

**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS - ICHS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
INSTITUTO MULTIDISCIPLINAR**

TESE DE DOUTORADO

**DAS INSURREIÇÕES AO SEPULCRO DOS MÁRTIRES MACABEUS: UMA
ANÁLISE DO PROCESSO IDENTITÁRIO ATRAVÉS DOS DISCURSOS
JUDAIZANTES NOS DOCUMENTOS APÓCRIFOS DE I MACABEUS EM 165 A.C.
NA JUDEIA.**

FABIANO ALVES TEXEIRA

2024



**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS – ICHS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
INSTITUTO MULTIDISCIPLINAR**

**DAS INSURREIÇÕES AO SEPULCRO DOS MÁRTIRES MACABEUS: UMA
ANÁLISE DO PROCESSO IDENTITÁRIO ATRAVÉS DOS DISCURSOS
JUDAIZANTES NOS DOCUMENTOS APÓCRIFOS DE I MACABEUS EM 165 A.C.
NA JUDEIA.**

FABIANO ALVES TEIXEIRA

**SOB ORIENTAÇÃO DO PROFESSOR DOUTOR
MARCELO SANTIAGO BERRIEL**

Tese submetida como requisito parcial
para obtenção do grau de Doutor em
História, do curso de pós-graduação
em história, área de concentração
relações de poder e cultura.

SEROPÉDICA, SETEMBRO DE 2024.

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Biblioteca Central / Seção de Processamento Técnico

Ficha catalográfica elaborada
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

T266i Teixeira , Fabiano Alves, 1976-
DAS INSURREIÇÕES AO SEPULCRO DOS MÁRTIRES MACABEUS:
UMA ANÁLISE DO PROCESSO IDENTITÁRIO ATRAVÉS DOS
DISCURSOS JUDAIZANTES NOS DOCUMENTOS APÓCRIFOS DE I
MACABEUS EM 165 A.C. NA JUDEIA. / Fabiano Alves
Teixeira . - Seropédica, 2024.
253 f.

Orientador: Marcelo Santiago Berriel.
Tese(Doutorado). -- Universidade Federal Rural do Rio
de Janeiro, PPHR HISTÓRIA, 2024.

1. Apócrifo. 2. Relações de Poder . 3. Judeia. 4.
Antiguidade . 5. Jerusalém . I. Santiago Berriel,
Marcelo, 1975-, orient. II Universidade Federal Rural
do Rio de Janeiro. PPHR HISTÓRIA III. Título.



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA UFRRJ

TERMO N º 855 / 2024 - PPHR (12.28.01.00.00.49)

N º do Protocolo: 23083.055203/2024-41

Seropédica-RJ, 09 de outubro de 2024.

Nome do(a) discente: FABIANO ALVES TEIXEIRA

TESE submetida como requisito parcial para obtenção do grau de DOUTOR EM HISTÓRIA, no Programa de Pós-Graduação em História - Curso de DOUTORADO, área de concentração em Relações de Poder e Cultura.

TESE APROVADA EM : 02 de setembro de 2024

Banca Examinadora:

Dr. FABIO PY MURTA DE ALMEIDA, UENF Examinador Externo à Instituição

Dr. LYNDON DE ARAUJO SANTOS, UFMA Examinador Externo à Instituição

Dr. SÉRGIO PRATES LIMA, SME Examinador Externo à Instituição

Dr. CLINIO DE OLIVEIRA AMARAL, UFRRJ Examinador Interno

Dr. RONALD APOLINARIO DE LIRA, UFRRJ Examinador Interno

Dr. MARCELO SANTIAGO BERRIEL, UFRRJ Presidente

(Assinado digitalmente em 09/10/2024 18:01)

CLINIO DE OLIVEIRA AMARAL
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR
CoordCGHist (12.28.01.00.00.74)
Matrícula: 1715783

(Assinado digitalmente em 10/10/2024 13:50)

MARCELO SANTIAGO BERRIEL
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR
DeptH/1M (12.28-01.00.00.88)
Matrícula: 1581640

(Assinado digitalmente em 09/10/2024 23:30)

RONALD APOLINARIO DE LIRA
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR
DeptHR1 (12.28.01.00.00.86)
Matrícula: 1279266

(Assinado digitalmente em 31/10/2024 09:12)

SERGIO PRATES LIMA
ASSINANTE EXTERNO
CPF: 753.243.187-87

(Assinado digitalmente em 05/11/2024 14:56)

FÁBIO PY MURTA DE ALMEIDA
ASSINANTE EXTERNO
CPF: 090.794.967-31

(Assinado digitalmente em 22/10/2024 09:27)

LYNDON SANTOS
ASSINANTE EXTERNO
CPF: 754.366.717-72

Ao meu querido pai, que nos deixou em 04 de outubro de 2016.

SUMÁRIO

Considerações e agradecimentos	9
Resumo	15
Listas de quadros e mapas	19
Listas de abreviações	20
INTRODUÇÃO	22

CAPÍTULO I

A BATALHA: UM SÍMBOLO QUE PERMANECE VIVO NA IDENTIDADE DE UM POVO		48
1.1	A batalha: a ação propagandista da identidade macabeia	48
1.2	A geografia da Emaús dos Macabeus	53
1.3	A popularidade de Judas Macabeu	59
1.4	Judas Macabeu e a literatura medieval	62
1.5	Diversidade judaica, identidades culturais e suas instituições	69
1.6	Relações étnicas e minorias no universo judaizante através da história	84
1.7	Níveis de etnicidade nas relações judaizantes	86

CAPÍTULO II

O HELENISMO NA DINÂMICA DO PROCESSO DE TRANSIÇÃO CULTURAL PARA O JUDAISMO		100
2.1	O homem e suas experiências religiosas	103
2.2	O movimento helenista no período ptolomaico	104
2.3	Atrás das fronteiras do Império: Uma luz cultural através dos portões romanos e da literatura mitológica	108
2.4	Domínio carismático através da cultura	114
2.5	Cultura e identidade: as marcas de um povo	125

2.6	As apropriações hagiográficas	129
2.7	Destemidamente “santos”	133

CAPÍTULO III

DANIEL E AS CONTRADIÇÕES MITOLÓGICAS NOS TEXTOS
JUDAIZANTES DOS SÉCULOS I E II A.C. 142

3.1	O Daniel histórico	151
3.2	Da cronologia apocalíptica	153
3.3	Reflexão sobre as fontes de Daniel	155
3.4	Multiculturalismo acerca das fontes de Daniel	156
3.5	A oração de Daniel: profanação do tempo	156
3.6	A visão de Daniel	157
3.7	A divisão do livro de Daniel: dos ajustes cronológicos as interpretações do sonho do rei	159
3.8	Dos dez reinos	163
3.9	Mediações proféticas	168
3.10	Uma apocalíptica dos capítulos 7 ao 12	168

CAPÍTULO IV

FLÁVIO JOSEFO E AS CONTRADIÇÕES DO AMBIENTE
CULTURAL POLÍTICO E SOCIAL DA JUDEIA. 171

4.1	Antiguidades judaicas	171
4.2	As fontes de Josefo	173
4.3	Considerações acerca da trajetória de Josefo no mundo antigo	175
4.4	Guerra e antiguidades judaicas	176
4.5	Josefo e a cultura grega	178
4.6	Alexandre chega em Jerusalém	182

4.7	Ao Deus de Israel, toda reverência	182
4.8	A fábula de Josefo	182
4.9	Flavio Josefo e o caminho para circularidade cultural judaica	186
4.10	Vida e obra de Flávio Josefo	188
4.11	Movimento da história social	192
4.12	Sobre a cultura popular no âmbito judaico	194
4.13	A biografia pública de Josefo e o espaço público urbano	203
4.14	Sua biografia	209
4.15	Da produção do discurso	215
4.16	O universo social da Judeia sob a ótica de Josefo (das culturas subalternas)	229
	CONCLUSÃO	234
	REFERÊNCIAS	243

CONSIDERAÇÕES E AGRADECIMENTOS

De maneira geral a parte dos agradecimentos compõe uma área importante de um trabalho escrito. É o momento pelo qual reconhecemos aqueles que foram importantes no processo de iniciação até o fim de uma árdua jornada. Nesse sentido, criamos as mais variadas formas de agradecimentos e chegamos à conclusão que todos os agentes possuem um lugar especial em nossa curta passagem por este mundo. Não obstante, quero em primeiro lugar agradecer a Deus.

Ele, sem qualquer sombra de dúvidas é a minha maior fonte de inspiração. Recordo-me que a bíblia hebraica está repleta das maiores alegorias que simboliza formas de agradecimentos nas passagens do antigo Israel, onde reis e profetas escolhiam a melhor forma de agradecer pelos benefícios concedidos. Alguns acendiam incenso, outros imolavam cordeiros, e havia aqueles que dançavam e cantavam. O rei Davi dançou quase nu diante dos seus, sem permitir qualquer importância com suas vestimentas diante de tanta alegria e regozijo. Essa foi à forma simbólica que Davi escolheu para agradecer ao seu Deus.

Pois bem, essa primeira parte não foi difícil. Difícil foi lembrar-me de todos até aqui. A sensação do dever cumprido realmente é muito salutar e nos proporciona os mais variados sentimentos. É dessa forma que construímos nossa existência e deixamos um legado para as gerações futuras. Guardo em minha memória uma frase de Fernando Pessoa que diz, “às vezes ouço passar o vento; e só de ouvir o vento passar, vale a pena ter nascido”. Esse é a sensação e a causa dos mais variados sentimentos¹.

Naqueles momentos nostálgicos da vida pensei na história como uma forma de dialogar com a minha existência. Pensei na história como refúgio depois de um longo período no universo corporativista que escolhi como carreira. Ainda mais longe, a história foi um silêncio nos momentos em que precisava do silêncio. Norbert Elias, em seu livro “a solidão dos moribundos”, traz um diálogo acerca da morte para além do diagnóstico médico, ou daquele onde os sintomas

¹ CAEIRO. Alberto. Fernando Pessoa. Ática: Lisboa, 10º Ed, 1946.

físicos tornam nossos corpos envelhecidos, doentes, até que a morte nos alcances. Sobretudo, do fenômeno social que as sociedades modernas nos condicionaram a um tipo de morte com um único viés para além da solidão e o do próprio isolamento das relações humanas e sociais. Norbert Elias traduziu muito bem o meu momento².

Saltar desse corporativismo e dialogar com a história não foi nada fácil, principalmente com a carreira consolidada e um reconhecimento de mercado. Do início até a construção do “ideal” de profissionalismo foram muitos anos. Fui taxado de louco por muita gente, mas isso não teve qualquer relevância na escolha que fiz, muito pelo contrário, resolvi seguir na contramão da razão. Conhecer o passado é da natureza do conhecimento histórico. Mas, a história não é a necrologia (morta) do passado, não é uma lista de nomes, datas e feitos de pessoas mortas. São as questões do presente que orientam a pesquisa do passado.

Aprendemos que a história estuda as mudanças que ocorreram, suas causas e desdobramentos, sua magnitude e importância no processo histórico (nada morto). É uma habilidade essencial para entender nosso mundo atual em constante mudança. Há um consenso, hoje, de que o trabalhador do futuro deve ser capaz de se adaptar às mudanças tecnológicas e sociais. As transformações ocorridas no passado fornecem pistas que ajudam refletir sobre as mudanças exigidas no presente. O que aconteceu com os artesãos urbanos na Revolução Industrial escrita por Karl Marx? Como as famílias se recompuseram depois de guerras ou epidemias devastadoras pelo mundo? À luz da história, é possível avaliar se um determinado fator é gerador de mudanças profundas ou superficiais. O aprendizado da história permite avaliar, por exemplo, até que ponto uma inovação tecnológica, uma nova política educacional ou uma rebelião social são, de fato, geradores de mudanças significativas ou só reacomodaram velhas estruturas.

Na graduação (dai as questões ideológicas e religiosas pesaram bastante) resolvi seguir na história antiga, na área do judaísmo antigo e nas disposições acerca das questões culturais. Decidi que esse seria meu lugar de “fala” ou de “militância” como sugere os novos fronts modernos. Depois da

² Elias, Norbert. A solidão dos moribundos. Zahar, SP, 2001.

graduação me aventurei na especialização da UERJ em história antiga e medieval, curso coordenado pela professora doutora Maria Regina Cândido. O curso tem ênfase na construção de projeto de pesquisa em história e isso foi importante para lograr no processo seletivo do mestrado da UFRRJ.

No mestrado foi que me deparei com os conflitos existentes da área acadêmica, das fontes, dos diversos temas e, sobretudo no conhecimento de muitas obras e autores. É uma experiência surreal e infinita. O medo sobreveio minhas ideias e tive vontade de abandonar o curso, principalmente nos momentos de grandes dúvidas, dificuldades acadêmicas e na solidão dos corredores frios da universidade.

Afinal, eu não era um aluno “cria da casa”, não fazia parte dos grupos de estudos judaicos e muito menos advindo de alguma sinagoga do centro da cidade. Muito pelo contrário, eu era apenas um “aluno curioso”, ou mais um cristão protestante que surgia no cenário dos desistentes. Um dia sobreveio o outro e seguimos em frente. Foi nos momentos de dificuldades e perseverando que as coisas foram acontecendo. A mudança foi promovida num momento de esperança e pessoas muito comprometidas chegaram para fazer a diferença.

Quero agradecer aos colegas de mestrado e doutorado, Fábio Baldez, Leandro César (hoje UFRJ) e Luan Mendes (Hoje UFRJ) pela parceria e momentos de grandes risadas. Fábio com seu jeito roqueiro de ser, Leandro com sua pesquisa “surreal” sobre Olga de Quieve e Luan com seu carisma na compreensão da alma humana. Aos demais colegas de doutorado que de forma indireta contribuíram também para pesquisa. Infelizmente o mestrado não proporciona grandes encontros, até porque cada um segue sua pesquisa e as disciplinas de interesse, mas é assim que a vida segue.

Separei um espaço em especial para três figuras importantes nesse processo, são eles: professor doutor Marcelo Berriel, professor doutor Clinio Amaral e o professor doutor Ronald Apolinário (todos UFRRJ). Por ordem cronológica, o professor Ronald Apolinário nos acompanha desde a graduação nas disciplinas de história antiga e história da Ásia. Prontamente aceitou o convite de compor a banca de defesa do mestrado e das várias conversas e experiências sobre sua trajetória acadêmica.

Meu primeiro contato com o professor Clinio Amaral foi na disciplina de hagiografia. Suas aulas ainda que distante do meu objeto de pesquisa foram

importantes para rever alguns conceitos históricos, principalmente com os vícios existentes na idade média, sem contar que nos foi apresentado a "literatura" do Valdomiro Santiago que até hoje recordo-me com grandes risadas, principalmente na passagem da travessia do mar e de sua luta com tubarões.

Foi o professor Clínio que no momento mais difícil do mestrado prontificou-se um grande amigo. Deixou seu telefone a disposição e nos aconselhou na decisão mais difícil que tive que tomar que foi a mudança de orientação. Depois da minha decisão, professor Clínio nos indicou o professor Marcelo Berriel para continuar a orientação da pesquisa, com o aval é claro da coordenação do curso.

Para meu alívio e segurança o professor Marcelo Berriel aceitou de pronto a orientação. Daí por diante a pesquisa foi tomando forma até o momento da produção do capítulo para qualificação. Seu conhecimento acadêmico, conselhos e considerações foram importantes para chegar até aqui. Grandes profissionais, grandes acadêmicos e queridos amigos. Meu desejo é perpetuar essa amizade. Meus sinceros agradecimentos ao trio.

Claro, não obstante, não posso deixar de agradecer a família que Deus colocou em minhas mãos para ser o despenseiro. Minha esposa Michele, que mesmo diante de uma grande enfermidade (esquizofrenia paranoide) foi indispensável nas horas de grandes sacrifícios e solidão. Meus filhos, queridos e amados, Fabiana e Thiago que acompanharam as lutas e as dificuldades da vida acadêmica (espero deixar bons ensinamentos) e que acompanharam e ajudaram a mãe nos momentos em que fiquei à disposição da pesquisa. Obrigado, amo vocês!

Por fim, deixo também meus sinceros agradecimentos a todo corpo administrativo da universidade na pessoa do secretário Paulo Cesar Longarine, que de forma peculiar sanava todas as dúvidas e nunca deixou de responder a todas as demandas. Aos professores do mestrado, em especial (in memoriam) professor Ricardo Oliveira, que nos corredores da universidade se desprendia do "eu professor" e trocava ideias sobre suas experiências acadêmicas e de militância política. Cada bate papo, sempre algo muito novo. Meu muito obrigado. Agradeço ainda aos professores José D' Assunção de Barros e Luís Edmundo Moraes pelas aulas esclarecedoras durante o período da pandemia

da Covid-19. Tempos sombrios onde conseguimos enxergar um pouco de esperança para cumprir as etapas do doutorado.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

” A verdadeira amizade é aquela que nos permite falar, ao amigo, de todos os seus defeitos e de todas as nossas qualidades”. Millôr Fernandes

RESUMO

TEIXEIRA, Fabiano Alves. Das insurreições ao sepulcro dos mártires Macabeus: Uma análise do processo identitário através dos discursos judaizantes nos documentos apócrifos de I Macabeus em 165 a.C., na Judeia. 2024. 230p. Tese (Doutorado em História). Departamento de História, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, 2024.

O presente trabalho de pesquisa teve o objetivo de analisar o documento deutero-canônico de I Macabeus. Os chamados insurgentes Macabeus lograram êxito em batalha contra as forças do rei Antioco IV Epífanés que governou a Síria entre os anos de 164 a 165 a.C. No comando das insurgências, estava Judas Macabeu, que liderava um pequeno contingente de revoltosos em oposição ao exército grego. Essas falanges selêucidas, no limiar de suas bases, sofreu uma série de enfraquecimentos por conta da ausência de recursos que deveriam ser pagos ao exército contratado e pela pouquidade dos despojos de guerras prometidos. A atitude do exército selêucida foi suficiente para que a mensagem chegassem até Judas Macabeus e seus liderados. Com base nas informações sobre o enfraquecimento das legiões selêucidas, Judas Macabeu promove as revoltas dividindo o exército de Antioco em frações, atrairindo-os e confundindo-os para dentro de suas vilas. Esse antagonismo acontece enquanto Judas convoca aqueles que, por força da religião e de seus costumes não aderiram a helenização na Judeia. Para esses, restava o deserto e a bacia do Mediterrâneo para sua subsistência. Não possuíam armas de guerra ou táticas de guerrilhas, muito pelo contrário, eram agricultores e pastores que quando convocados ficaram a disposição para um embate contra um exército em função dos símbolos que representava o judaísmo naquele período. Inspirado no caso acima, este trabalho pretende analisar os discursos produzidos nas insurreições macabeias e de seus elementos simbólicos. Esses sistemas surgiram da preocupação dos Macabeus nas insurreições e seus sucessores da crônica em constituir uma hereditariedade, da máxima do mito e de seus elementos constitutivos da memória para a composição da identidade macabeia. Por conseguinte, a questão mitológica e a edificação do heroísmo Macabeu assumem tonalidades de santidade em muitas comunidades cristãs mediterrâneas após os primeiros séculos da era cristã, onde são abordados como novos eixos para além da compreensão meramente militar dos confrontos, o sufrágio da hibridização cultural entre helenismo, judaísmo e suas representações. Religiosidade, cultura E espaço urbano foram elementos de apoio para a constituição da identidade judaica, consolidado por meio do pluralismo étnico no interior da sua própria construção simbólica, e que depois da imposição ao helenismo levaram os judeus às insurreições militares e aos conflitos religiosos na Judeia. Além da análise do livro de I Macabeus, os documentos de Daniel da bíblia hebraica e de Flávio Josefo serão analisados neste trabalho, pois corroboram com as narrativas das revoltas insurgentes do II século a.C. Certamente o livro de Daniel relata algumas das histórias mais

controversas do mundo antigo, além das narrativas simbólicas e dos trechos mitológicos, os relatos da sucessão dos impérios sobrepujaram um papel importante no documento. Já Flávio Josefo discute elementos substanciais, mas sua importância cabe a uma narrativa que complementa as relações judaizantes no II século a.C ao narrar os movimentos insurgentes do chamado período do Macabeus.

Palavras chaves: Cultura, identidade e discursos.

ABSTRACT

TEIXEIRA, Fabiano Alves. From the insurrections to the sepulcher of the Maccabean martyrs: An analysis of the identity process through the Judaizing discourses in the apocryphal documents of I Maccabees in 165 BC, in Judea. 2024. 230p. Thesis (Doctorate in History). Department of History, Federal Rural University of Rio de Janeiro, Seropédica, 2024.

This research paper aimed to analyze the deuterocanonical document of I Maccabees. The so-called Maccabean insurgents were successful in battle against the forces of King Antiochus IV Epiphanes, who ruled Syria between 164 and 165 B.C. In command of the insurgency was Judas Maccabeus, who led a small contingent of rebels in opposition to the Greek army. These Seleucid phalanxes, on the threshold of their bases, suffered a series of weakenings due to the lack of resources that should have been paid to the hired army and the small amount of spoils of war promised. The attitude of the Seleucid army was enough for the message to reach Judas Maccabeus and his followers. Based on information about the weakening of the Seleucid legions, Judas Maccabeus promotes the revolts by dividing Antiochus' army into factions, attracting and confusing them into their villages. This antagonism occurs while Judas summons those who, due to their religion and customs, did not adhere to the Hellenization of Judea. For these, the desert and the Mediterranean basin were all that was left for their subsistence. They did not have weapons of war or guerrilla tactics; quite the opposite, they were farmers and shepherds who, when summoned, were ready to fight an army based on the symbols that represented Judaism at that time. Inspired by the case above, this work aims to analyze the discourses produced in the Maccabean insurrections and their symbolic elements. These systems arose from the concern of the Maccabees in the insurrections and their successors in the chronicle in constituting a heredity, from the maxim of myth and its constitutive elements of memory for the composition of the Maccabean identity. Consequently, the mythological question and the construction of Maccabean heroism take on tones of sanctity in many Mediterranean Christian communities after the first centuries of the Christian era, where they are approached as new axes beyond the merely military understanding of the confrontations, the suffrage of the cultural hybridization between Hellenism, Judaism and their representations. Religiosity, culture and urban space were supporting elements for the constitution of Jewish identity, consolidated through ethnic pluralism within its own symbolic construction, and which after the imposition of Hellenism led the Jews to military insurrections and religious conflicts in Judea. In addition to the analysis of the book of 1 Maccabees, the documents of Daniel from the Hebrew Bible and Flavius Josephus will be analyzed in this work, as they corroborate the narratives of the insurgent revolts of the 2nd century B.C. The book of Daniel certainly tells some of the most controversial stories of the ancient world, and in addition to the symbolic narratives and mythological passages, the accounts of the succession of empires

played an important role in the document. Flavius Josephus discusses substantial elements, but his importance lies in a narrative that complements the Judaizing relations in the 2nd century B.C. by narrating the insurgent movements of the so-called Maccabean period.

Keywords: Culture, identity and discourses.

LISTA DE QUADROS

- | | |
|----------|--|
| Quadro 1 | A tríade dos heróis da história na antiguidade. |
| Quadro 2 | Reino dos ptolomeus e seleucos |
| Quadro 3 | Sobre a interpretação do sonho de
Nabucodonosor segundo o livro de Daniel |
| Quadro 4 | Reino dos sucessores de Alexandre após a
batalha de Ipsus, 301 a.C. |
| Quadro 5 | Os quatro animais simbólicos e os 4 reinos
mundiais |

LISTA DE ABREVIAÇÕES

Mac	Macabeus
Mc	Evangelho de Marcos
Ev	Evangelhos
Mt	Evangelho de Mateus
Lc	Evangelho de Lucas
Jo	Evangelho de João
Nt	Novo Testamento
At	Antigo Testamento
Ap	Apócrifo
Apc	Apocalipse
Dn	Daniel

*“Homens ferozes e vingativos
criam deuses ferozes e vingativos*
” Rubem Alves

INTRODUÇÃO

O caminho é longo dentro da trajetória acadêmica. Quanto mais lemos e nos deparamos com o objeto pesquisado mais perguntas encontramos. Como todo trabalho de pesquisa precisa ser fechado, não considero este embrionário, já que o início dos estudos judaizantes no período proposto começou na graduação e no curso de mestrado. Encerrar este ciclo também não quer dizer que o assunto se esgotou, muito pelo contrário, mas é importante deixar claro para o leitor que se faz necessário encerra-lo para só depois nos debruçarmos em novos questionamentos.

Sobre a pesquisa, trata-se geralmente de uma longa e dolorosa gestação até que um evento ou uma ideia surja como proposta para um projeto e, que seu resultado possa ser satisfatório para uma tese. Existe uma relação entre o objeto e o autor que pode delimitar sua trajetória, ou seja, cheia de percalços e, podemos concluir que, por inúmeras vezes, surge dentro deste universo uma relação que nos define e isso é extremamente delicado e complexo.

Para Carlo Ginzburg o processo de investigação e seu objeto cria materialidade e acabamos por tratá-lo como algo real. Nesse mundo tangível das relações entre o pesquisador e o objeto, pode haver uma série de inconsistências e acasos. O autor compara a investigação histórica a uma investigação policial. O trabalho de um investigador de polícia consiste na importância e na consistência dos métodos utilizados pelo historiador. Assim como o policial, o historiador não pode comprometer os vestígios do passado ou ocultar fontes decisivas para seu trabalho alcançando seu objetivo³.

Por cultura material podemos entender aquele segmento do meio físico que é socialmente apropriado pelo homem. Por apropriação social convém pressupor que o homem intervém, modela, dá forma a elementos do meio físico, segundo propósitos e normas culturais. Essa ação, portanto, não é aleatória, casual, individual, mas se alinha conforme padrões, entre os quais se incluem

³ Bueno, Fábio Martins. Sherlock Holmes e Dupin: personagens que inspiram o método investigativo em história. In Anais do II Colóquio de Letras. Assis: UNESP, 2010.

os objetivos e projetos. Assim, o conceito pode tanto abranger artefatos, estruturas, modificações da paisagem, como coisas animadas (uma sebe, um animal doméstico), e, também, o próprio corpo, na medida em que ele é passível desse tipo de manipulação (deformações, mutilações, sinalizações) ou, ainda, os seus arranjos espaciais (um desfile militar, uma cerimônia litúrgica) (MENESES, 1983, p. 112).

Sobre essa questão, a investigação histórica consiste, essencialmente, em lidar com os vestígios da ação humana passada e apresentá-los aos espectadores presentes de forma responsável e legível. No caso específico desta tese, acredito que houve uma certa naturalidade na construção das ideias sobre um tema que me acompanha alguns anos. Como boa parte dos heróis e anti-heróis da antiguidade como o mito de Spartacus, Teseu, Aquiles, Hércules e Perseu, acentuaram leituras exaustivas sobre esses personagens e o mundo antigo.

Todavia, é importante salientar para o leitor que o período Interbíblico, ou período intertestamentário, é o momento histórico que compreende o espaço de tempo entre a Bíblia Hebraica e o Novo Testamento. Na narrativa bíblica passaram-se cerca de quatrocentos anos entre a época de Neemias (quando o livro de Malaquias foi escrito) e o nascimento de Cristo (aproximadamente 433 – 5 a.C.). Esse período entre os dois testamentos também é chamado pela literatura cristã como os “anos de silêncio”. Isso porque durante esse tempo não houve nenhum registro de uma palavra profética da parte de Deus para o povo de Israel, conforme salienta o discurso protestante⁴.

Na biblioteca da faculdade (retornando o ponto dos colegas) enquanto as estantes de História do Brasil, Moderna e Contemporânea estavam abarrotadas de livros, aqueles sobre História Antiga e Medieval ocupavam apenas um degrau

⁴ Os 400 anos do Período Inter bíblico caracterizam-se pela cessação da chamada revelação bíblica, pelo profundo silêncio em que o Deus dos israelitas permaneceu em relação ao seu povo, pois durante esse tempo nenhum profeta se levantou em nome de Deus. Foi no período Inter bíblico que o conceito de Sinagoga se solidificou durante muitos anos. Durante o período do exílio na Babilônia, o povo de Israel não tinha mais acesso ao Templo, além de ser confrontado por práticas religiosas pagãs que ameaçavam a continuação da religião judaica. (TEIXEIRA, 2018, p.29).

da estante. No início, essas obras eram basicamente o que poderíamos utilizar como fonte e estes eram meus limites sobre a Antiguidade até aquele momento.

Muito embora meu interesse pela História Antiga tivesse tomado forma através da minha trajetória religiosa e do curso de teologia, minha inquietação buscava o que o senso comum protestante deixou de investigar, pela falta de interesse em virtude do período de quatrocentos anos de “silêncio” entre o Antigo e o Novo Testamento, ou pelo obscurantismo em não dialogar com os textos extra canônicos. Na verdade, o movimento da história nunca se calou e o tempo não é estático, ainda assim, muitos acreditam nessa possibilidade ao cruzar com os documentos bíblicos.

Após a graduação meu interesse pelos documentos deutero-canônicos foram crescendo. Os primeiros documentos lidos foram Atos de Paulo e Tecla, onde o Apóstolo Paulo passa pela cidade de Icônio, prega na praça da pequena cidade e arrasta uma multidão seguidora do seu discurso da ressurreição do Cristo e de uma vida eterna. Tecla, uma jovem comprometida em noivado deixa tudo para trás para seguir o itinerante apóstolo. Outro documento relevante na literatura apócrifa é o Evangelho de Felipe, onde narra uma versão interessante sobre a aproximação de Jesus e de Maria Madalena.

O documento não retrata um Jesus e Maria Madalena próximos no sentido em que Dan Brown e Nikos Kazantzakis⁵ atribuíram em suas obras, mas de uma Maria Madalena convertida, conflitante, atuante e interessada nas questões da vida eterna. Outros documentos foram lidos, mas dentre tantos, esses sem dúvidas foram melhor apreciados trazendo um pouco mais de sentido com as narrativas canônicas.

O documento de I Macabeus foi apresentado tempo depois, numa fila extensa das leituras apócrifas que precisavam ser consultadas. Nelas, aguçou os sentidos quando percebi um movimento cultural importante entre judeus e gregos e que as batalhas eram um símbolo de resistência sobre as fortes

⁵ Dan Brown e Nikos Kazantzakis (O Código da Vinci, 2003 e a Última Tentaçao de Cristo, 1995), abordam que Jesus e Maria Madalena foram casados e tiveram filhos.

falanges gregas de Antioco IV Epífanes. Essa epopeia foi um marco cultural na antiguidade⁶.

Em busca de trabalhos embrionários, me deparo com uma dissertação de mestrado de um ex aluno da Universidade Federal Fluminense, que trabalhou com o tema fronteiras helênicas tendo como fonte primária I Macabeus⁷. Depois disso, nenhum outro trabalho acadêmico foi produzido a nível de mestrado e doutorado. Foi então que nas inquietudes do pesquisador faço a seguinte pergunta: por que não produzir algo relevante que misture o universo simbólico das batalhas com o movimento híbrido que ocorreu naquele período?

Para a história essa singularidade cultural nunca se calou. Judeus e helenos travaram seus embates pela sobrevivência numa terra dominada pelas grandes contendas religiosas entre as facções judaicas no período. Enquanto isso, as falanges selêucidas avançavam conquistando tudo à sua frente, promovendo mortes aos que se opuseram e levando como despojos tudo o que era de valor dessas façanhas, inclusive mulheres e crianças cativas.

Outro ponto importante que surgiu durante as primeiras leituras sobre o documento é como o mito Macabeu chegou tão longe até o período das cruzadas nos séculos XI ao XIII. A crônica de Fulcher de Chartes, cronista da primeira cruzada comparou os cruzados com os “santos Macabeus”. Segundo Fulcher⁸, essa foi uma forma de dizer que os cruzados também morreram pela fé, dando um sentido religioso para tamanhas batalhas.

A narrativa das revoltas insurgentes no livro de I Macabeus enfatiza a importância da liderança dos Macabeus nas insurreições contra os exércitos selêucidas, de modo que apresenta suas batalhas como evidência simbólica para a construção da identidade Macabeia. Isso só foi possível porque a questão da hereditariedade no judaísmo e das motivações que surgiram com os chamados heróis da antiguidade não sofreram mudanças significativas nas

⁶ TEIXEIRA. Fabiano Alves. A Batalha de Emaús sob a perspectiva do livro Apócrifo de I Macabeus: O fracasso da expedição punitiva liderada por Antioco IV Epífanes em 165 a.C na Judeia. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, 2018.

⁷ OLIVEIRA. Leandro Carrari de. A construção da identidade étnica judaica em I e II Macabeus, Dissertação de Mestrado, Universidade Federal Fluminense, 2004.

⁸ Fulcher de Chartres (1059 – 1127), cronista da Primeira Cruzada.

estruturas religiosas e das práticas comuns dos grupos insurgentes para a construção da identidade.

Embora a questão mitológica e a edificação do heroísmo Macabeu assumissem tonalidades de santidade em diversas comunidades cristãs no Mediterrâneo, existiu uma preocupação dos cronistas em edificar as insurreições como feitos heroicos para além da perspectiva puramente militar dos conflitos. Os embates insurgentes foram o caminho para que a hereditariedade desses grupos atravessasse gerações alcançando o período das Cruzadas nos séculos XI e XII da Era Comum, conforme citado acima na crônica de Fulcher. O judaísmo enquanto símbolo de uma comunidade que surgiu no período de Abraão permaneceu imaculada ao defender a sua cultura, costumes e religiosidade.

Santimônia, cultura e espaço urbano foram elementos de apoio para a constituição da identidade judaica, consolidado por meio do pluralismo étnico no interior da sua própria construção simbólica, e que depois da imposição ao helenismo levaram os judeus às insurreições militares e aos conflitos religiosos na Judeia, onde a religião foi o principal objeto dessas insurreições. Como as forças gregas não conseguiram atingir o judaísmo nas relações culturais, a próxima empreitada seria atingi-los pela religião, ou seja, pela profanação do templo em Jerusalém.

O espaço urbano foi estratégico para que as forças insurgentes de Judas Macabeus lograssem êxito em batalha. Enquanto as tropas de Antioco sofreram inúmeras baixas em virtude da pouquidade de despojos e das deserções, isto porque parte dos exércitos selêucidas foram ocupados por mercenários, essa esfacelação das tropas e o desconhecimento do terreno fracionou esses grupos garantindo a vitória dos amotinados Macabeus. Além disso, o espaço urbano foi palco para aqueles que não aderiram a helenização na Judeia e partiram para a bacia do Mediterrâneo. Para aqueles que aceitaram em permanecer sob o domínio grego precisariam sobreviver assimilando a cultura grega, seja no casamento ou no politeísmo grego.

Após um longo e cansativo percurso para definição do tema, outras decisões deveriam ser tomadas ao longo do processo de estruturação e construção da tese. Num primeiro momento, mais uma vez senti que estava diante da problemática das fontes. Durante a dissertação de mestrado fiz a

opção em trabalhar com a relação entre religião e cultura híbrida entre judeus e helenos. Nesta ocasião, tive que analisar as fontes tendo a total consciência das suas limitações.

Utilizamos a análise do discurso para tratar das questões metodológicas desse trabalho, onde pretendemos analisar as alegações produzidas nas insurreições. O documento extra canônico como fonte histórica tem uma série de questões a serem observadas. O contexto no qual foi escrito e a função enquanto símbolo de uma religião teve numa determinada sociedade, são pontos de impacto que devem ser levados em consideração. Tudo indica que as fontes apocalípticas do livro de Daniel, pelo menos do capítulo 7 ao 12 foram escritas no período dos Macabeus e não no século V e VI a.C., de acordo com os documentos protestantes.

A ausência de um interlocutor direto pode gerar muitos questionamentos. O autor era um judeu helenizado? Foi um judeu da diáspora do Mediterrâneo? É possível que seja um componente da família macabeia? Outro fato importante é que nenhuma das fontes utilizadas neste trabalho trata da autoria de I Macabeus, ou seja, muito provavelmente os documentos foram escritos por um autor desconhecido. Esse é um grande desafio, pois a ausência de um personagem pode gerar especulações em torno da narrativa criando uma série de perguntas para o personagem.

Podemos trazer o exemplo de Marco Antônio, um general e político romano. Sua trajetória foi marcada pelas inúmeras vitórias no campo de batalha, aterrorizando a elite romana ao tentar chegar ao poder. As fontes evidenciam a passagem de Marco Antônio, tanto que a numismática romana reforça a identidade do general atribuindo seu rosto a uma moeda, isto sem contar com inúmeros fragmentos de textos de documentos Alexandrinos no tempo em que comandou o Egito junto a Cleópatra. Nesse sentido, podemos tratar a fonte com maior veracidade analisando sua biografia e seus discursos, atribuindo maior relevância para o objeto pesquisado⁹.

⁹ Desde o surgimento do Império Romano a nobreza desenvolvia o interesse em colecionar moedas. Enquanto o colecionismo refere-se a posse de moedas, no início, a numismática teve como principal objetivo o estudo de civilizações e de suas respectivas evoluções, bem como seu material ao longo dos anos, como o cobre, o latão, a prata e o ouro. (TEIXEIRA, 2018, p 43).

De qualquer forma, embora minha proposta inicial fosse trabalhar apenas com o conceito de cultura híbrida entre os grupos conflitantes, ao longo do trabalho, fui naturalmente utilizando outras fontes de conhecimento durante a pesquisa. Mas é preciso observar que, considerando as escolhas feitas para este trabalho, todas as fontes de pesquisadas foram objeto de exaustão.

A história dos Macabeus é singular devido a dois momentos distintos na história. A primeira é a cultura desenvolvida com a história dos Macabeus durante séculos e marcou a história também do chamado mundo medieval. A formação desses preceitos da cavalaria nos séculos XI e XIV foi marcante ao destacar a importância do seu principal personagem, Judas Macabeu. Essa epopeia logrou o desenvolvimento de temas importantes como religião dentro da perspectiva de uma duração que datou o século II a.C., até o fim da Idade Média. A priori, a igreja católica durante esse período foi o maior agente dessa propaganda, para alimentar os cruzados nas suas batalhas.

Na monarquia carolíngia, durante o século IX e X existiu uma derrocada dos condados e dos principados pela independência dos seguimentos político, militar e de governo (administrativo). Com isso, os limites entre a Igreja e o Estado eram frágeis até o ponto de chegar dos cavaleiros. Foi então que durante uma boa parte do século X esses combatentes sem pagamento e sem despojos de guerra foram substituídos por guerrilheiros camponeses, artesãos, agricultores e “simples mortais” que foram transformados em soldados nas frentes de batalhas tomados seus animais para guerra.

Texto do cronista Fulquério de Chartres, ou Fulcher de Chartres (1059 – 1127), um cronista da Primeira Cruzada, que teria presenciado o Sermão do papa Urbano II no Concílio de Clermont:

“Mais amados irmãos: Impulsionado pela necessidade, eu, Urban, com a permissão de Deus, chefe, bispo e prelado de todo o mundo, vim para estas partes como um embaixador, com uma advertência divina para vocês, servos de Deus. Eu esperava encontrá-los tão fiéis e tão zelosos no serviço de Deus quanto eu tinha suposto que fossem. Mas, se há em vós quaisquer deformidades ou tortuosidades contrárias às leis de Deus, com a ajuda divina, eu farei o meu melhor para removê-las. Porque Deus tem lhes posto como mordomos sobre suas famílias para servi-Lo. Feliz de fato você será

se Ele o considerar fiel em sua serventia. Vocês são chamados pastores, cuidem para não agir como mercenários. Sejam verdadeiros pastores, com seus cajados sempre às mãos. Não durmam, mas guardem de todos os lados o rebanho confiado a vós. Pois se através de seu descuido ou negligência um lobo levar uma de suas ovelhas, você certamente perderá vossa recompensa que está com Deus. E depois de ter sido duramente açoitado com remorso por seus erros, você será ferozmente destruído no inferno, a abadia da morte. Pois, de acordo com o evangelho, “você é o sal da terra” [Mateus 5:13]. Fonte: BONGARS. Gesta Dei per Francos, 1, 382 f. In: THATCHER, Oliver J.; MCNEAL, Edgar Holmes. A Source Book for Medieval History. New York: Scribners, 1905. p. 513-17. Disponível em: Acesso em: 15 set. 2013. (Tradução de Caroline L. M. Pereira). ”

Todavia, o contexto das instituições, sociais, políticas e religiosas, generalizada na Europa entre os séculos X e XI, acabou por possibilitar o avanço social destes guerreiros, que acabaram por tornarem de certa forma autônomos. Existe neste momento a formação de um laço entre senhores e guerreiros, onde os cavaleiros dependem integralmente dos sujeitos enquanto estes dependem dos guerreiros para exercer seu poder sobre os camponeses, com intimidações, extraíndo as riquezas feudais que alimentavam todo sistema.

Foi então que entre os séculos X e XI, formaram uma nova categoria social que monta a cavalo, a dos cavaleiros, que aparecem com maior frequência nos textos da época, demonstrando o poder militar da sociedade desse tempo. Na maior parte da Europa os cavaleiros de certa forma conscientizaram-se de sua importância nesta sociedade, passando a obter melhores condições para o exercício de suas funções. Podemos dizer que isto foi fundamental para a formação dos laços feudais, passando os cavaleiros da condição de servos armados à de vassalos. É importante ressaltar que os laços entre suseranos e vassalos envolvem negociações e não coerção, ou seja, são relações em que se considera ambas as partes estão em condições igualitárias, buscando benefícios mútuos¹⁰.

¹⁰ O mito macabéu permaneceu vivo durante o período medieval, principalmente entre os X e XI e entendemos sua importância na cavalaria cruzada. Por esses motivos, entendemos abrir esse espaço na introdução. (TEIXEIRA, 2018, p 44).

Os suseranos recebem o trabalho militar dos vassalos e estes recebem em troca benefícios, comumente conhecidos como feudos, termo muito utilizado, mas poucas vezes na devida significação. Ao contrário do senso comum, os feudos não eram necessariamente terras, cuja denominação mais adequada era, aliás, senhorios. Podiam ser senhorios, que cobravam pedágios, e exploravam florestas, etc. Ou também recompensas mais diretas, como numerário, peças preciosas, armas, armaduras, montarias, roupas e subsistência, e porque não escravos.

Desta forma inicia-se o processo de interpenetração entre cavalaria e nobreza que se completou por volta do início do século XIV com o enobrecimento pleno dos alemães. Entre os séculos XII e XIII, praticamente inexistiam diferenças entre ser nobre e ser cavaleiro. As condições de vida destes cavaleiros eram originalmente rústicas e violentas, assim como seu comportamento. As sociedades europeias, devido a suas condições de fragmentação política, não possuíam instituições que pudessem garantir condições de segurança, impedindo as disputas, normalmente causadas por razões patrimoniais ou de linhagens entre os senhores e seus grupos armados, que atacavam uns aos outros, aos camponeses e às propriedades da Igreja.

A Eclésia reagiu contra os desmandos, num plano geral, com a instituição da chamada Reforma Gregoriana¹¹, que além de libertar a Igreja dos controles laicos, queria mesmo reformar a sociedade a fim de que todos, leigos e clérigos andassem e se comportassem em conformidade com seus princípios, para conduzi-los à redenção. O movimento da Paz de Deus¹², surgido no final do século X e foi resultado de iniciativas locais chefiados pelos bispos, abades e padres, principalmente os das regiões do centro e do sul da França.

¹¹ Também conhecida como “Reforma Papal” ou “Revolução Papal”, a Reforma Gregoriana foi uma série de medidas iniciadas pelo Papado no século XI para livrar a Igreja da interferência laica dentro da Igreja, resolvendo a tensão entre Estado e Igreja, ao mesmo tempo em que buscava moralizar o próprio clero. (LUZ, p 231).

¹² O conceito de Paz de Deus começa a ganhar força no decurso dos séculos X e XI, assente essencialmente na premissa que um cristão não podia matar ou fazer mal de qualquer forma a outro cristão. Foram expressamente proibidos pela Igreja as pilhagens, os roubos, os atos de violência contra as populações e propriedade da Igreja, o não cumprimento destas diretivas resultava na excomunhão. (FONSECA, Luís Adão da; La Cristandade Medieval, EUNSA, 1984).

