período de reinado,

encheram o desfiladeiro, com o objetivo de unir a cidade ao templo, e também de reduzir a elevação de Acra pelo nivelamento de seu cume, afim de que ele não pudesse bloquear a visão do templo. O vale do Tiropeon [ou vale dos fabricantes de queijo], [...] divide o monte da cidade alta desta baixa, estendendo-se até o tanque de Siloé, pois é assim que nós chamamos esse manancial de água doce e abundante (*BJ* 5. 136-40).

Este historiador também faz uma descrição das três imponentes muralhas da cidade, cuja demolição de trechos pelas forças romanas fora essenciais para a conquista da cidade:

Das três muralhas, a mais antiga – devido aos desfiladeiros dos montes circundantes e o monte acima deles aonde fora erguido – era quase inexpugnável. Além da vantagem de sua posição; fora fortemente construído. Davi e Salomão e seus sucessores ao trono tiveram um importante papel nessa obra. Iniciando ao norte, na torre chamada Hípico, se estendia para Xisto e então se juntava a câmara do conselho [Sinédrio], terminando a oeste do pórtico do templo. Iniciando no mesmo ponto em outra direção, para o oeste, descendo para o lugar chamado Bethso para a porta dos Essênios, em seguida vira-se para o sul, acima da fonte de Siloé, daí novamente inclina-se em direção a leste da piscina de Salomão, e depois passa por um local que eles denominam de Ofel. Finalmente se junta ao pórtico oriental do templo. A segunda muralha iniciada do portão da primeira muralha da qual eles chamam de Gennath e, anexa-se somente ao norte do distrito da cidade, subindo tanto quanto Antonia [fortaleza]. A terceira [muralha] inicia na torre Hípico, na qual se estende ao norte para a torre Psefino, e então desce em frente ao monumento de Helena [...], passando pelas cavernas sepulcrais dos reis, e se inclina em torno de uma torre de esquina [...] juntando-se a antiga muralha do vale, denominado de vale de Cedron (*BJ* 5. 142-7). Esta muralha [terceira] fora construída por Agripa para anexar as tardias adições da cidade que estavam desprotegidas. A cidade estava com excesso de moradores, passando gradualmente para além das muralhas. De fato, a população, unindo ao monte o distrito norte do templo, tinha passado tão longe que até mesmo haviam cercado um quarto do monte com casas. Este monte, que é chamado Bezeta, está em frente à Antonia, mas fora cortado por profundo fosso, cavado com o propósito de separar as bases das fundações de Antonia do monte e assim torna-la de difícil acesso e mais elevado [...]. O bairro fora construído recentemente,

Figura 7: A Jerusalém de Herodes



Fonte: ARMSTRONG, 2000: 160.

chamado na língua vernácula de Bezeta, traduzido para o grego como Cidade Nova (*BJ* 5. 152).

Direcionando sua ofensiva contra o lado norte da cidade, Tito após o décimo quinto dia de cerco, entre abril e maio de 70, conseguiu obter o controle da

primeira muralha (*BJ* 5. 302). A tomada da segunda muralha ocorreu cinco dias depois. Com a fuga dos judeus para a interior da cidade, Tito adentra a região da Cidade Nova, aonde se localizavam alguns comércios de tecidos de Jerusalém (*BJ* 5. 331).

Enquanto as forças romanas buscavam agora se preparar para a conquista da Cidade Alta, Josefo é convidado a participar das negociações, com o objetivo de persuadir os insurgentes a se entregarem. A intermediação, no entanto, se mostrou um fracasso, não conseguindo persuadir os revoltosos, Josefo afirma:

Ah! Miseráveis patifes, [...] negligentes em relação aos verdadeiros aliados, vocês querem fazer guerra aos romanos com braços e forças da mão? Quando é que nós sempre conquistamos qualquer outra nação por esses meios? E quando foi que Deus, que é Criador do povo judeu, não os vingou quando eles tinham sido feridos? Não revolverão vocês os seus olhos para trás e considerarão de onde é que se luta com tamanha violência, refletindo sobre quão poderoso aliado vocês tem ultrajado? Vocês não recordam das coisas prodigiosas feitas por seus antepassados e que guerras poderosas neste santo lugar foram suprimidas para nós nos dias antigos? Pois eu me arrepio em contar as obras de Deus aos ouvidos indignos; ainda ouvir que vocês podem aprender que não estão guerreando contra os romanos somente, mas também contra Deus (*BJ* 5. 376-8).

Fracassando nas negociações este judeu faz uma exortação final, apelando aos rebeldes para a preservação da cidade e do Templo:

No entanto, um caminho de salvação ainda resta a vocês, [...] Oh! Homens de coração de ferro arremessem longe suas armas e tenham compaixão desse país, mesmo agora cambaleando para a queda, virem-se e vejam a beleza da quais vocês estão traindo: Que cidade, que templo, qual inumerável presente para as nações! (*BJ* 5. 416-7).

A situação da cidade na reta final da Guerra era, conforme Josefo, lamentável, os horrores cometidos por causa da fome entre os judeus eram terríveis:

Lamentável foi também o aspecto do país, terras antigamente embelezadas com árvores e parques, estavam agora reduzidas a um completo deserto e despida de madeira. Nenhum estrangeiro que tivesse

visto a antiga Judeia e os belos subúrbios da capital dela, e que agora visse a presente desolação, poderia ter evitado as lágrimas ou suprimido um suspiro de tamanha mudança. A guerra arruinou todas as marcas de beleza, e ninguém que a tinha conhecido antigamente, vindo derrepente teria reconhecido o lugar (*BJ* 6. 7-8).

Por volta de julho/agosto de 70, Tito alcança a área do Monte do Templo e reduto dos judeus insurgentes, mas não tendo êxito em fazer brechas nas muralhas, colocou fogo nos portões que davam acesso a área do Templo. Com os portões queimados, o comandante se reúne em concílio com seus generais para tratar do destino do Templo:

Tito trouxe para debate o assunto do templo. Alguns eram da opinião de que as leis da guerra deveriam ser aplicadas, visto que os judeus jamais cessariam a rebelião, enquanto o templo permanecesse como foco para a multidão [...]. Outros aconselharam que, se os judeus abandonassem-na e não colocassem nenhuma arma, fosse qual fosse sobre o templo, ele deveria ser poupado. Mas se eles mantivessem o propósito de guerra, o mesmo deveria ser queimado. Como não seria mais um templo, e sim uma fortaleza, a partir de então, a impiedade seria imputável, não para os romanos, mas para aqueles que forçaram a tomar tais medidas. Tito, no entanto, declarou que [...] ele não traria a vingança sobre objetos inanimados em vez de homens, e nem sob qualquer circunstância, queimar uma magnífica obra, pois a perda afetaria os romanos, visto que seria um ornamento para o império se permanecesse (*BJ* 6. 238-41).

O desejo deste historiador de apresentar aos seus leitores que o alto comando romano não possuía uma responsabilidade direta pelo que veio a ocorrer com a cidade e principalmente com o Templo está em contradição com uma passagem do próprio autor na *AJ*. No último livro dessa obra, em uma curta passagem, Josefo afirma que “Tito capturou e ateou fogo no templo e na cidade” (*AJ* 20. 250).

A contradição de informações também pode ser visualizada, conforme Miriam Ben Zeev, no relato escrito posterior de Cássio Dio, que apresenta Tito desempenhando um importante papel na precipitação de destruir o Templo. Cinco séculos depois, Sulpício Severo, descrevendo sobre o mesmo concílio de generais, afirmará que o arrasamento do Templo foi uma opção de Tito (ZEEV, 2011).

Para James Rives, a “intenção” de Tito de não arrasar o Templo, e enfatizada por Josefo não pode ser descartada:

Although Titus's primary concern was undoubtedly to wrest control of the Temple from the rebels, he may indeed have hoped, for whatever reason, to preserve the Temple if it could be taken without being destroyed, it is possible that he declared this intention in the council, and that Josephus merely emphasized that declaration while downplaying the more important decision to storm the Temple (RIVES, 2005: 150).

As incongruências no relato de Josefo, segundo Zeev, faz-nos acreditar que as coisas não ocorreram exatamente como este historiador queria que seu público acreditasse:

One would rather think that the decision to destroy the Temple had been taken before the final confrontation. Then the fires were lighted in order to hasten the final victory, which was followed by the pillage, and then, later, Titus ordered 'the whole town and the temple to be razed to the ground' (BJ 7. 1). The pillage and the final demolition suggest that Titus was interested in not leaving anything on the spot which would allow a later building of the Temple and a revival of its cult. In this context, it is very difficult to believe that the Temple was destroyed 'against' the wishes of Titus' as Josephus stress (ZEEV, 2011: 62-3).

Por ordem de Tito ou não, Josefo percorre um caminho alternativo, ao afirmar que Deus já havia “sentenciado as chamas” o Templo, e que o fatídico dia haveria de chegar (BJ 6. 250) ⁸³. E é dessa forma, como uma ação cometida por um impulso sobrenatural, que este historiador descreve a tomada e consequente destruição do Templo no décimo dia do mês de Ab (29/30 de agosto) do ano 70:

[...] um dos soldados não aguardando as ordens e sem nenhum pavor e temor de ação, mas movido por algum impulso sobrenatural, arrebatou um pedaço de madeira em chama e içado por um de seus companheiros, lançou o ardente projétil por baixo de uma porta dourada e que dava

⁸³ A justificativa divina para a destruição do Templo é de todo expressada na BJ quando Josefo afirma que a cidade e o santuário não eram mais a morada de Deus, e que não poderia sobreviver depois de se tornar um sepulcro para os corpos de seus próprios filhos, convertendo-o em um cemitério da guerra civil (BJ 5. 19). Mais adiante ele continua a representar a partida da divindade com termos familiares que são encontrados no livro de Ezequiel (Ez 10: 18-22): “a deidade tem abandonado os lugares santos e se colocado ao lado destes como quem vocês estão agora a guerrear” (BJ 5. 412).

acesso ao lado norte para as câmaras ao redor do santuário. À medida que a chama subia, um choro tão comovente como o de uma tragédia, surgiram entre os judeus, que acorriam para o resgate, [...] agora que o objeto de toda a vigilância estava desaparecendo (*BJ* 6. 252-3).