Descendente de uma lacuna do poder monárquico e de sua incapacidade ou mesmo indiferença como mantenedores da ordem, este processo acabou levando os eclesiásticos a confiá-lo ao grupo social e profissional que deveria ser encarado apenas como executante das ordens emanadas dos reis e dos príncipes¹³. Com a expansão do movimento, sua direção passou a ser adotada por diversas autoridades com amplitude cada vez maior até abarcarem a totalidade de reinos, como por exemplo, as renúncias contratuais dos monarcas germânicos durante o século XII. Em meados do século XI este movimento foi complementado com a chamada trégua de Deus, destinada a limitar a violência cavalheiresca no tempo e em intensidade, proibindo as ações de guerra entre a noite de quarta-feira e a manhã de segunda-feira, nas grandes festas cristãs das cidades.

Neste mesmo período surgiu no seio da Igreja a ideia de um desvio da agressividade destes cavaleiros, direcionando-a para fora das fronteiras da cristandade, a reconquista ibérica, as cruzadas levantinas e as expedições contra os eslavos pelos germânicos. Estes processos foram a princípio apoiados e depois encampados por grandes príncipes e reis. Em termos culturais, o processo de ascensão sócio-política dos cavaleiros correspondeu a um processo que buscava a constituição uma cultura própria a este grupo com seus valores, heróis e ideais, com o objetivo de moderar suas ações através da adoção de modelos de conduta, do complexo de valores e comportamentos sociais conhecido como cordialidade e as manifestações literárias dos romances de cavalaria, da Lírica Trovadoresca e do Amor Cortês¹⁴.

Nesse quesito, Judas Macabeu entra no circuito nas implicações desse modelo cultural cavalheiresco, especificamente a formação de modelos de conduta para os cavaleiros, enfatizando os temas e problemas que podem ser extraídos do estudo de uma figura heroica singular do mito *Judas Macabeu*,

¹³ A Igreja estava em contato direto com a profissão das armas, sem o rei como seu intermediário. (CONTAMINE, 198, pp 277).

¹⁴ A título de conhecimento geral, as cantigas trovadorescas é a denominação cedida aos textos poéticos da primeira época medieval e que fizeram parte do movimento literário do trovadorismo. No geral, eram músicas cantadas em coro e, por isso, recebem o nome de "cantigas". (VIDEIRA, 2016, pp 17).

personagem histórico entre a Bíblica Hebraica e o Novo Testamento, com maior precisão do século II a.C., ou seja, entre os anos de 164 e 166, considerado como um dos grandes heróis da Cavalaria medieval. Projetamos também entender as razões para a propensão medieval a este personagem, suas implicações e algumas de suas principais manifestações literárias entre os séculos IX e XIV, dentro de um processo de longa duração que nos levará a refletir sobre as formas como o cristianismo teve como expansão entre os povos germânicos e certas peculiaridades do pensamento medieval.

Quando nos curvamos as representações da cavalaria medieval, encontramos nos campos da literatura, festividades e nas artes, como escultura, pintura e peças teatrais a presença de uma galeria de heróis na literatura cavalheiresca entre os séculos XI e XIV conhecida como a Galeria dos Nove Bravos, verdadeiro estandarte leigo da Cavalaria. Sua composição variou no correr dos séculos, mas alcançou sua forma final na obra *Voeux du Paon* (LOOMIS, 1967, pp 33-35) composta para o sacerdote monarca Liège Thibaud de Bar, por Jacques de Longuyon em 1315. Sua popularidade estendeu-se pela Idade Média e Renascimento, sendo que suas representações podem ser encontradas por quase toda Europa, Escócia, Dinamarca, Suíça e Itália, berços da literatura e do expansionismo cultural em todo continente europeu.

Apenas nos extremos da Europa medieval, as penínsulas Ibérica e escandinava tiveram pouco impacto. Este grupo era composto por personagens históricos e literários cujas biografias, através da visão dos medievos, foram transformadas em comportamentos exemplares, como Heitor e Aquiles de Tróia, Alexandre (o grande) da Macedônia, Júlio César, Josué, Davi, Judas Macabeu, Arthur e Carlos Magno. Existe uma lógica simbólica para os agrupamentos entre estes heróis, formando três tríades, cada uma representando um período histórico, sucedendo-se em uma sequência evolutiva, conforme pensada na época.

Lei Pagã	Da Velha Lei	Nova Lei
Heitor	Josué	Arthur
Alexandre	Davi	Carlos Magno
César	Judas Macabeu	Godofredo

Quadro 1: A tríade dos heróis da história na antiguidade.

Sempre existiu uma admiração pelos heróis considerados pagãos, pois nunca houve uma destruição completa do conhecimento da Antiguidade. Assim, a Ilíada de Homero, o romance de Alexandre e as várias narrativas romanas sobre os feitos dos Césares, como a biografia dos Doze Césares de Suetônio, estiveram razoavelmente acessíveis durante o decorrer do período medieval, especialmente durante a época do Renascimento Carolíngio e do século XII, como exemplos nos ciclos épicos das chamadas disciplinas de Tróia e Roma.

Explicando esses ciclos, os heróis da Nova Lei, os cristãos, tiveram suas façanhas propagadas com as canções de gesta (séc. XI e XII) e os romances (séc. XII e XIII) dos ciclos Carolíngio e Arturiano. Já as façanhas de Bouillon, líder do exército cruzado que reconquistou Jerusalém aos muçulmanos, eram encontradas em crônicas e, principalmente, no Roman du Cygne. A tríade intermediária, a dos heróis da chamada Velha Lei, os judeus, obviamente era conhecida através da bíblia hebraica, em especial os livros de Josué, Reis (I e II) e Macabeus (I e II).

Com relação a estes heróis, Josué, ou como seu apelido medieval, Duque Josué o comandante que conquistou a Terra Prometida após suas campanhas sucedendo seu líder Moises, destruindo com seu pequeno exército falanges e grandes fortificações na chamada batalha de Jericó, a partir do século XI, como uma prefiguração dos primeiros cruzados que lutaram em desvantagem numérica constante em seus combates e em imensos cercos como em Antioquia e Jerusalém e finalmente conseguindo conquistar a Terra Santa¹⁵.

Já o segundo rei de Israel, Davi, teve uma vida de grandes conquistas em Jerusalém e territórios vizinhos, ao menos até o episódio do triângulo amoroso com Urias e Betasbé, que lhe manchou a reputação e a vida, conforme anunciado pelo profeta Natan (2 Samuel 11:3; 23:34). De acordo com ditos militares e da versão da bíblia hebraica, Davi foi bem-sucedido, tendo

¹⁵ A queda das muralhas de Jericó, com mais de 40.000 homens preparados para a batalha, Jericó foi totalmente bloqueada (Josué 4:13) e ninguém podia entrar nem sair da cidade (Josué 6:1). Apesar de Jericó ser comandada por um rei, a Bíblia Hebraica não menciona o seu nome. (Bíblia de Jerusalém, São Paulo, Sociedade Bíblica Internacional e Paulus, 9ª edição, 1994).

conseguido expandir o reino de Israel em um momento de enfraquecimento dos grandes vizinhos, com suas milícias contratadas, cumprindo assim um dos maiores deveres nobres, deixar o legado aos seus descendentes um patrimônio maior do que aquele que havia herdado para seu sucessor. Isto posto que, após as conquistas davídicas sucedeu-se a era de expansão de Salomão e por fim, o último destes heróis e foco deste capítulo, Judas Macabeu.

Concordamos em diluir a pesquisa em três campos da história. O primeiro é o campo da história das religiões. É um campo de investigação complexa, porque a história está visceralmente ligada aos proêmios das civilizações. Mesmo que possamos estudar uma só religião em todos os seus aspectos relacionais com o indivíduo ou do seu grupo social, devemos ter a maturidade necessária de entender que há na religião um processo híbrido sujeito a análise do historiador. Na verdade, o conceito de hibridização cultural também se aplica a religião¹⁶.

A história das religiões ou religiões comparadas¹⁷, que norteiam em parte nosso objeto não tem o objetivo de definir as religiões do judaísmo e do helenismo como têm feito os diversos pressupostos teóricos que já conhecemos, mas de estudá-las no processo híbrido sem perder a sacralidade que as envolvem (WACH, J. 1990, p. 165). Devemos entender que em certo momento são religiões e culturas distintas, que interligadas, formam um processo de aculturação que foi pano de fundo e marcou uma geração nos séculos seguintes ao movimento do Mediterrâneo nas insurreições macabeias.

O problema das religiões, principalmente as de matrizes cristãs e judaicas, acreditam ser o suprassumo da história humana, a grande religião eleita, que defende suas supostas verdades manipulando as dos outros. Dessa forma, as pesquisas e todo pensamento que não coincidem com os princípios estabelecidos como “corretos”, tornava o indivíduo herético ou diabólico. Aqueles

¹⁶ Este campo nos ajuda entender o fenômeno da afirmação da autoridade religiosa dentro da perspectiva judaica. Acreditamos que o judaísmo é multifacetado nos mais variados seguimentos (político, social, cultural, econômico, entre outros). Entretanto, o religioso tem um papel predominante por ser “a corda que amarra todo esse grupamento”. (TEIXEIRA, 2018, p.51).

¹⁷ Esse é um campo de estudos desenvolvido principalmente no século XIX, em que se empregam conceitos das ciências sociais e métodos de conhecimentos científicos para, mediante a comparação objetiva entre as diversas religiões particulares, determinar a história e explicar a natureza da religião como fenômeno humano e universal (Dicionário Aurélio).

que não fossem parte integrante dessa cosmovisão, eram sacramentados e gerados como frutos da ingratidão e da perseguição, infligindo penas corporais e capitais. A religião é um campo epistemológico complexo e perigoso, ligando o homem ao sagrado, ao desconhecido, sem a forma humana e capaz de trazer alento aos mais desajustados socialmente.

A cultura de uma sociedade moderna contém tantos elementos importados daqui e dali, que não constituem uma peça única e coerente. Consideremos, por exemplo as atitudes contraditórias de pensadores eminentes a respeito do suicídio, da limitação da natalidade, do jogo, do monopólio e da vendeta. Uma sociedade simples possuindo uma cultura toda sua e sem contados perturbadores com o mundo exterior, obtém condicionamento de seus membros um sucesso a que nenhuma sociedade moderna pode aspirar. (LINTON, p. 125).

O processo cultural é o que herdamos e carregamos em nós desde o começo dos tempos. É o processo pelo qual o homem é inserido no mundo pelo social, aprendendo ou incorporando as tradições, o comportamento objetivo e subjetivo, a linguagem as conquistas culturais do povo com o qual vive.

O segundo campo que nossa pesquisa norteia é o diálogo com a história da literatura. As manifestações literárias, que por tanto tempo foram ignoradas pela historiografia como sendo meras "ficções" e sem valor de verdade, revelaram-se fontes úteis para, por exemplo, o estudo das ideologias, pensamentos e da ação vigente das manifestações do poder em determinada época. Em Jerusalém, um dos principais modos (e o de fato foco desta pesquisa) é de que os judeus tentaram demonstrar e consolidar seu poder por meio dos mais diversos tipos literários: sermões, crônicas, histórias dinásticas, parábolas, entre outras; sendo então indispensável para a nossa pesquisa o diálogo com esta modalidade histórica¹⁸.

¹⁸ MENDONÇA, Carlos Vinícius Costa de; ALVES, Gabriela Santos. "Da alegria e da angústia de diluir fronteiras: o diálogo entre a História e a Literatura". Cantareira (UFF), v. a1, n.02, 2003, p. 10. Disponível em <http://www.historia.uff.br/cantareira/v3/wp-content/uploads/2013/05/e0402.pdf>. Acesso em 14 de março de 2021.

O terceiro campo seria a chamada História Cultural ou a Nova História Cultural. De acordo com Peter Burke¹⁹, a História Cultural é um campo que se dedica não só em estudar determinadas áreas da cultura como a arte, a literatura, ou a filosofia. É um campo que busca trabalhar determinadas expressões culturais de classes sociais elevadas. Contudo, prioriza também a construção por parte da historiografia a partir das manifestações sociais de grupos anônimos.

A partir de então, a Nova História Cultural preocupa-se em retratar dissidências e as estratificações existentes nas classes sociais, por meio de uma história plural que apresenta caminhos alternativos (até mesmos divergentes) para investigar o problema. Para o autor, trabalhar com o termo cultura é uma tarefa mais complexa do que definir o conceito de "popular", ou seja, esse termo foi utilizado para referir-se às artes e às ciências, empregado posteriormente na descrição de manifestações populares.

Existe uma harmonia entre a História das Religiões, a História da Literatura, e a História cultural que possibilita o trânsito da pesquisa entre os três campos. Por um lado, pretendemos trabalhar com uma cultura tentando construir e afirmar seu poder em Jerusalém; e por outro lado, acreditamos que os discursos judaizantes foram um mecanismo para legitimação e pré-condição de tal poder. As fontes literárias, analisadas sob o prisma da História da Literatura que considera o contexto temporal/geográfico/ocupacional na leitura das fontes, permite-nos responder de que maneira o helenismo foi introduzido na cultura judaica e quais discursos as comunidades judaicas se apropriaram para a defesa de sua identidade e, consequentemente sua hereditariedade.

Muito antes que o Cânon existisse como apresentado hoje, se faz necessário entender que esses documentos eram rolos e pergaminhos onde cada comunidade teria o seu. Vários desses documentos foram enviados por escritores como o apóstolo Lucas, que escreveu parte da vida de Paulo e de suas viagens missionárias. Esses documentos não foram livros comuns como conhecemos hoje, eram cartas, pedaços de papiros ou pergaminhos que

¹⁹ BURKE, Peter. O que é história cultural. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

narravam diversas vezes o dia a dia de cada comunidade cristã pelo Mediterrâneo e do movimento messiânico pelas igrejas do Império Romano e da Ásia.

Os primeiros livros escritos do Novo Testamento foram as cartas do apóstolo Paulo, bem como os evangelhos sobre a vida do Jesus histórico, onde os discípulos deixaram o testemunho de sua vida e obra. Foram esses mesmos fragmentos que passaram a circular até que se formaram esses livros²⁰.

Essa circularidade fez com que as demais comunidades fizessem o mesmo acrescentando seus próprios relatos, assim formando seus próprios documentos como os Evangelhos e as Cartas de Paulo como já sinalizamos acima. Dentre os inúmeros documentos escritos, haviam aqueles que também circulavam entre as listas dos primeiros séculos que não foram reconhecidos por todas as comunidades como documentos autênticos. Isso se traduz porque a maioria desses documentos foram produzidos após a morte dos apóstolos, o que não reflete o testemunho daqueles que viveram e acompanharam as peregrinações de Jesus.

Perduram três regras para que o leitor entenda porque os documentos deuterocanônicos não foram aceitos pelo movimento protestante. A primeira regra é que esses documentos deveriam ter sido produzidos no período do movimento dos apóstolos. A segunda é que deveriam ter sido reconhecidos por todas as igrejas e pertencente a listagem antiga. E por último, deveriam ser reconhecidos por todas as listas que circulavam.

Temos o exemplo do evangelho de Felipe que narra o suposto caso conjugal entre Jesus e Maria Madalena. Esse documento circulou por volta do ano 300 da era comum muitos anos depois da morte dos apóstolos. O problema é que esse documento foi considerado falso por estudiosos do tema. A interpretação literal desse texto é que Maria Madalena andava muito próximo de Jesus com o intuito de aprender sobre as questões do reino vindouro e do próprio discurso filosófico sobre a existência humana e no legado deixado após a morte física, ou seja, muito além por seus interesses em contribuir para o ensinamento

²⁰ O primeiro evangelho produzido foi o de Marcos. (Bíblia de Jerusalém, São Paulo, Sociedade Bíblica Internacional e Paulus, 9^a edição, 1994).

de outros do que a própria visão conjugal, que foi dada pelos apóstolos enciumados:

“Además de los libros canónicos de las Escrituras hebreas debemos considerar otras dos clases de libros. Estos son los libros de la apócrifa, y los que los eruditos conocen como Seudoepígrafos. El término apócrifa designa un grupo de libros que fueron escritos bastante después de los libros canónicos, entre el año 200 a.C., y el año 100 d.C. Originalmente la palabra apócrifa significó “oculto”, o “escondido”. Su uso presente data del siglo V de nuestra era, cuando Jerónimo estableció que otros libros, aparte del canon reconocido, “debían incluirse con la Apócrifa”. (DEMARAY, 2006, p 52).

Muito embora reunidos sob um único título na bíblia, primeira e segunda Macabeus são livros diferentes, tendo em comum apenas o tema. Sobre a estrutura do documento, em I Macabeus divide o preâmbulo em duas partes: primeiro, a visão geral de Alexandre à vinda de Antioco IV Epifanes, nascimento da facção helenista na Judeia, profanação do templo e tentativa de Antioco de suprimir o judaísmo e helenizar a Judeia. Segundo a resistência de Matatias e seus filhos e organização de uma campanha de guerrilhas contra as forças selêucidas.

A estrutura do livro não deixa de ser artificial. Toda história narra a luta vitoriosa dos judeus para sobreviver contra as forças militares e culturais aliadas contra eles. O preâmbulo apresenta os protagonistas; de um lado, as falanges gregas e os grupos judaizantes helenizados, de outro, a família de Matatias, que se torna o chefe diante dos embates e da resistência. Cada um dos três irmãos, que levam adiante as batalhas, distinguem-se de alguma forma: Judas é o herói nas batalhas, Jônatas é um diplomata e Simão é a figura que incorpora em si todos os predicados e que leva a libertação final.

Sobre a linguagem e o texto, I Macabeus foi escrito em hebraico. Seu estilo torna evidente e os pesquisadores não discordam. Entretanto, conservou-se somente em grego, salvo poucas exceções, o grego reflete o original em

hebraico, de tal modo que pode ser considerado seguro. Jerônimo²¹ informa ter visto uma cópia do original em hebraico. Macabeus não pode ter sido o título original. Origines deu o título hebraico na transcrição do grego, do qual não foi proposta uma reconstrução correta.

A autoria do documento é desconhecida. Com base em 16,24, o livro pode ser datado depois de 104 a.C., data da morte de João Hircano. Contudo, especialistas propõem o problema da originalidade de 14-16, que não são usados por Flávio Josefo em sua história desse período. Alguns deles datam 1-13 já de 135 a.C., ano da morte de Simão, ou pouco depois. Uma opinião mais recente considera a ausência desses capítulos de Josefo como um argumento insuficiente para desliga-los do resto do documento, com o qual apresentam unidades de estilo e concepção.

Na forma literária e do caráter histórico, o autor, evidentemente, tinha a intenção de escrever no estilo de prosa narrativa hebraica clássica²², assim como o livro dos Reis de Israel. A narração é movimentada e viva. Entretanto, é episódica, assim, como na sequência, acontecimentos que passam apenas vagamente, sem muita extensão e compromisso com pormenores.

O documento tem relevância histórica. Trata-se do único documento relativo a todo período que vai dos eventos de Antioco à morte de Simão (175-135). Os estudos históricos e a crítica demonstram que o documento constitui uma fonte histórica de relativa confiança. Segundo seus escritos, as derrotas e as traições dos judeus sugerem a ausência de dissimulação e de deformação, muito pelo contrário, corroboram com a narrativa do movimento de Alexandre até Antioco, isto porque os eventos sobre a vida de Alexandre e de seu reino dividido após a sua morte para seus quatro generais está nos anais do Oriente

²¹ Eusébio Jerônimo (340-420), sacerdote de Antioquia e tradutor da bíblia para o latim conhecida como Vulgata Latina. (Bíblia de Jerusalém, São Paulo, Sociedade Bíblica Internacional e Paulus, 9ª edição, 1994).

²² A literatura hebraica está listada na literatura clássica e corresponde à compilação de obras (em verso e prosa), escritas em hebraico por autores judeus e não judeus, cujas origens remontam ao século XII. C. Dentro da literatura hebraica, os livros do Antigo Testamento, seção da Bíblia e da Torá se destacam. Em particular, a Torá ocupa uma parte essencial da história hebraica e seus antecedentes, bem como os costumes e tradições do povo judeu e cristão. A literatura hebraica é uma das manifestações culturais mais difundidas e extensas do mundo (Simon & Benoit, p 11).

e nos escritos alexandrinos²³. Da chegada de Antioco até Jerusalém a abordagem muda de figura porque parte dos relatos são elaborados pela crítica mitológica na narrativa dos Macabeus.

A tradição judaica afirma que a liberdade dos judeus deriva da queda do reino selêucida. I Mac não faz referência às suas fontes, à exceção de 9,22 e 16,23. O capítulo 9,22 declara que o resto das ações de Judas Macabeu não foi escrito. A frase imita a conhecida fórmula de conclusão que encerra o relato de cada reino de acordo com I e o II livro dos Reis de Israel.

É difícil determinar se esses versículos indicam que o autor usava uma fonte documental no que se refere aos acontecimentos da vida de Judas que ele narra. A propósito da hipótese de uma data posterior ao ano de 104, é difícil supor que fosse uma testemunha ocular dos fatos dos anos de 175-165. É provável que já existissem fontes documentais sobre o período de 135-175.

O autor fornece pormenores exatos, tanto cronológicos como geográficos, mostrando além disso certa familiaridade com a Palestina. A datação feita de acordo com a era selêucida, calculada a partir de 312 a.C., não é de grande familiaridade com a geografia, a etnologia, as instituições e a história dos povos estrangeiros: ele, por exemplo, mostra-se escassamente informado sobre Roma e sobre esparta; ademais, está claro que, de acordo com a tradição local, fixou a morte de Antioco Epifanes IV (6,1-17) mais tarde do que ela ocorreu na realidade. A quantidade de homens empenhados nas batalhas é exagerada; nem ele nem as fontes conhecem aquele que deve ter sido o número real dos combatentes.

São citados trezes documentos: as cartas dos israelitas de Galaad²⁴ (5,10-13); a carta dos romanos a judas (8,22-32); a carta de Alexandre Balas a Jônatas

²³ Alexandria foi metrópole do oriente mediterrâneo e fez parte de uma das diásporas judaicas. Foi capital das ações missionária desde a era apostólica. Existe uma carta de Cláudio aos Alexandrinos por volta do ano 200, que reivindicam a pedra fundamental da igreja pelo evangelista Marcos. Fragmentos com datação do II século, descobertos no Egito, comprovam a antiguidade da implantação do cristianismo no território. (Simon & Benoit, p 111).

²⁴ Galaad foi um território na faixa israelita que ficava a leste do Rio Jordão. Foi uma região de altitudes elevadas e lugar das origens dos Juízes do Bíblia Hebraica Jair, Jefté do profete Elias. Foi em Galaad que o povo israelita se reuniu antes de cruzar o rio Jordão em direção à Jerico. (Bíblia de Jerusalém, São Paulo, Sociedade Bíblica Internacional e Paulus, 9ª edição, 1994).

(10,18-20); a carta de Demétrio I a Jônatas (10,25-45); a carta de Antioco a Jônatas (11,57); a carta de Jônatas aos espartanos (12,6-17); a resposta dos espartanos a Jônatas (12,20-23); a carta de Demétrio II a Simão (13,36-40); a carta dos espartanos a Simão (14,20-23); a carta de Antioco VI a Simão (15,2-9); a carta de Lúcio a Ptolomeu (15,16-21); a inscrição em honra de Simão (14,27-45).

Historiadores consideram essas citações artificiais, elaboradas pelo espírito da antiga narrativa histórica. Eles deduzem essa opinião dos termos que muitas vezes interpreta os acontecimentos, era comum nos historiadores gregos. Ela não é uma característica da historiografia hebraica pé-exílica, mas também se apresenta nos anais pós exílicos. Entretanto, uma opinião mais recente fortalece a confiança na autenticidade dos documentos. Esses estudiosos sugerem que o autor observou os documentos, elaborando apenas um resumo deles na forma que aparecem no livro.

No documento, as ideias de religião e patriotismo encontram-se estreitamente fundidas: a sobrevivência pela fé no único Deus verdadeiro depende da sobrevivência da comunidade judaica. Os heróis do livro não são os mártires do judaísmo (se bem o autor os admire), mas sim os combatentes e diplomatas que desejam que nenhum outro judeu seja submetido ao martírio.

O autor é um partidário sincero dos macabeus, a estirpe desses homens aos quais fora dado libertar Israel (5,62), e implicitamente, dos seus sucessores, os asmoneus. Alguns estudiosos afirmam que se tratava de um fariseu, outros proclamaram com a mesma segurança que era um saduceu; entretanto, parece mais provável que não se tratasse nem de um nem do outro e que tenha escrito em uma época em que essas divisões ainda não se tornaram profundas.

O tema do livro é a oposição existente entre Israel, povo de Deus, e os gentios. Se não resistisse ao helenismo por todos os meios, políticos e militares, bem como religiosos, Israel desapareceria e perderia a sua identidade própria, sua fé e seu culto. Na luta, os judeus helenizados assumem o papel do vilão; apesar de tudo, os gregos fazem apenas aquilo que acham que devem fazer; os judeus, porém são traidores em relação a Deus e a Israel. Desse modo, os macabeus podem estabelecer relações com os selêucidas e seus oficiais, mas não com os judeus traidores.

É significativo que, na luta, os judeus demonstrem fidelidade à Lei (1,11-26,68; 3,47,51; 13,3-6); o judaísmo é então identificado com a observância da Lei. Também é identificado com a devoção a Sião e ao templo. O autor não rejeita o judaísmo da diáspora, mas demonstra a certeza de que, tanto na Palestina como na diáspora, o judaísmo só poderá sobreviver tendo Sião e o templo como centro.

O autor interpreta o curso dos fatos com os discursos e orações que põe na boca de seus personagens e as reflexões sobre a passagem bíblica. Ele acreditava que os sofrimentos de Israel se devem aos seus pecados e que eles estão resgatados com a observância da Lei. Em seus juízos, Deus dirige o curso dos acontecimentos; entretanto, em sua fé, o autor difere II Macabeus pelo fato de não falar da intervenção prodigiosa de Deus.

Sua concepção de Deus e de suas ações acentua a ausência divina de sua transcendência; nisso, compartilha a concepção comum do judaísmo de sua época. Nunca usa nomes ou títulos divinos e fala de Deus como “céu” ou simplesmente como “Ele”; a afirmação de uma nação livre de Israel não é para ele a afirmação do reino de Deus e a dinastia de Davi não tem lugar no seu pensamento. A história judaica está repleta de momentos angustiantes em sua memória, muito em função das perseguições ocorridas durante o apogeu do Império Romano, o que pôde carregar em suas crônicas momentos de muita comoção. É muito provável que possamos carregar nos discursos empatias, decepções e emoções. Sentimentos são variados e corremos o risco da parcialidade ao tratar o documento. Nesse aspecto, entendemos a fragilidade de lidar com as fontes e de apropria-las atribuindo algum juízo de valor. Caso o leitor tenha qualquer percepção nesse sentido, importa dizer que vale cada “mergulho” nessa época.

Quando tratamos das questões mitológicas e do formato para compor a hereditariedade de um herói ou grupo social, nos deparamos com uma corrente cercada de histórias ligadas aos patriarcas desses grupos, na tradução desses valores, de suas conquistas territoriais, na morte de um personagem ou por lutas ideológicas. Muitos desses contextos são encontrados nas narrativas emocionais.

As emoções não são um campo neutro dentro da história, muito pelo contrário, é um vetor carregado por grupos sociais que aderem a uma

valorização das suas expressões. As comunidades judaicas são extremamente emocionais, pois aderiram a valorização social de seus grupos, variado em todo tempo seus heróis martirizados e muitos deles romantizados.

Rosenwein trata das questões que envolvem essa mudança emocional e contextualiza que a história das emoções seja integrada a outros campos da história, como política, social e intelectual²⁵. Nesse sentido, na investigação, o especialista precisa distinguir entre o que é comum dentro do discurso e o que se estabelece como emoção. O discurso é a chave frequente na busca desses valores emocionais, que por sua vez podem fazer a diferença entre o indivíduo e o fato narrado.

Segundo Rosenwein, o conceito de comunidades emocionais é o mesmo de comunidades sociais. Famílias, tribos, grupos e instituições são agentes emocionais e o pesquisador pode estabelecer e desvendar sistemas de sentimentos, ou seja, estabelecer conexões ainda mais aproximadas com o seu objeto, refletindo nas questões individuais, definindo e julgando o que é mais valoroso nessa comunicação, da natureza afetiva e nos laços que reputam importantes na relação entre grupos. De igual forma, podemos trabalhar os grupos sociais e as narrativas em primeira pessoa, até porque, ambos agentes expressam as mesmas emoções e sentimentos.

O primeiro capítulo, por sua vez, remeterá o conceito de tropas regulares e irregulares dos exércitos de Israel até a composição dos grupos insurgentes na batalha de Emas, com intuito de analisar as estratégias de batalhas frente aos exércitos de Antioco IV Epifanias. Judas Macabeu foi tático quando recusou enfrentamento direto com o exército selêucida, a menos que suas condições de confronto fossem favoráveis. Reconheceu também que suas forças não poderiam vencer uma batalha com implementos agrícolas de natureza primitiva e armas caseiras como a funda e a clava.

Os exércitos de Antioco achavam-se treinados, armados, equipados e organizados com experiências em inúmeras batalhas. As fileiras selêucidas eram compostas por infantaria leve e pesada, cavalaria, carros de guerra e unidades de artilharia. Judas Macabeu sugere aos seus liderados que a única forma de conduzir resultados favoráveis nesse confronto é usando a

²⁵ ROSENWEIN, Barbara. H. História das emoções, problemas e métodos. Letra e voz, 2011.

inteligência. Os habitantes mais vulneráveis em batalhas, aqueles que não poderiam entrar em confronto foram utilizados como observadores para coletar informações do inimigo, que permitiam os insurgentes judaizantes em colocar armadilhas para as patrulhas de Antioco, ameaçando linhas de suprimentos e capturando armas.

A questão cultural do povo judeu também será objeto desse capítulo. As batalhas só lograram êxito no pano de fundo da hereditariedade macabeia porque a cultura foi um dos elementos de força, resistência e contrastes desses grupos chamados insurgentes. Não é fácil entender a cultura judaica e suas raízes dos diversos judaïsmos e seus contextos, mas tentaremos levar em consideração similaridades e conexões encontrados na literatura antiga. O judaísmo tem seus primórdios nas crônicas dos filhos de Israel e dos cânones impostos pelo monoteísmo. As sagas explicam como os israelitas (também chamados de hebreus no passado) estabeleceram seus territórios e construíram áditos para seu monoteísmo.

Esses mesmos fundaram monarquias, casaram seus filhos, tomaram terras, enfrentaram seus inimigos e assetaram seus costumes. Por muitos séculos, a erudição, as histórias das leis foram editadas em diversos textos, diálogos, versos e poesias, situados em contextos diversos na Bíblia Hebraica.

No segundo capítulo trataremos das disposições gerais sobre os conceitos de helenização e do processo de transformação e ruptura desde Alexandre "O Grande", para impor as práticas culturais da religião, do idioma e do comércio para as demais culturas subjugadas. Como conceito plural, denomina-se helenismo o período histórico e cultural caracterizado pela difusão da civilização grega (helênica) pelo mundo mediterrâneo, euroasiático e no Oriente, misturando-se com a cultura local. Nasce da junção da cultura grega com as culturas da Ásia Menor, Eurásia, Ásia Central, Síria, África do Norte, Fenícia, Mesopotâmia, Índia e Irã

No terceiro capítulo o livro do profeta Daniel está carregado por dois sistemas simbólicos. O primeiro está para a história de um cativeiro que circulou sobre os palácios babilônicos interpretando sonho dos reis. Trata-se do império persa-babilônico, uma das maiores potências mundiais do mundo antigo, por onde esse profeta circulou. O segundo evento, marcou a narrativa ficcional desses sonhos, onde os quatro maiores impérios mundiais da antiguidade ruíram

seguindo uma cronologia até o fim da ruptura do império romano no ano de 476 d.C. Segundo eruditos, a segunda parte do livro do profeta Daniel (do capítulo 7 ao 12) foi escrito no período das batalhas dos Macabeus. Esse conjunto de informações torna o documento de Daniel uma proposta para pensar a cultura e a narrativa macabeia.

Por fim, no quarto capítulo abordaremos o paradigma da circularidade e da singularidade cultural entre as comunidades judaizantes e a sociedade romana com relatos de Flávio Josefo²⁶. Esses embates atravessaram fronteiras ao longo da história e ocuparam diversas regiões anexadas ao Império Romano. A Judeia quer seja por motivos sociais, econômicos, estratégicos ou políticos sempre foi desejo de vários impérios da antiguidade. O domínio da palestina significa a possibilidade de aumentar os ganhos nos tributos, pois era travessia de soldados, comerciantes, políticos, dentre outras figuras importantes, isso sem contar com a estreita relação com a Arábia, Síria, Líbano e o Egito²⁷.

O conceito geral das hipóteses é algo que pode ser ou não verosímil, que possa ser verificado até que o ponto de uma conclusão, ou uma possibilidade de explicação sobre um determinado evento ou causa de estudo. Neste, podemos observar diversas hipóteses diferentes, sendo de responsabilidade do autor colocar em prova cada uma delas. Nesse sentido, na escolha das hipóteses, procuramos deixar de especular para tornar algo próximo da originalidade das fontes.

Em suma, a partir de uma leitura preliminar das fontes, fazendo uso das considerações teóricas acima, conseguimos chegar às seguintes hipóteses que nortearão essa tese. A primeira é que a narrativa das revoltas insurgentes no

²⁶ Os escritos de Flávio Josefo constituem juntamente com os textos do Novo Testamento as principais fontes sobre a história judaica do primeiro século. Em *A Guerra Judaica*, o autor escreve a respeito do poder dos romanos sobre os judeus com uma forma semelhante àquela que Políbio, dois séculos antes, utilizara para justificar a hegemonia dos romanos sobre os gregos. Trata-se de uma obra escrita por uma testemunha ocular dos fatos narrados (GJ2 1,1-23), como fora Tucídides, o autor de *A Guerra do Peloponeso*. (JOSEFO, 2007, p 1134)

²⁷ Flávio Josefo começa seu relato como general judeu em luta contra os romanos, mas pouco a pouco vai mudando de opinião a respeito dos conflitos e termina envidando todos os esforços para demonstrar a inutilidade de se gastar as forças internas tanto em guerras civis como na luta contra os romanos. Quando fala de guerra civil refere-se ao confronto dos zelotas e sicários com todos os grupos filo-românicos (4,378), particularmente aqueles das classes elevadas (2,168), que procuravam defender seu patrimônio contra seus compatriotas “revolucionários”, talvez um dos principais motivos da ira de Flávio Josefo, como membro da aristocracia judaica. (JOSEFO, 2007, p 1174).

livro de I Macabeus tem como propósito enfatizar a importância da liderança dos macabeus nas insurreições contra os selêucidas, de modo que apresenta suas batalhas como evidência simbólica para a construção da identidade judaica. Dessa forma, identificamos nos textos e nas crônicas posteriores ao evento que existe uma ação propagandista nos discursos judaizantes nos documentos de I Macabeus.

A segunda é que a questão mitológica e a edificação do heroísmo Macabeu assumissem tonalidades de santidade em diversas comunidades cristãs no Mediterrâneo, existiu uma preocupação dos cronistas em edificar as insurreições como feitos heroicos para além da perspectiva puramente militar dos conflitos.

A terceira é a religiosidade, cultura e espaço urbano que foram elementos de apoio para a constituição da identidade judaica, consolidado por meio do pluralismo étnico no interior da sua própria construção simbólica, e que depois da imposição ao helenismo levaram os judeus às insurreições militares e aos conflitos religiosos na Judeia.

O cristianismo antigo e o que conhecemos hoje (parte católicos e protestantes) não teria sua visibilidade no mundo sem a compreensão intelectual que foi desenvolvida no judaísmo. Ao estudar a história da igreja devemos levar em consideração essas raízes culturais. Isso sem levar em consideração o cristianismo africano dos anos 50 a 500 d.C., que não podemos separar na história, mas foi uma vertente, classificada intelectualmente, moldou a mente cristã nos primeiros séculos do cristianismo²⁸. Assim como chamamos cristianismos, atribuímos também os judaïsmos por sua pluralidade intelectual, religiosa e social.

Enfim, esperamos alcançar os objetivos pretendidos com essa pesquisa. Esse campo chamado judaísmo cultural é amplo quando analisado ou até comparado com outros povos do Oriente Antigo. O Judaísmo não se propõe apenas à religião monoteísta, mas, sobretudo, às práticas culturais que fizeram a religião multifacetada e multiculturalista se assim podemos dizer. A partir daqui

²⁸ O cristianismo africano não é objeto desse estudo, mas existe uma forte vertente na construção da identidade cristã o quanto esse tema tem para nos informar. O Dr. Kwame Bediako, na obra de Thomas Oden afirma que “ao me tornar cristão, tornei-me mais africano do que pensava que era. Tornei-me quem eu sou”. (ODEN, 2023, p 20).

os capítulos serão desenvolvidos tentando tratar da ação propagandista e mitológica para além dos feitos heroicos em batalha.

CAPÍTULO I

A BATALHA: UM SIMBÓLO QUE PERMANECE VIVO NA MEMÓRIA E NA IDENTIDADE DO POVO JUDEU

O mundo antigo foi marcado pela presença territorial daqueles que possuíram estratégias de batalhas relevantes com um exército numeroso e preparado. Dessa forma, grupos em menor número e voltados ao cultivo agrícola foram subjugados. A narrativa dos Macabeus é o oposto disso. Um pequeno grupo insurgente situado num vilarejo com poucos recursos logrou êxito em batalha contra um poderoso exército próximo à bacia do Mediterrâneo.

Para uma maior compreensão desses eventos, se faz necessário entendermos como essa peleja surgiu e as estratégias dos Macabeus para o enfrentamento do exército mais poderoso do mundo antigo que teve como herança as estratégias militares de Alexandre da Macedônia. Esse capítulo será dedicado a batalha como forma de corroborar os feitos propagandistas da identidade judaica. No segundo momento o capítulo tratará das questões do judaísmo como sistema cultural, etnia e relações sociais.

1.1 - A batalha: a ação propagandista da identidade macabeia

Grupos divididos de forma estratégica aguardando o avanço do inimigo. Assim começa a saga da construção da identidade de um grupo que séculos após se tornou símbolo propagandista de inúmeras batalhas militares durante a idade antiga e no decorrer da idade média.

Antes desse evento, Antioco IV Epifânio, filho do rei Antíoco III, deixa sua marca na cultura e na religião judaica promovendo ações de poder para impor sua condição bélica e cultura diante da cultura subjugada.

Logo depois, Antíoco cria um ginásio para um deus grego e afirmar seu poder sobre Jerusalém, deixando parte da sua administração local e alguns

judeus assimilados com a língua e com a cultura grega.²⁹ O monarca parte para as terras do Egito com a intenção de tomar aquele território. Estrategicamente faria todo sentido, até porque no Egito estava a maior parte das riquezas de todo o Oriente, sendo um bom momento para remunerar seus soldados e promover as demais ações de conquistas³⁰.

Antíoco conhecia bem aquele território desde os tempos de seu pai e através de documentos elaborados durante as conquistas militares de Alexandre. Em direção ao Egito, Antíoco invade e toma todas as riquezas que poderia carregar, enquanto os exércitos egípcios baixavam em destruição, tamanha velocidade dos ataques dos exércitos gregos liderados por Antíoco.

Após uma batalha épica contra os egípcios, Antíoco retorna com seus exércitos para Jerusalém, agora contentes com seus despojos e pagamentos de guerra. Possivelmente Jerusalém imaginava que Antíoco teria partido definitivamente para suas terras, mas não foi isso que aconteceu. Antíoco retorna com maior expressão e com um contingente ainda superior de soldados. Saqueou Jerusalém, entrou no templo, retirou altares, candelabros de ouro, tesouros escondidos, bem como todo e qualquer objeto de liturgia valioso. Após esses trágicos acontecimentos, Antíoco retorna a sua cidade e deixa Jerusalém aos prantos, onde grande “luto se abateu sobre Israel.”³¹

Jerusalém jamais imaginaria que dois anos mais tarde Antíoco pudesse ressurgir no cenário enviando seu cobrador de impostos. Sabendo Antíoco que seu servidor pudesse sofrer retaliações, mandou um contingente bem numeroso para sua guarda pessoal e impor sua vontade. Seu discurso foi amistoso e moderado, na intenção de ganhar a confiança da comunidade. Ledo engano.

²⁹ O exercício da profissão militar exige uma rigorosa e diferenciada formação. Ao longo de sua vida profissional, o militar de passa por um sistema de formação continuada, que lhe permite adquirir as capacitações específicas dos diversos níveis de exercício da profissão militar e realiza exercícios de guerrilha e contraguerilha periódicos visando à atualização e manutenção dos padrões de desempenho. (MOMIGLIANO, 1993, p 20).

²⁹ Quando se viu firmado no poder, planejou Antíoco reinar sobre o Egito, para ser soberano dos dois países. I Mac 1-16.

³⁰ Mais à frente veremos como se deu essa situação da distribuição de despojos entre os exércitos de Antíoco, até porque, um dos momentos mais emblemáticos da derrota de seus exércitos foram as baixas promovidas pela ausência de despojos para seu contingente contratado. I Mac 2:14-17.

³¹ I Mac 1:25-27.

Após professar seu discurso diante do povo, determinou que as tropas dominassem a cidade, ferindo e matando muitas pessoas. Saqueou a cidade, levou escravas mulheres, crianças, tomou animais, plantações e consumiram tudo que puderam. Logo após, fortificaram a cidade levantando torres, extensas e solidas muralhas e tornaram sua cidade. A corrupção e a perversidade se instalaram no local.

Para John Keegan³², existe uma força na ótica dos exércitos que sempre foi muito latente nas histórias das guerras que é a fidelidade ao regimento como parte de suas vidas. Uma diferença pessoal no dia seguinte poderia ser perdoada, afinal, era apenas na forma de ver a vida e de seus valores³³. Mas, qualquer tipo de piada, escárnio ou calunia ao seu exército não seria esquecida e profundamente afetaria todo o contingente (KEEGAN, 2006, p 15). Por essas razões, os exércitos são sólidos em suas missões, geralmente alcançando êxito em suas batalhas em virtude da sua organização e hierarquia. Essas ideias correspondem também aos exércitos da antiguidade. Os exércitos correspondem a uma fração que pugna pela geografia e soberania.

Foi na primavera de 165 a.C., que a expedição punitiva liderada pelo chanceler Lísias marchou para a Judeia que já estava no seu terceiro ano. Por mais de um século os habitantes da Judeia viviam uma longa liberdade religiosa como parte do Império Ptolomaico com base no Egito. A visão pragmática de que a crescente influência romana estaria apresentando uma ameaça à segurança selêucida requeria que a Judeia servisse como “para-raios” contra a invasão romana através das fronteiras do Egito, sendo forçado a retirar-se sob a ameaça de guerra com Roma. Quando seu exército marchou de volta para Antioquia, o monarca atacou Jerusalém.

Flávio Josefo fez um registro sobre esses acontecimentos de que Antioco não estava satisfeito com sua conquista, muito menos com o ajuntamento dos seus pertences e dos assassinatos que fez. Violento e altivo por suas

³² Jonh Keegan (1934-2012) tinha especial interesse pelas raízes culturais da guerra e por que o homem luta. Em seu clássico estudo “Uma história da guerra”, publicado de 1993, ele argumenta que os conflitos militares eram um ritual cultural do qual a noção moderna de guerra total, como a Primeira Guerra Mundial. (KEEGAN, 2006, p 14).

³³ Valores, deveres e a ética militar são conceitos indissociáveis, convergentes e que se complementam, constituindo-se em vetores morais que devem pautar o comportamento militar e a fidelidade profissional das armas. (KEEGAN, 2006, p 17).

lembranças quando foi cercado, determinou aos judeus que suas leis fossem dissolvidas, principalmente quanto a circuncisão de seus filhos e o sacrifício de carne de porco sobre seus altares religiosos.

Foi então que Antioco logrou êxito em sua campanha para helenizar a Judeia. Proibiu as práticas religiosas judaicas e culturais, onde procurou substituir pelas práticas gregas e suas tradições. Seus soldados massacraram inúmeros judeus, principalmente os de matrizes religiosas que foram contra esse tipo de substituição religiosa. Também liberou o saque de estabelecimentos, residências e templos como forma de pagar seus soldados.