A tomada e destruição do Templo é assunto de um profundo lamento por parte de Josefo, que descreve o destino trágico não só do primeiro, como do segundo Templo:

É preciso profundamente lamentar o mais maravilhoso edifício que nós já vimos ou ouvimos, se considerarmos a sua estrutura, magnitude, a riqueza de todos os detalhes, ou a reputação de seus Lugares Santos. Ainda assim, poderíamos obter conforto e grande consolação do pensamento de que não há como escapar do Destino [...]. E pode-se também se maravilhar com a exatidão do ciclo do Destino, pois como eu disse, ela esperou até o próprio mês e o próprio dia no qual em tempos idos o templo havia sido queimado pelos babilônios. Da primeira fundação pelo rei Salomão até a sua presente destruição, que tomou lugar no segundo ano do reinado de Vespasiano, o período total é de mil cento e trinta anos, sete meses e quinze dias. Da reconstrução por Ageu no segundo ano do reinado de Ciro até a sua queda sob Vespasiano foram seiscentos e trinta e nove anos e quarenta e cinco dias (*BJ* 6. 267-70).

Em geral, conforme Zeev, os romanos respeitavam as religiões dos diferentes povos que estavam dentro dos limites do império, cultos e templos eram usualmente respeitados. No entanto, qualquer rebelião sob a máscara religiosa era reprimida, juntamente com os símbolos sagrados. Dessa forma, templos entre outros emblemas religiosos eram destruídos. A destruição do Templo em Jerusalém parece confirmar essa ideia, já que o santuário esteve no centro das atenções durante a Guerra (ZEEV, 2011).

Em relação a Jerusalém, Josefo afirma que a captura da cidade pelos romanos é coincidente em cinco anteriores ocasiões:

Assim foi Hierosolima tomada no segundo ano do reinado de Vespasiano, no oitavo mês de Gorpaios. Capturada em cinco anteriores ocasiões; foi pela segunda vez devastada. Sisaque, rei do Egito, e depois Antíoco, Pompeu e subsequentemente Sossius em aliança com Herodes, tomaram

a cidade, mas a preservaram. Mas anterior aos dias deles o rei da Babilônia a dominou e a arrasou, quatrocentos e sessenta e oito anos e seis meses depois de sua fundação (BJ 6. 435-7).

Discorrendo ainda sobre os principais momentos da história da cidade, Josefo apresenta o total de anos desse centro urbano:

O período compreendido entre o rei Davi – seu primeiro soberano judeu – até a sua destruição por Tito, foi de mil cento e setenta e nove anos. Da sua primeira fundação até a sua queda final, foi de dois mil cento e setenta e sete anos. Contudo, nem a sua antiguidade, nem a sua ampla riqueza, nem o seu povo espalhado pelo mundo habitado, nem a grande glória de seus ritos religiosos, poderia valer alguma coisa para evitar a sua ruína. Assim terminou o cerco a Hierosolima (BJ 6. 440-2).

A destruição do Templo levou os objetos sagrados do Templo a se tornarem espólios de guerra. Entre esses objetos estavam uma mesa de ouro, que possuía um grande peso; um candelabro que era igualmente feito de ouro – do qual, segundo Josefo, fora construído sob um padrão diferente daqueles que se usava no dia-a-dia pelos judeus – e uma cópia da lei judaica (BJ 7. 148-9). As vasilhas de ouro do Templo também foram confiscados e levados para o templo da Paz em Roma (BJ 7. 160-1) ⁸⁴.

Não somente o Templo fora arrasado e saqueado, mas a cidade também teve o mesmo fim, preservando-se apenas as torres de Fasaél, Hípico e Mariana, e a porção da muralha que cercava a cidade a oeste (BJ 7.1). Além da destruição física, 97.000 foram tomados como prisioneiros na Guerra e enviados para o trabalho nas minas do império e no combate dos gladiadores. Dentre estes, 700 distinguidos prisioneiros – evidenciados conforme Josefo pela aparência – juntamente com os principais líderes sobreviventes, Simão e João, foram reservados para a parada triunfal em Roma (BJ 7. 96-118). Os que pereceram tanto em batalha quanto de fome, foram 1.100.000, da qual a maior parte era constituída de judeus (BJ 6.420).

⁸⁴ Sob o destino final dos objetos do Templo, Schürer-Vermes afirmam: “*Vespasian deposited these in the temple of the Goddess of Peace which he had rebuilt, but which was later burnt down under Commodus. It is not known what happened to them afterwards. They were probably taken to Africa by Geiseric when the Vandals sacked Rome in A. D. 455, and from transferred to Constantinople by Belisarius when he destroyed the Vandals empire in A. D. 534*” (SCHÜRER-VERMES, 1973: 510).

A Guerra ainda persistiu até 73, quando o último movimento de resistência fora sufocado na região ao sul da Judeia, na fortaleza de Massada. Com o fim do conflito, os judeus ficaram sujeitos a pagar uma taxa anual ao Templo de Júpiter Capitolino em Roma, da mesma forma que era paga antes ao Templo em Jerusalém (BJ 7. 218). Essa taxa, conforme Marius Heemestra adicionou uma importante segunda condição para viver como um judeu dentro dos limites do império.

Antes de 70, todos os homens com idade entre 20 e 50 anos pagavam uma taxa anual de dois denários romanos. Após a destruição, Vespasiano introduziu a taxa judaica que devia ser arrecada pelo *fiscus judaicus*. O valor montante da taxa, antes direcionada á Jerusalém, fora agora substituída por Roma (HEEMESTRA, 2010) ⁸⁵. O *fiscus judaicus* simbolizava, segundo Goodman, não somente a destruição deliberada de uma administração autônoma judaica, como também da religião e da sociedade que existia na Judeia anterior a Guerra (GOODMAN, 1994).

⁸⁵ O templo de Júpiter Capitolino, principal beneficiado da taxa, havia sido destruído em Roma nos turbulentos anos de 68 e 69 EC. Após a estabilização do poder, planos foram feitos para a sua reconstrução. O *fiscus judaicus* se tornou um importante fundo para a restauração do templo (HEEMESTRA, 2010).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No decorrer dessa pesquisa tivemos como pretensão não apenas apresentar uma Jerusalém que era: um lugar santo, de intensa espiritualidade e de revelações. Por meio do estudo dos escritos de Flávio Josefo percebemos que a cidade não fora vista tão somente desta forma. Pelo exame de seus textos entendemos que a cidade possuía aspectos contrários aos apresentados. Isto não significa dizer que Jerusalém vivia com essa dualidade de características, o que percebemos em Josefo era que esse estado de impureza e pecaminosidade da cidade eram algo transitório, extinguidos pela mão divina por meio da punição da cidade e de seus habitantes.

Na primeira parte de nossa tese expomos os aspectos positivos da cidade que puderam ser visualizados não apenas em Josefo como em alguns dos escritores do mundo antigo. Não se contendo somente nessa reflexão, buscamos também, por meio do mapeamento de alguns importantes episódios de Jerusalém, apresentar uma trajetória da cidade em ligação com o mais importante símbolo da identidade judaica para Josefo, o seu Templo. A análise de seus escritos nos permitiu compreender que este santuário possuía um papel central para o pensamento josefiano e, em consonância com alguns pensadores judeus vimos que o Templo fora visto como centro estabilizador do universo, e que suas repartições e móveis eram representações simbólicas do cosmos, sendo que por meio do Templo e de seus rituais é que se garantiam a fertilidade, prosperidade e o bom funcionamento do universo.

Na última parte de nossa investigação continuamos a apresentar a trajetória de Jerusalém, nos dedicando principalmente aos anos que precedem a Guerra e ao período da Guerra em si. Por meio do estudo da *BJ* percebemos uma particularidade de visão de Josefo por parte de Jerusalém. Escrita com o propósito de descrever a batalha ocorrida entre judeus e romanos entre os anos de 66 á 73 na Palestina, Josefo expõe um conjunto de características singulares atribuídas à cidade que não são vistas em seus outros escritos. Vimos que antes da descrição da Guerra, Josefo apontou vários fatores que propiciaram a revolta em 66. No entanto,

uma delas em particular fora muito enfatizada, a de que o estado de pecaminosidade da cidade favorecera a sua queda. Para Josefo, a “poluição” de Jerusalém e do Templo, consequência dos numerosos pecados praticados pelos judeus da Judeia, fora suficiente para a destruição comandada por Deus por meio dos romanos em 70.

O impacto da destruição de Jerusalém e de seu santuário após o ano 70 fora muito grande para a religiosidade judaica. O evento cataclísmico propiciara o aparecimento de uma grande ferida que fora sentida entre os habitantes de Jerusalém, principalmente para aqueles que estavam interligados ao serviço do Templo. A perda desses símbolos sagrados fora também igualmente desastrosa para aqueles judeus que residiam fora dos limites da Judeia e dos quais elevavam as suas preces todos os anos, assim como as suas ofertas.

No século que antecede a destruição, a cidade de Jerusalém e o Templo passaram por um período de grande prosperidade. Peregrinos do entorno do Mediterrâneo e do Oriente Próximo se dirigiam anualmente para a cidade, enriquecendo aqueles que de forma direta ou indireta participara do sistema do Templo. A elaborada estrutura de culto criara uma demanda por animais e produtos agrícolas, trazendo um beneficiamento econômico para a região. Jerusalém e o seu Templo haviam se tornado as joias da coroa da Judeia.

A destruição da cidade e do Templo também fora sentida por Flávio Josefo. Por ser o seu lugar de nascimento e educação, e principalmente por seu *status* sacerdotal (*BJ* 1. 3), seria de se esperar que ele se sensibilizasse pela captura e destruição desses símbolos identitários. A partir da leitura da *BJ* percebemos que Josefo não apenas se torna sensível com a destruição desses emblemas judaicos no ano 70, mas também com aqueles que foram destruídos anteriormente pelos babilônicos.

Ainda que essa sensibilidade seja manifesta (principalmente nos livros finais da *BJ*), vemos que Josefo em nenhum lugar desse escrito, assim como de outros trabalhos posteriores, expressa ou alimenta uma esperança de que esses símbolos identitários pudessem ser posteriormente restaurados. Diferentemente de seu modelo, o profeta Jeremias, que havia predito a destruição de Babilônia por

ter arrasado o Templo de Salomão (Jr 51: 58-64), não encontramos nenhuma referência de alguma predição proferida por ele a respeito da ruína de Roma. Novamente, diferentemente de Jeremias, que ao final do livro de Lamentações (5:21) chama para a restauração e renovação da cidade e do Templo, não há semelhante esperança ou oração alimentada nos escritos de Josefo.