"A expectativa de um futuro no qual o recurso à guerra seja colocado sob limites racionais não deve nos levar à falsa visão de que não tenha havido limitações no passado. Os mais altos sistemas éticos, e políticos tentaram impor restrições legais e morais ao uso da guerra e seus costumes desde os primeiros tempos. No entanto, as limitações mais importantes à guerra estiveram sempre além da vontade e do poder do homem". (KEEGAN, 2006, p.94).

Em suma, a guerra é capaz de mudar a história de grupos que estão muito além das suas vontades ou dos seus recursos. Para os habitantes da Judeia viver em paz com sua política e religião eram fatores intrínsecos e imutáveis. Todavia, esse movimento das forças helênicas mudou o mundo antigo e de certa forma facilitou as bases para a construção social do Império Romano que sempre teve em suas fronteiras características culturais e singularidades de outros povos e culturas.

Um sacerdote judeu chamado Matatias foi capturado pelas falanges selêucidas e forçado a abater um porco como sacrifício diante do templo e que comesse sua carne. Indignado, narra a história que o sacerdote se irou e matou um oficial, dirigindo com parte do seu grupo para as montanhas. Muito embora o exército selêucida fosse muito numeroso e bem treinado, o grupo judeu permaneceu clandestinos, aumentando seu número e treinando com as armas

que estavam à disposição. Logo depois Matatias morre e Judas Macabeu assume essa empreitada³⁴.

Logo a frente Judas Macabeu ficou incumbido de resistir as forças selêucidas em detrimento de sua fé. Ele garantiu que Deus estaria ao lado deles e que seriam libertos com a força da resistência. Grupos ligados à sua liderança começaram a observar que Judas foi o homem certo e escolhido por Deus para lograr êxito sobre os exércitos de Alexandre³⁵. Provou ser um exímio militar com táticas inovadoras e efetivas. Judas comandou um grupo rústico de pessoas que nunca passaram perto de uma arma, mas contou com seu patriotismo e fidelidade a sua religião.

Uma observação que achamos importante. Quando lemos sobre conflitos religiosos no mundo antigo, observamos que esses conflitos são latentes e se manifestam através das perseguições religiosas sofridas por diversos grupos ao longo do tempo. Por esses motivos, existe uma complexidade para entender o que são essas perseguições religiosas na Antiguidade. Como de fato a política sempre esteve muito próxima e vinculada à religião, os fenômenos religiosos divergem do tradicional e eram sempre vistos com alguma desconfiança e cautela.

O politeísmo sempre foi cercado de intolerância religiosa quebrando qualquer tipo de tradição. A sociedade antiga estava alicerçada em volta dessas tradições religiosas, e o questionamento das mesmas oferecia um perigo de sobrevivência. A partir de então a intolerância e a perseguição ao novo. Entretanto, apesar da tradição oferecer uma resistência ao novo, é importante destacar que o politeísmo, por suas características intrínsecas, possui a capacidade de absorver novas divindades, favorecendo a acomodação de

³⁴ Judas era o terceiro filho de Matatias. Apontado na geração com líder da rebelião. Judas estava destinado a tornar-se um dos grandes guerreiros da história judaica. Mesmo diante de tamanha responsabilidade sentia que as chances eram muito remotas. I Mac 13-14.

³⁵ Segundo Flávio Josefo, depois que os Macabeus se recusaram a cumprir as exigências gregas, eles foram atacados na manhã de Shabat (sábado). Dedicados à Torá, os judeus se recusaram a revidar, e cerca de mil pessoas, incluindo muitas mulheres e crianças, morreram devido ao fogo e a fumaça. Depois disso, Matatias deixou claro que o judaísmo é uma religião de vida e que as leis do Shabat são temporariamente suspensas para salvar uma vida. (JOSEFO, 2007, p 174).

divindades e cultos estrangeiros e diminuindo a animosidade e as perseguições religiosas. Dessa maneira, a própria religião oferecia um espaço para o novo, desde que não entrasse em conflito aberto com a religião tradicional. Essa característica ajuda a entender a profusão de fenômenos religiosos no Mediterrâneo, e o intercâmbio religioso entre o Ocidente e o Oriente na Antiguidade.

1.2 - A geografia da Emaús dos Macabeus

O personagem da história do chamado período Inter bíblico empreendeu uma bem-sucedida guerrilha urbana contra o exército selêucida, usando o elemento surpresa e seu conhecimento da geografia e topografia do país. A primeira batalha liderada por Judas Macabeu ocorreu em Lebonah em 166 a.C., quando com algumas dezenas de guerreiros, derrotou o exército de três mil e quatrocentos homens do governador provincial Apollonius (ou Apolônio) em emboscadas nos passos montanhosos, onde os soldados sírios, galileus e samaritanos foram massacrados (FORTIER, 1988, pp 59-61)³⁶.

Logo após a epopeia vitoriosa dos judeus, ocorreu um recrudescimento da rebelião, e mais voluntários juntaram-se as falanges insurgentes de Judas Macabeu. Seu exército já contava com centenas de homens, sendo que entre estes havia uma tropa especialmente chamada de zelotes que respondiam diretamente ao comando de Judas e lograram êxito segundo exército provincial comandado por um general chamado Seron, mais uma vez em uma emboscada num passo montanhoso entre as vilas de Beth-Horon. Após esta vitória, o terror se espalhou no terror de Judas e dos seus irmãos e todos os povos das vizinhanças encheram-se de consternação. Seu nome chegou aos ouvidos do rei, e todas as nações comentaram os feitos heroicos de Judas". (1 Mc. 3, 25-26)

Na batalha chamada Emaús (provavelmente em junho de 165 a.C.), na qual os três mil homens de Judas Macabeu aproveitaram-se das colinas que

³⁶ Soube-o Judas, saiu-lhe ao encontro, venceu-o e o matou; muitos caíram aos seus golpes e os restantes puseram-se em fuga. Apoderou-se dos espólios, tomou a espada de Apolônio, e desde então usava-a sempre nos combates (1 Mc. 3, 11-12).

cercavam a cidade e o acampamento dos vinte mil selêucidas comandados por Nicanor, para atacá-los ao nascer do sol obtendo completa surpresa sobre o inimigo, devidamente abatido em combate. Nicanor havia sido avisado a respeito da localização do acampamento do exército de Judas Macabeu, mas este já havia movido suas forças em direção ao exército selêucida, que havia enviado o general Górgias com cinco mil infantes e mil cavaleiros (1 Mc. 4, 1-2) na tentativa de surpreender os judeus.

Muito embora os Macabeus tenham se defrontado com um exército dividido, tiveram que combater aproximadamente catorze mil homens, quase cinco vezes maior que suas forças. Esta vitória foi crucial em sua rebelião, já que, depois dela, a confiança em sua luta aumentou tanto que seu exército cresceu a ponto de contar com dez mil homens no front de batalha (FORTIER, 1988, p 21)³⁷.

Foi na primavera do ano 164 a.C., que, Lísias, o vice-rei de Antíoco IV comandou pessoalmente uma força de sessenta mil homens de infantaria e cinco mil de cavalaria contra os dez mil homens de Judas, que transitavam pelas trincheiras a pé e apenas com suas fundas. Lísias não dividiu suas forças como Nicanor havia feito nem entrou em passagens vulneráveis a emboscadas como haviam feito Apolônio e Seron. Avançou pela Iduméia (hostil aos Judeus) e aos Macabeus restaram poucas opções de ataque, já que o relevo desta área é mais suave do que a sua base de operações normal do terreno fortificado.

Lísias baixou seu contingente em uma planície próxima a Betsur (25 km ao sul de Jerusalém) e Judas dividiu seu exército em unidades de mil homens, sendo que utilizou algumas para atrair a vanguarda do exército selêucida a uma armadilha, na qual aproximadamente cinco mil sírios foram derrotados pela superioridade numérica momentânea dos judeus.

³⁷ O domínio romano sobre a Palestina iniciou-se por volta de 62 a.C., após a anexação da Síria por Pompeu Magno, seguindo a prática de utilizar lideranças locais para governar os territórios dominados, os romanos nomeiam Herodes, um idumeu, rei da Judéia, que ficaria no trono entre 37 a.C. e 4 d.C.³⁸ O período de seu governo é fortemente criticado internamente. Alguns o acusam de torturar membros da comunidade judaica. Flávio Josefo diz que a Palestina, antes próspera, foi transformada por Herodes num país de miseráveis e de injustiças. Devemos antecipar que é esta deterioração da situação social dos judeus da Palestina que se constituirá no principal motor da guerra civil e da revolta contra os romanos, mesmo que Flávio Josefo quisesse dar-lhe uma outra interpretação. (GJ 2,86)

Lísias foi incapaz de socorrer sua vanguarda e, tendo subestimado a vontade de combater dos judeus, retirou-se firmando um acordo com Judas, no qual os judeus que depositassem suas armas e retornassem a suas casas poderiam viver segundo suas leis religiosas. Judas bateu em retirada para que o tratado entrasse em vigor e para que o exército de Lísias retornasse a Antioquia. Quando essa narrativa, Judas voltou-se contra a guarnição selêucida de Jerusalém e o sumo-sacerdote helenizante Menelau, alojados na fortaleza de Acrá.

No outono de 164 a.C., Judas avançou contra Jerusalém, cujas muralhas e parte da cidade haviam sido arrasadas em 168 a.C., quando Apolônio havia ocupado e saqueado a cidade, para impor os decretos religiosos de Antíoco IV Epífanes. Os Macabeus ocuparam a cidade e cercaram os selêucidas em Acrá e Judas liderou um grupo de sacerdotes ao Templo, que encontraram em condições deploráveis. Os soldados não envolvidos no cerco foram encarregados de limpá-lo e repará-lo para a restauração do Judaísmo em Jerusalém em uma celebração que durou oito dias. Judas Macabeu decretou que a reedificação do Templo deveria ser observada todo ano como um alegre feriado, o Chanuká, a primeira festividade judaica não instituída pelas Escrituras.

Logo após esses feitos, Judas aceitou tanto a liderança espiritual quanto a temporal sobre a Judéia e seu exército ampliou-se para vinte e dois mil homens, incluindo unidades de cavalaria e de infantaria habilitados de acordo com os padrões do exército selêucida. É provável que muitos destes soldados profissionais tenham sido voluntários judeus advindos do Egito e da Frígia, tendo sido soldados no exército Ptolomaico do Egito ou mesmo no próprio exército selêucida. Suas forças agora eram numericamente comparáveis às forças que Antíoco podia lançar lhes.

As congregações judaizantes nas províncias vizinhas à Judéia passavam por tempos difíceis sendo oprimidas e perseguidas com a ausência de suprimentos. Judas Macabeu e seus irmãos lideraram frações militares para auxiliar e resgatar muitas destas multidões em rápidos domicílios, principalmente na Idumeia e em Gilead. Estas ações elevaram ainda mais o prestígio dos Macabeus e o perigo por eles representado ao governo em Antioquia. Com a morte de Antíoco IV em 163 a.C., a regência do jovem Antíoco V Eupator (apenas com onze anos) foi disputada pelos generais Felipe e Lísias. Felipe

havia sido nomeado pelo falecido rei, mas Lísias possuía tanto o jovem rei quanto Antioquia.

Na intenção de adaptar-se a sua posição nesta disputa, Lísias resolveu retomar a ofensiva contra os insurgentes Macabeus, reunindo um exército de cinquenta e cinco mil homens, entre a infantaria leve (a pé), pesada e cavalaria, além de oito elefantes de guerra com equipamentos de perseguição. Em uma batalha campal em Betzacara, Judas Macabeu sofreu sua primeira derrota e perdeu seu irmão, Eleazar que pisoteado por elefantes após ter ferido mortalmente o animal, abrindo-lhe o abdome a golpe de espada. Judas e o que sobrou de seu exército retiraram-se para Jerusalém, onde sofreram perseguições nas regiões fortificadas do templo.

Felipe então havia ocupado Antioquia e isso fez com que Lísias abandonasse o cerco e para lá retornasse após concluir um excelente tratado de paz, que garantiu a liberdade de culto aos judeus, além de conceder aos rebeldes uma anistia ampla e irrestrita em troca do reconhecimento de Antíoco V como rei e dele, Lísias, como regente. Assim, após ter formalmente alcançado seus objetivos, a revolta concluiu-se, mas seu caráter havia começado a modificar-se para uma luta em busca da autonomia frente aos reis de Antioquia.

Todavia, o zelo religioso que inflamava seu exército havia cedido e este se desfez, enquanto Judas e seus colaboradores mais próximos retiraram-se para as montanhas de Gophna. Antíoco V e Lísias foram executados em um cerco atribuído por Demétrio I Soter, primo do rei. Demétrio nomeou um outro Nicanor para destruir os Macabeus e integrar a Judéia definitivamente aos seus domínios. Isto posto, Judas Macabeu e seu pequeno contingente frustraram os selêucidas em combate. Já em 160 a.C., Judas conseguiu um uma vitória diplomática na forma de uma coalizão com Roma que reconheceu a Judéia como região independente.

Contudo, Demétrio enviou o general Bacchides com um forte exército mais uma vez para derrotar os Macabeus, e, na batalha de Elasa, os selêucidas finalmente derrotaram os judeus e neste combate morreu Judas Macabeu, cujo corpo foi sepultado em sua aldeia natal de Modin, na Galiléia (UNTERMAN, 1992, pp 138-139). A luta continuou e, liderados por Jônatas, os Macabeus sobreviventes (João e Simão) prosseguiram: ele se aproveitou de disputas internas pelo trono de Antioquia para conquistar sucessivamente as posições de

sumo-sacerdote, governador provincial e general do exército selêucida, sendo assassinado em 143 a.C., mas seus títulos e poder foram assumidos por Simão, o último sobrevivente dos irmãos Macabeus, que alcançou a independência da Judéia em 142 a.C.

Judas Macabeu foi o modelo perfeito para a cavalaria, o herói judaico da bíblia hebraica, que era “na medida certa”, belo, porém humilde, sempre honrado, um grande guerreiro que morreu armado pelas causas de Deus (KEEN, 1984, p 16). Judas, “o Martelo”, possuía uma fama toda especial que unia em admiração cristãos e judeus, posto que era considerado como o defensor da Fé no Deus único e lutador incansável pela liberdade da Terra Santa frente à tirania dos Selêucidas e, com certeza, considerado como um antecessor dos Cruzados dos séculos XII e XIII, que lutavam defensivamente contra um inimigo obstinado e numeroso que progressivamente diminuía os territórios cristãos. Não foi difícil associar, na analógica mentalidade medieval, as lutas dos Macabeus em defesa do Judaísmo e da Terra Santa aos esforços contemporâneos em defesa da Cristandade e dos domínios latinos no Oriente, tornando assim Judas Macabeu em um herói muito popular entre os cavaleiros europeus.

John de Salisbury, quando escreveu seu *Policraticus*³⁸ em 1159, observou que a ordem religiosa militar dos Templários estava praticamente só em travar guerras legítimas: seguindo o exemplo dos Macabeus eles deram suas vidas no campo de batalha em nome de outros cristãos, na defesa da Cristandade (NEDERMAN, 1990 p 27). Esta popularidade era ainda mais importante por outro motivo, até porque, Judas Macabeu era um exemplo na literatura do nobre guerreiro que se ergueu contra os desmandos de inimigos poderosos, injustos, ímpios e, em última instância, tirânicos, ou seja, ilegítimos (conforme pregado desde a Contenda das Investiduras no século XI e intelectualmente elaborado pelo já citado John de Salisbury, por exemplo).

Suas diligências poderiam ser caracterizadas como exemplares segundo a lógica presente na doutrina da guerra justa, que possuía origens clássicas e elaborações patrísticas (em especial a contribuição de Agostinho de Hipona e a formulação de Isidoro de Sevilha), porém sendo reconhecida,

³⁸ LOBATO, Maria de Nazareth Acciolo. O Rei Ideal no *Policratus* de João, Salisbury: Um ideal eclesiástico. Grupo de Estudos Celtas Germânicos, 2019.

expandida e codificada justamente durante este período histórico, entre os séculos XI ao XIII, alcançando sua formulação definitiva com São Tomás de Aquino: justa é a guerra travada com caráter defensivo ou vindicatório, com intenção correta e convocada por uma autoridade legítima.

O mais antigo modelo régio é fornecido pelos reis de Israel, cujas lembranças, heranças e imagens, transmitidas ao longo dos séculos, chegaram até os reis medievais (Bercé 1997: 8), tais como a unção – que legitimava e santificava seu poder – e os deveres que deveria observar: serviço a Deus, respeito às leis, proteção e garantia de justiça e paz. Para tanto, os reis deveriam receber orientação adequada, e esta poderia ser obtida através dos espelhos de príncipes. Produzidos de forma intensa e ininterrupta ao longo de todo o período medieval, os espelhos se destinavam a ensinar as virtudes e os atributos esperados do rei ideal. Literatura clerical por excelência, através deles é possível vislumbrar as expectativas e os propósitos eclesiásticos quanto ao poder a ser exercido pelo soberano. (LOBATO, pp 108).

Assim foi a causa dos Macabeus na defesa da sua fé combinada à expulsão de um invasor opressor e tirânico, com a intenção de restaurar nas terras de Deus o monoteísmo judaico e reconsagrar o Templo em Jerusalém. A revolta judaizante foi iniciada e, a princípio, liderada, por Matatias (pai de Judas Macabeu), um sacerdote que se afastou para não compactuar com as ordens de Antíoco IV Epifânio que aboliam o culto a Yahweh e substituí-lo pelos cultos helenísticos. Matatias era um dos únicos sacerdotes legítimos, já que não havia apostasiado.

Ademais, com a ausência de um rei da casa de Davi, a autoridade legítima entre os judeus estava com os sacerdotes. Para o pensamento medieval e, especificamente feudal, o ato de Matatias poderia passar por felonía, já que o direito de conquista, garantido por Alexandre Magno, cento e trinta sete anos antes, havia dado legitimidade aos Selêucidas. Porém, ao agir como tirano Antíoco IV rompeu o pacto com seus súditos judeus, perdendo legitimidade e garantindo assim a correção da revolta judaica.

1.3 – A popularidade de Judas Macabeu

Ao soberano tirânico não se deve obediência, como os canonistas e os teóricos políticos medievais expuseram em diversas oportunidades, como, por exemplo, durante a vigência das excomunhões impostas a Henrique IV e durante a revolta baronial inglesa contra João sem Terra em 1215. Logo, a revolta dos Macabeus, ou Hasmoneus como viriam a ser conhecidos (SIMON & BENOIT, 1989 pp 52- 53), era legítima de acordo com a visão medieval. Esta visão pode ser constatada nas chamadas gestas de revolta, onde as proezas guerreiras ocorrem em uma cristandade dividida, onde se dilaceram as linhagens aristocráticas, cada uma delas arrastando vassalos e aliados para suas querelas.

A epopeia, então, coloca em cena os conflitos morais que resultam disso: quais são os limites da autoridade sobre seu vassalo? Até onde um cavaleiro deve levar o devotamento de vassalagem se seu senhor se comporta como um tirano odioso e sanguinário? (FLORI, 2005, p 161). Entretanto, isso ainda não explica especificamente como Judas Macabeu e outros heróis bíblicos acabaram por se fazer tão presentes neste momento histórico. Devemos observar que isso foi fruto de tempos mais antigos, os da cristianização dos germânicos oficialmente completada entre os séculos IX e X.

A militarização do cristianismo A popularidade de Judas Macabeu e de outros heróis bíblicos era muito antiga, estando relacionada à forma como ocorreu a cristianização tanto do Império Romano quanto dos povos germânicos. Para incentivar a conversão destas populações ao cristianismo foram necessárias algumas medidas: em primeiro lugar, foi necessário mitigar o pacifismo exaltado do Novo Testamento para atrair os romanos, especialmente a partir do século IV. Os traços de pacifismo presentes nas obras de Tertuliano, Orígenes e Lantânio foram abandonados e passou-se a enfatizar no Novo Testamento passagens em que a profissão das armas aparecia como normal e legítima.

Nestas podiam ser incluídas as exortações de João Batista de que os soldados não maltratassem ninguém, que não denunciassem falsamente e se contentassem com sua paga (Lc 3:14), a passagem na qual Cristo louva a fé do Centurião (Mt 8: 5-13 e Lc 7: 1-10) e as passagens relativas ao Centurião Cornelius nos Atos dos Apóstolos (10: 1) e na epístola aos Hebreus (10: 32-

34)³⁹. Em um segundo momento, foi necessário militarizar e adequar o Cristianismo (RUSSELL, 1994, p 74) à estrutura sócio-política germânica e adotar como modelos de conduta diversos personagens da Bíblia Hebraica, já que não podemos esquecer que não existiam verdadeiros heróis guerreiros no Novo Testamento.

Aliás, mais do que isso: neste momento do desenvolvimento cristão, a própria concepção de Deus era veterotestamentária, em especial, o Senhor Deus dos Exércitos, muito presente em Isaías, apresentando passagens como: “Por isso eis o que diz o Senhor, Deus dos Exércitos, o poderoso de Israel: “Ah! Eu tirarei satisfação de meus adversários, e me vingarei de meus inimigos.” Isaías, 1:24 e “Santo, santo, santo é o Senhor Deus dos Exércitos.” Isaías, 6:3, ou seja, a versão mais belicosa de Deus. Uma religião essencialmente voltada ao amor e ao perdão não exercia um grande atrativo a povos animosos como os germânicos, assim, os doutrinadores tiveram que utilizar o Velho Testamento para atraí-los à nova religião e militarizar ao máximo sob a ótica do Novo Testamento.

Os líderes do Velho Testamento foram constantemente mantidos como exemplos os guerreiros cristãos por um longo tempo, desde muito antes da cunhagem da própria palavra cavalaria de fato. Os primeiros ritos para a bênção dos estandartes das espadas dos guerreiros invocavam os exemplos de Abraão e Gideão, Davi e Judas Macabeu. Então não é surpresa, por exemplo, encontrarmos Carlos Magno na crônica do Pseudo-Turpin lamentando Rolando como um par em proezas de Judas Macabeu, e doando doze mil onças de ouro e outras tantas de prata para o repouso das almas daqueles mortos em Roncesvalles e em memória dos Macabeus (KEEN, 1984, p 119).

Outra evidência deste processo é a existência de uma versão dos Evangelhos produzida na Saxônia no século IX denominada Heliand, o Salvador. Um longo poema alterativo com mais de seis mil versos que descrevia Cristo como um chefe guerreiro e os apóstolos como seu bando de guerreiros dependentes, ligados através do status e enfatizava a nobreza da linhagem de

³⁹ O centurião romano era um militar da escala do oficialato que comandava uma centúria, uma unidade militar que não era formada por cem soldados, mas sim por oitenta, pois a força militar adotou a palavra centúria que originariamente tinha relação com a administração civil no comando. (RUSSELL, 1994, p 83)

Jesus chamando-o de protetor e consolador do povo. Os pastores que cuidavam das ovelhas tornaram-se guardas vigiando seus cavalos, Belém tornou-se Bethelehemaburg (Fortaleza de Belém), entre outras modificações que indicam o interesse em adaptar os eventos da vida de Jesus ao horizonte de eventos do modo de vida dos saxões para que os Evangelhos lhes fossem comprehensíveis e aceitáveis (GIBBS & JOHNSON, 2000, pp 39-40).

Aqui as narrativas bíblicas foram traduzidas diretamente para a linguagem dos épicos seculares e as virtudes religiosas e heroicas eram assimiladas umas às outras. Até a oração do Pai nosso aqui apresentado possui um caráter peculiar:

"Pai de todos nós, filhos dos homens, estás no poderoso reino celeste, bendito seja teu nome em cada palavra. Que venha o teu poderoso reino. Seja feita a sua vontade em todo o mundo, assim na terra como no alto em seu poderoso reino celeste. Dê-nos sustento a cada dia, bom senhor, sua santa ajuda e perdoe-nos, protetor do paraíso, de nossos muitos crimes, como nós perdoamos a outros homens. Não deixe que as pequenas criaturas trágicas nos levem a fazer sua vontade, como merecemos, mas ajude-nos contra todos os feitos maldizentes". (MURPHY, 1992: vv. 1600-1612).

Como mais uma evidência deste processo de adaptação do cristianismo ao mundo germânico, podemos apresentar uma ilustração produzida para decorar um Saltério do mesmo período, mostrando um Cristo guerreiro, conquistador, levando em suas mãos a lança e a lei atacando e dominado os maus e os presunçosos. Para entendermos devidamente os valores dos cavaleiros da era das Cruzadas, devemos, em última instância, retornar nossos olhares para esta interpenetração das tradições bíblicas e heroicas no período das conversões dos povos germânicos.

Considerando este processo histórico de adaptações e analogias entre personagens, culturas e contextos religiosos, começamos a entender em maior profundidade a presença de Judas Macabeu nesta seleta lista de heróis da cavalaria cristã e podemos agora analisar algumas de suas manifestações na literatura medieval.

1.4 - Judas Macabeu e a literatura medieval

As relações entre os textos medievais e os textos bíblicos foram longas e frutíferas. Algumas das primeiras obras literárias medievais foram versões e traduções de textos bíblicos, o Genesis Anglo-saxão, por exemplo, além de fornecer temas e modelos para a literatura leiga.

O corpus textual bíblico é riquíssimo e foi refinado durante séculos, tendo alcançado altos pontos em prosa, poesia e verso, como os Salmos, por exemplo. Os Livros dos Macabeus possuem origem tardia entre os séculos II e I a.C., por isso são considerados apócrifos para os Judeus, mas canônicos para o cristianismo de Roma e, graças à sua temática guerreira, tiveram grande influência no processo de cristianização dos germânicos e na formação de suas literaturas. Uma das obras iniciais da literatura épica medieval, o Beowulf⁴⁰, apresenta em sua estrutura elementos que indicam a influência de diversos textos e passagens bíblicas.

Por exemplo, temos as figuras de Davi contra Golias, onde poderíamos fazer uma analogia com Beowulf contra Grendel. Outros paralelos também são com Sansão, Moisés, como ele é apresentado no Éxodo do Codex Junius 11, poema em inglês antigo recontando o texto bíblico e Judas Macabeu contra Nicanor.⁴¹. Além disso, no texto bíblico podemos relacionar com o poema a ideia da vitória concedida por Deus àqueles que são merecedores como Beowulf lutando desarmado contra Grendel e sua mãe⁴². Durante o período Carolíngio existem diversas referências, como a da já mencionada Crônica do Pseudo-Turpin e outras. Um dos grandes heróis deste período foi o avô de Carlos Magno, chamado de Carlos Martel, vencedor dos infiéis em defesa da cristandade, da mesma forma que Judas Macabeu (MEDEIROS, 2006, pp 110-112).

Creemos que seria possível que o apelido dado ao prefeito de palácio dos reis Merovíngios tenha sido inspirado no do personagem bíblico. No século X o

⁴⁰ É o mais antigo poema épico sobrevivente na língua inglesa e a primeira peça da literatura vernácula europeia. O primeiro manuscrito foi escrito na língua dos saxões. Sua origem remota o período de 750 d.C., O poema contém muitos elementos pagãos e folclóricos, mas também há temas cristãos indispensáveis. (MEDEIROS, 2006, pp 110-112).

⁴¹ 1Mc 7, 47 e principalmente 2 Mc 15, 30-5.

⁴² 2 Mc 15, 21; 1 Sm 17, 47.

abade Rábano Mauro compôs um tratado militar no qual combinava passagens bíblicas e trechos de crônicas carolíngias, entre outras fontes. Muitas de suas referências bíblicas eram passagens dos livros dos Macabeus, que em seu conjunto, poderiam ser considerados como manuais militares ensinando táticas de combate, em que uma força numericamente inferior, utilizando-se de estratégias, guerrilha e outras formas de combate não convencional, poderia vencer inimigos possuidores de forças superiores, além de ensinar como motivar as tropas em batalha.

Entretanto, encontramos uma quantidade maior de evidências a partir do século XII, tanto na literatura leiga quanto na religiosa. Entre os séculos XII e XIII circulavam as traduções de alguns livros bíblicos e entre os primeiros encontravam-se, significativamente os dos Juízes, os dos Reis e os dos Macabeus. Claramente a tradução das Escrituras para as línguas vernáculas era considerada relevante, entre outras, para a instrução da cavalaria, e desde o início. De fato, as histórias da bíblia hebraica tiveram relevância específica e particular para este fim, especialmente no contexto cruzado. As histórias da conquista da Terra Santa por Josué e de sua defesa por Davi e Judas Macabeu eram um claro precedente para as mentes dos cavaleiros dos séculos XII e XIII, dos contemporâneos das Cruzadas, e ajudaram a definir as Cruzadas como a mais alta expressão das atividades cavalheirescas (KEEN, 1984, pp 120-121).

A referência aos Macabeus é uma constante na literatura cruzada, sendo que os primeiros cruzados se consideravam como novos Macabeus (TYERMAN, 1998, p 18). Deste contexto surgiram as novas ordens monástico-militares como a dos Templários, a dos Hospitalários e a dos Teutônicos, a nova milícia, como definida por São Bernardo. Os cavaleiros de todas as ordens militares identificavam-se totalmente com essa família de guerreiros do Antigo Testamento: o pai Matatias, Judas Macabeu e seus quatro irmãos, libertadores da Terra Santa frente aos Selêucidas.

As comparações desse gênero nas crônicas da época são inúmeras.⁴³: Quanto à ordem do hospital, ela não fez por menos: remontou sua origem à

⁴³ Referências apenas na Crônica de Henrique da Livônia. O cronista Pedro de Duisburg fez dos Macabeus o modelo central da ideologia da guerra missionária na Prússia. “Os cavaleiros Teutônicos recorriam ao Bíblia Hebraica para justificar seu combate: o prólogo da regra referia-

época dos Macabeus. Entre 1100 e 1150 surgiram as gestas do Ciclo de Guilherme de Orange (subproduto do Ciclo Carolíngio, mesclado às lutas na Península Ibérica), as do Ciclo de Alexandre e do Ciclo Latino. Por volta de 1150 surgem o Roman de Troie, o Roman de Thébes e o Roman de Brut uma adaptação poética da Historia regum Britanniae de Geoffrey de Monmouth. Os primeiros romances arturianos, elaborados por Chrétien de Troyes datam do período entre 1162 e 1182, inaugurando propriamente este novo ciclo, cuja popularidade só cresceu durante os séculos seguintes assim como o número de obras a ele relacionado.

No ciclo de romances focados em Lancelot, Galahad e o Graal, coletivamente conhecidos como o ciclo da Vulgata, século XIII, encontra-se a seguinte passagem: Lancelot perguntou à Senhora do Lago se já existiu algum cavaleiro que possuísse todas as virtudes cavaleirescas que ela lhe havia ensinado.

“Sim” ela respondeu “e de antes que Cristo tivesse sofrido. No tempo quando o povo de Israel servia fielmente a Deus e lutou contra os Filisteus e outros iníciis para manter e expandir a Sua lei e foram muitos: e dentre eles estavam João Hircano e Judas Macabeu o bom cavaleiro... e também seus irmãos e o rei Davi e outros pelos quais passarei no devido momento.” (KEEN, 1984:119-120).

Além da função de entretenimento, estes romances possuíam um caráter pedagógico-moralizante, já que estavam imbuídos com os novos valores comportamentais associados à Cortesia, demonstrando como os cavaleiros deveriam portar-se na corte, mas também na vida militar, já que nos episódios bélicos abundavam os torneios, até porque era uma inovação popularizada a partir da década de 1120 e o método de combate específico aos cavaleiros. A carga em massa com a lança sob a axila direita que, conjugada ao galope do cavalo, causava um golpe de impacto arrasador e mortal sobre o oponente, mas que para funcionar devidamente, necessitava de muito treinamento específico, espírito de corpo e disciplina, mais do que valor pessoal.

se a Abraão e às guerras sagradas, depois a Moisés, Davi e, finalmente, aos Macabeus” (DEMURGER, 2002, pp. 164).

“Fontes medievais frequentemente nos informam que forças numericamente inferiores foram bem-sucedidas em derrotar inimigos muito superiores, principalmente com a ajuda de Deus, ou de um santo padroeiro. A intervenção de Deus ou de um santo foi frequentemente mencionada nas cruzadas e o exemplo dos numericamente inferiores Macabeus foi repetidamente citado” (VERBRUGGEN, 1998, p 05).

De certo que as virtudes marciais tradicionais como a força e a coragem possuíam seu lugar nestas obras, porém, a coragem do indivíduo era medida por seu comprometimento com a carga do grupo e o seu comportamento em batalha definiria a sua ombridade e a honra de sua família, sendo que uma demonstração de medo ou covardia poderia manchar o nome de uma linhagem durante décadas. Assim, encontramos estes textos associados à formação e estabelecimento da cultura e da ideologia cavalheirescas, que acabaram por formar o espírito de corpo e o ideário do próprio grupo social da Nobreza europeia.

A visão eclesiástica não andou a par com a visão cavalheiresca, já que no século XIII encontramos o texto dedicado aos Macabeus na Legenda Áurea de Jacopo de Varazze:

“Os Macabeus foram sete irmãos que, junto com sua sacerdotisa Mãe e com o clérigo Eleazar, não quiseram comer carne de porco para respeitar a lei, e sofreram por isso suplícios inauditos como é contado em Macabeus II. É preciso notar que a Igreja oriental celebra festas de santos dos dois Testamentos, enquanto a Igreja ocidental não festeja santos do Antigo Testamento, pois estes desceram aos infernos.” (VERBRUGGEN, 1998, p 37).

As exceções são os inocentes, até porque em cada um deles Cristo foi morto e os Macabeus, como heróis para o cristianismo e o judaísmo. Há quatro razões pelas quais a Igreja os festeja, embora tenham descido aos Infernos. A primeira é que foram os únicos santos do Antigo Testamento a terem tido o privilégio do martírio, o que merece ser celebrado. Esta razão é dada pela história escolástica de Pedro Comestor. A segunda razão está no simbolismo do número sete, número da totalidade. Ou seja, os Macabeus representam todos

os pais do Antigo Testamento dignos de celebração. De fato, ainda que a Igreja não celebre festas para eles por terem descido ao limbo e por terem sido substituídos por uma multidão de novos santos, por meio destes sete ela mostra reverência por todos os outros, já que, como foi dito, sete designa a totalidade.

A terceira razão é oferecerem um exemplo aos cristãos para sofrerem pela lei do Evangelho, da mesma forma que eles, pela constância e zelo, que animavam sua fé, combateram vigorosamente pela lei de Moisés. A quarta razão é o suplício deles, que na defesa de sua lei sofreram tormentos semelhantes àqueles que os cristãos sofreram pela defesa da lei evangélica (VARAZZE, 2003, pp 600-601). Ora, os “Macabeus” aqui mencionados não são os cinco filhos de Matatias anteriormente mencionados. A passagem citada pelo autor encontra-se em 2 Mc. 7, 1- 42, e estes jovens não nomeados receberam o epíteto de Macabeus apenas porque a narrativa de seu martírio estava contida no livro de mesmo nome, não guardando nenhuma outra relação com os líderes da revolta contra Antíoco IV.

Mas, como são protomártires, seu lugar na Legenda Áurea, estava garantido. Finalmente, encontramos menção a Judas Macabeu na Divina Comédia de Dante⁴⁴, especificamente no Paraíso, Canto XVIII, que explora as almas presentes no quinto céu que morreram combatendo pela Fé:

“Vi então, na cruz, luzir o espírito de Josué, mal acabara de ser o seu nome pronunciado. Isso de modo tal, que nem sei dizer se primeiro vi ou ouvi. Dito que fora o nome do grande Macabeu, outro espírito surgiu a girar qual pião, impelido pela mais intensa alegria. Tal fez Carlos Magno, o mesmo fez Orlando. Atento fui seguindo os movimentos seus, quais falcoeiros a seguir, no céu, da sua ave as evoluções. Surgiram depois aos meus olhos, que faltavam. ” (Gurevitch, 1990, 144).

Nesta passagem Dante eternizou a síntese a da Cavalaria cristã, tendo acondicionado no Paraíso um nicho específico para aqueles que tombaram em combate por Deus, acomodando assim aqueles que viveram pelos valores

⁴⁴ A Divina Comédia do poeta italiano Dante Alighieri (1265-1321) é uma obra que foi publicada no século XIV durante o período do Renascimento. Ela representa um dos maiores clássicos da literatura universal de todos os tempos. (ALIGHIERI, 2021).

cruzadísticos e cavalheirescos, mesmo que estes tenham morrido antes do Advento de Cristo e ido aos Infernos, de onde foram resgatados pelo Cristo.

A cavalaria funcionava assim como um caminho para a Salvação, caso exercida nas devidas prescrições, não apenas para a nova militarização pregada por São Bernardo em relação ao surgimento das ordens monástico-militares, mas também para a cavalaria leiga. Os feitos de armas realizados de modo moralmente correto podiam, de certa forma, equivaler a uma vida de dedicação monástica. Poder-se-ia dizer que esta concepção demonstrada por Dante foi o apogeu dos valores cavalheirescos que buscavam, de certa forma, refrear o comportamento violento destes guerreiros, no processo iniciado no século XII.

Para podermos compreender melhor as razões pelas quais Judas Macabeu se tornou um herói da cavalaria medieval, tivemos que considerar os feitos deste personagem, o contexto histórico amplo que envolveu as condições pelas quais o cristianismo conseguiu atrair os povos germânicos, o surgimento da cavalaria, a formação de seus valores, cultura específica, literatura e modelos de comportamento. Mas, o assunto é extenso e devemos considerar as características da forma do pensamento medieval. Nele existiam elementos que favoreciam a criação destas relações paralelas e a busca de situações aparentemente equivalentes entre o presente e seu passado, construindo analogias, buscando relacionar a aparência do fato à sua essência.

O presente e o passado confundiam-se em um todo quase indistinguível. A diferença entre as épocas apoiava-se num fato único, determinante, em comparação com o qual nada mais existia, que foi o nascimento de Cristo. Contudo, para a Idade Média, as épocas da bíblia hebraica e do Novo Testamento não se situavam numa simples sucessão temporal. Havia simetria entre a história antes e a história depois da encarnação de cristo. A cada acontecimento e figura da bíblia hebraica correspondia um equivalente na época do Novo Testamento.

Existia entre eles uma relação simbólica intrinsecamente sacramental, repleta do mais profundo significado. É sobre este mesmo princípio de correlação entre o antigo e o novo testamento que se fundam as teorias desses historiadores que tentaram encontrar um significado simbólico para a história terrestre. A história bíblica do templo de Jerusalém era posta em paralelo com a história da igreja, corpo místico de cristo. A destruição do templo, fazia-se

corresponder às perseguições aos mártires cristãos. Paralelos semelhantes eram utilizados no que dizia respeito à história contemporânea: a luta entre o imperador Henrique IV e o papa gregório VII correspondia à luta de Judas Macabeu contra o rei Antioco IV Epifanes (Gurevitch, 1990, pp 155- 157).

De fato, a respeito das representações medievais de Judas Macabeu, podemos entrever o funcionamento do conceito de figura, conforme pensado por Erich Auerbach: a representação concreta de algo que vai se realizar no futuro; é algo real e histórico que anuncia outra coisa que também é histórica e real. Assim, torna-se clara a interpretação de que as pessoas e acontecimentos do bíblia hebraica eram prefigurações do Novo Testamento e de sua história de redenção (AUERBACH, 1997, p 28). Desta forma um acontecimento terreno é elucidado pelo outro; o primeiro significa o segundo e o segundo realiza o primeiro: A relação entre os dois eventos é revelada por um acordo ou similaridade (AUERBACH, 1997, p 29).

Os dois acontecimentos se relacionam como figura e preenchimento, sendo que o último é designado como veritas e a figura, por sua vez como umbra ou imago. Mas tanto sombra quanto verdade são abstratas apenas em referência ao significado, a princípio ocultado para ser revelado em seguida; são concretas em referência às coisas ou pessoas que aparecem como veículos do significado. Aparentemente a situação militar na Terra Santa nos diferentes momentos relacionados pela tríade bíblica dos Nove Bravos poderia ser relacionada com a das Cruzadas entre os séculos XI e XIII: conquista, expansão, resistência, sendo uma das situações que gerariam imago e preenchimento. (AUERBACH, 1997, p 31)

Além disso, a situação dos vassalos frente aos suseranos abusivos e os valores da doutrina da Guerra Justa todos poderiam ser relacionados diretamente a Judas Macabeu, sua revolta e sua família. Logo, a analogia entre passado e presente ficava clara, permitindo que os cavaleiros cristãos da Idade Média Central pudessem espelhar-se e modelar seu comportamento neste herói judeu.

Sob a inspiração de Judas Macabeu e seus irmãos, os Templários, por exemplo, entregavam-se às batalhas com abandono e temeridade, confiando no apoio de Deus e sem recear a morte que se aproximava. Os cronistas frequentemente citavam a famosa passagem bíblica: “A vitória no combate não

se deve à importância do exército, mas à força que vem do Céu”.⁴⁵ Ele morreu, enfim, como herói e mártir, dando sua vida para o triunfo da fé no Deus único. Eis o sentido da frase de Geoffroy de Charny utilizada como epígrafe deste texto Judas Macabeu alcançou os objetivos terrestres e espirituais de todos os cavaleiros: glória, honra e renome nesta vida e a salvação no próximo. No relacionado aos Macabeus existem um duplo aspecto estreitamente ligados:

“O guerreiro pronto a sofrer o martírio para servir à causa de Deus; e a ideia segundo a qual para obter a vitória, era preciso entregar-se inteiramente a Deus e não contar apenas com suas próprias forças. Um pequeno número pode bater grandes exércitos se tiver confiança em Deus. Judas Macabeu tornou-se assim o modelo do cruzado e da nova cavalaria das ordens militares”. (DEMURGER, 2002, p 164).

Assim, a Cavalaria, além de ser uma forma de controlar os impulsos e comportamentos dos cavaleiros, se tornou um dos caminhos para a salvação, pois aquele que toma as armas com o justo propósito de salvar sua alma, lutar as causas de seu senhor, ou na defesa dos fracos, ou para salvar sua honra e herança, ou contra o infiel. E Judas Macabeu uma espécie de cavaleiro perfeito, a quem se poderia conceder o mesmo epitáfio dado a Bayart, o grande cavaleiro francês do século XVI: Chevalier sans Peur et sans Reproche.

1.5 – Diversidade judaica, identidades culturais e suas instituições

As instituições são formas de vida social de um povo, que aceita por costumes e escolhe livremente ou recebe algum tipo de autoridade. As pessoas se submetem às generalidades das instituições, mas estas, por sua vez, não existem senão em função da sociedade que regem, quer que se trate de uma sociedade familiar, política ou religiosa. Possuem variações temporais seja nos locais ou na geografia marcando sua passagem, e dependem, até certo ponto, das condições naturais. Se distinguem essencialmente das formas de

⁴⁵ I Mc. 3, 18-19.

associação da fauna e da flora e das suas mudanças pela inversão, coletiva ou individual, da vontade humana.

Nesse sentido, as instituições do ponto de vista de um povo antigo estão, portanto, intimamente ligadas não só no bojo de seu habitat, mas também na história. Feitas à sua medida, levam a marca de sua psique, de suas ideias sobre o homem, o mundo e Deus. Na literatura, as artes, ciências e religião, são instituições de elementos de uma expressão da civilização de um povo. Descrevendo e compreendendo esse formato antigo, o historiador deve levar sempre em consideração todos os vestígios do passado. Em primeiro lugar, os textos que são sempre mais explícitos, mas também os monumentos, incluindo os restos do trabalho humano e de suas transformações no decorrer do tempo.

As relações explicam o fato de que as instituições judaizantes tenham sido estudadas como parte de um conjunto mais amplo. Os estudos lhes são sagrados nas obras clássicas de história. Fora do contexto legislativo e de ritual, a bíblia hebraica não trata diretamente de questões institucionais. Contudo, os livros históricos, proféticos e sapienciais contêm mais informações, que são tanto mais interessantes por nos revelar o que na realidade se fazia e não o que se deveria fazer. A utilização destes textos supõe uma exegese exata e uma crítica literária que lhes designe uma data, já que o desenvolvimento das instituições seguiu o desenvolvimento da história.