No entanto, mesmo não explicitando em suas obras a condição futura de Jerusalém e do santuário, a comparação que ele faz da destruição da cidade e do Templo no sexto século aEC e depois no ano 70, nos leva a supor uma implicidade de reconstrução em sua fala:

E pode-se também se maravilhar com a exatidão do ciclo do Destino, pois como eu disse, ela esperou até o próprio mês e o próprio dia no qual em tempos idos o templo havia sido queimado pelos babilônios. Da primeira fundação pelo rei Salomão até a sua presente destruição, que tomou lugar no segundo ano do reinado de Vespasiano, o período total é de mil cento e trinta anos, sete meses e quinze dias. Da reconstrução por Ageu no segundo ano do reinado de Ciro até a sua queda sob Vespasiano foram seiscentos e trinta e nove anos e quarenta e cinco dias (*BJ* 6. 267-70).

Josefo aponta um paralelo entre as duas destruições, da qual ocorrera, conforme ele, no mesmo dia do mês de *Ab* (*BJ* 6. 250). Essa comparação nos leva a supor que Josefo pode ter acreditado em uma futura restauração de ambos os emblemas judaicos. A possibilidade de tal hipótese pode ser confirmada nas palavras dos profetas bíblicos da qual Josefo conhecia muito bem. O profeta Jeremias, por exemplo, afirmava que o arrependimento do antigo estilo de vida poderia reverter os efeitos do castigo divino (Jr 44). Quando Ciro permitiu que os judeus retornassem para suas terras e que pudessem reconstruir Jerusalém e o santuário, esta mensagem parece ter sido confirmada por todos os judeus posteriores (FELDMAN, 2006).

Parece-nos que para Josefo, a catástrofe ocorrida no ano 70 poderia ser incorporada a este antigo paradigma. Em um longo discurso feito por ele junto às muralhas em Jerusalém, ele descreve os romanos como os antigos babilônios, enviados por Deus. E ele se apresenta como o novo profeta Jeremias, persuadindo aos de sua nação a se entregarem. O apelo feito por ele aos rebeldes não era para

preservar a independência política da Judeia, mas sim de resguardar a cidade e o Templo (*BJ* 5. 362-417).

De acordo com Goodman, a possibilidade de reconstrução do Templo não seria onerosa aos fieis. O culto sacrificial não necessitava de um edifício magnífico, como o fora de Herodes. Basta lembrar, por exemplo, da reconstrução do Templo no período pós-exílio, que segundo Josefo parecia mais uma “fortaleza” (*AJ* 11. 89). Um pequeno edifício que abrigasse o Santo dos Santos, um altar e um indicador para delimitar o perímetro sagrado da área sagrada seria suficiente para restaurar os serviços no santuário em Jerusalém (GOODMAN, 2008). No entanto, não é possível averiguar em Josefo uma argumentação mais sólida para o embasamento dessa hipótese. Em seus escritos posteriores ele não nos fornece nenhuma informação adicional.

Encerramos este longo raciocínio com duas argumentações que podem nos auxiliar na compreensão da implicidade de reconstrução de Jerusalém e do Templo na *BJ* e o silêncio posterior de Josefo nas obras subsequentes. Como fora dito no capítulo terceiro, os romanos possuíam, de forma geral, uma atitude positiva para a reconstrução de templos dos povos do império, desde que estes não tivessem ligado a uma questão política. Parece-nos que nesse primeiro momento, após o assolamento do Templo em 70, Josefo alimentava a esperança de permissão de reconstrução do santuário pelos romanos, e o seu primeiro trabalho (*BJ*), escrito não muito anos após a Guerra pode ter refletido essa esperança. O silêncio nas obras ulteriores pode ser elucidado pelas atitudes tomadas pelos imperadores flavianos, a começar por Vespasiano, que ordenara o fechamento do templo em Heliópolis (Leóntopolis), no Egito. Essas atitudes demonstravam bem claramente, que os imperadores, principalmente flavianos, não estavam dispostos a restaurar qualquer símbolo identitário judaico, como a cidade de Jerusalém e o seu Templo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes principais

JOSEPHUS, Flavius. *Against Apion: translation and commentary*. Edited by John Barclay. Leiden, Boston: Brill, 2007.

JOSEPHUS, Flavius. *Judean Antiquities 1-4: translation and commentary*. Edited by Louis Feldman. Leiden, Boston: Brill, 2000.

JOSEPHUS, Flavius. *Judean Antiquities 5-7: translation and commentary*. Edited by Christopher Begg. Leiden, Boston: Brill, 2004.

JOSEPHUS, Flavius. *Judean Antiquities 8-10: translation and commentary*. Edited by Christopher Begg and Paul Spilsbury. Leiden, Boston: Brill, 2005.

JOSEPHUS, Flavius. *Judean War 2: translation and commentary*. Edited by Steve Mason. Leiden, Boston: Brill, 2008.

JOSEPHUS, Flavius. *Life of Josephus: translation and commentary*. Leiden, Boston: Brill, 2001.

JOSEPHUS, Flavius. *The Complete Works of Flavius Josephus*. 13 vols. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1965 (The Loeb Classical Library).

JOSEPHUS, Flavius. *The Jewish War*. Translated by G. A. Williamson. London: Penguin Books, 1981.

Outras fontes relevantes

A Bíblia de Jerusalém. 5ª ed. São Paulo: Paulinas, 1991.

DIODORUS SICULUS. *Library of History, Volume XII*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1967 (The Loeb Classical Library).

PHILO. *Every Good Man is Free. On the Contemplative Life. On the Eternity of the World. Against Flaccus. Apology for the Jews. On Providence*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1941 (The Loeb Classical Library).