A arqueologia, enquanto interdisciplinaridade, em sentido próprio, é o estudo dos “restos” materiais do passado, apenas intervém de forma acessória para reconstruir o quadro real em que funcionavam as instituições: as casas onde viviam as famílias, as cidades administradas pelos anciãos do povo ou pelos oficiais dos rei, as capitais onde resida a corte, as portas onde se fazia a justiça e onde se instalavam os comerciantes com suas balanças e seus pesos dentro de uma bolsa, as muralhas que o exército defendia, as tumbas perto das quais os ritos fúnebres se realizavam, os santuários onde os sacerdotes dirigiam o culto.

Isto posto, as batalhas contra as falanges gregas não aconteceram da noite para o dia. É importante entendermos que, por trás desses acontecimentos, existiu uma cultura que permaneceu viva durante centenas de anos fazendo parte do imaginário social coletivo. Entender a religião e a cultura judaica

norteiam todo esse processo que chegou até as bases dessa singularidade incluindo o movimento das batalhas.

Stuart Hall, traça um diagnóstico sobre a ideia de que ninguém escapa da história e que todos somos sujeitos dela. Para o autor, qualquer noção de significado que pertença a uma ordem natural é essencial, na realidade, um produto de diversos processos sociais e históricos e, inclui ainda, a maneira como enxergamos nossa própria história. Em contrapartida, por mais que se pareça uma relação puramente individual, esse processo é decorrente das estruturas e estilos que realizamos ao longo da nossa trajetória.

[...] o sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um “eu” coerente. Dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas [...]. A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. Ao invés disso, à medida que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar – ao menos temporariamente. (HALL, Stuart, 2000. p. 74)

As identidades sociais devem ser pensadas como construídas no interior da representação, através da cultura, sendo resultantes de um processo de identificação que nos permite posicionar no interior das definições fornecidas pelos discursos e estruturas culturais. Nesse prisma, nossas relações de subjetividades são produzidas parcialmente de modo discursivo, dialógico e dialético. Contudo, o autor ao desenvolver uma concepção de identidade como estratégica defende que, na modernidade tardia, as identidades são cada vez mais fragmentadas e fraturadas, multiplicadamente construídas ao longo de discursos, práticas e posições. Nessa condição, a identidade reflete e emerge do diálogo entre os conceitos e definições representados para nós pelos discursos de uma cultura e pelo nosso desejo de responder aos apelos e anseios feitos por estes significados (HALL, 2000, pp 77-78).

Dessa forma, a gênese da diversidade cultural serviu de subsídio para compreendermos o processo de transição e recepção das tradições culturais que

dão sustentação a nossa identidade como seres humanos existentes em um plano terreno e, depois situarmos nossa problemática específica (Clark, 1993, pp. 75-76). Para o autor, tal processo se deu, sobretudo, pela percepção do autoconhecimento do que significam os fatores escatológicos, econômicos e sociais para a nossa integração no mundo em que vivemos. Segundo o autor, o estudo da herança cultural nas sociedades humanas tem como destaque os aspectos da dinâmica, a inovação e a mudança, ressaltando, contudo, que existe uma diferença acentuada no grau de cada um deles.

Uma das potencialidades da cultura é a sua continuidade ao longo da história humana. A dinâmica da cultura aparece sempre em qualquer tipo de comunidade ou unidade social, basta um conjunto de pessoas, porém, o que interessa é o fato de ocorrerem mudanças, o ritmo dessas mudanças e as formas por elas assumidas.

A inclinação para diversidade é outro modo em que a dinâmica cultural aparece na história, lembrando que Clark, afirma que, é inerente à cultura humana a capacidade de rápida mudança sob certas condições, assim como, um número ilimitado de variações e diversidades locais (Clark, 1993, p 77). Neste sentido, a manutenção de padrões culturais e sistemas sociais está condicionada a capacidade de competição com eficácia e, concomitantemente, reter a aceitação de seus membros, caso contrário, a sobrevivência só é assegurada pela adaptação a mudança. Ele ressalta ainda que, o desejo de sobreviver é suficientemente poderoso para prevalecer, na maioria dos casos, sobre a relutância em mudar.

O autor identifica a explicação dada sobre as relações estabelecidas dentro de um sistema. Elas estão sujeitas a perturbações em qualquer dimensão, exigindo adaptação ou mudança cultural desses sistemas. Os sistemas são dinâmicos, dadas nas mudanças decorrentes de qualquer alteração no meio ambiente ou no sistema social.

Relações recíprocas entre diferentes áreas da vida social e os principais componentes do meio ambiente é que dão o caráter dinâmico para qualquer sistema⁴⁶.

A diversificação da cultura reposaria na capacidade de definição de alternativas e de adoção de opções que acompanham o homem na sua crescente capacidade de raciocínio. Quanto as reações dos grupos humanos às condições que só podem ser corrigidas com mudanças nem sempre são rápidas e adequadas, daí que muitos grupos deixam simplesmente de existir. A permanência dos judeus na história tem explicações uma das bases da continuidade.

Outro ponto factível a diversidade cultural origina-se no sentido do autoconhecimento da identidade que caracteriza as sociedades humanas. O funcionamento desse sentido dar-se-á de forma retrospectiva do passado, é simbolizada em todo e qualquer artefato criado para servir as necessidades do presente, prolonga-se no futuro como um dos principais objetivos das instituições e crenças sociais. Neste ponto, mostra-se pertinente identificarmos historicamente os elementos da dinâmica cultural dos judeus com vistas a compreensão das bases dessas mudanças.

O caráter de um povo é como uma criança que vai crescendo e sendo educada pelos seus pais, definindo ao longo da sua existência e fica latente em sua consciência, tendo como base suas próprias tendências tradicionais e de suas singularidades, de maneira como vão sendo atualizadas por cada geração. Essas transformações, entretanto, guardam seus elementos imutáveis, ou seja, aqueles que garantem a continuidade da cultura, mediante a interação com o novo e com seu próximo.

⁴⁶ Em meados do século I, calcula-se entre 50 e 80 milhões os habitantes do Império Romano, dos quais cerca de 90% viviam no campo. Porém a terra, a principal fonte de sobrevivência para a população do Império, inclusive aquela da Palestina, era muito mal distribuída. Na península Itálica e nas Províncias a maioria das terras produtivas estava nas mãos de uma minoria. No Egito encontramos o caso de 42 agricultores partilhando de uma mesma casa. Sêneca indica que os pobres constituíam a maior parte da população e que a situação tinha poucas chances de ser mudada. (GJ, 432).

Há, afirmações que a sobrevivência do povo judeu se deve às próprias diásporas ao longo da história⁴⁷, dada a impossibilidade de qualquer movimento destrutivo alcançá-los ao mesmo tempo. E, nesta dispersão criaram todo um arsenal de sobrevivência, mudando, inovando, adequando costumes, linguagem, alimentação, entre outros. Isso sem contar com a mistura social com outros grupos existentes em torno da bacia do Mediterrâneo e no próprio trato social com os gregos no movimento híbrido.

O maior problema que percebemos nos pensamentos monoteístas é a iconoclastia, o absolutismo e a aversão de conviver com mais de um poder. O deus único nas tribos de Israel só foi possível na constituição judaica a partir da construção social da monarquia patriarcal que teve início com Saul e instituída definitivamente por Davi e com muito mais ênfase no reinado de Salomão que acredita, como seu pai, havendo apenas um rei, deveria haver apenas um deus. Para tanto, Davi e posteriormente Salomão escolheram Javé, um dos possíveis filhos de Baal.

A escolha de Javé se deu justamente por se apresentar como um deus guerreiro, sanguinário, homicida, vingador e tudo o que tinha de pior em um deus local, cruel e agressivo. Baal aparecia perto de Javé como uma figura meiga, representava o deus da agricultura e das chuvas e Belit sua esposa, a deusa da fertilidade. Aos olhos de Davi e Salomão, Baal ou qualquer outro deus jamais poderia liderar e guiar seu povo a grandes conquistas. Por isso, a rejeição a Baal e de muitos profetas e sacerdotes de Baal e tão intensa nos textos da Bíblia Hebraica. Javé foi uma escolha política na era das tribos e não uma eleição religiosa.

⁴⁷ Podemos considerar que aconteceram duas diásporas na história judaica. A primeira, quando os Babilônios invadiram suas terras em 586 a.C., e depois pela invasão dos romanos em 70 d.C. Na primeira diáspora, o Egito e a Mesopotâmia foram os principais destinos dos judeus. Embora tenham sido escravizados, a experiência permitiu a troca de informações culturais, linguísticas e religiosas, ao mesmo tempo que preservaram suas tradições e identidades judaicas. A segunda diáspora ocorreu em 70 d.C., quando os romanos destruíram Jerusalém e os judeus partiram para a Ásia, África e Europa. Os judeus estabelecidos no Centro e no Leste Europeu são chamados de *Ashkenazi* e os da Península Ibérica de *Sefarditas*. (JOSEFO, 2007).

A religião hebraica foi fortemente permeada pelas culturas existentes na Mesopotâmia e muito mais pela egípcia, a persa, a greco-romana da qual saiu o cristianismo, apresentando características de vários deuses que vieram do pantheon desses pensamentos, bem como o desejo de um deus único. Era um divisor de águas do pensamento judaizante antigo onde o próprio deus era e fazia o mal, como diz o texto de Daniel que diz, “o Senhor vigiou sobre o mal, e trouxe sobre nós”⁴⁸. “Até que se deve de nosso ardor da ira do nosso Deus”. Aqui vemos mudanças conceituais nas estruturas a partir dos documentos de Ezequiel, Daniel, Habacuque e Esdras⁴⁹.

As monarquias que precedem o rei Salomão, mesmo no chamado reino dividido, são precedidas como um alargamento para um suposto monoteísmo, deixando de lado os Eloim. Com adesão ao deus único entraria em cena a questão de quem praticaria o mal, já que não poderia mais ser atribuído direto do Deus Javé, quando diz que “não tenho prazer na morte do ímpio, mas em que o ímpio se converta do seu caminho, e viva”. Com essa mudança de estrutura e personalidade de Deus e sua ambivalência, surge novamente a grande pergunta. De onde vem o mal? Para responder a essa pergunta, os autores, criaram a figura que hoje chamamos popularmente de diabo⁵⁰, isso já no século 600 d.C. É óbvio que até chegar aqui, nada foi automático, e sim acompanhando de história surgiu como conceito para definir o mal, ou a caricatura de um personagem oposto ao deus bom. Esses demônios, são exclusivos do mundo celestial, onde o homem comum não tem acesso.

Os livros da Bíblia Hebraica fazem alusão direta aos chamados “anjos” quando pedem e ordenam obediência. Como o tempo esses “deuses” se converteram e transacionaram na nova teologia judaizante com os querubins e

⁴⁸ Daniel, 9:14 e 10:14.

⁴⁹ A primeira parte do livro de Isaias (1 ao 39) foi escrita em Judá, nos séculos VIII (740 a 701 a.C), os capítulos 40 e 55 por volta de 5550 a 540, pelo Dêutero-Isaias, e o restante dos capítulos 56 a 66, por volta dos anos 520 e 400, e é tido como os profetas pós exílicos que retratam a exploração aos mais pobres pela elite religiosa judaica e pelo império persa. *Bíblia de Jerusalém*, São Paulo, Sociedade Bíblica Internacional e Paulus, 9a edição, 1994, p.1697.

⁵⁰ O diabo como figura popular e folclórica.

a cristã como os santos anjos do senhor. Outros ainda foram identificados como os "anjos" caídos e se converteram em Satã ou Satanás. Os salmos de Davi fazer saber da existência do deus e não apenas de um Deus.

Entretanto, observamos quatro características básicas que foram preservadas pelo movimento judeu: A etnia, a religião, a sociedade e seu território. Estar assentando é garantia de sobrevivência da comunidade, onde suas raízes sociais eram estabelecidas para seu crescimento. Ainda há, o fator da língua e da política como elementos para sua continuidade.

Quando os judeus foram levados ao cativeiro babilônico no ano 586 a.C., eram constantemente insultados pelos pagãos, e estes blasfemavam o nome de YHWH⁵¹. Para salvaguardar o nome do Eterno perante os gentios, os mestres começaram a ensinar que os judeus não poderiam pronunciá-lo, pois seria indizível e sagrado. Desta forma, os pagãos não conheciam o nome do Eterno e, consequentemente, não iriam insultá-lo.

Com o passar do tempo, já que o nome de YHWH não era transmitido de pai para filho, começou-se a se perder sua pronúncia. Na época em que foi escrita a Septuaginta⁵², divulgando-se a palavra do Eterno aos judeus na diáspora e aos gentios, os setenta e dois sábios que a traduziram escreveram todo o texto na língua grega, porém, fizeram questão de manter o nome de YHWH escrito em hebraico. Para muitos pesquisadores, isto indica que os sábios tradutores tinham zelo pelo nome do Eterno.

Os copistas posteriores à Septuaginta não preservaram o nome de YHWH em hebraico, substituindo-o pela palavra grega "kurios" Senhor. Esta é a razão pela qual as bíblias em inglês usam o nome "δΩRD" (Senhor) e as em português o nome Senhor. Então, o nome de YHWH passou a ser substituído por eufemismos, e esta prática se alastrou antes mesmo do primeiro século.

⁵¹ YHWH ou YHVH é o nome hebraico com o qual Deus se identificou a Moisés no monte Horebe (Êxodo 3:14). O tetragrama sagrado, que na pronúncia original era Yahweh, é formado por 4 consoantes e significa: "EU SOU o QUE SOU" ou "EU SEREI o QUE SEREI". *Bíblia de Jerusalém*, São Paulo, Sociedade Bíblica Internacional e Paulus, 9a edição, 1994, p.1697.

⁵² É a tradução do Tanach (Primeiras Escrituras) para o grego produzidos entre os anos 285 a 246 a.C., aproximadamente. *Bíblia de Jerusalém*, São Paulo, Sociedade Bíblica Internacional e Paulus, 9a edição, 1994, p.1697.

A etnia, enquanto característica, pode ser verificada pela tradição e pela consciência étnica. Apesar da incorporação de novos elementos ao longo da dispersão dos judeus na Palestina, persiste o sentimento de identidade étnica anteriormente, consolidada pela terminologia que usavam. Originariamente usavam o nome de filhos de Israel, as partes chamavam de antepassados de Israel⁵³. Apesar de não ter existido pacto de casamento com povos vizinhos, eles sempre aconteceram. Mesmo recentemente, os casamentos mistos não apagaram o sentimento da identidade étnica. De fato, isso é uma grande verdade, até porque, como comentário deste trabalho e objeto dessa investigação, muitos judeus aceitaram a helenizarão na Judeia, entretanto, seu sentimento de nacionalidade e religião em parte não sofreram mudanças significativas, onde seus cultos e rituais eram mantidos.

O caráter da religião é o que regula a vida individual e comunitária passando por etapas que imprime a sua singularidade. A primeira simbolizada no Cânon Hebraico pelas figuras de Abraão, Isaque, Jacó e Moisés. Abrão está ligado ao povo pela religião mais do que pela étnica. A segunda etapa é associada a figura de Jacó e Isaque. A tradição diz que o nome Israel simboliza a crescente consciência da singularidade religiosa e a emergência de uma descendência fiel à herança de Abraão. A terceira etapa do desenvolvimento religioso é marcada pelo êxodo do Egito. Conforme a tradição do pacto religioso no Monte Sinai, está ligado a uma série de acontecimentos através dos quais os filhos de Israel se tornaram nação de Israel, tornaram-se uma congregação de Israel ou a assembleia dos filhos de Israel.

Do caráter religioso a possibilidade de Deus como objeto introduz no mundo um elemento distintivo da interpretação do homem e na visão que ele mesmo conserva em de si mesmo. Desse modo, na ação constitutiva da ciência que pretende estudar Deus, deve-se estar atento às suas diversas nomenclaturas dentro do judaísmo e a sua linguagem, por vezes, causando estranhamento ao modo comum do discurso.

⁵³ Estes títulos são encontrados nas histórias e tradições sobre o período inicial até a fundação do reino. *Bíblia de Jerusalém*, São Paulo, Sociedade Bíblica Internacional e Paulus, 9a edição, 1994, p.1697.

Nesse aparado complexo, permanece latente o problema de individuar uma linguagem adequada para exprimir a teologia e suas derivações. Isso porque, na origem do fenômeno teológico se esconde uma realidade alternativa que alarga o horizonte da compreensão, pois seria absurdo considerar a teologia como fenômeno sem que existisse outra coisa que lhe sustentasse. Uma boa definição epistemológica começa com a pergunta sobre a possibilidade de um discurso efetivo da teologia, uma reflexão sobre o nosso modo de linguagem e sua capacidade de descrever a essa realidade.

Todavia, sabemos que nossa linguagem obedece a um parâmetro preciso: converte os objetos da representação em informações, isto é, conversão de imagens. Na teologia, entretanto, o que se identifica é a ausência destes símbolos, ou imagens possíveis para se fazer a representação. Assa questão se direciona em diversos modos na formulação da teologia e evoca o difícil problema da hermenêutica (LINDOMAR, 2009, p.130).

Nesse sentido, discute-se aqui, em primeira instância, a relação da teológica com o princípio de unidade para todas as questões humanas e celestiais, perfazendo um problema para razão humana. As ações no movimento apocalíptico nas fontes de I Macabeus e de Daniel são singulares e suas camadas compõe o que podemos chamar de fenômeno teológico, pois em todo momento observamos a ação de Deus ocupando seu lugar na teológica. Por fim, outro ponto que norteia o complexo pensamento teológico envolve a difícil tarefa de transformar o discurso existencialista num princípio de unidade que se relaciona com os demais discursos.

A relação do objeto é uma questão que a teologia herdou das demais ciências. Esse efeito desdobra ao longo da sua história cujo infortúnio sobre o debate científico ainda se ressente. Contudo, não é fácil para a teologia definir seu objeto, já que os teólogos começam esta procura por onde, em geral, as demais ciências já delimitaram, ou seja, Deus.

“A teologia é obrigada, como qualquer ciência, a adequar seu objeto à razão humana e a necessidade da cultura. Sem essa possibilidade hermenêutica, ela terminaria como fadada ao fracasso do tempo e da própria necessidade imposta pela cultura”. (RAHNER, 1970, pp 165).

Tendo Deus como objeto, a teologia pretende chegar a um fundamento fora do domínio da ciência. Um fundamento que não é retirado da experiência na maneira real do ser, mas um fundamento em sua própria maneira de ser. Uma tese que, já em seu ponto de partida, contrasta com a fórmula do fundamento herdada pela ciência moderna (RAHNER, 1970, p 177). Temos a percepção que a teologia vem acrescentando, “contra a ciência”, que nem tudo pode ser colocado dentro do grande princípio. Existe algo que se colocar a partir de si mesmo, e que dá sentido a tudo. É o olhar para as fontes de maneira a se compreender seu objeto que transita nesse universo das epopeias e da imaginação folclórica humana.

“Toda ciência, mesmo a empírica, tem como início um ponto de vista, que não precisa ser necessariamente evidente ou experimentado, pode ser provisório que só se torna ciência somente se superar algumas provas”. HARNER, 1970, p 174).

Para o autor, existe uma lei provisória, e esta lei é um pressuposto de que exista um princípio que forneça unidade. Sem esta pressuposição inicial qualquer ciência naufragaria. O princípio do método científico pressupõe a unidade como base, consequinte, ela não pode ser demonstrada e a unidade seria pressuposta como uma necessidade do método teórico para não ocorrer na pluralidade.

O autor ainda sustenta que existe uma relação entre todas as ciências, mas descobrir esta relação não é tarefa de nenhuma delas, mas sim da metafísica. Este espírito condiz com a virada hermenêutica da pós-modernidade, onde a rigor, a questão do início não é um verdadeiro problema no interior das ciências.

O Monoteísmo judaizante caracteriza esta singularidade religiosa, achatado não só na negação da existência de outros deuses, mas, sobretudo, no sentido de que Deus existe por conta de forças naturais e não é governado por nenhuma lei da natureza. O senso de singularidade religiosa marcou profundamente a vida individual e gregária do povo.

O aspecto social tem sua característica desde o antigo Israel quando a sociedade estava organizada em estruturas paralelas: os "anciões", os nobres que dirigiam as cidades, as assembleias constituídas pelo povo reunido nas "casas do povo" nos portões da cidade ou perto do Templo. Qualquer lugar que reunisse, pelo menos, dez homens tornavam-se sede de uma congregação, até hoje persistindo esta tradição. Onde se reúnem pessoas, ali nasce um novo sentido de culto. Havia sua própria estrutura organizacional, independente da sociedade onde estivessem estabelecidos, de forma que lhes cabiam a responsabilidade de uma verdadeira cidade. Sediavam uma sinagoga, promoviam sistema de educação para as crianças, sustento para os idosos e observância dos mandamentos religiosos.

Quanto ao elemento geográfico, a tradição mostra que a nação judaica começou com a chegada de Abraão à atual Israel, na época Canaã. O fator linguístico também expressa a continuidade da história e cultura judaica. Apesar do hebraico não ter sido sempre a única língua dos judeus, jamais perdeu seu lugar na consciência judaica como o idioma dos judeus⁵⁴. Seu uso foi reduzido, até a criação do Estado de Israel em 1948. Antes, era mantido para assuntos comunais, escritos religiosos, literatura, ciência, meio de comunicação entre judeus de origens diferentes. Fora da Palestina era falado nas academias, rabínicas e nas Yeshivot⁵⁵. Muitos elementos do hebraico foram introduzidos nas línguas estrangeiras que os judeus falavam. A unidade judaica do mundo todo tinha um grande reforço na enorme quantidade de publicações em hebraico.

Há também o elemento político que perde seu caráter institucional com as dispersões. Como entidade política judaica apenas foi legítimo nas

⁵⁴ Hebraico e aramaico são idiomas diferentes: O hebraico é a língua dos judeus, enquanto o aramaico era a língua dos arameus. Com o tempo, essas línguas sofreram mutações até os dias do cristianismo. *Bíblia de Jerusalém*, São Paulo, Sociedade Bíblica Internacional e Paulus, 9a edição, 1994, p.1697.

⁵⁵ É uma instituição de estudos judaicos que representam um papel valioso na educação e formação de estudantes judeus. Essas escolas são conhecidas por seu ambiente acadêmico rigoroso e como essência os altos estudos sobre a Torá, assim como em outros textos sagrados e tradições judaicas. A palavra deriva do termo hebraico que significa sentar ou permanecer e reflete a ênfase na dedicação dos estudos religiosos. *Bíblia de Jerusalém*, São Paulo, Sociedade Bíblica Internacional e Paulus, 9a edição, 1994, p.1697.

manifestações de interesse pelo destino da Terra de Israel: e como auxílio aos judeus de outros países em períodos de perseguições.

Referimo-nos anteriormente, ao potencial dinâmico da cultura pressupondo um ritmo para mudanças e formas assumidas por estas mudanças. E mais, os respectivos condicionamentos para manutenção de padrões culturais e sistemas sociais. Neste sentido, enfocando-se problemáticas relativas à persistência de valores culturais de grupos étnicos, especificamente o judaísmo, a despeito das mudanças verificadas ao longo das gerações, situamo-nos inicialmente, nas questões centrais contidas na linha teórica de Roberto Cardoso de Oliveira (OLIVEIRA, 1976, pp 74-77).

A abordagem deste autor, privilegia nos grupos étnicos fatores relativos à sua constituição e natureza de seus limites. Ele propõe uma conceituação que se opõe à ênfase no aspecto cultural, predominante entre as definições de grupo étnico, acrescenta como elemento interativo do grupo, aqueles socialmente efetivos, cuja principal característica é a auto atribuição e atribuição por outros dessa identidade. Sua abordagem dimensiona o problema da identidade no plano ideológico, no plano dos grupos sociais, através da organização e no plano da articulação social, cujo domínio é o processo de relações que tem lugar no modo da formação social.

A identidade no plano ideológico é dimensionada em nível individual e coletivo admitindo a identidade étnica como um caso de identidade social. Incorpora, por esta via, as contribuições dos estudos psicológicos naquilo que é relevante para descrição dos processos de identificação, reconhecimento próprio do indivíduo como tal, para desvendar a identidade social como caracteres exclusivos de sua expressão étnica. Levando em conta esse processo podemos considerar que, para apreensão da identidade étnica os mecanismos de identificação na forma como é assumida pelos indivíduos e grupos em diferentes situações.

A constituição da identidade provém do processo de identificação que, por sua vez, afirma-se etnocentricamente, por meio de um sistema de representações, passíveis de comprovações empíricas. Podemos fazer a distinção entre identidade e identificação para justificar a importância da apreensão dos mecanismos de identificação para desvendar a identidade social em sua expressão étnica. Esses mecanismos são representações coletivas da

identidade, ou seja, como os judeus de grupos estudados apreendem o fato de serem judeus na condição de imigrantes e na condição de descendentes de imigrantes, dentro da própria comunidade e da sociedade maior.

A respeito dos aspectos psíquicos da identidade, Mezan (Mezan, 1987 p 44) aponta para a relação do sentimento de identidade com os fenômenos de permanência, da continuidade, de limites claros entre si e outros. Com o equipamento psíquico que todos nós possuímos e algo que vem de fora de nós construímos nossa identidade. Isto significa que o indivíduo constrói sua identidade com os elementos de sua cultura e da sociedade onde nasceu através do processo de identificação que se manifesta em várias dimensões. Ela se processa de forma específica e de forma universal simula meramente, podendo ser contraditórias. Têm-se uma identificação como homem ou mulher (universal), como judeu, cristão ou muçulmano, específica de grupo e cada uma delas mantém relações entre si.

E neste contexto psicossocial que, atualmente a grande maioria dos judeus fica dividida. Entre as identificações do judaísmo tradicional e do judaísmo reformista, entre a assimilação e a ortodoxia, pela adesão puramente emocional a certos fragmentos significativos da cultura judaica e por várias outras formas sociais e pessoais.

É neste sentido que, tanto Cardoso de Oliveira e Mezan afirmam que a identidade social passa pela atualização do processo de identificação, envolve a noção de grupo, principalmente grupo social e tem imbricação com a identidade pessoal. No âmbito das relações Inter étnicas, as relações sociais do indivíduo evidenciam-se por um sistema de "oposições". Oliveira (OLIVEIRA, 1976, p 36) diz que existe um código de categorias para orientar estas relações e que é definido pela contrastividade, atribuindo-lhes a essência da identidade étnica. Seria - o "nós" - diante do "outro" (eu , nós e o outro). É uma identidade que surge por oposição, etnocentricamente. Já O sistema de representações desse etnocentrismo é que expõe a identidade étnica a comprovações empíricas, não aparecendo esse etnocentrismo como um valor e sim como uma auto apreensão de si em uma situação. A situação do contato Inter étnico é que seria a situação peculiar de onde é engendrada a identidade étnica.

Este aspecto bidimensional leva a questão do etnocentrismo, já mencionado anteriormente, porque quando classificado cada um,

exaustivamente justifica o raciocínio comumente empregado pelos grupos humanos para se auto definirem. Está implícito um sentimento de superioridade resultando em um processo através do qual o homem é levado a imaginar algum critério pelo qual seu grupo possua um atributo positivo, enquanto os outros estão privados dele. Este sentimento garante a coesão do grupo ou a identidade de algum membro.

Relações raciais e minorias étnicas no sentido de se ter uma ideia mais precisa sobre a questão de relações raciais, recorremos ao planeamento deste tema em Michel Banton (Banton, 2007, p 16), quando ele apresenta uma proposta para esta problemática incorporando os conceitos de raça, classe e nação. Esta concepção apoiada em variáveis dinâmicas, atualiza o conceito de raça, refletindo mudanças importantes no pensamento sobre o assunto.

Durante muito tempo pensou-se que raça, classe e nação delineavam fronteiras dentro de uma sociedade. E nesta inter-relação entre o presente e o passado, no que diz respeito ao estágio de conhecimentos sobre este assunto é que ele, apoiando-se na herança intelectual para análise dos conceitos relativos às relações raciais, põe em relevo a diferença entre o que se concebia como raça na ciência biológica e os interesses dos cientistas sociais. Para estes, deve-se privilegiar os elementos essenciais das espécies de categorias sociais que designam o termo raça.

Nesta vertente, os conceitos de maioria e minorias mostram-se importantes na questão de relações raciais, principalmente, quando rejeitamos a discussão sobre a natureza social do homem que vê o indivíduo de forma isolada, detentor dos atributos de raça, nacionalidade e classe. A concepção deste autor para o estudo de minorias passa pela visão de relações raciais encaminhada para o modo como os indivíduos, em diferentes situações alinharam-se com aqueles que percebem como aliados e em oposição a outros. No que concerne ao modo de alinhamento, vários fatores atuam, tais como oposições políticas, interesses econômicos, crenças a respeito da natureza dos grupos sociais, escolhas humanas, liderança e responsabilidade em situações críticas que marcam a ideologia de cada período político.

Evidentemente não se pode tomar como referência para análise da consciência étnica uma única causa. Neste sentido, Banton propõe que se faça uma distinção entre o sentido da identidade étnica em nível nacional e no

binômio estado e nação, uma vez que as rivalidades nacionais aumentam o sentido de solidariedade nacional, reforçando a conscientização étnica. Seria o que discutimos anteriormente o problema da pressão nacional na elaboração positiva ou negativa da identidade étnica.

Uma situação de paz leva a consciência étnica a uma neutralização diante da possibilidade de os grupos poderem expressar seus sentimentos de diferenciação sem desafiar a unidade maior da sociedade. Uma outra face das possibilidades que favorecem a intensificação ou apenas a consolidação das diferenças étnicas sem conflitos diz respeito às mudanças sociais e econômicas das últimas décadas.

Entre estas variedades de motivações e sentimentos que podem alterar o caráter da consciência étnica, a auto atribuição e atribuição da maioria, funcionam como fatores definidores. Trata-se, do que Banton explica sobre o motivo da existência de duas fronteiras, uma de inclusão, baseada no reconhecimento de atributos pelos membros de uma minoria como pertencentes a uma unidade social. A outra vertente seria o de exclusão, que reflete a atribuição de caracteres, pelos membros da sociedade maior que definem uma categoria social como inferior expondo-a à marginalização, mesmo sendo uma maioria numérica. No caso de um auto isolamento por uma minoria, partirá da maioria o traçado de uma fronteira que exclui o grupo marginalizado de certos tipos de relações sociais

1.6- Relações étnicas e minorias no universo judaizante através da história

Quando a exclusão do grupo minoritário parte da maioria é provável que ocorra um movimento de mobilização em defesa dos interesses da minoria construindo uma fronteira inclusiva, situando-se nessas condições os fatores que motivaram o projeto migratório dos judeus. Os fundamentos dos limites inclusivos são, geralmente, as crenças sobre uma nacionalidade comum, a mesma etnia e a mesma religião, enquanto as crenças de raça fundamentam os limites exclusivos.

Mostra-se ainda importante, um conceito de minoria étnica para compreendermos o processo de mudanças que um grupo assim caracterizado pode vir a sofrer. Seguimos, neste sentido, o mesmo autor, segundo o qual, uma

minoria étnica é definida como um grupo que compartilha uma diferença com base na descendência comum, reivindicando o reconhecimento desta condição no lugar onde vivem seus membros. Sua formação e persistência dependem da crença compartilhada por seus membros de que a natureza da sua ascendência comum implica na sua união, formando-se mais favorável à sua persistência e preservação a aceitação da maioria. Desse modo, fica condicionada a natureza do Estado em que vive a minoria a preservação das características do grupo minoritário.

Os particularismos e sentimentos étnicos tem sua condição de expressão em função dessa natureza do território. A propósito desse condicionamento, uma das hipóteses da nossa tese relaciona as condições encontradas na sociedade judaica com o grau de prontidão para aceitar mudanças expressas pelos estrangeiros. Na Judeia é condição aparentemente normal um cidadão ter uma identidade étnica ou nacional, ao passo que na Europa Oriental nos fins do século I e começo do século II d.C., os judeus constituíam uma minoria étnica que os fazia marginalizados e uma minoria étnica, uma vez que possuíam organização social própria. Ao emigrarem para o a Europa o impacto dava-se pela dificuldade com a língua, novos costumes, clima, ou seja, fatores ecológicos e culturais predominavam sobre os fatores políticos e ideológicos.

Elaboram novas formas de organização social para a resistência à assimilação. Embora a Judeia destaca uma diversidade de tipos de minorias, a população que vive nesta região apresenta algumas características culturais diferenciadas de outras regiões do Oriente. Esse traço é importante no que concerne à distribuição espacial das diversas comunidades, implicando em diferenças nos elementos constituintes da unidade judaica conforme a região onde estão estabelecidos. Algumas tem fatores ideológicos atuando com maior intensidade, outras são regidas por fatores religiosos.

As circunstâncias que reforçam um ou outro fogem ao nosso estudo, para o qual buscaremos analisar o caso da comunidade do Recife. Uma das características desse grupo refere-se ao fato de poder ser considerada como minoria nacional, dado que, a maior parte procede de uma mesma área geográfica, embora politicamente ocupada por diferentes nações em diferentes momentos históricos. Já as comunidades instaladas procederam de vários

países do Oriente, não apenas das pequenas cidades, mas também de capitais vindo a gerar grupos mais heterogêneos.

Esse caráter imprime às identidades, além das especificidades culturais das áreas de origem, as singularidades dos subgrupos aos quais pertencem. Em Roma há maior homogeneidade, pois não é significativo o grupo dos judaizantes e também, como quase todos viveram em pequenas provincias do Império, lhes é conferido características de sociedade simples.

1.7- Níveis de etnicidade nas relações judaizantes

Na tentativa de estabelecermos as marcas diacríticas que definem as fronteiras do "nós" e "eles", entre os judeus da comunidade em estudo, faz-se necessário encararmos este processo de forma diferenciada conforme o grupo dos imigrantes em seus países de origem, no momento da chegada à sociedade do destino migratório e nas características do contexto sócio-político do Império, pelo menos no imaginário social, como pluricultural.

Esta condição abre um espaço pluriétnico, com possibilidades de alguns grupos ganharem progressivamente, um lugar representativo no conjunto da sociedade. O direito a diferença é conquistado no eixo vivo das contradições sociais enquanto portadores de diferentes visões de mundo. Na ausência de hostilidades na sociedade hospedeira prevalece a abertura para ocupação dos espaços sociais, econômicos e políticos. A pressão negativa sobre as formas de identificação étnica emerge quando o fato de pertencer a um grupo diferente e ter de viver e/ou conviver uns com os outros, com a característica de ser diferente, mostra que essa forma de identificação só poderia trazer dificuldades na interação.

Nesses casos, as categorias étnicas vão sendo engendradas na persistência da contrastividade, mesmo sem existir fricção inter étnica, permeando um sistema de referência de caráter ideológico mantendo em evidência o que Cardoso de Oliveira define como identidade histórica. Os componentes de um grupo se identificam com sua origem, apesar de conviverem com outros grupos interculturais, a fim de contrastar sua identidade com a da sociedade global. O conceito de identidade latente ou renunciada

circunstancialmente também pode explicar o comportamento em relação ao judaísmo, quando não desejam ser apontados como judeus ou como o outro.

A identidade seria atualizada quando uma situação específica é invocada para assumir valores e símbolos da cultura judaica. No que diz respeito aos níveis de etnicidade, parece-nos oportuno considerar as referências feitas por Marientras sobre o problema dos judeus que vivem na Diáspora. Tratando da questão das minorias, ele atribui às decisões políticas a existência e organização de uma minoria étnica, cultural ou religiosa (MARIENTRAS, 2003, p 53).

Ressalta ele que é necessária uma postura de autoafirmação diante das maiorias, tendo em vista o processo que se desenvolve quase que inconscientemente em direção ao que ele chama de etnocídio, ou seja, as pessoas esquecem seus passados quando submetidas à influência de vários instrumentos culturais: ideologias, língua predominante, o cotidiano, meios de comunicação, etc. Segundo ele, mesmo na circunstância de uma renúncia fica uma margem para considerar-se temporário este desligamento, pois escolher ou desejar a filiação étnica é o que caracteriza a existência, tanto do judeu biológico como dos judeus de consciência histórica é a fidelidade e apego a conjuntos culturais representativos de uma longa memória histórica, dos quais é impossível até certo ponto, separasse ou libertar-se.

Esses conjuntos culturais é que sofrem influências de fatores ideológicos por exemplo, o sionismo quando estabelece um caráter normativo para uma existência judaica baseado no Estado-Nação; os fatores religiosos quando são competitivos ou conflitantes a ortodoxia e o progressismo e os fatores externos es pacíficos à grande sociedade. A filiação a etnia não deixa de ser um ato voluntário, considerando-se as permanentes forças conscientes ou inconscientes, dirigidas a assimilação ou à conversão. Segundo Marientras diz que quando o esquecimento não é total os ressurgimentos sempre são possíveis, mesmo em indivíduos, aparentemente, assimilados (MARIENTRAS, 2003, p 173).

Continuando a análise das representações consideramos importante a posição de Sasson (SASSON, 1972, p 263) sobre o problema da umidade judaica. Esse autor além de atribuir aos judeus uma sucessão de fatos históricos e políticos ao longo da história que lhes foram específicos afirma, também, que

as estratégias, as vivências e as sobrevivências a estes fatos imprimiram e moldaram uma identidade que vai muito além do que eles mesmos compreenderam e compreendem, refletindo-se em suas atitudes para com a realidade onde vivem e suas representações sociais. É o caráter inconsciente das representações coletivas que expressa a realidade transcendendo o nível individual.

Neste momento da tese existe uma preocupação que foi buscar fundamentos para uma abordagem antropológica do judaísmo tendo em vista uma concepção que o inscreve como sistema híbrido cultural. Essa concepção inspira-se na posição de Goldberg (GOLDBERG, 1989, p 267), quando este define o judaísmo, em sentido amplo, como sendo uma cultura baseada mais em princípios legislativos do que dogmáticos (das suas próprias leis), descrevendo o que os judeus devem fazer mais do que aquilo em que devem acreditar; regula a conduta e constrói códigos normativos ortodoxos. Como religião tem sua afirmação mais fundamental na existência de Deus. A consolidação da nossa reflexão calcou-se na posição crítica de Geertz quando este propõe uma "dimensão cultural da análise religiosa".

Atêm-se ao conceito de cultura como aquele que "denota um padrão de significados transmitidos histórica mente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio dos quais os homens comunicam perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida" (GEERTZ, 2005, p 103).

A despeito da atração sentida para ampliarmos e aprofundarmos os conceitos de símbolos, significado e concepções, nos restringimos ao sentido amplo do termo para compreendermos o conceito de religião apresentado por Geertz. Para este autor, o caráter, a qualidade de vida, o estilo e disposições morais e estéticas, assim como a sua visão de mundo, a maneira como percebem as coisas, suas ideias mais abrangentes sobre ordem, são representados por símbolos sagrados funcionando no sentido de sintetização. Ele explica que a religião ajusta as ações humanas a uma ordem cósmica imaginada e projeta imagens da ordem cósmica no plano da experiência humano, empiricamente, este processo é realizado anualmente, semanalmente, diariamente e, de muitas outras formas. (GEERTZ, 2003, p 104).

O autor define religião como um sistema de símbolos que atuam para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções de tal maneira que as disposições e motivações parecem singularmente realistas" Mesmo sem a intenção de aprofundamento, recorremos a análise do autor sobre religião, quando este refere-se ao termo símbolo no sentido de designar qualquer objeto, ato, acontecimento, qualidade ou relação que serve como vínculo a uma visão de mundo, sendo a concepção o significado do símbolo.

Ainda neste item explicaremos as fontes clássicas do judaísmo de onde emerge todo um sistema de concepção do mundo, regulamentos e códigos orientadores das atividades do homem em suas relações de vida social e individual. Deste modo, seguimos a definição de Geertz sobre elemento simbólico como sendo formulações tangíveis de noções, ou seja, códigos e regulamentos contidos nos escritos e tradições orais, abstrações da experiência fixada em formas perceptíveis (práticas do cotidiano inspiradas nos códigos e regulamentos, incorporação concreta de ideias, atitudes, julgamentos, crenças, apreendidos no conjunto das ações culturais e acontecimentos sociais.

É neste sentido que ele propõe que a análise de uma atividade cultural, na qual o simbolismo forma o conteúdo positivo, retenha também a análise do social pois a dimensão simbólica de um ato cultural, apreensão e utilização de formas simbólicas são abstratas dos acontecimentos sociais como totalidades empíricas. Apesar da imbricação do cultural, do social e do psicológico é importante nesta análise separar o que é genérico. E o fato mais importante nesses traços genéricos nos sistemas é que eles representam fontes extrínsecas de informações, ou seja, não fazem parte do organismo do indivíduo.

Sendo assim, estas fontes de informações passam a ter importância para o homem no sentido de que elas dão origem as concepções necessárias ao cotidiano. O termo disposição no conceito de religião de Geertz fundamenta a análise das motivações para permanência como judeus das gerações subsequentes às dos imigrantes.

O autor explica que as atividades religiosas induzem duas espécies de disposições: ânimo e motivação⁵⁶. Uma vasta literatura religiosa constitui o acervo simbólico no qual estão fincadas as bases do judaísmo. Do ponto de vista judaico, a principal fonte é a Bíblia Hebraica, escrita em hebraico, salvo alguns capítulos e versículos que foram escritos em aramaico. Compreende tudo que sobreviveu da literatura hebraica anterior a cerca de 150 a.C., selecionados os livros que se acreditava terem sido escritos por profetas sob orientação divina. Seguimos a tradição judaica 24 livros, (perfazendo um total de 39 contando-se com as subdivisões), foram oficialmente declarados sagrados, considerando-se três conjuntos: o Pentateuco, depois os Profetas e, finalmente, os Escritos.

Essa tripla divisão não aparece na interpretação cristã dos livros e está preservada no arranjo judaico, dando origem à palavra Tanach através da qual os judeus se referem à Bíblia. É uma abreviação das iniciais das palavras hebraicas Torá (Ensinamento), Neviim (Profetas) e Ketuvim (Escritos). Antes da Era Comum, conforme o costume judaico (a.E.C.) e Era Comum (E.C.)⁵⁷. O Midrash é outro texto que faz parte da literatura rabínica, compreendendo-se como interpretação das Sagradas Escrituras, no sentido de exposição, cujo caráter varia seguido as necessidades e objetivos do expositor, podendo ser breve ou digressiva, direta ou fantasiosa, e menos ou mais figurada com analogias, parábolas e lendas, pregação para uma um grupo de pessoas que se reúnem para este fim, instruções, discussão de textos com outros estudiosos. A Mishná, que é a primeira parte do Talmud é um texto que trata da exposição da Lei Judaica Oral. Tanto o Midrash como o Mishna podem ser halachá.⁵⁸ O primeiro refere-se a tudo que regula o comportamento humano e tudo o que é ou pode ser expresso no imperativo, quer seja obrigatório ou não.

Quanto a Agadá, que significa narração, é tudo mais: teologia, história lenda e parábola. A halachá é prescritiva e a agadá é descriptiva. O Talmud foi o

⁵⁶ A motivação é uma tendência persistente, uma inclinação crônica para executar certos tipos de experimentos, certos níveis de sentimentos em determinadas situações (Geertz, 2005, p 138).

⁵⁷ Literalmente, “ensinamento para a vida”. Conjunto dos cinco primeiros livros da Bíblia Hebraica, atribuídos a Moisés e que contém a Lei que regulamenta toda éticae religiosidade judaica. Considerado pelos judeus como livro sagrado. (Geertz, 2005, pp 143).

⁵⁸ Parte do Talmud que constitui a lei e que os judeus são obrigados a cumprir, por oposição a agadá - matérias não jurídicas contidas no Talmud. É o saber rabínico. (Geertz, 2005, p 166).

resultado dos debates sobre os conteúdos da Mishná, suas contradições, como deveria ser entendida e aplicado em circunstâncias não consideradas. Com a sucessão das gerações essas discussões transformaram-se em um corpo de tradições e suplementavam e, até mesmo ultrapassavam a Mishná.

O desejo de preservá-la para a posteridade é que deu origem ao Talmud. É organizado da mesma maneira que a Mishná. Após a citação de cada uma das partes da Mishná segue-se o Gemará, a palavra que deriva de completarem hebraico, e aprender em aramaico. Essencialmente, examina o texto da Mishná, ressaltando o sentido de frase por frase, com vistas a determinar o mais precisamente possível, o que é a lei, ou o que ela deveria ser. O Talmud é mais que uma literatura, contém todos os elementos necessários à construção de um sistema legal do maior alcance e previsão, representando uma fonte de jurisprudência, história, teologia etc.

O judaísmo em grande parte é um sistema de miizzot. A palavra significa mandamento, mas tem a conotação de uma regra de conduta ou ritual vista como uma obrigação devida. O seu cumprimento está ligado ao modo como a pessoa conduz sua própria vida. São classificadas de acordo com a sua referência ao relacionamento do homem com seu semelhante (*Bein adam la-chaveiô*) e as que se referem ao seu relacionamento com Deus (*Bein adom la-mahom*). A distinção corresponde, genericamente falando, à que existe entre lei moral e lei ritual.

Fica implícito que na lei moral está inclinada a lei civil que também regula as relações humanas nas grandes partes da legislação talmúdica do Pentateuco que se referem a comércio, trabalho, crime, governo e política social. Mesmo que os judeus estejam submetidos às leis dos países em que vivem, os valores éticos incorporados nessa tradição são importantes para compreensão do judaísmo histórico. Uma característica do objetivo do judaísmo tradicional era a disciplina devocional estendida a pessoas comuns, que levam vida comum, ao contrário de outras religiões que reservam esta disciplina aos sacerdotes e membros de ordens, monásticas.

A principal mitzvá (educação religiosa) designada pela tradição como tendo caráter religioso é talmud iorá, traduzido como educação religiosa judaica, incorporando ensinamentos e aprendizagem. Entre os judeus que viviam nas pequenas aldeias e comunidades da Europa, esta educação começa muito cedo entre as crianças.

Considerava-se responsabilidade dos pais, apenas promovê-la em relação ao filho homem. Eram mandados para as cidades onde houvesse um dos tipos de instituições educacionais tais como o Cheder ou Talmud Torá. O Beit Hamidrash (casa de estudos) e a Yeshivá (Escola onde a Torá é estudada) para o ensino da Torá mais adiantado, funcionando como uma academia rabínica. A idade normal para o menino entrar era entre os 11 ou 12 anos e podiam sair tanto com um diploma de curso secundário, como também com a ordenação rabínica, denominada em hebraico smicha. É concedida por uma junta de rabinos e os assuntos abrangidos pertencem todos ao âmbito do direito judaico.

Alguns estudiosos da cultura judaica ligam a profunda valorização da educação religiosa tradicional com a corrida dos judeus, nos tempos atuais às profissões liberais e artes em geral. Estas atividades em determinados períodos históricos lhes foram cerceadas.

Em várias partes do mundo as pequenas, médias e grandes comunidades formadas por alfaiates, carpinteiros, marceneiros, pequenos negociantes, religiosos, professores atingiram através de seus descendentes, elevados níveis de intelectualidade universitária, elites empresariais e políticos. Este fenômeno embora não exclusivo dos judeus, pode ser atribuído à própria tradição judaica que reserva ao estudo da Torá o mais alto valor religioso e social, incluindo, inclusive, como uma das mais importantes mitzvot que regem a conduta do judeu⁵⁹.

Alguns afirmam que a valorização do saber nos tempos modernos entre os judeus é meramente uma secularização de um antigo e sagrado ideal que atribuía aqueles que o alcançavam prestígio e admiração. Os relatos dos imigrantes confirmam a profunda admiração pelas pessoas que demonstravam grandes conhecimentos de assuntos judaicos, principalmente aqueles que estudaram nas yeshivot, uma vez que, estes, podiam resolver questões legais trazidas pela comunidade, fosse no âmbito pessoal, familiar, social ou mesmo

⁵⁹ Cheder significa aposento. Tinha o papel de uma escola hebraica, geralmente, situado em cidades maiores à qual as crianças nas séries mais baixas vão, antes ou após o turno da escola pública. Talmud Torá - Escola elementar judaica com as mesmas funções do cheder, diferenciando-se desta apenas no seu funcionamento como um externato ortodoxo onde os alunos têm aulas da língua "local" de manhã e de hebraico à tarde. Abrange apenas as séries da escola elementar. (Geertz, 2005, p 188).

externo à comunidade. A disciplina devocional dos judeus gera alguns tipos que, no judaísmo tradicional, recebe prestígio e admiração. Um é o Talmid Chacham considerado um sábio com domínio das leis e erudição judaicas. Além da qualidade cognitiva é nele reconhecida a influência pela nobre intenção de ser detentor da sabedoria judaica.

Outro tipo é o Chassid (pio, cristão), cuja qualidade mais importante é que ele é movido pela vontade de servir a Deus. O Tzadik ou Probo reúne motivações volitivas e conduta exterior tendo servido no movimento clássico dos séculos XVIII e XIX como um título atribuído às lideranças deste movimento. Existe ainda o Shochet, abatedor de aves de boi, licenciado Gahhai, presidente ou funcionário de uma congregação; Cãazan, elemento da Sinagoga que canta ou entoa música litúrgica ou dirige a congregação. Há o Ruf ou Reb, título honorífico Semelhante ao do espanhol utilizado como primeiro nome do rabino clássico Sheliach Tzibur é o representante da comunidade e pode ser qualquer membro do grupo com conhecimento suficiente para atuar como pregador. O Rabino tem implícito em seu título a condição de um professor e não de um sacerdote.

As preces na Sinagoga podem ser conduzidas tanto por um Sheliach Tzibur como por Rabino ou um Chazan. Grandes Sinagogas costumam ter um rabino e um Chazan. Culto na Sinagoga e no lar em tempos antigos culto coletivo judaico era centrado no Templo, em Jerusalém. Com a sua destruição em 70 e.C., os judeus continuaram a estudar as leis que governavam o seu culto, como se fosse temporária a ausência do Templo. Até hoje, permanece esta tradição entre os ortodoxos, embora não pelos progressistas.

Com a Diáspora, muda-se o local para a Sinagoga e para dentro do lar, sendo os rituais conduzidos pelo chefe da casa, bem como por sua esposa e outros membros da família. Cerimônias tais como acender as velas do Shabat, a prece diária e o estudo. As festas, os eventos cíclicos da vida, nascimento e morte, passam a ser o traço principal do judaísmo e são ritualmente seguidos tanto em casa como na Sinagoga. As casas judaicas passam a ser identificadas pelos objetos rituais, os livros sagrados e pela mezuzá (marco das portas) representada por um cilindro contendo um minúsculo rolo de pergaminho com passagens das escrituras e que é afixado no portal direito da porta principal e nas portas dos quartos. Na parte superior da Mezuzá está escrita a palavra

Shaddai, um dos nomes pelo qual Deus é conhecido em hebraico. Este hábito persiste em quase todos as famílias. Dentro das práticas do judaísmo tradicional vivido na Europa, observa-se que todas as ações do cotidiano têm seu caráter regulado por alguma lei religiosa e, frequentemente, acompanhadas por uma benção religiosa.

Este depoimento reflete a valorização que era dada ao serviço religioso diário que, durante a semana muitos faziam em casa. Quando se reúnem na congregação representavam a “mínima” (quórum) de pelo menos dez adultos em referência ao caráter de um serviço ser completo quando conduzido na presença da congregação (edá). Goldberg (Goldberg 1989, pp 364). Chama atenção para a grande ênfase da comunidade ao culto judeu. Outro aspecto que evidencia característica é o uso da primeira pessoa do plural nas orações. Parte-se do princípio que a congregação representa a miniatura do povo judeu. Este princípio tem sua legitimação na tradição de que um judeu, seja em casa ou na sinagoga deve voltar-se para Jerusalém quando recitar as principais orações. Chega-se até a dizer que o culto judaico é um ato coletivo O Shabat: orientações positivas e orientações negativas quanto à maneira pela qual o Shabat era praticado tem um lado positivo (shmirat shabat - guardar o shabat) e o lado negativo cujo conteúdo refere-se às restrições. O dia judaico vai de um entardecer a outro, sendo o domingo o primeiro dia da semana. O ponto máximo é atingido no sétimo dia da semana o shabat - 18 minutos antes do pôr-do-sol de sexta-feira até aproximadamente 42 minutos antes do pôr-do-sol de sábado. O shabat assume o caráter de instituição social e mítica. São referidos em sua liturgia como zecher litziai mitzraim (tuna recordação do êxodo do Egito) e zikaron le-maassé he-reshit (uma comemoração da criação do mundo).

No que diz respeito ao caráter de guarda do shabat, no relato bíblico encontra-se referências ao imperativo de se definir o que constitui trabalho, uma vez que neste dia é proibido trabalhar. Conforme estes relatos, 39 categorias básicas de trabalho foram definidas. Ficou enfatizado, no entanto, que as leis do Shabat (ou qualquer outra lei) jamais conflitassem com a salvação de um vida (picuach nefesh), devendo esta ter prioridade.

Os preparativos para o shabat começam na sexta-feira quando a dona da casa cozinha alimentos suficientes para a noite de sexta-feira e o dia de sábado, uma vez que, cozinhar está incluído entre as 39 categorias e

subcategoria de trabalho, portanto, fazendo parte das restrições do shabat. Um dos pratos preparados na véspera é o tcholent em idiche schalet ou sholet entre os judeus de língua alemã, a dafina em ladino ou jaquetia, e chamin em hebraico e judeu árabe. Prepara-se com carne, favas ou feijões, cevada, batatas, grão de bico ou trigo integral. Estes ingredientes são temperados e colocados numa pesada panela de ferro com água.

A parte mística do shabat tem início com o acendimento das velas (duas) pela dona da casa ou qualquer outra mulher da casa. O serviço religioso sempre era assistido na sinagoga, começando com uma liturgia especial chamada cabalai skahai (recebendo o shabat), incluindo uma sequência de salmos, bem como um hino do músico do século XVI Salomão Alhabetz de Safed: "Venha, meu amigo, (lecha dodi), para saudar a noiva, vamos saudar o dia do shabat. Termina o serviço com um hino dedicado, baseado nos "Treze Princípios da Fé" de Maimonides. De volta à casa, o pai faz o kidush do vinho, símbolo da alegria do shabat, todos bebem um pouco do vinho, e antes de sentarem para a refeição fazem a prece comum do pão, que neste dia é feito de forma especial, trançada, chamada chalá. No dia seguinte, as famílias vão à sinagoga até as 11 horas, mais ou menos, voltam a casa ou visitam amigos.

O serviço da manhã de sábado tem seu ponto alto com a leitura da Torá. Para cada sábado do ano é lida uma parte (sidrá ou jparaahd) do Pentateuco. Enquanto a porção da Torá é lida do rolo, a haftará (despedida, uma passagem dos Profetas que, em alguns aspectos, complementa a porção da Torá) é lida de um livro que é comumente chamado chumash (um quinto). O serviço da noite segue uma liturgia com um ritual colorido chamado havdalá (separação) assinalando a divisão entre o shabat e o resto da semana. Três símbolos fazem parte deste ritual, um cálice de vinho bem cheio, até que transborde, tuna caixa de especiarias aromáticas e tuna vela trançada.

Existe uma crença, com origem na tradição mística, a Kabbala ou Cabala de que, os cinco sentidos que nós temos constituem função da alma. De acordo com esta crença, no shabat, todo judeu recebe uma n'skama suplementar, o que toma seus sentidos duplamente aguçados. Uma interpretação diz que a fragrância das especiarias do havdald é uma homenagem de despedida à shmá yeterá, e que, o gosto melhor da comida no shabat deve-se à capacidade de

neste dia, o judeu apreciar melhor o "taom shabat" por conta da alma suplementar.

Os historiadores do povo judeu sempre afirmam que o caráter institucional do shabat constitui uma das poderosas forças na preservação da unidade judaica, durante séculos de dispersão. Quanto ao lado negativo do shabat, referente às restrições envolve algumas leis simples para o judeu, que representam o fato de ser este um dia de descanso, relaxamento e fruição da vida.

Inúmeras passagens dos relatos mostram a dimensão religiosa e respeitosa que segue a observância da cashrut e trefá no que concerne à os alimentos. Um alimento casker ou coshe é aquele próprio para ser comido. O que não é casher é trefá. A dimensão religiosa deve-se à extensa legislação na Bíblia e subsequentes interpretações sobre a proibição e permissão de ingerir-se determinados alimentos. Goldberg (Goldberg 1989, p 376) sugere que, subjacente à complexidade destas leis estão várias causas apoiadas em tabus, sentimentos de repulsa, considerações higiênicas.

A ortodoxia submete estas leis ao caráter de "santidade" da Aliança no sentido de diferenciação do paganismo circundante. Sua observância para os judeus ortodoxos está garantida pela consciência de terem sido ordenadas divinamente. Muitos judeus veem estas leis simplesmente pelo seu caráter higiênico, como um gesto de autodisciplina ou identificação com uma tradição familiar. Outros, não lhes dão importância por quaisquer razões.

Na Bíblia e nos comentários subsequentes, as leis dietéticas aparecem distribuídas em quatro categorias: leis que se referem a carnes, aves e peixes; leis que se referem a mistura de carne e leite; leis que se referem ao vinho e a produtos de suco de uvas; leis que se referem à comida na páscoa. Além destes aspectos impõe-se que o abate de todas as espécies deve ser feito por abatedor licenciado - o shochet (com exceção dos quadrúpedes que tenham casco fendido e ruminem). Estas práticas estavam muito presentes no cotidiano dos judeus enquanto viviam no shtetl, persistindo até hoje entre um número muito reduzido de judeus ortodoxos, até mesmo pelo fato de não existir na comunidade um "shochet". Atualmente, as restrições limitam-se a comida da Páscoa (pessach), respeitando-se apenas o "primeira sede" (primeiro jantar), alguns evitam comer carne de porco.

Grupos divididos de forma estratégica aguardando o avanço do inimigo. Assim começa a saga da construção da identidade de um grupo que séculos após se tornou símbolo para muitas batalhas militares durante a idade antiga e no decorrer da idade média. Antes desse evento, Antíoco IV Epifânio, filho do rei Antíoco III, deixa sua marca na cultura e na religião judaica, promovendo ações de poder para impor sua condição bélica e cultura diante da cultura conquistada.

Logo após Antíoco criar um ginásio para um deus grego e afirmar seu poder sobre Jerusalém, deixando parte da sua administração local e alguns judeus assimilados com a língua e com a cultura grega, o monarca parte para as terras do Egito com a intenção de tomar aquele território⁶⁰.

Estrategicamente faria todo sentido, até porque no Egito estava a maior parte das riquezas de todo o Oriente e seria um bom momento para remunerar seus soldados e promover as demais ações de conquistas⁶¹. Antíoco conhecia bem aquele território desde os tempos de seu pai e através de documentos elaborados durante as conquistas militares de Alexandre. Em direção ao Egito, Antíoco invade e toma todas as riquezas que poderia carregar, enquanto os exércitos egípcios baixavam em destruição, tamanha velocidade dos ataques dos exércitos gregos liderados por Antíoco.

Com toda sorte de riquezas após uma batalha épica contra os egípcios, Antíoco retorna com seus exércitos para Jerusalém, agora contentes com seus despojos e pagamentos de guerra. Possivelmente Jerusalém imaginava que Antíoco teria partido definitivamente para suas terras, mas não foi isso que aconteceu. Antíoco retorna com ainda mais força e com um contingente ainda maior de soldados. Saqueou Jerusalém, entrou no templo, retirou altares, candelabros de ouro, tesouros escondidos, bem como todo e qualquer objeto de liturgia valioso. Após esses trágicos acontecimentos, Antíoco retorna a sua

⁶⁰ “Quando se viu firmado no poder, planejou Antíoco reinar sobre o Egito, para ser soberano dos dois países. I Mac 1-16.

⁶¹ Mais à frente veremos como se deu essa situação da distribuição de despojos entre os exércitos de Antíoco, até porque, um dos momentos mais emblemáticos da derrota de seus exércitos foram as baixas promovidas pela ausência de despojos para seu contingente contratado.

cidade e deixa Jerusalém aos prantos, onde grande “luto se abateu sobre Israel.”⁶²

Jerusalém jamais imaginaria que dois anos mais tarde Antíoco pudesse ressurgir no senário enviando seu cobrador de impostos. Sabendo Antíoco que seu servidor pudesse sofrer retaliações, mandou um contingente bem numeroso para sua guarda pessoal e impor sua vontade. Seu discurso foi amistoso e moderado, na intenção de ganhar a confiança da comunidade. Pleno engano. Após professar seu discurso diante do povo, determinou que as tropas dominassem a cidade, ferindo e matando muitas pessoas. Saqueou a cidade, levou escravas mulheres, crianças, tomou animais, plantações e consumiram tudo que puderam. Logo após, fortificaram a cidade levantando torres, extensa e solidas muralhas e tornaram sua cidade. A corrupção e a perversidade se instalaram no local.

Achamos importante tratar da “tríade” batalha, movimento dos cruzados e o judaísmo enquanto sistema cultural neste capítulo: o primeiro (a batalha) como grupo que manteve intacto o legado cultural deixado pelos seus ancestrais no Pentateuco. O segundo é o movimento das cruzadas que exaltou os feitos em batalha dos Macabeus e se tornou símbolo no escudo dos cavaleiros cruzados entre os séculos X e XI d.C. Por fim, o judaísmo como base cultural para entendermos o processo de sustentação social, política e religiosa desse grupo na antiguidade

O próximo capítulo será dedicado a dinâmica cultural da helenização da Judeia e como esse sistema híbrido se desenvolveu a partir das conquistas de Alexandre, sua morte e reinado dividido entre seus generais até a chegada de Antioco IV Epífanes na Judeia. Em função dessas lacunas históricas do período Inter bíblico, acreditamos que a questão do judaísmo começa nos primórdios com a família de Abraão saindo de Ur dos Caldeus, alcançando aquilo que chamamos de monoteísmo judaizante, ou seja, Deus manda com que seu povo se multiplique e que retire de sua bagagem o ajuntamento com outros povos. Isso fez com que o povo se multiplicasse tendo como base a oralidade dos seus ancestrais. Dessa forma a assimilação religiosa e cultural que poderia comprometer a vida cotidiana do povo funcionou perfeitamente. Entretanto,

⁶² I Mac 1:25-27.

percebemos que alguns movimentos importantes na história do judaísmo não foram suficientes para apagar a chama da cultura e da identidade desse povo.

CAPÍTULO II – O HELENISMO NA DINÂMICA DO PROCESSO DE TRANSIÇÃO CULTURAL PARA OS JUDEUS

A identidade de um indivíduo está muito além do seu passado. Dependendo da sua importância enquanto líder, o futuro de gerações pode ser afetado. Esse é o caso do Jesus Histórico. O leitor pode perguntar a relevância desse assunto, mas vamos explicar. Na história do judaísmo e do Cristianismo a figura de Jesus foi apropriada por duas religiões após a sua morte como símbolo religioso. O ponto importante é que a letra “J” não está na língua aramaica ou hebraica. Jesus é uma apropriação daquilo que chamamos de mudança da identidade de um indivíduo para benefício coletivo. O catolicismo romano e o cristianismo fizeram questão de mudar a identidade de Jesus para torná-lo um “amuleto da sorte”. Na verdade, é o Jesus servidor, aquele com olhos azuis, cabelos loiros e de afeições europeias. Ao longo dos anos Jesus foi perdendo sua identidade judaica.

A identidade é uma metamorfose, que permeia uma constante transformação, sendo o resultado provisório de um encontro entre a história da pessoa, seu contexto histórico e social e seus projetos (CIAMPA, 1987, p 76). Para o autor a identidade tem caráter dinâmico e seu movimento tem pressuposições de um personagem. Esse personagem, que para autor, é a vivência pessoal de um papel antecipadamente padronizado pelo movimento cultural. É importante e fundamental na construção identitária, a que representa a identidade de alguém que pela menção de sua atividade. Isto posto, as diferentes maneiras de se estruturar as personagens resultam de diferentes modos de produção identitária. Em tese, a identidade é a articulação entre igualdade e diferença. A identidade é um movimento, porém uma vez que a identidade pressuposta é resposta pelos ritos sociais. Entretanto, a reposição sustenta a uniformidade, que é a ideia de que a identidade é atemporal, sujeita a constantes mudanças. A superação da identidade pressuposta denomina-se uma modificação (CIAMPA, 1987, pp 101-104).

A identidade é um processo de socialização, que comprehende o cruzamento dos processos relacionais, ou seja, quando um sujeito é analisado pelo outro dentro de microssistemas de ação em que os sujeitos estão inseridos.

Já os biográficos, aqueles que tratam da história, habilidades e processos relacionais. A identidade não se separa da identidade para o outro, pois a primeira está correlata a segunda, pois há um reconhecimento pelo olhar do outro (DUBAR, 1997, p 54). Por conseguinte, essa relação entre os dois é problemático, até porque, não se pode viver a experiência do outro, e ocorre dentro do processo de socialização. Dubar afirma que a identidade nunca é dada, é sempre construída através das nossas experiências. É uma construção, em uma incerteza maior ou menor e mais ou menos durável. Dubar se aproximação de Ciampa nesse aspecto, quando diz que a identidade se constrói na atividade e pelas relações. A identificação vem do outro, mas pode ser recusada para se criar a outra (DUBAR, 1997, p 76).

Para Dubar, o processo de constituição da identidade, que prefere falar em formações indenitárias, visto entende que são várias as identidades que assumimos, se constitui em um movimento de tensão permanente entre os atos de atribuição, aqueles que correspondem ao que os outros dizem ao sujeito que ele é e que o autor denomina de identidades virtuais, bem como os atos de pertencimento, aquele em que o sujeito se identifica com as atribuições e adere às identidades atribuídas (DUBAR, 1997, p 79). Enquanto a atribuição corresponde à identidade para o outro, o pertencimento setoriza a identidade para si, e o movimento de apreensão se caracteriza, pela oposição entre aquilo que se espera e o sujeito que assume e seja o protagonista do próprio sujeito em ser e assumir determinadas identidades.

Logo, o que está no cerne do processo de constituição indenitária, segundo Dubar, é a identificação ou não identificação com as atribuições que são sempre do outro, visto que esse processo só é possível no âmbito da socialização. Ele sintetiza a constituição das formas indenitárias a partir da ocorrência de dois processos: o relacional e o biográfico. O primeiro diz respeito à identidade para o outro, em que as transições assumem um caráter mais objetivo e genérico; enquanto o biográfico corresponde à identidade para si, cujas transições são mais subjetivas, e compreende as identidades herdadas e identidades visadas. Desse modo, os processos relacional e biográfico concorrem para a produção das identidades. A identidade social do indivíduo é marcada pela dualidade entre esses dois processos e a dialética estabelecida

entre eles é o cerne da análise sociológica da identidade para esse autor (DUBAR, 1997, p 104).

Segundo Stuart Hall, há pelo menos três diferentes concepções de identidade que se relacionam às visões de sujeito ao longo da história. A primeira é denominada identidade do sujeito do Iluminismo, que expressa uma visão individualista de sujeito, caracterizado pela unificação do indivíduo, em que prevalece a capacidade de razão e de consciência. Assim, entende-se o sujeito como portador de um núcleo interior que emerge no nascimento e prevalece ao longo de todo seu desenvolvimento, de forma contínua e idêntica. Já a segunda, a identidade do sujeito sociológico, considera a complexidade do mundo moderno e reconhece que esse núcleo interior do sujeito é constituído na relação com outras pessoas, cujo papel é de mediação da cultura. Nessa visão, que se transformou na concepção clássica de sujeito na nas ciências sociais, o sujeito se constitui na interação com a sociedade, em um diálogo contínuo com os mundos interno e externo. Ainda permanece o núcleo interior, mas este é constituído pelo social, ao mesmo tempo. (HALL, 2006, pp 74-75).

Por último, apresenta a concepção de identidade do sujeito pós-moderno, que não tem uma identidade fixa, essencial ou permanente, mas formada e transformada continuamente, sofrendo a influência das formas como é representado ou interpretado nos e pelos diferentes sistemas culturais de que toma parte. A visão de sujeito assume contornos históricos e não biológicos, e o sujeito adere a identidades diversas em diferentes contextos, que são, via de regra, contraditórias, impulsionando suas ações em inúmeras direções, de modo que suas identificações são continuamente deslocadas. Frente à multiplicidade de significações e representações sobre o que é o homem na pós-modernidade, o sujeito se confronta com inúmeras e cambiantes identidades, possíveis de se identificar, mas sempre de forma temporária (HALL, 2006, p 79).

Entretanto, o sujeito pós-moderno se caracteriza pela mudança, pela diferença, pela inconstância, e as identidades permanecem abertas. Apesar desta visão de sujeito soar como perturbadora, visto seu caráter de incerteza e imprevisibilidade resultante do deslocamento constante, segundo o autor, ela tem características positivas, pois se, de um lado, desestabiliza identidades estáveis do passado, de outro, abre-se a possibilidade de desenvolvimento de novos sujeitos. Foram muitos os fatos e aspectos que influenciaram essa

mudança de entendimento do sujeito ao longo da história e que continuam a provocar transformações no momento atual, em que adventos como a globalização imprimem uma nova dimensão temporal e espacial na vida dos sujeitos (HALL, 2006, p 103).

Segundo o autor, as identidades correspondentes a um determinado mundo social estão em declínio, visto que a sociedade não pode mais ser vista como determinada, mas em contínua mutação e movimento, fazendo com que novas identidades surjam continuamente, em um processo de fragmentação do indivíduo moderno. Assim, assinala que estaria ocorrendo uma mudança no conceito de identidade e de sujeito, já que as identidades modernas estão sendo “descentradas”, ou seja, deslocadas e fragmentadas e, como consequência, não é possível oferecer afirmações conclusivas sobre que é identidade, visto tratar em que o constitui. Assim, o sujeito é, a um só tempo, individual e social; é parte e é todo (HALL, 2006, pp 106-109).

2. 1 – O homem e suas experiências religiosas

Uma confirmação da relação profunda que une o homem à religião e a Deus nos vem da história e da fenomenologia das religiões, tal como apresentadas e interpretadas hoje por um grande estudioso belga, o sacerdote católico Julien Ries. Desde as suas origens como animal capaz de pensamento simbólico, o homem nos aparece, de fato, através dos achados pré-históricos e, em seguida, dos testemunhos mais antigos da história, como “alguém que busca o infinito”; alguém que, no ato mesmo de erguer-se sobre as próprias pernas (*homo erectus*) e de tomar consciência de si, abre-se à transcendência, especialmente na contemplação da abóbora celeste – isto é, toma consciência da existência de uma realidade totalmente diferente do próprio homem e do seu mundo quotidiano – e, ao mesmo tempo, torna-se consciente do próprio limite, com o emergir do sentimento de angústia frente à morte.

Assim, bem antes de formar-se como um *homo sapiens* das religiões propriamente ditas, o homem faz a experiência ditas, o homem faz a experiência do sagrado e se caracteriza como *homo religiosus*, de modo a poder afirmar que o “o homem religioso é o homem normal”. A dimensão religiosa é, portanto, um dado imediato da consciência do homem, que surge de um sentido de estupor

diante de algo que o supera infinitamente; e não é, ao contrário, como pensaram muitos críticos modernos da religião, algo de secundário, que nasceria de uma necessidade, em particular da tentativa de dar remédio à própria culpa ou finitude.

2.2 - O movimento helenista no período ptolomaico

No universo das relações culturais o mundo antigo passou por diversas transformações. O movimento híbrido entre a cultura ptolomaica na religião egípcia e os gregos (330-32 a.C), marcaram uma época em que essa dinâmica cultural iria muito além da política imposta pelos Ptolomeus, havendo uma interação profunda entre os povos e diminuindo o distanciamento entre eles. Nesse sentido, precisamos voltar no tempo e trazer a memória que esse processo não começa no período da helenização na Judeia no século II a.C.

Primeiramente, precisamos entender que no sentido gramatical não é correto utilizar helenização da Judeia ou helenização do Egito, mas helenização na Judeia e helenização no Egito. Ao estudar a helenização, a diferença consiste ao analisar o processo de encontro de duas culturas diferentes, e não na aniquilação da cultura subalterna. Esse processo se dá pelo contato, pelo encontro, interagindo no idioma e na troca cultura. Em suma, a helenização limitaria o encontro a uma visão de que o diálogo deixou de prosperar, e que houve apenas um tipo de imposição pelo uso do poder ou da força.⁶³

A compreensão sobre como o povo egípcio vivia suas mudanças que ocorria a cada passagem de suas dinastias é complexa e desafiadora, haja vista que durante os períodos da dominação de outros povos, nesse caso os gregos, surgiram também outras dominações por onde Alexandre passava.

Nas culturas chamadas “subalternas” pelos gregos, a religião era um fator primordial e basicamente tudo girava em torno sacralidade, onde fatos da natureza possui uma relevante importância, assim como o pós morte. A religião também possuía um viés político como uma ponte para as questões social,

⁶³ Para Momigliano, a cultura declinou durante o período helenístico porque estava sob o controle direto dos gregos (1991, p.12).

contudo, muito além disso, era uma forma como aquele universo simbólico entedia sua filosofia de vida.

Alexandre da Macedônia deu o pontapé inicial para que esse movimento tomasse as devidas proporções no mundo antigo, chegando no Egito entre os anos de 332 e 330 a.C. Sua estadia significou o fim da dominação persa no Egito. O povo egípcio agora longe das garras dos reis persas recebeu os helenos como aqueles que os libertaram e agradeceram cedendo suas mulheres em casamento, suas terras e despojos. Após a sua morte tentando conquistar as fronteiras da Ásia, morrendo de malária, enquanto seus territórios foram divididos entre seus quatro generais. É importante levar em consideração que nem todos os subordinados de Alexandre concordavam com sua forma de liderança. Isto posto, podemos entender quando cada um de seus generais ocupam seus territórios, carregando consigo uma forma diferente de liderança.

Dos territórios divididos, o Egito ficou sob os cuidados de Ptolomeu, filho de Lagos, fundando em 305 a.C., a Dinastia Ptolomaica. Ptolomeu I Sóter na tentativa de agradar a linhagem egípcia e tornasse um faraó, precisou se apropriar das práticas de magia e dos costumes religiosos daquele povo. Esse início foi um marco dando início a uma investidura política que levaria em conta aspectos religiosos e culturais inerentes que seguiu por seus sucessores por longos anos. A legitimidade do poder cultural e religioso do faraó é alcançado pelas práticas de magia. Essa questão era independente do faraó ser um nascido de berço ou um estrangeiro.⁶⁴

Após o movimento de interação cultural do monarca com relação as práticas mágicas, estabeleceu, durante o governo de Ptolomeu Sóter I que uma nova divindade foi criada, onde contemplava as duas culturas assimiladas, a chamada Serápis, uma divindade híbrida que unia características gregas, Poseidon, Hades, Zeus, Poseidon e Dionísio. Na parte egípcia, Osíris e Apis⁶⁵. Essa representação típica dessa nova divindade era a de um homem com

⁶⁴ Conclui-se que existem movimentos híbridos variados. A magia era apenas um dos diversos segmentos que podemos trazer para tratar dessas questões culturais. (BURKER, 2008, p 14).

⁶⁵ Segundo Burker, o hibridismo cultural pode ser visto de duas formas: pelo viés negativo, quando ocorre a perda de tradições regionais e de raízes locais, mas também pelo viés positivo, como encontros culturais, ou alguma coisa que encoraja as pessoas ao processo de criatividade. (BURKER, 2008, p 18).

estatura madura, barbas e com uma grande cabeleira, com uma vestimenta helenística que representava a colheita agrícola em sua abundância e a fertilidade.

Alexandre foi o marco na relação híbrida entre os povos, mas não foi o único a pensar dessa maneira. Antes disso, o povo hebreu cativo no Egito durante 400 anos segundo a tradição bíblica atravessou esse mesmo dilema do movimento híbrido cultura, possivelmente, com menor intensidade⁶⁶. Durante muitos anos os descendentes de Abraão viveram férteis e produtivos no Egito, assimilando seus hábitos e costumes, seja no alimento, na cultura, na política e até na magia. Em troca de trabalho, o governante egípcio permitia que os hebreus cultivassem sua forma de culto mantendo um governo equilibrado e sem grandes acontecimentos fatais.

Voltando a questão anterior sobre o movimento híbrido entre egípcios e gregos, a exaltação da divindade do deus Serápis⁶⁷, ocasionou a necessidade de elevar a coexistência contemplando em parte as culturas dos grupos étnicos, do lado grego e do outros os egípcios. Essa formação cultural se deu através da criação de uma divindade híbrida, que agregava as variadas crenças.

Os reis são figuras singulares e ter um sucessor legítimo é a máxima para um monarca, principalmente se o sexo e as possíveis “características” fossem parecidos. A despeito da linha sucessória, Ptolomeu I Sóter criou Serápis, como uma divindade de Alexandria, com a ideia de que o ajuntamento heleno e egípcio unisse civilizações tão diferentes.

Como objetivo principal, os ptolomeus tinham a intenção de criar um vetor que pudesse conciliar a importância da história política egípcia e a nova forma de ver o mundo das questões helenas. Foi então que durante o poder de Ptolomeu IV Filopator, unem-se o deus Harpócrates, o Hórus criança com o filho de Serápis e de Ísis, criando-se um trio, pai, mãe e filho. Essa união que gerou

⁶⁶ O termo hibridismo tem origem na biologia, datada do século XIX, e foi usada para tratar de duas espécies diferentes. Foi então que no século XX as ciências humanas se apropriaram do conceito de hibridismo, discussão que ganhou destaque nas obras de Garcia Canclini e Peter Burker. (BURKER, 2008, p 41).

⁶⁷ A introdução do culto a Serápis na capital dos Ptolomeus respondeu à necessidade de harmonia cultural e intercultural dos dois mais importantes agrupamentos populacionais de Alexandria e constituiu um fato de superação das antíteses vencidos/vencedores, autóctones/estrangeiros, antigos/modernos, desenvolvidos pela ocupação grega do Egito. (SALES, 2007, p.318-320).

Hipócrates é uma nova forma de observar o mundo e reafirmar o poder simbólico dessas duas forças na antiguidade.⁶⁸

Alexandria foi uma cidade cercada de uma grande população e arquitetura. Quanto maior a sua extensão e acolhimento de estrangeiros, maior é o seu movimento cultural. Os reis Lágidas⁶⁹ entendiam que estavam sob o comando de país cheio de tradição e muito forte nas questões culturais, até porque, ali se estabeleceu a maior biblioteca que o mundo antigo já avistou.

O surgimento de um novo deus advindo de dois povos diferentes foi uma resposta as mais variadas complexidades no que figura a etnia cultural do espaço Alexandrino. O espaço público fora ocupado por incertezas e na figura centralizada do novo ocupante do trono. Introduzir uma nova cultura a um povo de tamanho tão milenar quanto aos egípcios não foi nada fácil. Diversos conflitos surgiram e disputas aconteceram para saber quem foi a divindade mais poderosa. Para calar os dois lados e cessar por um tempo as divergências, criou-se uma terceira divindade.

Há uma discussão sobre o tamanho da helenização no Egito e segundo Momigliano (MOMIGLIANO, 1997, p 45), os egípcios não reagiram ao helenismo e que esse período representou uma forte decadência oriental. De certo modo, existe uma degradação de uma cultura com relação a outra ou até mesmo uma assimilação tão forte que é capaz de extinguir a representada apenas em livros. Todavia, a representatividade religiosa no Egito permaneceu, tanto que uma nova figura religiosa surge representando os deuses das duas culturas assimiladas.

⁶⁸ Afirma o professor Júlio Gralha que os rituais de magia era centro do poder religioso e político dos faraós. Essa assimilação dependia da relação que essa sociedade tem de mais precioso e singular nas relações entre as dinastias e o povo (Gralha; 2009).

⁶⁹ Dinastia grega que reinou no Egito, de 306 a 30 a.C.

2.3 - Atrás das fronteiras do Império: Uma luz cultural através dos portões romanos e da literatura mitológica

Acima tratamos da relação da identidade no período ptolomaico. Nesse percurso, trataremos das fronteiras do Império Romano seguindo a cronologia da identidade judaica.

O mundo mediterrâneo surgiu como movimento de intensas e variadas trocas culturais no curso de sua história. As intenções culturais nas relações sociais se desenvolveram por afinidades e por desatenções. É importante que nesse curso da história possamos buscar a compreensão entre o binômio identidade e fronteira. O tema trata da independência do uso dos termos, até porque a identidade é formada por uma multiplicação de elementos da cultura, onde a fronteira é um elemento que constrói.

Mitos da criação e mitos de origem, tudo influenciava nas ações da natureza, como acalmar o mar ou fazer cessar a chuva. Podemos considerar o mito de origem como a era deuses, origem dos homens e dos deuses. A era dos heróis, homens e deuses como protagonistas da história. Podemos dessa forma considerar o mito Macabeu como a era dos heróis.

O mito é um exercício de inteligência, adestrando a imaginação, aumentando as referências e as imagens em nossa mente para entender o que é abstrato. Mitos não são sinônimos de mentira, cada narrativa é um veículo de ensinamento, trazendo sentido para a ótica humana. É o caos da organização e desorganização que todos vivem em seus imaginários. Os filósofos dialogam com essas narrativas porque é difícil explicar o abstrato, onde se recorre aos mitos, que por sua vez possuem um grande apelo visual.

As imagens que pintamos em nossas mentes quando ouvimos os mitos, são eficientes para entender o que não se pode ver. Os mitos atravessam gerações porque seu poder de simbolizar seu conhecimento é mais fácil. Um exemplo pode citar sobre o “calcanhar” de Aquiles. Esse pequeno pedaço sobre a história de Aquiles pode significar muitas coisas e pode perpetuar uma frase de efeito, que sequer nunca ouviram falar sobre o mito, mas carregam a frase no imaginário social.

Esse símbolo mitológico possui mais força se a gravidade revelar o ponto fraco do inimigo. As relações descritas entre deuses e homens, demonstram

amor, ciúmes, guerra, etc. É como se cada sentimento humano se tornasse um personagem vivo, pois olhando para eles e assistindo como se comportam, olhamos para nós mesmos.

Como buscamos nas ciências humanas o diálogo com a interdisciplinaridade, sintetizamos a interpretação de Jung⁷⁰ sobre as diferenças entre os símbolos naturais dos símbolos culturais. Trabalhamos esses conceitos para definir certos entraves na leitura de determinados textos, levando em conta uma melhor definição sobre esse conceito. O leitor pode perguntar o porquê trazer um psicanalista para discussão num trabalho de história. Isso é muito simples. Um psicanalista vai buscar no seu campo de atuação os símbolos naturais, enquanto um historiador busca em seu campo de atuação a definição dos símbolos culturais. Não diferentes no movimento pela busca do conceito, penso que Jung traz um olhar menos complexo e difere quando tratamos esses conceitos dentro de uma mesma “bolha” intelectual.

Para Jung os símbolos naturais contêm traços do inconsciente, da psique humana, e por esse motivo pode representar uma gama imensa de imagens e variações, buscando eventos mais antigos registrados em nossa sociedade, chegando as origens mais arcaicas (JUNG, 92-93). Já os símbolos culturais são aqueles que expressão uma verdade eterna, ou seja, aqueles que são usados por exemplo nas religiões e que passaram por diversas transformações. Esse sistema atravessou a coletividade no imaginário coletivo das sociedades.

O mito carrega o que a tradição tem a ensinar para as próximas gerações. Cada história é um conglomerado de muitas vidas. Para Jung, mitos carregam arquétipos presentes no inconsciente coletivo. Sendo assim, busca-se no mito explicações primordiais para o nosso comportamento atual. O estudo do mito também pode contar com a individualidade, do aperfeiçoamento da personalidade. É possível perceber em si mesmo, possibilidades, emoções, sentimentos, pensamentos e disposições ao ler sobre deuses e heróis. O homem possui os mesmos sentidos externos, usam a imaginação e a inteligência ao mesmo tempo, buscando repostas para questões fundamentais como a existência, de onde viemos, quem eu sou e para onde vou.

⁷⁰ JUNG. Carl G. O homem e seus símbolos. Fronteira, 5^a edição.

Por exemplo, os mitos sumerianos, egípcios, gregos, nórdicos e indígenas evidenciam uma luta constante entre o bem contra o mal, os problemas interiores dos homens e a necessidade de sacrificar-se para alcançar certas vitórias. Os mitos geralmente ensinam valores, principalmente quando tratamos das batalhas e no uso do passado como exemplos. Ainda nos identificamos com as dificuldades e superações dos homens comuns, heróis e deuses.

O ser humano é o retrato dos seres mitológicos. Possuímos traços “estranhos” e descrevemos dentro da teologia o nascimento dos primeiros homens. Como produzido por inúmeras religiões, após o nascimento dos primeiros homens, um “monstro”, um tipo mitológico tentou exterminar todos os homens. Mas, esses homens foram salvos por um tipo de herói. Taís símbolos mitológicos não são totalmente descritos dentro de uma cosmologia ou uma teologia, contudo, apesar de não serem formulados dentro de um sistema, são refletidos como conceitos basilares sobre o mundo, o universo e os poderes espirituais que existem.

Nesse processo de assimilação da cultura mitológica, acreditamos que muitos mitos começam com fatos históricos e, depois de muitas gerações, são modificados com traços culturais, aumentados, passando a ter significados dentro de um misticismo e da religiosidade. Outros mitos também foram produzidos pela religião, baseado em espíritos e divindades. Esse é o mito Macabeu. Por várias vezes nos envolvemos com as narrativas heroicas e cheias de simbologias.

Devemos trazer uma reflexão considerando uma série de fatores para tratar da relação mito e história. Cabe uma organização ou uma performance para que o mito possa ser passado às gerações futuras. Segundo Mia Couto, existe uma reflexão acerca do mito, tendo com princípio uma filosofia relacional. Todas as narrativas relacionadas com os mitos e seus significados recorre ao longo do tempo num lugar de grande importância, não só pela imaginação criativa presente das suas origens, mas como uma compreensão dos lugares a que se referem o seu conhecimento histórico, e sobretudo no modo como ilustram as origens, seja do mundo como do homem, suas trajetórias e desencontros. É importante considerar uma variedade de deuses e deusas, heróis e anti-heróis, como de outros personagens mitológicos que compõe e história humana, que numa interpretação simbólica dos eventos, as lendas são

também, símbolos de tradição local, como igualmente abrangente. Nesse sentido, o autor trata do mito como algo universal, seja qual for a etnia ou grupo social (COUTO, 2019, p 74).

Para o autor, seus personagens transitam entre tempos e espaços e, deste modo, participam na invenção da história. Nesse sentido, são radicados crenças, valores, usos e costumes, as vezes independente de um mito sobre a guerra ou casos fortuitos, de um personagem idealizado pela política no sentido da busca pela paz, um herói que representa o povo, com a busca do sentido para uma identidade que separa o caos e a desordem, para um mundo que dê sentido ao crescimento cultural e econômico de um povo. A humanidade é participante ativa desses mitos, que estão presentes em suas culturas (COUTO, 2019, p 77).

A filosofia tem como fundamento a busca pelo conhecimento e desde seu início, com a humanidade, o homem tem vivido uma busca para as grandes questões da vida e do universo. Essa busca pelo conhecimento e pela verdade se manifesta de diversas formas, formando o mito. O mito tenta explicar dentro de uma narrativa filosófica a relação com o homem e o seu tempo. É uma vertente que implica a forma primitiva de filosofar, de criar suas estórias e seus heróis, na medida em que busca respostas às relações que afligem o homem. O mito é uma forma de explicar certos fenômenos que está na raiz do cerne do homem e do seu íntimo, com base nas narrativas de caráter simbólico e mítico.

‘

“O mito é a história sagrada, a narrativa que nos revela o modo como o mundo, a humanidade e as coisas adquiriram sua forma atual. O mito é a fonte primordial do pensamento humano e do comportamento humano em todas as suas formas. É um relato da maneira como as coisas realmente são, uma descrição sagrada e verdadeira da natureza das coisas, uma revelação da ordem cósmica que todo ser humano deve seguir para estar em harmonia consigo o mesmo e com o universo”.

(ELIADE, 2020, p 33).