PHILO. *On Flight and Finding. On the Change of Names. On Dreams*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1934 (The Loeb Classical Library).

SUETONIUS. *The Twelve Caesars*. Translated by Robert Graves. London: Penguin Books, 2007.

TACITUS. *The Annals. The reigns of Tiberius, Claudius and Nero*. Translated by J. C. Yardley. New York: Oxford University Press, 2008.

TACITUS. *Histories, Books IV-V, Annals, Books 1-3*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998 (The Loeb Classical Library).

The Apocryphal Old Testament. Edited by H. F. D. Sparks. Oxford: Clarendon Press, 1984.

The Letter of Aristeas. Translation by H. St. J. Thackeray. London: Macmillan and Co., 1904.

TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Trad. Mario da Gama Kury. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1986.

Bibliografia geral

ALFÖLDY, Géza. *A história social de Roma*. Lisboa: Editorial Presença, 1989.

ARMSTRONG, Karen. *Jerusalém: uma cidade, três religiões*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

BAHAT, Dan. The Herodian Temple. In: WILLIAM HORBURY, W. D. DAVIES and JOHN STURDY (org.). *The Cambridge History of Judaism: the early roman period*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

BARBOSA, Janio Gustavo. *A festa da urbe e o nascimento da cidade: "A cidade Antiga" como prelúdio da modernidade*. Dissertação (Mestrado em História). Natal: UFRN, 2008.

BARROS, José D'Assunção. *Cidade e história*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

BARROW, R. H. *Los romanos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

BOATWRIGHT, M.; GARGOLA, D.; TALBERT, R. *The Romans: From Village to Empire*. New York: Oxford University Press, 2004.

BOHAK, Gideon. Zealots. In: *The Oxford dictionary of the Jewish religion*. Edited by R. J. Zwi Werblowsky and Geoffrey Wigoder. New York: Oxford University Press, 1997.

BOLIN, Thomas. The making of the Holy City: On the foundations of Jerusalem in the Hebrew Bible. In: THOMPSON, Thomas. *Jerusalem in Ancient History and Tradition*. London and New York: T & T Clark, 2003.

BOWMAN, Alan; WOOLF, Greg. *Cultura Escrita e Poder no Mundo Antigo*. São Paulo: Ática, 1998.

BOWMAN, GARNSEY and RATHBONE. *The Cambridge ancient history: the high empire, A.D. 70–192*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

BRAVO, Gonzalo; MONTERO, Santiago; MARTINEZ-PINNA, Jorge. *El imperio romano. Evolución institucional e ideológica*. Madrid: Visor Libros, 1991.

CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1990.

CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

COHEN, Shaye. *From the Maccabees to the Mishnah*. Louisville and London: Westminster John Knox Press, 2006.

_____. *Josephus in Galilee and Rome: his vita and development as a historian*. Boston and Leiden: Brill, 2002.

COLAUTTI, Frederico. *Passover in the works of Josephus*. Leiden: Brill, 2002.

COLLINS, John Joseph. *Jewish cult and Hellenistic culture: essays on the Jewish encounter with Hellenism and Roman rule*. Leiden: Brill, 2005.

_____. *Between Athens and Jerusalem: Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*. Michigan: Dove Booksellers, 2000.

DAVIES, Philip. *Second Temple Studies 1: Persian period*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991.

DINES, Jennifer. *The Septuagint*. London and New York: T & T Clark, 2004.

DOBRORUKA, Vicente. Historiografia helenística em roupagem judaica: Flávio Josefo, história e teologia In: JOLY, Fábio (org.). *História e Retórica. Ensaio sobre historiografia antiga*. São Paulo: Alameda / FAPESP, 2007.

_____. Considerações sobre o conceito de stasis na obra de Flávio Josefo. In: *Boletim do Centro de Pensamento Antigo*. Vol. 12. Campinas: Unicamp, 2001.

EDMONDSON, Jonathan. Introduction: Flavius Josephus and Flavian Rome. In: EDMONDSON; MASON; RIVES (Ed.). *Flavius Josephus and Flavian Rome*. New York: Oxford University Press, 2005.

EDWARDS, Douglas. *Religion and society in roman Palestine: old questions, new approaches*. New York: Routledge, 2004.

FELDMAN, Louis H. Josephus. In: WILLIAM HORBURY, W. D. DAVIES and JOHN STURDY (org.). *The Cambridge History of Judaism: the early roman period*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

_____. *Jew and Gentile and Ancient World: attitudes and interactions from Alexander to Justinian*. New Jersey: Princeton University Press, 1993.

_____. *Judaism and Hellenism Reconsidered*. Leiden, Boston: Brill, 2006.

_____. *Josephus and modern scholarship: (1937 – 1980)*. Berlin and New York: de Gruyter, 1984.

FINLEY, Moses. The ancient city: from Fustel de Coulanges to Max Weber and beyond. *Comparative Studies in Society and History*, vol. 19, nº 3, pp. 305-327, 1977.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso. Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

FRAADE, Steven. The Temple as a Marker of Jewish Identity before and after 70 CE: The Role of Holy Vessels in Rabbinic Memory and Imagination. In: LEVINE, SCHWARTZ (org.). *Jewish Identities in Antiquity*. Mohr Siebeck, 2009.