O mito é uma representação da busca do homem pelo autoconhecimento. É uma forma de expressão que procura traduzir as experiências humanas e sentimentos humanos em imagens, histórias e símbolos que são capazes de

transmitir conhecimentos e significados profundos. Por meio do mito, o ser humano busca compreender e interpretar o mundo que vive, bem com as forças que regem o universo simbólico.

Eliade, observa que as grandes religiões do passado (mediterrâneas e asiáticas) possuem mitologias. Por isso, o autor sugere não indicar a complexidade do estudo do mito traçando como ponto de partida os mitos gregos, egípcios e indianos. Isto porque os mitos gregos foram rememorados e, por conseguinte modificados ao longo da história. Essas transformações implicaram no caráter simbólico do mito, criando uma nova roupagem e ou olhar diferenciado nos escritos de Hesíodo e Homero (ELIADE, 2020, p 8).

De igual forma, segundo o autor, as tradições mitológicas do oriente sofreram modificações e foram reinterpretadas, e semelhantemente passaram por eruditos e ritualistas. Para o autor, isso não interfere na forma de enxergar o mito e não perderam sua “substância mítica” e não passaram de literatura e, por conseguinte, essas tradições das comunidades arcaicas podem não ter sido manipuladas pela sacralidade. Por fim, existe o fato das grandes questões mitológicas tenham sofrido seu “desgaste” oral através do tempo, recontadas com lendas sofrendo modificações na sua história e estrutura (ELIADE, 2020, pp 8-9).

O documento dos Macabeus deixou um legado duradouro na história e na cultura judaizante. A chamada revolta dos insurgentes é celebrada até os dias de hoje nas festas de Hanukkah, que comemora a dedicação do Templo de Jerusalém após as investidas selêucida. Além disso, os relatos de martírios e milagres presentes nos documentos foi fonte de inspiração para o longo dos séculos. Acreditamos que a história encarnou personagens que sofreram poucas mudanças nas suas estruturas simbólicas, quando compararmos aos mitos mediterrâneos.

“O imaginário é, pois, representação, evocação, simulação, sentido e significado, jogo de espelhos onde o “verdadeiro” e o aparente se mesclam, estranha composição onde a metade visível evoca qualquer coisa de ausente e difícil de perceber. Ainda sintetizando o pensamento do autor, perseverar o estudo do imaginário pode chegar a entender

significados e desvendar segredos.
(Pesavento 1995, p 24).

Vale reforçar que a figura mítica dos Macabeus é objeto de controvérsias e diferentes interpretações ao longo da história, isso por conta da Igreja Católica e da Ortodoxa considerarem o documento como canônico, como parte integrante do que conhecemos hoje como Bíblia. Já os protestantes consideram deuterocanônicos. Essa diferença na interpretação está relacionada à formação do cânon e às divergências entre as tradições. Essa divergência trouxe transformações significativas na forma de observar o relato mítico. A igreja católica, retrata de forma abrangente a batalha os insurgentes Macabeus como mártires, onde lograram êxito em batalha, sendo rememorados a cada feito em batalha da Igreja Católica até o movimento das Cruzadas nos séculos XI e XII. Já o protestantismo sequer reforça a ideia da existência desses grupos.

“A definição que a mim, pessoalmente, me parece a menos imperfeita, por ser a mais ampla, é a seguinte: o mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do “princípio”. Em outros termos, o mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, a narrativa de uma “criação”: ele relata de que modo algo foi produzido e começou a ser. O mito fala apenas do que realmente ocorreu, do que se manifestou plenamente. Os personagens dos mitos são os Entes Sobrenaturais. Eles são conhecidos sobretudo pelo que fizeram no tempo prestigioso dos “primórdios”. Os mitos revelam, portanto, sua atividade criadora e desvendam a sacralidade (ou simplesmente a “sobrenaturalidade”) de suas obras. Em suma, os mitos descrevem as diversas, e algumas vezes dramáticas, irrupções do sagrado (ou do “sobrenatural”) no Mundo. É essa irrupção do sagrado que realmente fundamenta o Mundo e o converte no que é hoje. E mais: é em razão das intervenções dos Entes Sobrenaturais que o homem é o que é hoje, um ser mortal, sexuado e cultura”l. (ELIADE, 2020, p 11-12).

Para o autor, o mito é considerado uma história sagrada e, por conseguinte, “uma história verdadeira”, por tratar de realidades e experiências de uma cultura. O mito sagrado, sobrenatural tem seu lugar comum, pois torna a atividade humana significativa, até porque, o mito tem relação direta com o “sagrado”, com as forças atuantes da natureza, dos cosmos e do imaginário social⁷¹.

Vygotsky salienta que a imaginação humana adquire funções consideráveis na formação do comportamento humano, onde as experiências de um indivíduo podem ampliar seu pensamento, tendo com parâmetro a narrativa ou a transcrição de terceiros, pois ele pode imaginar o que não viu, o que não vivenciou intrinsicamente nas suas experiências pessoais (VYGOTSKY, 1996, p 121). Vale a compreensão de que existe a necessidade de associar as significações dos eventos mitológicos, que de certa forma provoque o discurso para compreensão de que o mito está além das possibilidades humanas, e que a cada grupo social ou etnia interprete suas singularidades. Esse pensamento de apropriação do imaginário reflete conceitos e representações de diversas áreas do conhecimento, como a história e a antropologia, pois diferentes teóricos tentam explicar significados relacionados ao pensamento mitológico.

2.4 - Domínio carismático através da cultura.

A questão central é a presença desses grupos judaizantes não helenizados no eixo das comunidades espalhadas pela bacia do Mediterrâneo que não aceitam o movimento helenista como opção de vida. Em outro momento, temos judeus helenizados de origem gentílica que, em diversos momentos passaram a seguir o movimento helenista e lograram para uma nova ordem cultural. Esses “judaísmos” são aqueles que citamos logo no início desse trabalho e podemos chama-las de facções ou ainda ousar em dizer “micro

⁷¹ Entendemos por imaginário a participação do cotidiano coletivo, como uma sociedade que busca ideias em diversas situações do seu cotidiano, como na política, na ciência, na religião e na ideologia. É a representação das aspirações que os grupos sociais expressam para conduzir seus objetivos, nos quais se apropriam do uso do passado para tornar o futuro legítimo e pautado na valorização da estrutura social sobre o indivíduo, pois a vida social permeia pela identificação significativa do conhecimento, dos valores e normas a partir de sistemas de representações simbólicas. (WEBER, 1981, p 44).

“instituições” dentro do movimento judaico, abalando totalmente a estrutura da fé mosaica em diversos momentos.

Num segundo momento temos a questão da identidade e da etnia, quando entendida como um movimento de várias mutações, sobretudo natural, relacional e por diversas vezes como alguma coisa essencial para sua própria subsistência dos diversos “judaísmos” e nas apropriações culturais⁷². A priori, todos esses elementos têm como característica movimentos de singularidades institucionais, ou seja, micro-organismos vivos dentro de um universo da representação judaizante. Na verdade, são judaizantes travestidos daquilo que melhor lhe convém na estrutura cultural, política e religiosa. Sendo ainda mais objetivo são aqueles que “dançam conforme a música.”

A abordagem das identidades de grupo pode ser traduzida no próprio conceito de etnia, que transcende o aspecto mutável das relações e das identidades sociais. Nesse sentido, podemos reconstruir as relações entre judeus e helenos no século II a.C., e o legado que eles desejam manter dentro do fenômeno híbrido que aconteceu entre essas culturas. Os textos de I e II Macabeus são analisados na intenção de se buscar evidências de um debate para além das comunidades judaicas do I e II séculos a.C. Podemos dizer além disso que podemos buscar várias facetas desses judaísmos.

Na “ponta da lança” queremos destacar na documentação textual elementos da Nova História Cultural que tem como ênfase o conceito de representação de Chartier⁷³. Ao utilizarmos esse conceito, caminhamos para a origem de que as representações podem interferir no contexto social daqueles que articulam a história desses movimentos judaizantes e naquilo que se referem suas crenças e tradições.

⁷² Sobre o conceito de helenização: O helenismo foi uma forma de vida dos helenos nas cidades-estados, e quem se ambientasse a vida na qual eles vivam, seria aceito como heleno, sem distinção de sua origem e formação intelectual. Uma forma de “internacionalizar” as cidades-estados, diz Toynbee, eram os acontecimentos “pan-helênicos”, ou seja, jogos realizados em território heleno, onde os festivais regionais e locais ofereciam prêmios em valores para atrair participantes de outras regiões, portanto a honra de ser vencedor num desses jogos pan-helenos era maior que uma recompensa material. (TOYNBEE, pp. 43).

⁷³ Entendemos que esse conceito de representação é uma tentativa de criar sentido e dialogar com realidade das práticas sociais. A representação tem como ponto de partida interferências na realidade social dos grupos envolvidos. (CHARTIER, 1991).

O helenismo por sua vez não interfere nessas relações que representam o judaísmo, mas, sobretudo, converge naquilo que naturalmente pensa o helenismo, onde as práticas judaicas continuam a existir, mas que nada interfere no modo helênico de sobreviver a esse novo formato de cultura. Ambos poderiam viver no mesmo local com pouquíssimas divergências no âmbito das suas próprias singularidades. Não obstante, a interferência cabe aos grupos judaizantes que se opõe a esse novo mundo grego das dessas singularidades. Entenderemos como isso funciona um pouco mais adiante no texto.

A sociedade judaica que representava Jerusalém, em sua ampla maioria era formada por praticantes e não praticantes da religião. O primeiro grupo abrangia a casta ortodoxa das tradições da Lei de Moises. Já o segundo considerava a religião uma questão secular no tocante ao aprendizado que apenas surgia das tradições familiares. A diferença entre esses grupos é notória, tanto que a ortodoxia é determinada pelo grau de familiaridade e anuêncio as leis e práticas religiosas e não aderem a helenização na Judeia, enquanto os menos praticantes aderem com muita facilidade à relação híbrida com os helenos.

Os grupos ortodoxos que não aceitam esse movimento recorrem à tarefa de se evadir dos terrenos de Jerusalém para os acampamentos no Mediterrâneo. Esse grupo é o nosso campo de partida para tratar das questões institucionais que abalaram as estruturas Greco romanas segundo os documentos Apócrifos e I e II Macabeus.

Já que Chartier trabalha com a relação que conferem a articulam o sentido de representação partindo como conceito, Michel Foucault parte das formulações filosóficas sobre a realidade social segundo a natureza discurso, permitindo assim uma análise e distinção dessas fontes, sobre aquelas práticas que são produzidas pelo discurso do locutor dos textos da antiguidade e sobre os acontecimentos que fornecem argumentos para escrita. Os discursos judaizantes do período são comuns com a natureza social dos discursos, mas suas práticas, ou realidades sociais não cooperam entre si.

Possivelmente é neste ponto onde o movimento helênico se debruça quando não há entendimento entre os discursos e as práticas que conduziram esses eventos. Foucault contribui para a discussão da análise do discurso e tem como “corpo” o estilo literário que aborda conceitos, analisa posicionamentos,

mas não há similaridades com o sujeito da ação, sobretudo, no que se formula enquanto discurso.

Analizando por esse prisma, o discurso heleno tem força de criação, produção de ideias que possibilita tudo aquilo que se pregavam em nível de instituição e como uma ideologia que se materializou pela própria estrutura criadora dos diversos mitos cercou a identidade grega que, por inúmeras décadas, sofreram inúmeras rupturas em seus movimentos singulares por todo oriente. Partindo para os exemplos da história, temos a própria conquista de Alexandre no Egito. A intenção não foi o domínio pelas barras da espada, mas pelas entradas da religião e da cultura material.

Nessa perspectiva, o discurso pode ter o tom dominador, neutralizador, convincente e sedutor. Por esses motivos é que muitos admiraram, cobiçam e estranhamente absorvem como moeda de troca. Quem possui acesso ao discurso pode minimizar ou maximizar impactos sociais. Quem possui o discurso convence, dialoga, cria e viabiliza. O discurso é temido como simbolismo por sua força e impacto nas relações sociais. O mundo grego possuía esse discurso. Viver o grego, falar o grego, fazer comércio como os gregos tinha uma relação de status com a própria cultura que ascendia no Oriente e que de pronto levaria sua hegemonia para todo Oriente.

Os gregos eram desprovidos de sentimentos, enquanto grupos judaizantes helenizados teriam que obedecer a seus decretos e autoridade. Esse é o tipo de dominação legal tratado por Max Weber.

Obedece-se não à pessoa em virtude de seu direito próprio, mas a regra estatuída, que estabelece ao mesmo tempo a quem e em que medida se deve obedecer. Também quem ordena obedece, ao emitir uma ordem, a uma regra: à “lei” ou “regulamento” de uma norma formalmente abstrata. (WEBER, pp. 29).

Existe uma ação de hierarquia, subordinação e uma lei que garante o funcionamento das instituições. Os gregos como mais evoluídos em níveis de estrutura política e das leis tem a burocracia com um elemento desta dominação. Sendo assim, para Weber as bases fundamentais dos processos burocráticos são a hierarquia funcional, a administração com base em documentos, a

aprendizagem funcional (cabe aqui às incorporações aos exércitos gregos), atribuições oficiais com exigência no rendimento funcional, a obediência que se presta à regra, que compete e designa a quem e qual extensão o sujeito deve obedecer. Se assim podemos classificar, essas extensões do poder funcional é um tipo de dominação consolidada, tendo como base a norma, onde são criadas e modificadas através de uma sanção. É o poder que legalmente assegura o sujeito que regula a ação.

Por ora os judeus “insurgentes” não aceitam esse novo formato de regulação com base nas formalidades “legais” dessa nova estrutura grega. O ponto marcante no tocante as apropriações são as regras impostas para comercializar o grego, falar o grego, se vestir como grego com a intenção de ocupar um lugar de destaque na política, nos negócios e até para os casamentos. Há um modelo específico na construção desses movimentos culturais, e essas reflexões estão acerca dos hábitos e costumes analisados dessas culturas, que dispõe de fronteiras e diferencia seus papéis culturais.

Contudo, a diferença representa um novo modelo de cultura a ser descoberto e o “outro” sempre será o diferente, o “bárbaro”, e por mais evoluído que possa ser, será sempre uma “aberração” quando comparado a sua própria cultura. Essas ligações são traços criados pela forma com que uma determinada cultura enxerga o mundo e suas perspectivas sobre o mundo na forma de se alimentar, de se vestir, sua religião, suas famílias e o tipo de política que adota. A hierarquia pode alimentar os desejos mais incoerentes em se tratando de grupos sociais dominados.

Max Weber aborda que a forma simples de dominação carismática é o caráter autoritário e imperativo. Contudo, Weber classifica a Dominação Carismática como sendo instável, pois nada há que assegure a perpetuidade da devoção afetiva ao dominador, por parte dos dominados. Max Weber observa que o poder racional ou legal cria em suas manifestações de legitimidade a noção de competência, o poder tradicional a de privilégio e o carismático dilata a legitimação até onde alcance a missão do “chefe”, na medida de seus atributos carismáticos pessoais. (WEBER, pp 135-173).

A dominação tradicional aborda os dois sujeitos do movimento helênico e tentaremos explicar após aplicação do conceito. A fidelidade tradicional é um elemento que assegura dominadores e dominados a legitimidade dos seus discursos. Seus governantes ou líderes (aqui podemos atribuir os religiosos) são senhores, que cobram fidelidade, obediência e devoção dos seus súditos e os dominados aqueles que prestam obediência ou serviço ao seu governante. As ações de comando são parte integrante das normas tradicionais e nem sempre são normas legais. Pode existir por trás dessa ação de comando de patriarcado ou um tipo de nacionalismo exacerbado que é uma parte legítima da dominação.

A tradição torna a criação de um novo sujeito do direito um princípio impossível em função das normatizações que são oriundas da tradição. Classifica Weber como uma dominação estável, muito disso em virtude da rígida estabilidade normativa do meio social que tem como subordinação direta a tradição e a consciência coletiva. O judaísmo tem um ponto forte nesse quesito, pois em teoria, a tradição está num campo muito fechado porque implica o movimento messiânico, ou seja, a religiosidade foi um ponto forte nas insurgências. Para os gregos, por mais religiosos que fossem seus domínios não se aplicavam diretamente a religião, mas aos seus costumes, ou lugar de fala comum como a política e a filosofia.

Fechando a parte de Weber, a dominação pelo carisma é um elemento onde uma autoridade pode ser suportada, muito disso em função dos devotos que possui uma afetiva consideração por parte de seus dominantes. Nesse quesito os gregos são mestres na arte da retórica e na propagação invejável de elementos transculturais. O modo helênico de viver foi sem dúvidas uma forma de carisma não só por conter inúmeras formas de ver o mundo através da arte, da lógica, filosofia e da política, mas uma forma de viver publicamente suas vontades e necessidades sem o rigor do império. Essa proposta é um dos pontos fortes para deixar seus súditos dispostos à compreensão de que é possível ser livre sendo grego.

No modo judaico de ver o mundo a esfera religiosa alcança um campo minado quando o assunto a ser tratado está no campo das ações carismáticas de seus líderes. Ao contrário do mundo grego que tem na sua essência a liberdade de escolher o que se deseja no campo da religião (diversidade de deuses) esse mesmo processo não se assemelha em nada na relação que os

judeus têm com a religião. Ou você é judeu, ou qualquer outra coisa e o que separa esses dois sujeitos é a religião. A religião por sua vez assenta-se sobre crenças transmitidas por seus profetas que, embora saiba que essa é uma corrente que legitima o carisma, sua proposta tem como plano de fundo criar seus heróis e vilões travestidos de grandes demagogos religiosos.

O princípio da obediência dar-se-á pela qualidade pessoal do líder. O carisma independe do grau hierárquico, da posição social ou da riqueza que possui, ele é nato. Isso nos faz lembrar que Judas Macabeu possuía essas qualidades, pois esses quesitos passavam longe de sua liderança: judeu, pobre e sem moradia. Mesmo desprovido de riquezas, soube liderar esse grupo insurgente que foi capaz de vencer as falanges gregas nos corredores da Judeia. Para não criar um problema limitando esse texto a um argumento de que todo líder pobre é carismático, temos o próprio Alexandre o Grande. A riqueza e o poder foram elementos para alcançar rapidamente seus objetivos, contudo, sua liderança e seu carisma nunca foram colocados em xeque por seus liderados e tão pouco por seus inimigos.

Esse sentido relacional, que tem moldes pelas lutas, o autor percebe que a dominação está tomada por uma série de interesses, sejam econômicos, autoridade, o poder das ordens, por esses motivos acrescenta a cada unidade da atividade tradicional, efetiva ou racional um tipo de dominação pessoal. Weber salienta que as dominações têm sempre seu lugar de fala onde o indivíduo em particular está sujeito a receber ordens e a se submeter a qualquer tipo de regra estabelecido.

A obra de Foucault propõe uma abordagem entre a soberania, o governo e a disciplina. Foucault explica como as estruturas do poder são exercidas em todo o aparelho estatal e mostra que a relação de poder nas sociedades tem como objetivo produzir verdades, com o único interesse na dominação do homem através da política e no domínio social dentro de uma ordem econômica (FOUCAULT, pp 105). É o poder do rei, que na idade média detinha a força sobre os súditos como instrumento de dominação. Esse poder está em todo lugar e baseia-se em saberes e discursos. Para o autor o direito surge como instrumento que institucionaliza as relações de poder na dominação, na filosofia e nos níveis elementares da sociedade como instituições e regiões.

Retornando as disposições do judaísmo, o edito do rei foi apresentado em forma de Lei e com sua validade em todo reino dominado por Antíoco. Após causar inúmeras catástrofes em Jerusalém e no templo, o rei determina por escrito o desejo de helenizar os judeus. O decreto real foi transformado em arma onde muitos aristocratas judeus passaram a usar contra a vida judaica⁷⁴.

Matatias, pai de cinco filhos, recusou-se a sacrificar sobre o altar helênico. Foi o primeiro a fazer constante oposição frete aos funcionários sírios e provocou a luta religiosa dos judeus contra os reis da Síria. Em oposição, Matatias declarou-se abertamente sua rebelião e tratou e refugiar-se nas regiões montanhosas da Judéia. Em virtude da Lei judaica, o sábado foi escolhido pelos sírios para esse ataque, pois sabiam eles que os judeus não fariam resistência. Matatias foi informado por aqueles que sobreviveram aos ataques sírios e morre nesse período. Após a morte de Matatias, Judas Macabeus torna-se líder do movimento judaico contra a opressão de Antíoco.

O poder para Foucault não tem homogeneidade e não pode ser apropriado ou utilizado como bem, podendo ser exercido ou retirado daquele que está na posição de poder, se aproximando dos saberes, passando pelos indivíduos até o formato estatal. O poder não está constituído em ideologias, mas como um aparato de técnicas que foram se aperfeiçoando, como uma teoria de ciências que alcançou os objetivos do poder que é o domínio. Nesse mesmo contexto Foucault menciona “O Príncipe, 2000” de Maquiavel onde diz que a ação de seus governantes para aquisição do poder se deu através do exercício nas conquistas de territórios, cargos transferidos pela igreja ou por herança dos nobres. Não existe uma relação entre o monarca e seu domínio, até porque o poder é sempre ameaçado por seus inimigos, assim como uma constante prova de atitudes e forças para manter-se no poder (FOUCAULT, p 277).

Para Foucault a verdade é um produto de várias coerções e que causam a regulamentação do poder, que inevitavelmente expressa nas diversas relações, inclusive as sociais, e onde existe poder, existe política, e apolítica se expressa nos diversos formatos e consequentemente podem ser entendidas como políticas relacionadas ao Estado ou em outras dimensões da vida social. Mediante a esse estímulo de heterogeneidade analisada, pode-se dizer que

⁷⁴ I livro dos Macabeus Cap. 3

existe uma questão muito mais importante entre os movimentos que é o seu nome, seu contexto, sua estrutura e sua ideologia.

Pressupõe Maquiavel que o controle deve ser somente no território e que contrapõe com os mecanismos de poder que Foucault apresenta sobre o controle dos indivíduos no seu cotidiano, na sua maneira de pensar e nos seus costumes locais. O Estado para Foucault é somente uma instituição que segue o caminho da sociedade. Assim as relações de poder e a cultura de uma determinada sociedade são conceitos mutáveis, que de maneira muito particular são apurados, adaptando-se a cada contexto social, local e cultural.

O poder “estatal” dos helenos garantia a principal ordem manipuladora do discurso, ou seja, tudo que está ligado a cultura grega é melhor do que qualquer outra forma de viver. A força institucional dos gregos em conquistar territórios tornava essa hegemonia secular. Foi um tipo de sociedade que soube conquistar territórios em fases distintas: a primeira fase é pela assimilação da cultura. A segunda fase pelas ações políticas, subornando e manipulando líderes locais. A terceira pela força bélica.

Esses por sua vez como elementos persuasivos para os gregos que podem ser manipulados e opressivos, com interesses coletivos e individuais dependendo do seu contexto. Haverá sempre uma variedade de discursos criando choque entre as sociedades, sem coesão social, com conflitos de ideias e interesses pessoais de poderes e hierarquias, um mundo sem ordem e que nenhum grande discurso poderá predominar em qualquer sociedade.

Para aqueles que aderiram as condições helenas de viver o grego, a ordem hierárquica pouco importava. Esse primeiro grupo não deu qualquer trabalho quando os gregos chegam a Jerusalém. Esse primeiro grupo não deu qualquer tipo de trabalho, até o sumo sacerdote local entrega a liderança religiosa para os gregos. Para esses o caráter institucional e religioso nunca tivera importância. Para os grupos insurgentes, a religião era o que mais importava. O terreno (Jerusalém e Judeia) nunca foi o objetivo desse grupo, até porque, assim diziam que seu lugar está preparado para sua nova morada. Dessa forma podemos classificar os judeus naquele período como helenizados e não helenizados. São esses dois modelos que devemos tratar em condições diferenciadas na forma de fazer política, de fazer cultura, de fazer religião.

Para a defesa de um determinado território será necessário um exército, mas para preservar uma identidade será necessária uma única pessoa capaz de proteger sua autonomia, seus interesses pessoais e sua razão de existência. A história dos Macabeus nas insurreições contra o exército selêucida é peculiar, sobretudo para alguns aspectos de sua cultura e religiosidade, que em tempo permaneceram intactos em virtude da defesa dessa identidade. Isso só foi possível porque os cronistas desenvolveram um método de retórica (*rhetorike*) que foi capaz de levar essas informações de uma geração para outra.

Os Selêucidas não foram apenas herdeiros dos territórios conquistados por Alexandre, assumiram em seu lugar a missão de helenizar o mundo, levando a cultura grega às terras mais distantes daquele extenso império. Com a morte de Alexandre, em 323 a.C., passaram os selêucidas a controlar uma vastidão territorial que ia da Grécia até a Índia. Obviamente, não era fácil controlar e deter um império desse porte e sob a égide de um só soberano viviam sírios, judeus, armênios, persas, hindus e muitos outros povos. Depois, porque o Oriente Médio era por inteiro uma só frente de batalha, resultando no seguinte resultado: as fronteiras mudavam de lugar a cada instante, a cada variação das falanges e das frentes de batalhas como estratégias de cada povo. Esse aspecto obrigava os selêucidas a manter uma grande máquina de combate.

A tecnologia dominada por eles repetia a dos exércitos de Alexandre e traziam em sua gênese a tradição militar grega. A infantaria selêucida, por exemplo, era formada pelos mesmos soldados hoplitas que compunham as lendárias falanges espartanas, apenas com pequenas mudanças em suas estratégias dependendo da estrutura de combate e da tecnológica que o inimigo empregava. Desde o século VII a.C., os gregos lutavam de forma compacta, usando escudos para formar um paredão e lanças para atingir o inimigo. Os selêucidas foram o último povo a manter um exército profissional que preservava essa tradição.

Desde os dias de Alexandre o Grande, Israel estava sob o governo dos gregos, primeiro sob os Ptolomeus no Egito, depois, um século mais tarde, sob os Selêucidas, que governavam a partir da Síria. Um líder selêucida decidiu forçar o ritmo da helenização dos judeus, banindo publicamente as práticas do Judaísmo. No lugar delas Antíoco instalou uma estátua de Zeus no local do

Templo e ordenou o sacrifício de porcos. Para os judeus isso era a “abominação da desolação”.

Helenização refere-se à propagação da cultura grega e sua adoção por povos não gregos. O termo é mais comumente usado referindo-se ao período após Alexandre, o Grande. (...) Noções modernas de “helenização” podem envolver todos os tipos de comportamento cultural, do uso da língua à adoção de vestimentas gregas e de sua cultura intelectual. Um lugar ou grupo de pessoas podem ser descritos como “sendo helenizados” como receptores passivos de influência cultural. (MAIRS, 2011, pp. 1-2).

Um grupo de judeus conhecidos como Macabeus ergueu-se em revolta. Eles conseguiram uma vitória, reconquistaram Jerusalém e purificaram o Templo. Eis como a história era na época: uma narrativa dos exércitos, batalhas e heroísmo físico. Os judeus venceram seu confronto com os gregos, mas o perderam contra os romanos. Um século depois Pompeu invadiu Israel, que então passou para o domínio romano, quando isso também se tornou opressivo, os judeus se ergueram em revolta duas vezes, no primeiro e no segundo séculos. Ambos foram desastres nacionais. Após o primeiro, o Templo foi destruído. Depois do segundo, Jerusalém ficou abandonada. Em conjunto, estas foram as piores catástrofes judaicas até o Holocausto pelos nazistas no século XX.

O Talmud relata uma história de gerações. No primeiro século, pouco antes da destruição do Templo, um rabino chamado Yoshua ben Gamla organizou a criação de uma rede nacional de escolas, proporcionando a educação das crianças em todo o país. Segundo Yoshua, foi o primeiro sistema de educação universal na história. O Talmud diz que se não fosse por ele “a Torá teria sido esquecida em Israel.” Não teria havido judaísmo, identidade nem judeus.

As batalhas que os judeus enfrentavam não eram somente as militares. As questões culturais e espirituais eram amplamente debatidas quando o assunto era a interação com outras culturas. Preocupavam-se suficientemente com sua fé para transmiti-la aos seus filhos. Acreditavam que apesar das grandes realizações dos gregos na arte, arquitetura, literatura e filosofia, os judeus ainda possuíam uma grande contribuição para o mundo. Uma nova identidade judaica

começou a emergir, baseada não em exércitos, mas em textos, professores e casas que eram até emprestadas para o estudo.

Os judeus se tornaram um povo cujas cidadelas eram escolas, cujos heróis eram professores, cuja paixão estava nos escritos, na educação e na vida de conhecimento. A transformação do significado no decorrer do tempo é ecoada no próprio nome Chanucá⁷⁵, que significa “dedicação”, onde os Macabeus fizeram no Templo depois de ser purificado. Porém a mesma palavra, na forma *Chinuch*, também significa “educação”, a dedicação ou consagração dos jovens como guardiões de uma identidade sagrada. As luzes de Chanucá vêm para simbolizar a santidade do lar judaico.

2.5 - Cultura e identidade: as marcas de um povo

Com os debates surgidos no século XX sobre o termo identidade, as discussões acerca do conceito foram melhor aprofundadas e inúmeras contribuições surgiram sobre o tema. A ciência antropológica também entrou no rol das discussões sobre identidade, apropriando-se e criando novas discussões, principalmente para o desenvolvimento dos estudos das chamadas interdisciplinaridades. O conceito foi se modernizando, até alcançar os educadores que levaram amplamente as discussões para as salas de aula, como gênero, etnias, regionalização, religião, entre outras.

Como já salientado na introdução desse artigo, a narrativa Macabeia só tomou a devida proporção em virtude do discurso de propagação dessa identidade através dos conflitos insurgentes contra os selêucidas. A identidade judaica foi marcada pelos patriarcas nas tradições bíblicas, atingindo seu ápice nas escolas rabínicas do I e II séculos da era comum. Enquanto o Templo de Jerusalém era exclusivista, onde os mais abastados participam das reuniões litúrgicas em horários distintos, sinagogas foram criadas por toda palestina com o intuito de ensinar a Lei, a Torá e a história dos patriarcas.

⁷⁵ Festa judaica, também conhecida como festa da Consagração ou das Luzes, com oito dias de duração, próxima ao natal, que comemora a vitória da revolta dos Macabeus, em 165 a.C., contra a dominação sírio-helênica da Judeia sob o selêucida Antíoco IV. (JOSEFO, 2007, p 435).

Dominique Wolton define identidade como o caráter do que permanece idêntico a si próprio; como uma característica de continuidade que o Ser mantém consigo mesmo. Partindo dessa ideia, podemos compreender a identidade pessoal como a característica de um indivíduo de se perceber como o mesmo ao longo do tempo. Tanto para a antropologia quanto para a psicologia, a identidade é um sistema de representações que permite a construção do "eu", ou seja, que permite que o indivíduo se torne semelhante a si mesmo e diferente dos outros. Tal sistema possui representações do passado, de condutas atuais e de projetos para o futuro. Da identidade pessoal, passamos para a identidade cultural, que seria a partilha de uma mesma essência entre diferentes indivíduos. (WOLTON, 1999, pp. 34-47).

Segundo Stuar Hall, a identidade é um processo de construção por meio das diferenças e não fora dela. Assim, toda identidade se estabelece na relação com o outro, daquilo que o outro possui e lhe falta, partindo para um interesse aproximado, como uma tentativa de medir forças ou até de impor autoridade sobre o outro para legitimar sua identidade. Por esse contexto não é difícil entender a lógica dos gregos quanto a tomada de territórios, que remete toda sua hegemonia para além de um processo de legitimação da identidade, pois seus objetivos são expansionistas, o que difere dos judeus, onde seus interesses são motivados pelas relações parentais e religiosas.

Esses processos de ruptura são diferentes e foram à causa de diversos conflitos. A questão é entender como essas relações foram construídas e quais foram as suas bases. Trata-se de questões míticas, conflitos étnicos, políticos e religiosos, arroubo sobre as diferenças culturais. Para Stuart Hall são identidades que adquirem formas por intermédio da linguagem e dos simbolismos que elas representam (HALL, 2014, p 34).

Segundo Ernst Cassirer, a linguagem se aproxima das origens e qualquer observação acerca desse princípio é determinante enquanto dinâmica do ser humano, na construção do conhecimento como instrumento que desempenha um papel na própria identidade do individuo. Defende ainda a ideia de que o homem é um animal "construtor" de símbolos e não definidos somente por

razões humanas, mas também criado por uma atmosfera racional do próprio simbolismo, ou do que ele representa (CASSIRER, 2009, pp 106-107).

A identidade macabeia está repleta de simbolismos marcados pelo ideal do discurso de seu passado construído pelos patriarcas, de um ideal religioso, do mito, que permaneceu como um discurso vivo e legítimo segundo a sua própria retórica. A bem da verdade, sua legitimação tornou-se um processo difusor de uma construção simbólica, pois permaneceram, mesmo com a pressão helênica. Intactos em seus costumes e com a história do seu passado ainda mais presente no discurso. Assim, a linguagem como forma de comunicação é um elemento para se estabelecer uma comunicação, podendo ser múltipla e capaz de apresentar peculiaridades, que vai de acordo com a intenção do interlocutor e da possível necessidade de defender uma determinada identidade. A linguagem é multifacetada, que pode transmitir uma informação objetiva expondo dados da realidade da narrativa, ou pode mudar objetivos de sua realidade.

Uma identidade depende da outra para existir, pois a primeira, a que legitima, cabe o convencimento de sua superioridade em detrimento da outra, que pode ser fugaz, advindo de perspectivas quase sempre incertas, possivelmente incorretas de sua alienação para o conhecimento do outro. É possível que essas diferenças envolvam a negativa de que existe alguma coisa semelhante entre essas culturas, vantagens ou superioridades quase que absolutas (HALL, 2014, p 39).

Ao que parece ser uma construção de um argumento sobre o passado, pode caracterizar uma verdade histórica e dizer muito sob a perspectiva do sujeito, que argumenta a defesa do sentimento de sua identidade naquela perspectiva pretérita, ou em razão do que foi um processo até a construção do presente. Os argumentos sobre o passado são uma tentativa de reafirmar a história como verdade, sua redescoberta é um elo importante para construção da identidade que permeia o sujeito na história (HALL, 2014, pp 40-42).

A identidade é um processo das relações e a diferença fica marcada por questões simbólicas, causando um relativismo a outras singularidades culturais. Perspectivas socioculturais do passado são bandeiras para legitimar uma cultura e a do indivíduo começa no seu nascimento, sendo legitimada pelo registro feito pelos responsáveis, ou seja, o primeiro item da identidade é a sua nacionalidade, sua bandeira e o território que esse indivíduo agora pertence. A partir do

processo de crescimento e amadurecimento desse indivíduo, outra etapa no processo de identidade surge com o papel social que cabe ao grupo em que ele vive, ou seja, limites, direitos e deveres que podem ser diferentes daqueles nascidos em outros locais. Nesse caso o processo de identidade construído é cultural e a diferença é o nacionalismo.

A religião também é um campo legítimo para o processo de identidade do indivíduo. Esse aspecto não representa tão somente um processo na construção do ser, mas, sobretudo uma história do seu passado, na retórica dos seus mitos, das ideologias e das práticas rituais. A defesa de sua fé em prejuízo da religião do outro também é um processo de legitimação, ou seja, o poder que surge nas práticas rituais. Ao examinar as identidades e seus processos de formação, se faz necessário formular perguntas acerca dos agentes envolvidos e qual a sua perspectiva quanto a sua própria natureza, ou dirigir-se as questões mais complexas e qual é a perspectiva da identidade do outro. Certamente, as perspectivas são diferentes, difusas, ou até mesmo incompreensíveis quando observado de fora.

Pelo amplo aspecto da cultura, podem-se levantar questões acerca dessas representações, ou como alguns significados são evidentes em prejuízos de outros. A cultura é um processo legitimador da identidade e por mais “evoluído” que o ser humano seja, esse sempre será o mais representativo.

A cultura molda a identidade ao dar sentido à experiência e ao tornar possível optar, entre várias identidades possíveis, por um modo específico de subjetividade (HALL, 2014 p. 19).

O desconhecido causa estranheza, limitando-nos a buscar informações e observações sobre as experiências de outras culturas. É nessa relação que os gregos teriam certa vantagem, pois além de sua expansão, conheciam os limites das culturas conquistadas. Para Stuart Hall, passado e presente são importantes e exercem um papel importante para formar um conceito de identidade. Contesta o presente para justificar e criar novas e futuras identidades, rememorar origens, mitos e fronteiras do passado.

2.6 - As apropriações hagiográficas

A Igreja Católica reconhece os Santos Macabeus como mártires e os mantêm inscritos no Martirólogo romano, ou lista dos santos⁷⁶. A festividade litúrgica foi suprimida em 1969, por ocasião da reforma da missa, mas o culto não deixou de ser realizado, sendo esses mártires comemorados no dia 1º de agosto. Na festa dos Santos Mártires Macabeus comemora-se também a mãe macabeia e seus sete filhos, que preferiram o martírio a terem de cumprir práticas “culturais” pagãs. A mãe é tida em alta estima pela sua firmeza, ensinando os filhos a manterem a fé mesmo à beira da morte.

Para Cassirer “o historiador precisa aprender a ler e interpretar os documentos e monumentos não apenas como restos mortos, mas como mensagens vivas do passado, mensagens que dirigem a nós com uma linguagem própria”. (CASSIRER, 1994, p. 289).

Na história pode-se situar o termo hagiografia a partir do século XVII, quando iniciado o estudo sobre os santos. Porém, ficou presente no arcabouço literário e tem início nos anos 30-313 da igreja antiga, que a partir dos documentos oficiais romanos e relatos de grupos, eram registrados, como suplícios daqueles que morreram pela causa da igreja primitiva. Muitos desses escritos eram trocados pelas comunidades cristãs visando divulgar essas ações e a vida desses mártires. Com a expansão do cristianismo e na idade média ouve uma difusão do culto aos santos.

A hagiografia medieval é um meio pelo qual se preserva a memória dos santos da Igreja Católica. Esses escritos seguiam um arquétipo do que era santo para igreja, ou seja, um instrumento que poderia indicar como “saberes” de uma memória. Essa memória era uma garantida de se perpetuar a história dos mártires, pois seus exemplos em vida seriam intimamente imitados pelos fieis, como diversos modelo de comportamentos, que em suma, deveriam conduzir suas vidas. A hagiografia é também uma narrativa que se adaptava as normas e regras da Eclésia, como norma litúrgica, ou como forma de doutrinação e

⁷⁶ O Martirológio Romano é o catálogo dos santos e beatos honrados pela Igreja Católica Romana. Apesar do nome, inclui todos os santos conhecidos e não apenas os mártires. (TEIXERIA, 2018, pp.79).

educação do povo dentro do catolicismo. A partir de então o papel da hagiografia foi de grande relevância para o estudo da memória dos santos durante muitos séculos, que serviram de base para todo tipo de exemplo, criando apropriações populares para recepção dessa memória⁷⁷.

Exemplificando o conceito hagiográfico dentro da corrente dos Macabeus, pode-se entender o processo de santificação da família de Matatias. Os escritos apócrifos corroboram para contribuição dessa "valorização" dos mártires santificados. O próprio escritor Flávio Josefo do I século da era cristã exaltou os feitos eróticos desse grupo, das batalhas vencidas e de seus ideais frente a religião judaica.

O livro "Legenda Áurea" ou "Livro dos Santos" foi escrito no século XIII, um clássico da literatura religiosa que alcançou muita popularidade ao longo dos séculos. O objetivo imediato do escritor era fornecer aos frades e religiosos da época, um material para a elaboração de sermões, preces e procedimentos litúrgicos, de modo a proporcionar uma pregação mais eficiente e eloquente. A coletânea conheceu enorme sucesso na Idade Média e se tornou referência nos estudos religiosos. Juntamente com a Bíblia, ela serviu de fonte para pinturas e desenhos sacros. No livro, pode-se observar a história dos Apóstolos e de mais de 140 santos, como Santo Antônio, Francisco de Assis, São João Batista e São Sebastião⁷⁸.

O primeiro exemplar do livro foi publicado em 1559, em latim, após a entronização da protestante rainha Elizabeth. A tradução inglesa do seu livro foi editada em 1563. Ficou conhecido popularmente como o Livro dos Mártires, título que permaneceu ao longo dos séculos. O livro reconta as vidas, os sofrimentos, e as mortes "triunfantes" dos mártires cristãos da história. Ele assinala a vida e martírio de Jesus, de alguns apóstolos, de líderes de heresias medievais e de membros da chamada Reforma Protestante. O texto possui a

⁷⁷ O termo hagiografia é de origem grega (hagios - santo; grafia - escrita). Hagiografia seria como uma "biografia", que consiste na descrição da vida – milagres – morte – canonização – culto de algum santo, beato, virgem, um abade ou demais servos de Deus proclamados por algumas igrejas cristãs, devido a sua vida e pela prática de virtudes cristãs. É o ramo da História da Igreja dedicado à vida e culto dos santos. Também esse estudo é visto em outras religiões como Budismo e Islamismo, acerca de homens e mulheres cujas biografias interessam ao culto ou à crença dos mesmos. (TEIXERIA, 2018, pp.43).

⁷⁸ "Legenda Áurea – Vida de Santos", do autor: Jacopo de Varazze (1226-1298).

estrutura hagiográfica, contudo, grande parte de seu conteúdo é questionado pela Igreja Católica Romana. O Livro dos Mártires moldou por séculos a consciência religiosa da Inglaterra⁷⁹.

Pode-se concluir que a priori, os textos hagiográficos são pedagógicos, ou seja, ensinava e edificava os cristãos na fé. Também divulgam os ensinamentos oficiais da Igreja, mostrando manifestações divinas, os valores, virtudes e exaltação de cristãos no exemplo de vida dessas pessoas, propagando seus feitos heroicos e religiosos a todos aqueles que possam ser espelhados por eles. Tais escritos ampliam o culto aos santos e faz com que mais e mais pessoas passem a aprofundar sua Fé, crer com mais afinco no poder de Deus e também na participação de Templos e Mosteiros que os têm como padroeiros, por exemplo.

As crônicas judaicas testemunham a resistência moral, física e espiritual das comunidades em Jerusalém. Para os Macabeus a espada não era um simples instrumento de guerra, mas um símbolo que marcou sua trajetória nas grandes batalhas desde os tempos de Josué. A morte santificada era comum na antiguidade, adotada durante o período romano e comum nos arredores da Palestina durante o domínio grego. Assim, sacrificar-se por um ideal de vida, de religião, pela honra de seus ancestrais, pela "glória" de Roma e pelo imperador era tanto quanto comum. (...)
Petrônio, governado romano da Síria, foi barrado por uma multidão no vale de Acco, em seu caminho para Jerusalém, no ano 40 da nossa era. Recebeu ordens de Calígula para colocar sua estátua no Templo de Jerusalém usar a força caso houvessem resistências, mas, os judeus estavam dispostos ao sacrifício de suas vidas (FALBEL, 2001, pp. 272-273).

As várias relações entre os textos bíblicos e os textos medievais foram extensas. Algumas dessas obras medievais foram versões e traduções de textos

⁷⁹ O Livro dos Mártires”, do autor Jonh Foxe (1517-1587).

bíblicos como Gênesis, além de fornecer uma série de temas e modelos para uma literatura romântica dessas epopeias.

(...), todavia, mesmo este conceito de forma interna da linguagem, pressupõe, na realidade, aquilo que ele pretenderia demonstrar e deduzir. Com efeito, por um lado, a linguagem surge, aqui, como o veículo da conquista de qualquer perspectiva espiritual do mundo, como o meio que o pensamento deve cruzar antes de se achara si mesmo e de poder conferir a si mesmo uma determinada forma teórica; mas, de outro lado, precisamente esta classe de forma, esta perspectiva especial do mundo, deve ser pressuposta para tornar inteligível a particularidade de uma dada linguagem, seu modo peculiar de denotar e denominar. É assim que a questão da origem da linguagem ameaça sempre converter-se, mesmo nos pensadores que mais profundamente a compreenderam e mais laboriosamente se houveram com ela, em um intricado quebra-cabeça. Toda energia mental a ela aplicada, parece, ao fim, conduzir-nos apenas por um círculo vicioso e deixar-nos no mesmo ponto de onde havíamos partido. (CASSIRER, 2009 p.51).

Essas narrativas quando associadas a literatura hagiográfica são ricas em poesia, como exemplo o livro dos Salmos de Davi. Já os livros dos Macabeus possuem origem tardia entre os séculos I e II a.C., considerados apócrifos para os judeus, canônicos para o cristianismo romano, advinda da sua escrita guerreira, com influências no processo de cristianização dos germânicos e prontamente na formação de suas literaturas.

O filólogo e filósofo Marcel Detienne, ao analisar a perspectiva do historiador em defender a irredutível tese de comparar somente o que é comparável, ou seja, uma cultura em detrimento da outra, faz com o que a especificidade possa ser comum a todos. A rigor pode não ser uma originalidade, mas, sobretudo uma libertação para tornar as demais culturas aproximadas. Questões antropológicas, sociológicas e históricas podem dispor de uma totalidade para a consciência das sociedades humanas, para tudo que representa o possível, o imaginário, mas sem sombra de dúvidas surgindo como

campos variados para futuras discussões. Atenta o autor que não se devem desprezar as sociedades e seus paradigmas⁸⁰, ou seja, que somente as sociedades vizinhas e limítrofes são similares, progredindo na mesma direção, mas que possam ser analisadas como contribuições para o campo científico.

2.7 - Destemidamente "santos"

Em detrimento de suas origens, o povo judeu teve contato direito e influência de outras culturas, como os egípcios durante o cativeiro de 400 anos, na mesopotâmia com formação das tribos, no período monárquico, com os persas e o cativeiro babilônico e depois com os greco-romanos.

Para Cassirer, o ser humano é sua história consubstanciada em fatos culturais, linguagem, mito, religião, etc. Assim, há elementos mais profundos que precisam ser revelados, caso precisarmos ir além da descrição erudita dos acontecimentos humanos, ainda que iluminados pelas mais diversas ciências e referidos pela consciência de sua historicidade. Trata-se da questão do sentido da cultura. Para Cassirer, trata-se de compreender o sentido da estrutura que a produção cultural dos campos individuais(...). (CASSIRER, 1994, pp. 204-222).

Em função de suas experiências com outras culturas, aprenderam os judeus a ter certa precaução, mas nunca deixaram de impedir influências externas. Os judeus dependiam dessa “distribuição de forças externas” para sua própria subsistência, frente aos avanços que as demais sociedades

⁸⁰ Nosso entendimento de paradigma se fundamenta no historiador da ciência Thomas Kuhn que utilizou esse termo para definir as diversas formas de ver o mundo, uma maneira de ver a realidade. O autor entendia que no mundo científico as leis, teorias e modelos aceitos de forma geral pela comunidade científica representam paradigmas. Entretanto, os paradigmas podem sofrer mudanças com o passar do tempo. Pois, os grandes processos da ciência não resultam de mecanismos de continuidade, mas sim, de ruptura. O separatismo étnico e religioso das comunidades judaicas em relação ao Império Romano se trata de um paradigma que, com o alargamento do conceito de cultura nas ciências sociais, bem como, o avanço das pesquisas sobre a relação binária indivíduo/sociedade, está sofrendo mudanças permitindo um olhar sobre as comunidades judaicas como mais abertas a reciprocidade nas relações culturais com outros povos. Essa circularidade cultural pode ser apreendida através da cultura material, documentação textual e, ainda, da análise do cotidiano dos indivíduos das comunidades judaicas de Roma (KUHN, 2006, p 67-77)

proporcionavam. A obra é um conjunto de conceitos sobre determinadas áreas do judaísmo e das ramificações de poder, que formaram as lideranças judaicas em tempos distintos, como os essênios, zelotas, fariseus e saduceus, grupos importantes que por décadas mantiveram a memória judaica acesa.

Considera Cheviterese e Cornelli que as categorias entre as três culturas, cristianismo, judaísmo e helenismo não são culturas imutáveis, uma vez que toda sua dinâmica, desenvolvimento e representação estão situados na discussão da história. Ao referir-se a essas culturas judaicas e cristãs, admite-se que o uso desse conceito determina a todo instante, em situação de coletividade e individual, um encontro para um diálogo entre o presente e o passado.

Segundo Jacques de Voragine na sua Legenda Aurea, o episódio dos Macabeus traz uma narrativa do martirologio dos sete irmãos (sete santos), sobre a fonte do segundo livro dos Macabeus. Observa Voragine que a Igreja do Oriente celebra as festas dos santos nos dois testamentos bíblicos, enquanto a do Oriente celebra apenas do velho, pelo simples episódio desse grupo ter sido provado no inferno e ser comparado aos outros mártires do velho testamento. Para o autor são apresentados quatro motivos evidentes da igreja para guardar a memória dos Macabeus: A primeira é que eles possuem a prerrogativa do martírio, tendo o efeito "sofrido", ameaças terríveis e suplícios. Nesse aspecto os Macabeus podem ser comparados aos santos do Antigo Testamento, a celebração em memória do martírio frente aos exércitos greco-romanos.

A segunda é um mistério com o algarismo sete. Foram sete os filhos do sacerdote Matatias. Sete é um número universal, que para o judaísmo é a perfeição de Deus, onde em seis dias Ele cria o mundo e no sétimo descansa. A terceira é o motivo de se apresentar um exemplo em meio a desolação em tempos de tribulação, dessa forma a igreja mostra como um modelo de santidade, de fidelidade, para que a presença desses santos surta o efeito universal de zelar pela fé, e que os leve a suprir pela causa do evangelho, assim como os Macabeus lutaram pela Lei de Moises. A quarta e última é pelo sofrimento extremo do martírio em guerra e pela defesa incondicional da Lei e dos costumes judaicos.

Alain Demurge afirma que era comum o cruzado fazer referência ao Antigo Testamento, principalmente como justificativa quando se refere a Abraão

e as guerras sagradas. Após Abraão os exemplos seguiam na história como Moises, Josué, David, até os Macabeus. Os Macabeus são exemplos bem comuns para literatura cruzada. Eram notórias a identificação e a similaridade em alguns momentos com a família de guerreiros que foram personagens do Antigo Testamento. Para tal discussão, o sacrifício foi assimilado aos mártires cristãos de todas as épocas. Para Alain, dois pontos são importantes e estão ligados à crônica: o do soldado que era capaz de sofrer e entregar sua vida para o serviço da causa de Deus. A segunda era a dependência real do Deus dos exércitos, contando com Ele em todo tempo em batalha, confiantes da vitória, contando também com a ação divina. Esse discurso incorpora o mito da batalha que foi vencida com o contingente sem pregar militar, menor e belicamente inferior comparado ao exército selêucida⁸¹.

São inúmeras as comparações dos Macabeus junto as conquistas cruzadas, tornando-se um modelo de cavalaria e ordem militar. Judas Macabeu era visto e revisado nas crônicas como um herói de guerra, exemplo a ser seguido pelos cavaleiros templários. Dessa forma, seus exemplos de valentia, de líder militar, de estrategista de guerra, somado a fé o tornou uma imagem capaz de inspirar do menor ao mais alto grau de cavaleiro nos tempos das cruzadas⁸².

Santos são mediadores entre Deus e o homem. São diversos formatos de santos construídos por inúmeras histórias, em tempos diferentes e para cada perfil de sociedade. Filosoficamente o termo "santo" implica no separado, aquele que contrariou os efeitos das mais variadas tiranias, dos mais complexos sistemas sociais e religiosos, daqueles que em tese lutaram por um ideal de vida, religião, filosofia e ideologia.

(...) para Cassirer, "uma 'filosofia do homem' seria, portanto, uma filosofia que nos desse a visão da estrutura fundamental de cada uma dessas atividades humanas, e que, ao mesmo tempo, nos permitisse compreendê-las como um todo orgânico. A linguagem, a arte, o mito, a religião não são criações isoladas e fortuitas, são unidas entre si por

⁸¹ (...) "um pequeno número pode grandes exércitos se tiver confiança em Deus". (DEMAURGE, p. 164).

⁸² 150 referências na Crônica de Henrique Livonia.

um laço comum; este não é um vinculum substantiale, como foi concebido e descrito pelo pensamento escolástico; é antes um vinculum functionale. É a função básica da linguagem, do mito, da arte, da religião que devemos procurar muito além de suas formas e expressões inumeráveis e que, em última análise, devemos tentar rastrear até uma origem comum (...)" (CASSIRER, 1994, PP.134-141).

Assim também são construídos os mitos e a identidade é um objeto de construção para a composição da memória desses grupos. Os Macabeus foram transformados em santos bem depois de seu tempo, onde o catolicismo era a religião oficial, apropriando-se desses exemplos para juntar o maior número fieis, com o objetivo do enfrentamento das dificuldades da vida humana, que eram aliviadas da aproximação desses exemplos junto ao homem, onde a regra de fé era baseada em uma religião oficial que perdurou por longos séculos na história. Como bem atenta Alain Demurger, "Sansão fortíssimo, Davi Santíssimo, Salomão pientíssimo", resistiu à tentação. Essas vidas "exemplares" foram bem recompensadas com a santidade.

Dante de tantas desolações por opressão de seus monarcas e da própria igreja em detrimento de riquezas e poder, ligar-se à religião era uma etapa na construção da identidade do homem para amenizar seu sofrimento em vida e ter como exemplo os mais vários mitos na história.

Nos próximos capítulos trataremos dos personagens de Flávio Josefo e Daniel e sua importânci para o desenvolvimento cultura e político no período dos Macabeus entre os séculos I e II a.C. As obras de Flávio Josefo, juntamente com os escritos neotestamentários constituem as principais documentações textuais sobre a história judaica entre os séculos II a.C. e do século I d. C. Tratam-se praticamente dos únicos documentos textuais não cristãos contemporâneos ao início da cristandade que se ocupam com o relato da história judaica. Devido a esses excessos e estilo literário influenciado por outros autores de seu tempo, Flávio Josefo tem despertado o interesse e servido como objeto de estudo para diversos segmentos historiográficos despertando as mais diversas opiniões sobre sua vida, relatatos e obras.

No período medieval, Flávio Josefo⁸³ chegou a ser um dos autores mais lidos, segundo André Paul⁸⁴. Seus escritos foram inúmeras vezes copiados, traduzidos e revisados. Seu relato sobre a destruição do templo e a queda de Jerusalém em 70 d. C., chegou a figurar em algumas bíblias síriacas com o título de "Macabeus"⁸⁵.

Durante o movimento das cruzadas entre os séculos X e XIII, devido a sua descrição geográfica da Judéia e da cidade de Jerusalém, as obras de Flávio Josefo também foram utilizadas como guia de viagem na Palestina. Hadas-Lebel⁸⁶ afirma que "houve um tempo em que na França, Holanda e Inglaterra, cada família cristã possuía seu Flávio Josefo, assim como possuía sua Bíblia". Apesar da controvérsia em torno de suas obras, Flávio Josefo foi considerado por toda Europa cristã o autor de um "quinto Evangelho", chegando até o final do século XIX como um dos títulos mais lido do período antigo e uma fonte importante para o período interbíblico⁸⁷.

As publicações das obras de Flávio Josefo⁸⁸, ao mesmo tempo em que as pesquisas são facilitadas sobre as relações sociais, culturais, políticas e religiosas entre as comunidades judaicas e a sociedade greco-romana entre séculos I e II a.C., e século I d. C., evidenciam a necessidade de identificarmos o possível "lugar de fala"⁸⁹ dos mais variados discursos e práticas historiográficas

⁸³ Yosef ben Matityahu, grego: Ἰωσηπός, Josephus, ou por seu nome romano: Titus Flavius Iosephus (latim: Titus Flavius Iosephus, também é conhecido na forma de raiz distorcida: Josephus Flavius). Flávio Josefo viveu entre 37 ou 38 EC até cerca de 100 EC.

⁸⁴ PAUL, p. 31.

⁸⁵ Com o aumento de cristãos que falavam o síriaco, foi necessário traduzir os documentos bíblicos para esse idioma, onde parte das escrituras gregas foram traduzidas primeiro para o síriaco e depois para o Latim.

⁸⁶ HADAS-LEBEL, p. 10.

⁸⁷ HADAS-LEBEL, p. 261.

⁸⁸ Flávio Josefo foi chamado de historiador, escritor e general judeu durante a Grande Revolta, sendo capturado pelos romanos em Yodfat (antiga cidade da Galileia). Apesar disso, conquistou a simpatia dos imperadores da dinastia Flaviana, Vespasiano e seu filho Tito, que lhe concederam a ele a cidadania romana e a residência em Roma, onde viveu durante a segunda metade de sua vida. (JOSEFO, 2007).

⁸⁹ Lugar de fala é um conceito que por sua vez tem alcançado os debates acadêmicos no que diz respeito as minorias e experiências sociais. Em suma, refere-se à autoridade que um sujeito possui para falar sobre uma determinada situação social, sobretudo, quando pertencente a um grupo minoritário, seja religioso, étnico, político e de gênero. (RIBEIRO, 2017, p 129).

sobre suas obras, bem como, das impressões sobre a trajetória de vida do historiador judeu. Isto posto, Flávio Josefo e suas obras serviram como documentação para historiadores ligados a História Política, História Social, História Eclesiástica, além de outras áreas de conhecimento como a Ciência da Religião, Teologia, Teoria Literária e Linguística.

Quatro de seus livros escritos na cidade de Roma na língua grega foram preservados por vários séculos na sua totalidade, ou seja, um acervo muito raro entre os escritórios da antiguidade, onde sua grande maioria já se perdeu durante os anos. Isso se deve ao valor agregado que seus escritos “A Guerra dos Judeus” e “Antiguidades Judaicas” tiveram para a teologia cristã (o que ajudou na preservação desse material) teve influência no contexto da guarda e da preservação de muitos dos seus escritos.

A vida e obra de Flávio Josefo está no campo do drama histórico, ora odiado, ora aclamado, passando de inimigo de Roma para aliado, aproveitando a boa vida que os romanos ofereceram. Durante muitos anos os judeus ouviam a respeito de Josefo como ponto negativo na sua biografia é o desprezo dos judeus em trair a sua comunidade onde teve seu nascimento e cidadania. De certo tentou (sem muito êxito) amenizar os problemas com o judaísmo na sua autobiografia. Entretanto, foi no final do século XX o Israel conseguiu compreender suas ideias e relatos foram mais importantes do que seus feitos enquanto cidadão helenizado e judeu. Sua biografia imortalizou o povo judeu e o movimento pela luta de sua liberdade.

Já Daniel é um daqueles documentos relacionados a apocalíptica, ou seja, que por fim acaba sendo um prelúdio sobre os movimentos ocorridos no apocalipse de João em Patmos (uma ilha grega). Daniel também é por sua vez uma literatura que está apartada dos demais livros do A.T. Isso por conta das ações heterogêneas por um controle territorial e de um sistema de poder e político que marcou os séculos I e II a.C. Esse isolamento pode ser compreendido pela transição que marcava o enfraquecimento da cultura helênica com o crescimento e fortalecimento das forças romanas que surgiam nesse período.

O senso comum protestante atribui a segunda parte do documento de Daniel ao período babilônico, ou seja, uma apocalíptica que faz parte de um futuro onde reinos e civilizações ruíram ao longo dos séculos, encerrando o ciclo

com a ruptura do Império Romano. O documento de Daniel é um espelho de um movimento ainda maior. É um movimento que traz a luz uma geração de conflitos sociais distintos que guerreavam pela hegemonia judaizante. Daniel do capítulo 7 ao 12 é uma apocalíptica do contexto histórico, vindo da pressão selêucida frente aos judaizantes entre os anos de 170 e 164 a.C.

Essa narrativa da segunda parte do documento é fruto da esperança de um povo que sofria ataques sobre égide da religião e da cultura judaica. O movimento apocalíptico tem algo importante, pois aqueles que resistirem as pressões helênicas ou morre pela religião tem a garantida da vida eterna num paraíso futuro. No calor dos conflitos insurgentes entre os capítulos 7 ao 12 Daniel é apresentado como bruxo, mago, aquele que encanta e advinha. Ele teria a intenção de levar os judeus ao caminho da salvação eterna como uma espécie de lealdade e consolo.

Daniel descreve as imagens como uma espécie de obscurantismo, sem muito entendimento, ou daquilo que sua imaginação poderia reproduzir. Caberia a literatura atual ou do copista em “decifrar” essas alegorias. Essas apocalípticas, segundo Nogueira⁹⁰, são obscuras, com interpretações variadas e imagens estranhas a realidade atual. Em tese a crise desses eventos se repete como uma linguagem única, como um pessimismo histórico, perspectiva religiosa e determinismo⁹¹. Nesse sentido, determinismo é tudo que interliga os indivíduos em um único contexto, ou seja, uma cadeia de relações pessoais. Esse movimento envolve todo processo de aculturamento segundo a percepção helenista, mostrando a complexidade desses conflitos culturais e religiosos.

Tudo que se sabe de Daniel está no documento que gera seu nome. Segundo a tradição foi um profeta judeu entre os períodos persa e babilônico. Críticos e estudiosos colocam sua cronologia sobre dúvidas, isso por conta de tratar de escritos pseudoepígrafo e pseudoprofecia romântica, uma narrativa apenas e não um documento profético. O documento de Daniel aparece na terceira parte do cânon hebraico. No vernáculo possui quatro composições proféticas de acordo com o cânon alexandrino.

⁹⁰ NOGUEIRA, Paulo Augusto. *O que é apocalipse*. São Paulo: Brasiliense, 2008.

⁹¹ Neste sentido determinismo é tudo que interliga os indivíduos em um único contexto, ou seja, uma cadeia nas relações sociais.

Daniel é um apocalíptico de que trata das coisas dos últimos dias, dividindo sua posição apocalíptica com visões de um apocalipse futuro. Daniel é o único documento nesse estilo literário aceito pelo hebraísmo, enquanto os demais na mesma categoria ficaram por conta de textos alexandrinos⁹².

O documento foi escrito em hebraico com algumas pontas de aramaico entre os capítulos 2 ao 7. Essa tradição pode ter sido adaptada para seu uso, ou seja, uma versão mais antiga do texto. A introdução foi escrita em hebraico nos capítulos 1 e 2 e as possíveis visões do profeta do capítulo 8 ao 12, do movimento helenista sob a campanha de Antioco Epifanes.

As fontes de Flávio Josefo, do Livro de Daniel, I e II Macabeus, conhecidos também como os livros dos mártires de Israel são tratadas como fontes diretas. Os livros de III e IV Macabeus e os escritos essênios como indiretas⁹³. As fontes indiretas serão tratadas em outro capítulo, essenciais para estudar os acontecimentos que levaram entendimento à crise que se estabeleceu e afetou o judaísmo na Palestina no II século a.C (SAULNIER, pp 7-9). É importante ressaltar que existe uma dificuldade em analisar os textos do livro de Daniel, até porque sua historicidade é questionada, por se tratar também de um livro de caráter profético na segunda parte⁹⁴.

Contudo, para a elaboração desse trabalho, não há como descartar essas fontes, levando em consideração que a Bíblia também é um documento histórico de caráter relevante, onde se traduz noções de propriedade, das relações sociais e de poder entre Israel e seus dominadores. Indispensável na formação da cultura ocidental com textos históricos e poéticos. É um Livro que trata das ligações entre política e poder. Os textos bíblicos e extrabíblicos "Apócrifos"

⁹² A grande tribulação, o anticristo, a segunda vinda do Cristo, ressurreição e o julgamento final são os principais temas dessa apocalíptica. (CHEVITARES, p. 16).

⁹³ Manuscritos que foram descobertos nas grutas de Qumrã em 1947, descrevendo circunstâncias onde as seitas de construíram, levando ao entendimento que os essênios estabeleceram suas comunidades no momento das revoltas ou logo depois. (CHEVITARES, p. 16).

⁹⁴ Segundo Chevitarese as imprecisões históricas parecem sugerir um desconhecimento do autor, quanto a primeira parte do livro, do próprio contexto histórico, onde os eventos são narrados, pois quanto mais distantes dos acontecimentos, maiores são as possibilidades de imprecisões. (CHEVITARES, p. 18).

apresentam, de certo modo, descrições comentadas como fontes para a historiografia da antiguidade:

Contada no pretérito, à história da Torá é profundamente contemporânea em vários aspectos temporais porque a maior parte dos eventos e transações da narrativa não é do tipo que produz provas materiais para verificação arqueológica. A história registra o resultado da nossa investigação sobre o passado, sempre experimentalmente e sujeita revisões. A história é a narrativa que o passado nos está transmitindo. A maior parte das afirmações que a Torá faz sobre Deus e seus acordos com a humanidade não pode ser comprovada ou contestada por objetos enterrados. De maneira mais objetiva, a história do judaísmo refere-se à história não só do passado, mas no presente perpétuo. Isso não significa que o judaísmo rejeita a história." (NEUSNER, p 63).

Comumente é importante para o historiador manter os cuidados necessários na investigação desses livros, que devem ser analisados com outras fontes históricas. De fato, são precauções quanto às interpretações e sobre os argumentos das questões dogmáticas e religiosas, onde poderá afastar o historiador da sua perspectiva. Não é esse o caso aqui exposto, mas, sobretudo, no entendimento de não tornar demasiadamente descriptiva uma análise das generalidades dos textos da Torá e da Bíblia hebraica tornando nosso objeto distante⁹⁵.

⁹⁵ A Bíblia é um instrumento antigo: sua redação começou por volta do séc. XV a.C., e somente se encerrou no final do séc. I d.C. Esse é, sem dúvidas, o motivo pelo qual muitas passagens são difíceis de serem compreendidas, obrigando-nos, às vezes, a recorrer a outros livros de apoio. Por ser um livro repleto de aspectos metafóricos e de várias fábulas, onde a credibilidade muitas vezes é posta em dúvida. (SIMON E BENOIT, p 4).

CAPÍTULO III

DANIEL E AS CONTRADIÇÕES MITOLÓGICAS NOS TEXTOS JUDAIZANTES DOS SÉCULOS I E II A.C.

Certamente o livro de Daniel relata algumas das histórias mais controversas do mundo antigo. Além das narrativas simbólicas e dos trechos mitológicos, os relatos da sucessão dos impérios sobrepuseram um papel importante no documento. O principal objeto de dessa introdução é investigar e traçar essa linha no tempo que faz relação dos reinos nos capítulos 2 e 7, e qual a sua principal ligação com o capítulo 9. Para ligar esses pontos, precisamos desenhar essas datações do livro. Para tanto, temos duas perspectivas que precisamos separar. A primeira são as questões mitológicas e simbólicas do documento. A segunda, observar o papel desempenhado por esses reinos na cultura e na sociedade local.

A perspectiva sobre a tradição do livro foi datada no período babilônico, onde judeus foram cativos e exilados na terra de Nabucodonosor, no século 6 a.C., Porfirio (230 e 304 d.C.), promoveu alguns estudos questionando a autoria do Daniel histórico, onde afirmou que o documento é do segundo século a.C., no período dos Macabeus e Antioco IV Epifanes. Essa forma de datação foi elaborada pela crítica erudita nos séculos 19 e 19 na era comum. Configura-se essas perspectivas em torno das datações do documento de Daniel, que de certa forma influenciou as interpretações da leitura do livro.

O primeiro ponto é a datação do período dos Macabeus, ou seja, do segundo século, abordando uma retrospectiva do império babilônico até o reinado selêucida. Já o segundo, data do período exílico do sexto século, uma perspectiva (profecia) sobre a sucessão dos impérios antigos mundiais, da babilônia até o período romano. Qualquer adoção que se faça sobre essas duas perspectivas tem influência direta na interpretação do documento. O importante, além de tudo, é entender que se faz necessário ficar atento para o gênero apocalíptico que a leitura faz.

Uma boa parcela da erudição dos documentos bíblicos crê em Daniel um evento apocalíptico. Com esse tipo de definição, afirma-se não apenas do estilo literário do documento, mas, sobretudo, se elaboram alguns modelos interpretativos sobre Daniel. A apocalíptica se afirma o gênero estabelece seus

textos a partir dos componentes da ficção e da pseudonímia. Na ficção o autor elabora lendas e estórias, reescrevendo um novo texto visando a edificação dos seus ouvintes⁹⁶. Já a pseudonímia é escrita por um autor cujo personagem é um famoso de um passado muito remoto, sobre a profecia de algo que já acontece. Nessa interpretação, o documento de Daniel é parte de textos judaizantes apocalípticos que estão inseridos entre os séculos 2 e 3 a.C. Essa é exatamente essa perspectiva defendida pelos eruditos que datam Daniel no período Macabeu.

Referências em Daniel	Ptolomeus (reis do sul = Egito)	Seleucos (reis do norte) Síria.
11.5	Ptolomeu I Soter (323-285 a.C)	Seleuco I Nicator (312-218 a.C)
11.6	Ptolomeu II Filadelfo (285-246 a.C)	Antioco I Soter (281-262 a.C) Antioco II Teos (262-246 a.C)
11.7-9	Ptolomeu III Euergetes (246-221 a.C)	Seleuco II Calinico (246-227 a.C)
11.10		Selêuco III Soter (227-223 a.C)
11.11-19	Ptolomeu IV Filopator (221-204 a.C)	Antioco III, o Grande (223-187 a.C)
11.17	Ptolomeu V Epífanés (204-181 a.C)	
11.20		Seleuco IV Filopator (187-176 a.C)
11.21-32		Antíoco IV Epífanés (175-163 a.C)
11.25	Ptolomeu VI Filometer (181-145 a.C)	

Quadro 2: Reino dos Ptolomeus e Seleucos.

⁹⁶ Dessa forma surgiu o mito macabeu. A edificação desse heroísmo atravessou gerações deixando um legado de fé, força e coragem nos exércitos cruzados, deixando uma marca em seus escudos. (I Mac 2).

O documento da Daniel é certamente umas das peças mais controversas da história do mundo antigo. Daniel e seus conterrâneos na corte de Nabucodonosor. A história remete os nomes de Sadraque, Mesaque e Abednego, que optaram por fidelidade ao Deus de Israel serem jogados na fornalha aquecida, sem sequer serem atingidos pelo fogo e Daniel sendo libertado da mordida de leões. Além das narrativas que chamam atenção do leitor, os relatos de sucessão de impérios desempenham um importante papel no documento, já nos capítulos 2, 7 e 8. Em tese, a principal questão é a identificação desses reinos nos capítulos 2 e 7, e a relação deles no capítulo 8. Para tamanha identificação, se faz necessário uma datação do documento. Por esse motivo, a proposta desse “sub capítulo” é investigar as perspectivas de interpretação, principalmente dos capítulos 2 e 7, para que o leitor entenda a história do povo na fonte de Daniel.

Segundo a tradição, a fonte de Daniel foi datada dos povos do oriente no exílio babilônico, no século VI a.C.⁹⁷. Contudo, no início da Igreja, um personagem chamado Porfírio⁹⁸, questionou a autoria do Daniel histórico, quando afirmou que o livro é oriundo do segundo século a.C, da época de Antioco IV⁹⁹. Essa datação do livro foi desenvolvida pela erudição crítica dos séculos XVIII e XIX. Mais adiante discutiremos essa relação do documento na segunda parte, nos capítulos 7 ao 12, em que o autor André Chevitarese discorre sobre as fontes e a sua relação com o período Macabeu.

Dessa forma, figuram-se duas perspectivas que dizem respeito a datação do documento de Daniel, que influenciam na interpretação apocalíptica da fonte. A primeira é a época dos Macabeus, no segundo século a.C. A segunda datação é do período do exílio no século VI a.C. O documento seria uma retrospectiva, uma profecia sobre a sucessão dos impérios, desde o período medo-persa babilônico até o romano. A adoção de uma dessas perspectivas influenciará diretamente na interpretação do livro de Daniel, sobretudo ao que diz respeito aos capítulos 2, 7 e 8. Além disso, para uma análise das visões do livro, é preciso se atentar para o gênero apocalíptico e sua leitura da história.

⁹⁷ Dn 1.1-2

⁹⁸ 232-303 d.C.

⁹⁹ 175-163 a.C

Uma grande camada da erudição bíblica contemporânea crê que o documento de Daniel é um apocalipse. Com essa definição, afirma-se não somente o gênero do livro, mas também se constroem alguns paradigmas interpretativos de Daniel. Pois, com ‘apocalíptica’, se quer afirmar um gênero que edifica seus textos a partir de alguns elementos: a ficção – o autor se vale de estórias lendárias e sobre elas reescreve um novo texto visando à edificação de seus ouvintes; a pseudonímia – o autor escreve em nome de um personagem famoso de um passado remoto; o *vaticinium post eventum* (profecia sobre algo que já aconteceu); além de sonhos, visões, aparições angelicais e símbolos enigmáticos. Segundo essa percepção, Daniel é parte de textos apocalípticos judaicos que floresceram principalmente a partir dos séculos 3 e 2 a.C. Essa posição é defendida por aqueles que datam Daniel na época dos macabeus¹⁰⁰.

É bem verdade que nos séculos 3 e 2 a.C., os apocalipses judaicos se proliferaram, e os elementos literários acima alistados caracterizam esses textos. Livros como Enoque, e os apocalipses atribuídos a Baruque, Moisés e Abraão realmente foram escritos por pseudônimos que se passavam por grandes figuras do passado judaico, e suas “profecias” constituem uma retrospectiva do passado. Mas será que os critérios hermenêuticos para Daniel são os mesmos para os apocalipses judaicos? Respondendo essa pergunta, normalmente os eruditos que alocam Daniel no século 6º a.C. vão afirmar que realmente encontramos no livro sonhos, visões e símbolos. E certamente esses elementos, somados à ausência total de ditos proféticos (do tipo “assim diz o Senhor”), fazem com que o texto de Daniel seja diferente dos demais livros proféticos. Mas será que a pseudonímia e a ficção estão presentes em Daniel? Na verdade, é possível afirmar que Daniel inaugura um novo gênero literário, a apocalíptica, mas não precisamos afirmar que o texto faça uso da ficção e pseudonímia, como fizeram os demais livros apócrifos judaicos. Além disso, afirma-se que os escritos apocalípticos judaicos tinham suas raízes “nos ensinos dos grandes profetas de Israel, bem como no livro de Daniel”². Assim, não foram os

¹⁰⁰ O carneiro (v.3-4, 20): é o Império Persa. Os ‘dois chifres’ são os reis da Média e da Pérsia (v.20). O bode (v.5-8): Império de Alexandre. ‘quatro chifres notáveis’ (v.8): os generais de Alexandre, entre os quais foi dividido o império grego: Cassando (Grécia e Macedônia), Ptolomeu (Egito, Arábia e Palestina), Lisíamaco (Trácia e Bitínia) e Selêuco (Síria e Babilônia).

apocalipses judaicos que influenciaram Daniel, mas foi Daniel que influenciou aqueles escritos. Para se sustentar que Daniel é um gênero fictício, escrito por um pseudônimo no século 2º a.C., muitos estudiosos alegam que existem sérios problemas históricos no livro de Daniel. Alistemos, a seguir, três supostos erros históricos no livro de Daniel.

Belsazar é figurado no texto como o último monarca babilônico (Dn 5), quando na verdade, historicamente, o último rei da Babilônia foi Nabonido. Segundo alguns textos cuneiformes descobertos em 1854, Belzasar era filho de Nabonido, o último monarca da Babilônia. “Ele nunca é intitulado ‘rei’ nesses textos, porém exerceu autoridade régia durante a ausência de seu pai, e é mencionado ao lado dele em fórmulas de juramento.”¹⁰¹ Há, ainda, uma informação importante sobre Belsazar: “Provavelmente era neto de Nabucodonozor II e, de conformidade com a Crônica de Nabonido, seu pai lhe ‘confiou o exército e o reino’, e 556 a.C., quando Nabonido faria campanha na Arábia central, e onde eventualmente permaneceu num espaço de dez anos. Belsazar governava na própria Babilônia. É possível que Daniel tenha datado os acontecimentos acompanhando os anos dessa co-regência (Dn 7.1; 8.1), embora a computação oficial dos documentos tenha continuado a usar os anos do reinado do próprio Nabonido”.¹⁰²

Dario, o medo, é apontado no texto como o monarca que se apossou do reino babilônico (5.31). Mas historicamente, os medos não derrubaram o poderio babilônico. Na verdade, foi Ciro, o persa, o conquistador da Babilônia. Mas como entender 5.31? É bem provável que “Dario” fosse outro nome de Ciro. A estrutura sintática de 1Cr 5.26, que alude a um mesmo personagem assírio por dois nomes, assemelha-se com Dn 6.28, que pode muito bem ser traduzido assim: “Daniel, pois, prosperou no reinado de Dario, isto é, no reinado de Ciro, o persa”. “Este é frequentemente o sentido da partícula hebraica que usualmente é

¹⁰¹ Há certas discordâncias entre essas perspectivas. A perspectiva do 2º a.C. afirma que o capítulo 8 é paralelo aos capítulos 2 e 7. Para a Bíblia de Jerusalém, o capítulo 8 “é a visão do capítulo 7, retomada de maneira mais explícita.” O chifre “pequeno” de 7.8 seria o mesmo de 8.9: trata-se de Antíoco IV.

¹⁰² Entretanto, para aqueles que datam Daniel no 6º século, o “capítulo 8 nem sequer menciona o fim do tempo ou a vinda do reino celestial, concentrando-se na purificação do santuário (8.14). Diferente dos capítulos 2 e 7, esse capítulo 8 focaliza somente dois reinos: o Medo-Persa e o Grego (8.20). Assim, o chifre de 7.8 não pode ser identificado com o chifre de 8.9.

entendida como a conjunção ‘e’. Além disso, em Dn 11.1, a LXX e Teodósio têm Ciro em vez de Dario, o medo. Isso sugere que o tradutor grego tinha conhecimento do duplo nome, preferindo usar o que era mais conhecido para evitar que os leitores se confundissem.

Outro suposto erro histórico no livro de Daniel é a menção do império Medo como sucessor da Babilônia. A Bíblia de Jerusalém, numa nota de rodapé de 7.5, afirma, sobre segundo animal descrito na visão narrada em Daniel 7: “O reino dos medos: segundo as concepções históricas do livro, os medos sucedem imediatamente os babilônios”. Entretanto, a Média, no texto bíblico, não é um reino separado da Pérsia. Isso está muito claro em 8.3-4,20, onde o reino dos Medos e dos persas são representados por um animal. A própria Bíblia de Jerusalém, comentando 8.3, observa: “O mais alto dos chifres é o poderio persa, que prevalece sobre a potência dos medos (v.20), unindo-a a si antes de suceder-lhe”. Historicamente o reino dos medos foi incorporado ao império persa. Um Estado poderoso dos medos existiu no oeste da Pérsia, participando do saque de Nínive (612 a.C.), derrotado por Ciro, o persa, em 549 a.C. e anexado ao seu reino; Ciro provavelmente era neto do rei medo derrotado. A partir de então, ‘medos’ e ‘persas’ foram entendidos como termos intercambiáveis. Prova dessa afirmativa é o fato de os persas serem chamados pelos gregos de ‘medos’ (Tucídides 1.14). Portanto, mais uma vez percebe-se que não há nenhum equívoco histórico no livro de Daniel (STORNIOLI, 2003, p 47).

Portanto, as três referências históricas acima (Belzasar; Dario, o medo e os medos) estão em conformidade com a história do Antigo Oriente Médio. Por isso é altamente questionável a afirmação de que para Daniel ser apocalíptico ele deve necessariamente se um livro de ficção escrito por um pseudônimo. É possível observar um esboço dos capítulos 2, 7 e 8, notando as duas perspectivas interpretativas do livro: aquela que data Daniel no 2º século a.C. e aquela que data o livro no 6º século a.C. A estátua de Daniel 2, o sonho de Nabucodonosor: v.28-35. A interpretação do sonho: v.36-45. A perspectiva do 2º século a.C.: Cabeça de ouro (v.32, 37-38): império babilônico. Peito e braços de prata (v.32, 39): império medo Ventres e quadris de bronze (v.32, 39): império persa Pernas de ferro e pés de ferro e barro (v.33, 41-42): império grego, com Lágidas e Selêucidas. A pedra que esmiúça a estátua (v.34-35, 44-45). A

resistência dos macabeus contra Antíoco IV. A perspectiva do século 6º a.C.: A cabeça de ouro (v.32) – império babilônico. Peito e braços de prata (v.32) – império Medo-Persa. Ciro, rei persa, chefiou uma coligação da Média e da Pérsia (v.39). Daniel 5 narra o fim da Babilônia, que passou a ser governada pelo reino Medo-Persa (5.31). Ventres e quadris de bronze (v.32,39) – Império grego. Alexandre venceu os medo-persas e assumiu o monopólio mundial. Pernas de ferro e pés de ferro e barro (v.33). O Império Romano, que sucedeu aos gregos. Era forte, mas a mistura de reinos (“ferro” e “barro”) o enfraqueceu (v.41-43). A pedra que esmiúça a estátua (v.34-35, 44-45). O Messias, o Cristo, surgiu no tempo do Império Romano. O Império Romano ruiu; o reino de Cristo triunfou. Cristo é a “pedra angular” que esmaga aquele sobre quem ela cair (Mt 21.42-44). (STORNIOLI, 2003, p 59).

Já os quatro animais (Daniel 7) e a perspectivas do segundo século, os quatro animais são: O primeiro animal: semelhante a um leão com asas de águia (v.4, 17). Império babilônico. O segundo animal: semelhante a um urso (v.5, 17). Império Medo. O terceiro animal: semelhante a um leopardo (v.6, 17). Império Persa. O quarto animal, terrível (v.7, 11, 17, 19-26). Os ‘dez chifres’: reis selêucidas. O chifre ‘pequeno’ é Antíoco IV.¹⁰³ O primeiro animal: semelhante a um leão com asas de águia (v.4, 17). Império babilônico. O segundo animal: semelhante a um urso (v.5, 17). Império Medo. O terceiro animal: semelhante a um leopardo (v.6, 17). Império Persa. O quarto animal, terrível (v.7, 11, 17, 19-26). Os ‘dez chifres’: reis selêucidas. O chifre ‘pequeno’ é Antíoco IV. A perspectiva do 6º século, o primeiro animal: semelhante a um leão com asas de águia (v.4, 17). Império babilônico. O segundo animal: semelhante a um urso (v.5, 17). Império Medo-Persa. O terceiro animal: semelhante a um leopardo (v.6, 17). Império Grego. O quarto animal, terrível (v.7, 11, 17, 19-26). Império Romano. Número ‘dez’ simbólico: sucessão de vários reinos. O chifre ‘pequeno’ é o anticristo¹⁰⁴.

A interpretação: v.15-26. A perspectiva do 2º século e a do 6º século concordam que: 1) O carneiro (v.3-4, 20): é o Império Persa. Os ‘dois chifres’

¹⁰³ O sonho e a visão de Daniel: v.1-8. A interpretação do sonho: v.16-27.

¹⁰⁴ O carneiro e o bode – Dn 8. A visão: v.1-14.

são os reis da Média e da Pérsia (v.20). 2) O bode (v.5-8): Império de Alexandre. ‘Quatro chifres notáveis’ (v.8): os generais de Alexandre, entre os quais foi dividido o império grego: Cassando (Grécia e Macedônia), Ptolomeu (Egito, Arábia e Palestina), Lisíamaco (Trácia e Bitínia) e Selêuco (Síria e Babilônia).

Porém, há certas discordâncias entre essas perspectivas. A perspectiva do 2º a.C. afirma que o capítulo 8 é paralelo aos capítulos 2 e 7. Para a Bíblia de Jerusalém, o capítulo 8 “é a visão do capítulo 7, retomada de maneira mais explícita.” O chifre “pequeno” de 7.8 seria o mesmo de 8.9: trata-se de Antíoco IV Epifânio. Entretanto, para aqueles que datam Daniel no 6º século, o “capítulo 8 nem sequer menciona o fim do tempo ou a vinda do reino celestial, concentrando-se na purificação do santuário (8.14). Diferente dos capítulos 2 e 7, esse capítulo 8 focaliza somente dois reinos: o Medo-Persa e o Grego (8.20). Assim, o chifre de 7.8 não pode ser identificado com o chifre de 8.9¹⁰⁵.

Existem muitas dificuldades para datarmos o livro de Daniel no período macabeano. Segue abaixo somente aquelas que dizem respeito à interpretação dos capítulos 2, 7 e 8. 1) Para aqueles que datam Daniel no segundo século a.C., o ‘reino’ é a implantação do governo dos macabeus contra a opressão de Antíoco. A pedra que esfacelou a estátua composta (2.34-35), que simboliza o Reino de Deus, seria a “alternativa político-econômica projetada durante a revolta dos Macabeus contra Antíoco”. Todavia, o reino inaugurado pela pedra “subsistirá para sempre” (2.44). O reino entregue aos santos é um reino que “jamais será destruído” (7.14). É indubitável que o reino de Deus no livro de Daniel transcende à proposta político-econômica. 2) Aqueles que datam o livro de Daniel no 2º a.C. afirmam que o texto é uma retrospectiva do passado.

Já no texto bíblico, Daniel olha para frente, e não para trás: “O Grande Deus fez saber ao rei o que há de ser futuramente” (Dn 2.45; cf. 8.26). 3) A perspectiva do 2º século a.C., para identificar as pernas de ferro/pés de ferro e barro de Daniel 2 e o quarto animal terrível de Daniel 7 com o Império Grego, afirma que, na cosmovisão bíblica, os Medos formaram um império separado

¹⁰⁵ Este chifre pequeno do capítulo 8 é diferente do pequeno chifre do capítulo 7. O capítulo 7 fala do anticristo escatológico que emerge do quarto reino (o império romano). O pequeno chifre do capítulo 8 emerge dos quatro reis oriundos da queda do grande rei grego, Alexandre Magno. E esse pequeno chifre é o maior protótipo do anticristo escatológico.

dos Persas. Mas, como demonstramos acima, isso não condiz com o próprio texto (8.20), e historicamente o reino Medo foi incorporado ao império Persa. 4) Na perspectiva do livro de Daniel, há esperança para os tiranos. Mas será que os macabeus ou os hasidim dariam alguma esperança de conversão para Antíoco? Para engendrar a datação de Daniel no 2º século a.C., geralmente alguns estudiosos afirmam que a primeira parte de Daniel (1-6) provém da diáspora judaica que alimentava certo otimismo em relação aos tiranos, crendo na conversão deles, enquanto que a segunda parte do livro (capítulos 7-12) é uma releitura da comunidade judaica, depois da perseguição de Antíoco no ano de 168/167 a.C.¹⁰⁶ Entretanto, o modo como Nabucodonosor se humilha diante de Deus, no capítulo 4, e a forma como Dario reconhece a grandeza do Deus de Daniel (5.25-27) dificilmente se encaixa com a perspectiva dos judeus em relação à ditadura do imperialismo selêucida do 2 a.C. (DINGERMANN, 2004, pp 427-429).

Alguns apontamos teológicos no livro de Daniel, que podem muito bem ser resumidos a partir de 2.21: “é ele quem muda o tempo e as estações, remove reis e estabelece reis; ele dá sabedoria aos sábios e entendimento aos inteligentes¹⁰⁷. Entendemos que o Deus de Israel é soberano sobre a história dos reis e das nações. Nos capítulos 2 e 7 observa-se que a história humana está totalmente submetida à soberania divina. No capítulo 2, a pedra que vem do céu põe fim ao esplendor da estátua, símbolo dos grandes impérios humanos. Já no capítulo 7 é o Filho do Homem que vem do céu, e destrói os animais ferozes que afligiam a humanidade com seus intentos imperialistas. Em 7.3 lemos sobre a origem dos impérios: eles sobem do mar (MILLARD, 2009, p 1174).

Os reinos humanos tentam subir. Certamente o reino de Deus “não vem de baixo, mas do alto. Não é de homens, mas de Deus. Por isso ele é eterno e não é temporal.” Mas há esperança, mesmo aos tiranos. Pois o pecado não

¹⁰⁶ O autor ainda coloca uma quarta perspectiva, a de “Alexandre”, que, junto com a Tradicional e Dispensacionalista, considera a Média e a Pérsia um só reinado, mas, diferente de todas as demais, identifica o império de Alexandre como um elemento distinto dos reis gregos que o sucederam.