FREYNE, Sean. Galilee and Judaea in the first century. In: MITCHELL, Margaret; YOUNG, Frances. *The Cambridge History of Christianity. Vol. 1: Origins to Constantine*. New York: Cambridge University Press, 2006.

FUNARI, Pedro Paulo A.; SILVA, Maria Aparecida de Oliveira (org.). *Política e identidades no mundo antigo*. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2009.

FUSTEL DE COULANGES, Numa Denis. *A cidade antiga*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

GABBA, Emilio. The social, economic and political history of Palestine 63 BCE – CE 70. In: WILLIAM HORBURY, W. D. DAVIES and JOHN STURDY (org.). *The Cambridge History of Judaism: the early roman period*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

GARNSEY, P.; SALLER, R. *El imperio romano. Economía, sociedad y cultura*. Barcelona: Editorial Crítica, 1991.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GINZBURG, Carlo. *Olhos de madeira: nove reflexões sobre a distância*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

GOODMAN, Martin. *A classe dirigente da Judéia: As origens da revolta judaica contra Roma, 66-70 d. C.* Rio de Janeiro: Imago Ed., 1994.

_____. *Jews in Greco-Roman World*. New York: Oxford University Press, 1998.

_____. *Judaism in the Roman world: collected essays*. Leiden: Brill, 2007.

_____. *Rome & Jerusalem: The Clash of Ancient Civilizations*. London: Penguin Books, 2008.

GRABBE, Lester. Judaism, History of, Part II: Second Temple Times (586 BCE-70 EC). In: NEUSNER; AVERY-PECK; GREEN (Ed.). *The Encyclopaedia of Judaism*. Leiden: Brill, 2005.

GRIMAL, Pierre. *A civilização romana*. Lisboa: Edições 70, 2001.

GRUEN, Erich. The expansion of the empire under Augustus. In: BOWMAN, CHAMPLIN and LINTOTT. *The Cambridge Ancient History. The Augustan Empire, 43 B.C. – 69 A.D.* Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

GUARINELLO, Norberto. Modelos teóricos sobre a cidade do Mediterrâneo antigo. In: FLORENZO, Maria; HIRATA, Elaine (orgs.). *Estudos sobre a Cidade Antiga*. São Paulo: Editora da USP, 2009.

HADAS-LEBEL, Mireille. *Flavio Josefo: O Judeu de Roma*. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1992.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HANSEN, Mogens. *Polis: an introduction to the Ancient Greek City-State*. New York: Oxford University Press, 2006.

HARLAND, PHILIP. Acculturation and Identity in the Diaspora: A Jewish Family and 'Pagan' Guilds at Hierapolis. *Journal of Jewish Studies*, vol. LVII, no. 2, 2006.

HAYES, Christine. Sanhedrin. In: *The Oxford dictionary of the Jewish religion*. WERBLOWSKY, Zwi, WIGODER, Geoffrey. New York: Oxford University Press, 1997.

HAYWARD, Robert. *The Jewish Temple: A Non-Biblical Sourcebook*. London: Routledge, 1996.

HEEMESTRA, Marius. *The Fiscus Judaicus and the parting of the ways*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010.

HENGEL, Martin. *Judaism and Hellenism. Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period*. Philadelphia: Fortress Press, 1974.

_____. *The 'Hellenization' of Judaea in the first century after Christ*. London: SCM Press, 1989.

HORSLEY, Richard. *The First Jewish Revolt. Archaeology, history and ideology*. London and NY: Routledge, 2002.

IZIDORO, José. O problema da identidade no cristianismo primitivo: interação, conflitos e desafios. *Revista Oracula*, nº 7, 2008.

JEREMIAS, Joachim. *Jerusalem in the time of Jesus*. Philadelphia: Fortress Press, 1969.

KAMM, Antony. *The Israelites*. London and New York: Routledge, 1999.

KLAWANS, Jonathan. Josephus, the rabbis, and responses to catastrophes Ancient and Modern. *The Jewish Quarterly Review*, vol. 100, nº 2, 2010.

_____. *Purity, sacrifice, and the Temple. Symbolism and supersessionism in the study of Ancient Judaism*. New York: Oxford University Press, 2006.

LAMOUR, Denis. *Flavio Josefo*. São Paulo: Estação Liberdade, 2006.

LANDAU, Tamar. *Out-heroding Herod: Josephus, rhetoric, and the Herod narratives*. Leiden and Boston, Brill, 2006.

LAQUEUR, Richard. *The Jewish Historian Flavius Josephus*. Giessen, 1920.

LAUGHLIN, John C. H. *Fifty major cities of the Bible: from Dan to Beersheba*. New York: Routledge, 2006.

LAURENCE, Ray and BERRY, Joanne. *Cultural identity in the Roman Empire*. New York: Routledge, 1998.

LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Campinas: Editora da Unicamp, 2003.

_____. *O imaginário medieval*. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.

LÉVÊQUE, Pierre. *Impérios e Barbáries: do século III a. C. ao século I d. C.*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1979.

LEVINE, Lee. *Jerusalem: Portrait of the city in the Second Temple period (586 BCE-70 CE)*. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2002.

LUNDQUIST, John. *The Temple of Jerusalem: past, present, and future*. Westport: Praeger, 2008.

MACHADO, Jonas. Identidade paulina em construção: de Saulo o fariseu a Paulo o apóstolo de Jesus Cristo. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de S.; FUNARI, Pedro Paulo A.; COLLINS, John J. (org.). *Identidades fluídas no judaísmo antigo e no cristianismo primitivo*. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2010.

MARQUES, Juliana. *Tradição e renovações da identidade romana em Tito Lívio e Tácito*. São Paulo, 2007. Tese (Doutoramento em História Social) – Departamento de História, Universidade de São Paulo.

MASON, Steve. *Josephus and the New Testament*. Peabody: Hendrickson Publishers, 1993.

_____. *Josephus, Judea, and Christian Origins: Methods and Categories*. Peabody: Hendrickson Publishers, 2009.

MBUVI, Andrew. *Temple, exile and identity in 1 Peter*. Norfolk: T&T Clark International, 2007.

MELLOR, Ronald. *The Romans historians*. New York: Routledge, 2002.

MENDES, Norma Musco. O sistema político do principado. In: SILVA, G. V.; MENDES, N. M. (orgs). *Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Rio de Janeiro: Mauad; Vitória, ES: EDUFES, 2006.

MILLAR, Fergus. *El imperio romano y sus pueblos limítrofes. El mundo mediterráneo en la Edad Antigua*. México: Siglo Veintiuno Editores, 1984.

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

_____. *Raízes Clássicas da Historiografia Moderna*. São Paulo: Ed. EDUSC, 2004.

MORGAN, Gwyn. *69 A.D.: The Year of Four Emperors*. New York: Oxford University Press, 2006.

MUMFORD, Lewis. *A cidade na história: suas origens, transformações e perspectivas*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

NISSINEN, Martti. City as lofty as heaven: Arbela and other cities in Neo-Assyrian prophecy. In: GRABBE, Lester; HAAK, Robert. *'Every city shall be forsaken': urbanism and prophecy in Ancient Israel and the Near East*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de S. O judaísmo antigo e o cristianismo primitivo em nova perspectiva. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de S.; FUNARI, Pedro Paulo A.; COLLINS, John J. (org.). *Identidades fluídas no judaísmo antigo e no cristianismo primitivo*. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2010.

OTZEN, Benedikt. *O Judaísmo na Antiguidade: A história política e as correntes religiosas de Alexandre Magno até o Imperador Adriano*. São Paulo: Paulinas, 2003.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. *História & História Cultural*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

_____. Muito além do espaço: por uma história cultural do urbano. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 8, n. 16, 1995.

_____. *O imaginário da cidade: visões literárias do urbano – Paris, Rio de Janeiro, Porto Alegre*. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 1999.

PORTEN, Bezalel. *Archives from Elephantine. The Life an Ancient Jewish military colony*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1968.

RAJAK, Tessa. *The Jewish dialogue with Greece and Rome: studies in cultural and social interaction*. Leiden and Boston: Brill, 2002.

_____. *Josephus. The Historian and His Society*. London: Duckworth, 2002.

RAMINELLI, Ronald. História urbana. In: CARDOSO, Ciro F.; VAINFAS, Ronaldo (orgs.). *Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

REGEV, Eyal. The Temple and the Jewish War. In: PASTOR; STERN; MOR (Ed.). *Flavius Josephus: interpretation and history*. Leiden and Boston: Brill, 2011.

RICH, John; WALLACE-HADRILL, Andrew. *City and country in the ancient world*. London and New York: Routledge, 2005.

RIVES, James. Flavian religious policy and the destruction of the Jerusalem Temple. In: EDMONDSON; MASON; RIVES (Ed.). *Flavius Josephus and Flavian Rome*. New York: Oxford University Press, 2005.

SAFRAI; STERN. *The Jewish people in the first century: historical geography, political history, social, cultural and religious life and institutions*. Assen: Van Gorcum & Comp. B. V., 1974.

SALDARINI, Anthony. *Fariseus, escribas e saduceus na sociedade palestinese*. São Paulo: Paulinas, 2005.

SCHÜRER, Emil. *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*. Revised edition, 3 vols. in 4, ed. Geza Vermes, Matthew Black et al. Edinburg: T & T Clark, 1973-87.

SCHWARTZ, Seth. *Imperialism and Jewish society, 200 B.C.E. to 640 C. E.* Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2001.

SELVATICI, Monica. A recriação da identidade judaica na cidade de Alexandria no século I d.C. *Revista Oracula*, nº 8, 2008.

SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

SIMON; BENOIT. *Judaísmo e cristianismo antigo: de Antíoco Epifânio a Constantino*. São Paulo: Pioneira, 1987.

SMALLWOOD, E. Mary. *The Jews under Roman rule: from Pompey to Diocletian*. Leiden: Brill, 1976.

SVARTVIK, Jesper. Samaritans. In: *A Dictionary of Jewish-Christian Relations*. Edited by Edward Kessler and Neil Wenborn. New York: Cambridge University Press, 2005.

THACKERAY, H. St. John. *Josephus, the Man and the Historian*. New York: Ed. Hebrew Union College, 1929.

VEYNE, Paul. *O Império greco-romano*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2009.

WARDLE, Timothy. *The Jerusalem Temple and Early Christian identity*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010.

WEBER, Max. *La ciudad*. Madrid: Las ediciones de La Piqueta, 1987.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

ZEEV, Miriam. Between fact and fiction: Josephus' account of the destruction of the Temple. In: PASTOR; STERN; MOR (Ed.). *Flavius Josephus: interpretation and history*. Leiden and Boston: Brill, 2011.