¹⁰⁷ “Os quatro animais ‘subiam do mar’. Isso indica a origem dos reinos deste mundo: eles vêm debaixo, emergem do oceano da humanidade e nele tornam a imergir. Assim como as ondas do mar sobem, mas forçosamente tem que descer novamente, nenhum reino ou império consegue manter-se sempre acima dos outros”.

está num sistema, mas no ser humano, e por isso, o que precisa ser restaurado não é um sistema, mas é o ser humano. Só há esperança para a história quando a natureza humana for restaurada por Cristo, tornando-se à imagem e semelhança de Deus. Em Daniel 7, encontramos um paralelo com 4.25-34. Nabudonosor é como uma árvore que chegara “até os céus” (4.22). Mas foi humilhado, e transformou-se num animal irracional. Até que levantou os olhos ao céu, e clamou ao Senhor. Antes, ele olhava do céu para a terra. Agora ele olha da terra para o céu.

Ainda, para a construção da teologia da história, a partir do livro de Daniel, é fundamental olharmos a figura do Filho do Homem (7.13). Esta figura se distingui nitidamente dos impérios simbolizados pelos quatro animais e pelos quatro materiais da estátua (Dn 2):1). Os reinos são apresentados como feras, animais irracionais. Mas o “filho do homem”, que “vinha com as nuvens do céu”, contrasta com as feras. Baldwin diz acertadamente que “aquele que vem com as nuvens é semelhante a um ser humano no sentido de ser Ele é o que todo ser humano deveria ser se fosse realmente fiel ao modelo original, isto é, alguém feito à imagem de Deus (Gn 1.26, 27)¹⁰⁸. Portanto, há um nítido embate entre a figura do Filho do Homem e as animais irracionais. Os impérios humanos, ao contrário do Filho Homem, são mais à imagem de animais do que à imagem de Deus 2) Os reinos do mundo são passageiros. O domínio do Filho do Homem é eterno. Essa é a teologia de Daniel: Deus é o Senhor da história (Dn 2.21). 3) Os reinos do mundo quiseram ser adorados (Dn 3), mas só o Filho do Homem é que será servido por todos “povos, nações e homens de todas as línguas”. A ressurreição dos mortos. “No fim do livro, então, o autor novamente nos leva ao fim dos tempos, como já o fizera nos capítulos 2 e 7.”

3.1 - O Daniel histórico

Daniel descendeu de uma família judaica importante e da alta cúpula da nobreza real. Possivelmente nasceu em Jerusalém e dos 12 aos 16 anos já estava na Babilônia cativo entre os demais da mesma classe social com resultado da primeira deportação no reinado de Jeoáquim, sendo forçados a

¹⁰⁸ Livro do Gênesis.

trabalhar na corte babilônica. Daniel aprendeu os costumes locais e a trabalhar como copeiro, além de falar o idioma caldeu, destacando-se na corte com sua inteligência e habilidades na gestão de conflitos. Daniel sofreu as possíveis “dores” de utilizar os costumes babilônicos no que tange a alimentação e os ritos religiosos. Contudo, prevaleceu ainda que com certos contrastes culturais fidelidade a sua religião.

Foi por volta de três anos que aconteceu a educação de Daniel no palácio, tornando-se um palaciano no reinado de Nabucodonosor. O rei ficou impressionado com os dotes de sabedoria de Daniel, isso sem contar com a vasta cultura e submissão aos seus afazeres reais. Ficou cada vez mais notória a confiança aos seus cuidados sobressaindo e sendo promovido aos cargos importantes mais importantes como governador da província babilônica e inspetor chefe da casa dos sacerdotes. Com a sucessão de Nabucodonosor Daniel passou a ser tratado de forma diferente sendo rebaixado de seus postos. Isso perdurou por alguns anos até que tudo voltaria no reinado de Belsazar¹⁰⁹.

Antes da morte de Belsazar pelos persas, Daniel teve seu favor revogado quando conseguiu decifrar o escrito alocado na parede do salão das refeições do palácio. Nesse sentido, recebe as visões futuras com os principais eventos que protagonizaram o fim das maiores potências mundiais do Oriente. Após as visões, Medos e os Persas conquistaram a Babilônia iniciando uma nova fase para Daniel, e como de costume manteve-se firme no reinado de Dario no que diz respeito a sua religião e costumes.

Segundo a tradição canônica do século III a.C., no que tange a classe dos profetas maiores e menores, não incluía o documento de Daniel, sendo posto posteriormente ao cânon. Um dos pilares de que o documento foi escrito no período Macabeu é que o dialeto citado foi o aramaico da Palestina e não o dialeto do período mesopotâmio. Essa informação por sua vez tira o foco do período babilônico e travamos a batalha literária na palestina do período Inter bíblico¹¹⁰.

¹⁰⁹ Dn 2:48.

¹¹⁰ A divisão entre os profetas maiores e menores dar-se-á pela extensão literária e não por um grau de importância. (DEGAN, 2006).

Apenas o primeiro capítulo do livro de Daniel foi escrito em hebraico, enquanto os capítulos 2 ao 6 foram escritos em aramaico. A crítica sobre o contexto geral do livro, que permeia o aramaico palestino pode se sustentar em parte, ficando ausente nos primeiros capítulos e podendo determinar com uma mudança brusca nos capítulos 7 ao 12. Esse campo epistemológico da composição literária no que concerne o idioma ainda é dotado de muita especulação. O que importa para o nosso objeto são as conjecturas que marcam o período profético ou não das visões do autor.

Os capítulos que iniciam o livro de Daniel apresentam diversas dificuldades, sobretudo da sua datação, apocalíptica judaica e interpretações. A questão persiste, pois, o texto nem sempre é analisado levando-se em conta o contexto sócio histórico no qual estava inserido quando escrito. Este capítulo busca apresentar os contos de corte do livro de Daniel, identificando os elementos estruturais do texto, tornando clara a mensagem de resistência cultural e religiosa ao “modus vivendi” helênico, utilizados para isso tanto o livro dos Macabeus como os escritos do historiador Flávio Josefo como referências que corroboraram para a construção da memória e identidade macabeia, dada importância dessas fontes para as narrativas do período dos Macabeus (COLLINS, 2010).

Josefo trata dos escritos do I século da E.c., enquanto a narrativa do livro de Daniel contempla parte do período de seus escritos no II século da E.c. A obra de Flávio Josefo contempla um intervalo de 75 e 79 da E.c. Menciona no mesmo conjunto de dedicação do templo de paz, entregando uma cópia de seus escritos a Vespasiano, que foi morto em 79. Escrito em aramaico, na língua materna de Josefo. A versão para os nossos dias é a versão do grego ático.

3.2 - Da cronologia apocalíptica

O livro de Daniel é o único representante da literatura apocalíptica presente na Bíblia Hebraica onde é conhecido como “modelo de apocalíptica”, sendo este um dos motivos que levaram muitos a escrever sobre estes¹¹¹. O livro

¹¹¹ Apocalypsys (grego) significa revelação.

deve ter tido um pleno destaque daqueles livros que foram escritos no mesmo período para finalidade que foi escrito, exercendo influência no desenvolvimento do pensamento judaico.

Essa mesma influência pode ser constatada nas referências dos textos e de seu acontecimento. Por conseguinte, a cronologia tem como limiar o espaço e o tempo entre o surgimento dos primeiros escritos por ocasião dos séculos XVIII a.C., até o I século da Era Comum, ficando evidente a presença de narrativas épicas, levando o texto para um surrealismo em diversas passagens¹¹². Em contrapartida a esta afirmativa, existe uma riqueza de informações que, nos dias atuais e para a historiografia antiga, podem ser incorporados a despeito de inúmeras civilizações, tribos e povos que existiram em algum momento na história¹¹³.

Há ainda fatores formais que fortalecem esta teoria: o conhecimento do grego, como o grego usado no período macabeu, haja vista que na antiga história babilônica e persa o grego não era tão conhecido; - a língua bem como sua linguagem são de uma época bem mais tardia ao período exílico. Grande parte do Livro de Daniel está escrito em aramaico (Dan 2,4b - 7), ou seja, uma língua que só aproximadamente em 400 a.C. começou a surgir e que no período dos Macabeus era a língua de comunicação comum. Além do aramaico temos um hebraico no livro de Daniel cujas expressões e estrutura pertence a um período bem mais tardio ao período exílico. (SOUZA, pp 7-9).

Daniel é colocado entre os grandes profetas da Bíblia hebraica, entre os escritos localizados entre os livros de Ester e Esdras. São textos que tratam de um jovem judeu exilado na Babilônia, compondo o quadro histórico na corte neobabilônica e depois aquemênida.

¹¹² De certo que nem todos os livros bíblicos foram escritos dentro de uma ordem cronológica. (GOLDBERG, p 77).

¹¹³ "O último dos Livros da Bíblia, o de Daniel, foi composto nesse tempo como resposta a opressão selêucida. Enaltecedo a coragem de Daniel e seus companheiros, que preferiram enfrentar Nabucodonosor a comer alimento impuro". (GOLDBERG, p 83).

No tocante as fontes de Daniel, são imprescindíveis que a estrutura do livro seja explicada. O livro é dividido em duas partes: a primeira, histórica, que vai do capítulo 1 ao 6. A segunda, profética, que vai do capítulo 7 ao 12¹¹⁴.

3.3 - Reflexão sobre as fontes de Daniel

As fontes e reflexões acerca do livro de Daniel são limitadas segundo (CHEVITARESE, p 29), seguido de falhas na história, sobretudo sobre as tensões sociais que envolviam o tratamento discriminatório das comunidades judaicas. Esses adjetivos depreciativos eram a causa das mais variadas críticas às ideias helenistas que atravessava toda sociedade judaica no capítulo 9 do referido livro de Daniel. Admite os autores que as três culturas discutidas na obra interagiram entre si (helenismo, judaísmo e cristianismo), porém a questão judaica é mais delicada, pois sofreu diretamente os avanços da cultura helênica, enquanto o cristianismo dependeu diretamente da estrutura judaica para existir, com traços oriundos do helenismo, mas advindo da relação com o judaísmo e sofrendo um menor impacto.

Discutem os autores sobre as influências do livro de Daniel para corroborar com as fontes gregas, dos complicadores dos helenistas adaptados aos conceitos clássicos gregos, mesmo quando enveredam sob as influências dos escritos selêucidas (CHEVITARESE, pp 29-30). Indica os autores, por análises contextuais e sistematizadas, a complexidade de considerar que essas fontes não foram produzidas por um autor grego e muito menos na língua grega. Dessa forma, por considerar uma série de dificuldades, atenua os autores para uma maior cautela ao apropriar-se das complexidades das fontes em detrimento de sua historicidade dentro do discurso.

Não há dúvidas sobre o intenso e evidente processo de interação cultural, no que tange diversos conceitos dentro das disposições helenistas sobre política, religião e cultura em Jerusalém. Grande parte dos judeus dentro e fora

¹¹⁴ A dinastia Aquemênida governou o primeiro Império Persa entre os anos 559 a 30 a.C. Linhagem do Aquêmenes que governou a Pérsia entre os anos 700 a 680 a.C. Alcançaram o domínio do Oriente Médio sob o governo de Ciro II da Pérsia, que era bisneta de Aquêmenes, quando tomou a Média e as demais tribos arianas na atual Irã. Após conquistou a Lídia, Síria, Babilônia, Palestina, Armênia e o Turquestão, surgindo então o Império Persa. (ARRUDA, p 64).

da Palestina, inclusive na bacia do Mediterrâneo, apontam para a grande dificuldade de aplicar as leituras de textos em hebraico, até porque, nesta altura já se distanciavam da língua materna, evidência de um processo multicultura.

3.4 - Multiculturalismo acerca das fontes de Daniel

Outra evidência de multiculturalismo é a oração de Daniel no capítulo 9. Mesmo criticando as ideias helenizantes no preâmbulo do capítulo, que atravessava toda sociedade judaica, não deixou de criticar os doutrinadores da Lei de Moises em aceitar passivamente o movimento helenista. Outro ponto importante na oração de Daniel também está inserido no contexto do período das lutas ou que antecedem o período dos Macabeus (CHEVITARESE, p 26). A intenção do escritor é de justamente criticar e trazer à consciência do povo as consequências desse processo, onde observou como um grande e perigoso delito, sujeito as penalidades da parte do Deus de Israel. Nessa altura, o autor reconhece que uma grande parcela da sociedade judaica adere ao singular e inevitável movimento helenista¹¹⁵.

3.5 - A oração de Daniel: profanação do templo

A oração de Daniel, de forma simbólica, tratou de criticar a profanação do templo, das proibições quanto ao processo de adoração, dos sacrifícios, festas e práticas religiosas. É uma oração que chamou o povo para a reconciliação, na intenção de livrar Israel da opressão religiosa. Mesmo inevitável, o processo de transição já teria dividido o povo judeu, mas era preciso diminuir esse impacto que buscasse chamar a atenção, principalmente sobre o aspecto religioso e moral, para aqueles que ainda estavam indecisos quanto ao movimento helenista.

Mesmo não sendo uma afirmativa em que o livro de Daniel teve seus escritos no século VI a.C., embora Chevitarese e Cornelli expliquem suas

¹¹⁵ As referências do livro de Daniel sobre as críticas os povos: Pecadores (9,5;9,8;9,15-16); Iníquos (9,5); Ímpios (9,5); Que se rebelaram contra Deus (9,5;9,9); Que se afastaram dos mandamentos (9,5); Não atentam aos profetas (9,6); Infiéis (9,7); Aqueles que transgredem as leis (9,11); Aqueles que não atentam para a voz de Deus (9,10-11;9,14) e maus (9,15).

"armadilhas" contextuais, é importante trazer para pesquisa questionamentos e análises de diversas frentes para não cair no embaraço das fontes que não possuam uma maior veracidade. É importante saber a origem dos escritos, para melhor entender o tipo de linguagem produzida, seu aspecto material, social e antropológico para demarcar o objeto. É sem dúvidas, mesmo para autores experientes que existe certo desconforto com a historicidade desses escritos. De qualquer forma, a história não tem o efeito de determinar ou chegar à conclusão de um determinado fato histórico, até porque ele poderá ser analisado por outras perspectivas e novas premissas acerca do que se pretende buscar.

3.6 - A visão de Daniel

Quanto à datação, Chevitarese e Cornelli apontam para uma direção que desperta um maior interesse sobre os capítulos 1 ao 6 de Daniel. Refere-se o autor na terceira pessoal do singular, enquanto que, na segunda parte "profética" verificou-se uma mudança da terceira para a primeira pessoa, quando o próprio Daniel descreve as visões. Prova disso é que o primeiro capítulo não aborda textos apocalípticos, como vem abordando o segundo¹¹⁶.

"Dois anos depois da vitória obtida por Nabucodonosor sobre os egípcios, esse príncipe teve um sonho estranho, do qual Deus lhe deu a explicação enquanto ele dormia. Depois que acordou, porém, esqueceu o sonho e o seu significado. Por isso mandou chamar os maiores sábios dentre os caldeus, os que se dedicavam à predição do futuro, chamados magos devido à sua sabedoria. Disse-lhes que tivera um sonho, mas o havia esquecido, e ordenou-lhes que lhe dissessem qual era e o que significava. Eles responderam que era impossível aos homens o que ele desejava. Tudo o que podiam fazer era explicar o sonho depois que ele o tivesse narrado. O rei ameaçou-os de morte se não

¹¹⁶ A interpretação posterior é a que chama atenção. Daniel explica de forma alegórica ao rei como o sonho é uma metáfora para a sucessão das representações dos reinos que se seguirá ao reino de Nabucodonosor. Dessa forma, o presente é representado pela cabeça de ouro da estátua, como um reino de muitas riquezas e poder, sendo uma épica desejada por todos os reis. Após período, teríamos o surgimento na sequência de novos reinos, cada qual mais fraco que seu predecessor. O último dos reinos seria um reino dividido, os pés que são parte ferro, parte bronze, o qual seria esmagado pela grande pedra que representaria o quinto e último reino, suscitado por Deus, e que jamais seria destruído. (JOSEFO, 2022).

obedecessem, e, como continuassem a dizer a mesma coisa, mandou matá-los". (JOSEFO, 2004).

A primeira etapa desta datação se dá a partir das referências dos textos de Daniel 2,43, com a união matrimonial de Antíoco II com a filha de Ptolomeu II, no ano de 250 a.C. Nesse sentido, os capítulos de 1 ao 6 poderiam estar situados nos anos de 250-230 a.C. Com relação à datação da segunda parte do livro de Daniel 7-12, não há tantas variáveis na datação, haja visto que o autor desconhece a morte de Antíoco IV Epífanés em 164 a.C. Sendo assim, os capítulos podem ser datados entre os anos de 167 a 164 a.C. (CHEVITARESE, pp. 19-21).

"Tiveste, ó rei, uma visão. Era uma estátua. Enorme, extremamente brilhante, a estátua erguia-se diante de ti, de aspecto terrível. A cabeça da estátua era de ouro fino; de prata eram seu peito e os braços; o ventre e as coxas eram de bronze, as pernas eram de ferro; e os pés, parte ferro e parte de argila. Estavas olhando, quando uma pedra, sem intervenção de mão alguma, destacou-se e veio bater na estátua, nos pés de ferro e de argila, e os tritou. Então se pulverizaram ao mesmo tempo o ferro e a argila, o bronze, a prata e o ouro, tornando-se iguais à palha miúda na eira de verão: o vento os levou sem deixarem traço algum. E a pedra que havia atingido a estátua tornou-se uma grande montanha, que ocupou a terra inteira." (Dn 2: 31-45).

Simon e Benoit corroboram com a datação de Chevitarese e Cornelli quanto aos escritos de Daniel para efeito dos acontecimentos no tempo dos Macabeus no II século a.C. Já para os capítulos 7 a 12, destaca-se o conflito como uma evolução cultural. Para Simon e Benoit o livro de Daniel é o mais recente dos escritos acolhidos no cânon da Bíblia hebraica. Logo após estão os escritos intertestamentários, os apócrifos e pseudoepígrafos. Alguns desses apócrifos foram incorporados à Bíblia grega pelos judeus da diáspora, e posteriormente aceita pela igreja católica, ao contrário, pelos rabinos da Palestina. Consequentemente os reformadores protestantes do século XVI discutiram e organizaram esses textos, onde foram negados em blocos a despeito do valor Extra canônicos desses escritos (SIMON E BENOIT, 1987).

3.7 - A divisão do Livro de Daniel: dos ajustes cronológicos as interpretações do sonho do rei

A primeira parte dos escritos de Daniel, como dito anteriormente, foi narrada na terceira pessoa, enquanto que na segunda parte é ele o narrador (CHEVITARESE, 2007). Cada capítulo sugere os seguintes temas: Capítulo 1, Daniel e seus companheiros na corte de Nabucodonosor, o sonho do rei com respeito à grande imagem, simbolizando quatro reinos; Capítulo 2, a fornalha de fogo; Capítulo 3, o sonho de Nabucodonosor em que foi vista uma grande árvore, sendo esta interpretada na sua destruição como figura da loucura do imperador; Capítulo 4, o banquete de Belsazar; Capítulo 5, Daniel na cova dos leões; Capítulo 6, visão dos quatro grandes animais que subiam do mar e o seu juízo diante do "Ancião de dias", e a entrega do reino a "um como o Filho do homem"; Capítulo 7, visão do carneiro com dois chifres¹¹⁷, o qual foi ferido pelo bode, que tinha um chifre insigne entre os olhos, quebrado este chifre, dele saíram quatro outros chifres, e de um destes um chifre pequeno, que se tornou grande e perseguiu os santos; Capítulo 8, a Daniel é dada a compreensão da profecia de Jeremias (Jr 25.12 e 29.10) quanto aos setenta anos das "idolatrias" de Jerusalém; Capítulo 9, Daniel, depois do jejum e do luto, teve ainda outras visões, dos capítulos 10 a 12. As visões são interpretações de discussões e controvérsias, onde é descrito que o anjo Gabriel explica a visão do capítulo 8, onde o Império Persa, estabelecido por Ciro, durou de 538 até ao ano 333 a.C., em que foi destruído por Alexandre Magno na batalha de Ipsus¹¹⁸.

¹¹⁷ Segundo a tradição judaica, Daniel foi um profeta, o quarto dos chamados "Profetas Maiores", e personagem principal do livro de Daniel presente no Antigo Testamento. Nada se sabe sobre sua vida além do que é relatado no livro que traz seu nome. A bíblia hebraica afirma que Daniel foi um israelita de linhagem nobre e real (Dn 1:3), levado cativo de Judá para a Babilônia pelo rei Nabucodonosor, em aproximadamente 605 a.C., no terceiro ano do reinado de Jeoacim, rei de Judá (Dn 1:1). Na Babilônia, juntamente com outros companheiros com qualidades semelhantes a ele, Daniel foi educado para o serviço no Império Babilônico, sendo instruído sobre a língua e a civilização dos caldeus (Dn 1:4). Dentre os companheiros de Daniel na Babilônia, o relato bíblico destaca três nomes: Hananias, Misael e Azarias, também conhecidos por seus nomes babilônicos Sadraque, Mesaque e Abednego respectivamente. Conforme o costume babilônico que atribuía nomes que faziam referências as suas deidades, Daniel também recebeu outro nome, no caso Beltesazar. (JOSEFO, 2011).

¹¹⁸ A Batalha de Ipsus, travada na Frígia, Ásia Menor (atual Turquia), em 301 a.C.

Peito e braços de prata	"E, depois de ti, se levantará outro reino, inferior ao teu." ¹¹⁹	Daniel 2:39	Império Medo Persa
Ventre e coxas de cobre	"E um terceiro reino, de bronze (cobre), o qual terá domínio sobre toda a terra." ¹²⁰	Daniel 2:39	Império Grego
Pernas de ferro	"E o quarto reino será forte como ferro; pois, como o ferro esmiúça e quebra tudo, como o ferro quebra todas as coisas, ele esmiuçará e quebrantará." ¹²⁰	Daniel 2:40	Império Romano
Pés parte de ferro e parte de barro	"E, quanto ao que viste dos pés e dos artelhos, em parte de barro de oleiro e em parte de ferro, isso será um reino dividido." ¹²¹	Daniel 2:41	As 10 nações
Pedra que despedeça a	A pedra segundo a narrativa bíblica é Jesus	Daniel 2:44	

¹¹⁹ Após reinar por 67 anos, o império babilônico foi vencido pelo reino dos medos e persas. A monarquia medo-persa durou 208 anos, de 539 a.C. a 331 a.C. O próprio profeta Daniel testemunhou a derrota de Babilônia. De fato, o reino medo-persa (representado pelo peito e pelos braços de prata) não foi tão rico quanto o babilônico, embora seu exército tenha sido mais poderoso. Observe como os metais aumentam em força à medida que diminuem de valor. (JOSEFO, 2007).

¹²⁰Em 168 a.C., foi a vez do império romano estabelecer a supremacia. O ferro é o símbolo perfeito desse reino: a disciplina militar, a dominação sobre os povos conquistados, as leis, tudo nele era como o ferro. Esse reino existiu até 476 d.C. (JOSEFO, 2007).

¹²¹ 1 - Os saxões, originando a nação inglesa. 2 - Os francos, originando a nação francesa. 3 - Os alamanos, originando a nação alemã. 4 - Os visigodos, originando a nação espanhola. 5 - Os suevos, originando a nação portuguesa. 6 - Os lombardos, originando a nação italiana. 7 - Os burgúndios, originando a nação suíça. 8 - Os hérulos, que desapareceram. 9 - Os vândalos, também desaparecidos. 10 - Os ostrogodos, povo que também desapareceu. (JOSEFO, 2007).

estátua e se transforma em montanha	de Nazaré, que irá estabelecer seu Reino na Terra.		
-------------------------------------	--	--	--

Quadro 3 - O sonho do rei e o simbolismo em Alexandre o Grande

Da idade de trinta e três anos morre Alexandre Magno (simbolizado pelo chifre quebrado), que havia estabelecido domínio quase universal e não tendo deixado herdeiros, sendo seu império repartido entre os seus generais. Depois de vinte anos de rivalidades e lutas, estabeleceram-se quatro reinos: Macedônia e Grécia, Trácia e Bitínia, Egito e Síria, sendo dada a parte oriental com a Babilônia a Seleuco. Por esta razão viveu a Judéia sob o governo dos reis selêucidas, por Antíoco Epifanes o nono (175 a 164 a. C.), que está na profecia figurada pelo "pequeno chifre". As suas perseguições aos judeus resultaram numa revolta, chefiada por Judas Macabeu, e na reconsagração do templo em 165 a.C., cerca de três anos depois da sua profanação. Antíoco morre alguns meses mais tarde¹²².

"Apresentando-se diante do soberano, ele disse que, embora fosse lhe manifestar o sonho, rogava que o não julgasse mais hábil que os magos que não o puderam fazer, pois na realidade não era mais sábio que eles: a revelação que tivera foi motivada pela compaixão que Deus sentira pelo perigo em que ele e seus companheiros se encontravam, por isso Ele lhe revelara o sonho e a sua significação. E acrescentou: "Eu, majestade, não estava menos apreensivo pelo risco que corria eu e os meus companheiros que pela tristeza de ver a injustiça que vossa majestade cometeu, condenando à morte tantos homens de bem por não terem conseguido fazer uma coisa inteiramente impossível aos homens, por mais inteligentes que sejam, e que somente Deus pode fazer. E vossa majestade não estava menos apreensivo pelo risco que corria e estava ansioso para saber quem dominaria depois de vossa majestade sobre todo o mundo. Deus, para vos fazer conhecer

¹²² Império Babilônico 606-653 a.C; Império Persa 339-331 a.C; Império Grego 331-168 a.C; Império Romano 168 a.C. a 476 d.C.; as 10 nações 476 d.C., em diante. (JOSEFO, 2007).

esses monarcas, fez-vos ver em sonhos uma grande estátua, cuja cabeça era de ouro, os ombros e os braços de prata, o ventre e as coxas de bronze e as pernas e os pés de ferro. Vossa majestade viu depois uma pedra rolar da montanha sobre a estátua, quebrando-a em pedaços e reduzindo-a a um pó mais fino que a farinha, o qual o vento levou sem que tivesse ficado o menor vestígio. Por fim, vossa majestade viu essa pedra crescer de tal modo que esmagou com o seu peso toda a terra. Esse foi majestade, o vosso sonho, e esta é a explicação: a cabeça de ouro representa os reis da Babilônia vossos predecessores. Os ombros e os braços de prata significam que o vosso império será destruído por dois reis poderosos. As coxas de bronze dizem que outro rei, vindo do lado do ocidente, destruirá esses dois reis. As pernas e os pés de ferro mostram que, sendo o ferro mais duro que o ouro, a prata e o cobre, virão outro conquistador, que subjugará esse". (JOSEFO, 2004).

	GOVERNO	DATAÇÃO	FUNÇÃO
CASSANDRO	MACEDÔNIA, PARTE DA GRÉCIA, PARTE DA TRÁCIA.	358 A 297 a.C	GENERAL NO TEMPO DE ALEXANDRE
LISÍMACO	LÍDIA, JÔNIA, FRIGIA E ATUAL TURQUIA.	361 A 281 a.C	GENERAL NO TEMPO DE ALEXANDRE
SELÊUCO	ATUAL IRÃ, IRAQUE, SÍRIA, PARTE DA ÁSIA MENOR.	FALECIDO EM 281 a.C	GENERAL NO TEMPO DE ALEXANDRE
PTOLOMEU	EGITO E REGIÕES ADJACENTES.	FALECIDO EM 283 a.C.	GENERAL NO TEMPO DE ALEXANDRE

Quadro 4: Reinos dos sucessores de Alexandre após a Batalha de Ipsus, 301

a.C.

3.8 - Dos dez reinos

Pode-se entender como a clara predição do capítulo 8 se acha repetida e desenvolvida na parte restante do livro, antecipa-se nas profecias do mesmo gênero, porém mais obscuras, dos capítulos 7 e 2, e que os reinos da Média, Pérsia e Grécia estão também compreendidos nos quatro simbolizados pelos animais e pela imagem. Além disso, o primeiro dos quatro é o do próprio Nabucodonosor, isto é, Babilônia (2.38).

Chegado a este ponto, dividem-se expositores. Será a Média e a Pérsia um só império, fundado por Ciro, e simbolizado pelo carneiro de chifres mais compridos e mais curtos. Sendo então, a Grécia como terceira, e o quarto naturalmente acha-se identificado com o império de Roma, tendo passado para os domínios romanos o império fundado por Alexandre Magno¹²³. Desta interpretação derivam diversas interpretações a respeito dos dez reinos - (os dedos dos pés da imagem, capítulo 2 e os chifres do quarto animal, capítulo 7) - em que havia de dividir-se o império romano.

“Se não me dais a conhecer o sonho, uma só sentença vos espera. Estais, pois, combinados para inventar explicações falsas e funestas diante de mim, enquanto o tempo vai passando. Portanto, relatai-me o sonho, e saberei que podeis dar-me também a sua interpretação.” (Dn 2. 9).

De principal interesse, o capítulo 7 em diante é de suma importância para as questões de domínios e eventos quanto às insurreições na Palestina no II século a.C. Não há qualquer intenção de aplicar os textos de Daniel como pretexto para qualquer sistema apocalíptico, muito pelo contrário, o interesse aqui é abrir a visão e esgotar as fontes até o advento da história dos Macabeus e suas insurreições, no sentido de marcar a história dos seus feitos, como marca de um heroísmo que foi capaz de produzir uma série de discursos quanto à imposição de suas ideias de fé e de movimento simbólico. Nesse sentido, será necessária a aplicação de algumas passagens dos textos hebraicos,

¹²³ "Com relação ao período persa, em que pese o fato de existirem pouquíssimas informações sobre a época ao longo da narrativa, o autor afirma, em Daniel (5,30-31) que Dario, o medo, conquistou a Babilônia com a morte de Baltazar. Ocorre, porém, que não há nenhum registro histórico que comprove a existência de Dario. Ao contrário, os documentos assinalam Ciro, o persa, como conquistador da babilônia". (CHEVITARESE, pp 18-19).

apresentados de forma sistemática e cronológica a despeito dos eventos que figuram o governo e as conquistas de Alexandre Magno, passando pelo domínio e divisão por seus quatro generais, até as insurreições judaicas.

No primeiro ano de Belsazar, rei de babilônia, teve Daniel um sonho e visões da sua cabeça quando estava na sua cama; escreveu logo o sonho, e relatou a suma das coisas. Falou Daniel, e disse: Eu estava olhando na minha visão da noite, e eis que os quatro ventos do céu agitavam o mar grande. E quatro animais grandes, diferentes uns dos outros, subiam do mar. O primeiro era como leão, e tinha asas de águia; enquanto eu olhava, foram-lhe arrancadas as asas, e foi levantado da terra, e posto em pé como um homem, e foi-lhe dado um coração de homem.

"Continuei olhando, e eis aqui o segundo animal, semelhante a um urso, o qual se levantou de um lado, tendo na boca três costelas entre os seus dentes; e foi-lhe dito assim: Levanta-te, devora muita carne. Depois disto, eu continuei olhando, e eis aqui outro, semelhante a um leopardo, e tinha quatro asas de ave nas suas costas; tinha também este animal quatro cabeças, e foi-lhe dado domínio. Depois disto eu continuei olhando nas visões da noite, e eis aqui o quarto animal, terrível e espantoso, e muito forte, o qual tinha dentes grandes de ferro; ele devorava e fazia em pedaços, e pisava aos pés o que sobejava; era diferente de todos os animais que apareceram antes dele, e tinha dez chifres. (Dn 7: 1-7).

O capítulo trata da elevação e queda do sistema político mundial. Os impérios são vistos como ponto de vista político, quanto a sua queda e forma de governo. No capítulo 7 a questão moral é relevante, como castigo, com seu caráter feroz e de destruição, como descrito através das bestas e feras. As quatro feras, de forma simbólica representa os primeiros quatro anos do rei Balsazar, indicando que Daniel teve a visão no tempo do Império Babilônico.

ANIMAL	GOVERNO	DATAÇÃO	FONTE
LEÃO	IMPERIO BABILÔNICO		DANIEL 7:4
URSO	MEDO-PERSA		DANIEL 7:5
LEOPARDO	GRÉCIA		DANIEL 7:6
ANIMAL TERRÍVEL (SEM DEFINIÇÃO) ¹²⁴	IMPÉRIO ROMANO		DANIEL 7: 9

Quadro 5: Os quatro animais simbólicos e os quatro reinos mundiais.

O profeta Daniel relata a sua visão: “Eu estava olhando, numa visão noturna, e eis que os quatro ventos do céu agitavam o Mar Grande. E quatro grandes animais, diferentes uns dos outros, subiam do mar. O primeiro era como leão, e tinha asas de águia; enquanto eu olhava, foram-lhe arrancadas as asas, e foi levantado da terra, e posto em dois pés como um homem; e foi-lhe dado um coração de homem. Continuei olhando, e eis aqui o segundo animal, semelhante a um urso, o qual se levantou de um lado, tendo na boca três costelas entre os seus dentes; e foi-lhe dito assim: Levanta-te, devora muita carne. Depois disto, continuei olhando, e eis aqui outro, semelhante a um leopardo, e tinha nas costas quatro asas de ave; tinha também este animal quatro cabeças; e foi-lhe dado domínio. Depois disto, eu continuava olhando, em visões noturnas, e eis aqui o quarto animal, terrível e espantoso, e muito forte, o qual tinha grandes dentes de ferro; ele devorava e fazia em pedaços, e pisava aos pés o que sobejava; era diferente de todos os animais”

¹²⁴ Além das características acima mencionadas que o diferenciaram dos demais animais, o quarto animal tinha dez chifres ou pontas na sua cabeça, os quais simbolizavam os fragmentos deste potente reino, depois de sua derrota em 476 d.C., pelas tribos bárbaras, a saber: Hunos, Francos, Burgúndios, Anglo-Saxões, Visigodos, Suevos, Lombardos, Vândalos, Hérulos e Ostrogodos. Interessante esclarecer que os dez chifres na cabeça do quarto animal e os dez dedos da estátua (Daniel 2:41-43) representavam o mesmo acontecimento, ou seja, a divisão ou fragmentação do Império Romano. Isto quer dizer que, até a segunda vinda do Messias, nenhum outro império mundial será instalado. É muito importante enfatizar que o próximo império mundial retratado na profecia de Daniel, será o reino milenar messiânico (Daniel 2:44; 7:13, 14 e 27). Ele será estabelecido na Terra quando ocorrer a segunda vinda de Cristo. (SILVA, 127-138).

que apareceram antes dele, e tinha dez chifres. " (Daniel 7:1-7).

Estes grandes animais, que são quatro, são quatro reis, que se levantarão da terra. A historiografia descreve estes quatro reinos como: 1) Império Babilônico (Nabucodonosor, Nabonido e Belsazar). 2) Império Medo-Persa (Dario¹²⁵, Ciro Cambises¹²⁶, Esmerdis¹²⁷, Dario, o Persa, e Xerxes. 3) Império Greco-Macedônio (Alexandre Magno e seus sucessores). 4) Império Romano.

"E de uma delas saiu uma ponta muito pequena, a qual cresceu muito para o meio dia, e para o oriente, e para a terra formosa.". (Daniel 8:9).

O pequeno chifre da narrativa saiu de uma das pontas, de Seleuco, representa em seu primeiro momento, Antíoco Epífanes, monarca selêucida, do ramo sírio do Império Grego, o qual fez um esforço extremo para extinguir a religião judaica¹²⁸. Antíoco Epífanes, sem dúvida alguma, foi o princípio para a formação do cumprimento da profecia de Daniel até seu quadro final. A terra formosa, de que fala o texto é Israel. Antíoco Epífanes, durante seu governo, cresceu para o sul e para o oriente, ou seja, Egito e a Mesopotâmia, respectivamente. Porém, depois virou-se para a "terra formosa", ou seja, para a

¹²⁵ Como já salientado por Chevitarese, não há qualquer registro histórico que comprove a existência de Dario. Os escritos históricos apontam para Ciro, o persa, como conquistador da Babilônia. (CHEVITARESE, p 40)

¹²⁶ Também conhecido como Assuero. Não deve ser confundido com o Assuero marido de Ester, mas posterior a ele. Bíblia de Jerusalém, São Paulo, Sociedade Bíblica Internacional e Paulus, 9a edição, 1994, p.1697.

¹²⁷ Também conhecido como Artaxerxes. Bíblia de Jerusalém, São Paulo, Sociedade Bíblica Internacional e Paulus, 9a edição, 1994, p.1697.

¹²⁸ Todos os detalhes até aqui apresentados constituem evidentemente o pano de fundo, ou mera introdução dos temas maiores do capítulo 7 de Daniel. A principal atenção do profeta Daniel estava voltada para um pequeno chifre ou pequena ponta que ele viu subir dentre os dez chifres ou pontas existentes na cabeça do quarto animal (Daniel 7:8). É muito importante ressaltar que esta ponta pequena se levantou depois da fragmentação ou divisão do Império Romano. Isto quer dizer que ela assumiria o seu poder somente após a queda do Império Romano. A décima primeira ponta, que se levantou entre as dez, representa o mandatário da Igreja de Roma. Para se estabelecer, derribou três das dez tribos: Hérulos, Vândalos e Ostrogodos. O profeta Daniel descreve as atividades desta ponta pequena, a sua arrogância, os seus desafios a Deus e como conseguiu mover uma intensa perseguição aos santos do Altíssimo. (SILVA, 130-140).

Palestina, especificamente Israel". E o exército lhe foi entregue, com o contínuo sacrifício por causa das transgressões; e lançou a verdade por terra; fez isso, e prosperou." Daniel 8.12.

Nessa passagem, o texto descreve o que realmente fez Antíoco. Não só desejou helenizar toda a Palestina, mas lutou incansavelmente até levar a muitos a abandonar a religião de Israel. Não obstante aos que não aceitaram a helenização, profanou o templo de Jerusalém, suprimindo o contínuo sacrifício, das 9 da manhã e das 3 da tarde, estabelecidos conforme a lei de Moisés (Torá). Proibiu toda e qualquer divulgação da Torá, e assim "a verdade foi lançada por terra".

"E se fortalecerá a sua força, mas não pelo seu próprio poder; e destruirá maravilhosamente, e prosperará, e fará o que aprouver: e destruirá os fortes e o povo santo.". (Daniel 8.24).

Os governantes selêucidas praticaram várias atrocidades semelhantes às que estão mencionadas no versículo acima. Os Macabeus foram vítimas desse tempo de assolação desses reis furiosos.

"Após a morte de seu pai, Antíoco V, confirmou o direito dos judeus de viverem segundo sua Lei. Judas fortificou o templo e a fortaleza de Betsur na fronteira da Idumeia. Depois, ao apelo dos israelitas perseguidos, empreendeu ataques vitoriosos à Idumeia, a Acrabatena, aos baianitas e aos amonitas. Nesse tempo, Simão conduziu uma expedição à Galileia até sob os muros de Aco, enquanto Judas, em Galaad, ia até Borsa. Os israelitas dessas duas regiões foram conduzidos a Jerusalém para garantir sua segurança. Durante esse tempo, o exército sírio de Górgias derrotou um corpo expedicionário judeu às portas de Jâmnia. Em seguida, Judas Partiu em guerra contra Idumeia, apoderou-se de Hebron e de sua região e depois de Marisa. Investiram sobras as cidades da planície Filistina com ataque sobre Azoto." (I Mac 4,60; 2 Mac 11,22-26; I Mac 6,18).

A pequena parte dos capítulos 7.8, 20, 21,25 é, também muitas vezes, identificada com o papado. A interpretação do quarto reino está em estreita conexão com a controvérsia que diz respeito à data, sobretudo da autoria do

livro. Em conformidade a invariável tradição dos judeus e da igreja cristã, de que livro foi escrito por Daniel em Babilônia, então não somente teria como certa a historicidade dos capítulos 1 ao 6, sobretudo que seriam verídicas as predições que concerne o reinado de Antíoco Epífanés, anunciadas quatro séculos antes do acontecimento¹²⁹.

3.9 - Mediações proféticas

Em favor desta data há várias razões: A primeira, de ter o livro o seu lugar no Cânon. Ele foi recebido como Escritura Santa no tempo dos Macabeus¹³⁰, e diz Flávio Josefo que as suas profecias foram apresentadas a Alexandre Magno na ocasião da sua chegada a Jerusalém. O livro está na versão dos Setenta do A.T., havendo começado essa tradução cerca do ano 280 a.C. Segunda, o testemunho de Jesus Cristo (Mt 24.15). Terceiro, o testemunho da igreja cristã. Porfírio, um escritor pagão¹³¹ pela primeira vez atacou as qualidades proféticas de Daniel, e S. Jerônimo tratou das suas objeções. Quarto, os pormenores das narrativas, que de certa forma torna os acontecimentos impressionantes. Todavia, o valor religioso do livro, a sua revelação do plano de Deus, a sua promessa da vinda de Cristo, e todas as lições morais e espirituais, que a igreja, em todos os tempos, tem recebido por meio das suas páginas, devem julgar-se independentes de qualquer conclusão sobre o tempo em que foi escrito e a respeito do seu autor, nesse argumento, destaca-se o aspecto da religiosidade.

3.10 - Uma apocalíptica dos capítulos 7 ao 12

Daniel não é um livro fácil de interpretação, pois está composto na sua essência de seis histórias e quatro visões. A história está contida nos capítulos 1 ao 6, enquanto as visões nos capítulos de 7 ao 12. Os capítulos 7.1 – 12.13 apresentam um sonho e três visões. É importante frisar que a literatura de Daniel

¹²⁹ Trata-se aqui de uma especulação meramente teológica. Observar (CHEVITARESE E CORNELLI, p. 19); (SIMON E BENOIT, pp. 52-53) e (MOMIGLIANO, p.75).

¹³⁰ 1 Mac 2.59,60.

¹³¹ 233 a 302 d.C.

não distingue ao certo um sonho dos chamados “proféticos” das visões. Esses sonhos e essas visões tratam unicamente de governantes no período em que os sonhos ocorreram. O sonho veio no primeiro ano do rei Belsazar e as três visões no terceiro ano desse mesmo reinado, no primeiro ano do rei Dario e no terceiro no do rei Ciro.

O sonho do governador da Babilônia foi antes do cativeiro na cova dos leões do capítulo 6, ocorrido entre os anos 539 e 537 aos 68 anos de idade. Daniel foi separado para o cativeiro aos 16 anos, ainda muito jovem, 52 anos antes, no ano 605. A revelação foi dada por meio de sonhos, através de visões. Daniel foi interprete de vários reis em seu período, como uma espécie de mago, agora recebendo deus próprios sonhos e visões.

Segundo o documento bíblico, os quatro ventos do céu, ou seja, um vento que atingia os quatro cantos do céu. Segundo a tradição protestante e de acordo com passagens no livro de Ezequiel nos capítulos 37.9, esses eventos podem estar associados aos dias da criação. Esses ventos podem estar associados aos quatro animais dos quatro impérios mundiais.

Esses quatro animais, que surgiram da provocação dos quatro ventos, produziram como se fosse um parto esses quatro animais que saíram do mar. Na cabeça dos antigos que declaravam seus contos, é do mar que saem os grandes monstros e aberrações que assolaram o planeta causando medo e transtornos. Para os judaizantes, era comum tratar dessas grandes potências do paganismo como feras. Não seria imaginar que cada vento trouxe uma fera, pois o termo quatro nos traz a ideia dos quatro cantos da terra, criando um sentido de universalidade. Faz algum sentido quando analisamos os quatro impérios mundiais da época: do Norte o império persa, vindo do Oriente, e o império grego do Ocidente. Nesse sentido quatro pode trazer a ideia de fechamento.

O documento de Daniel retrata a passagem do jovem mordomo na corte do rei Nabucodonosor. O cerne da questão é o sonho do rei interpretado por Daniel sobre “acontecimentos futuros”. Entendemos a apocalíptica relatada pelo autor, segundo Chevitarese e Corneli, na leitura feita pelos autores da segunda parte de Daniel, marca os acontecimentos descritos nas batalhas dos Macabeus, segundo a epopeia das grandes perseguições de Antioco Epífanes aos judeus. Nesse sentido, damos importância aos seus escritos como uma das principais fontes sobre o período Macabeu.

No próximo capítulo abordaremos parte das narrativas de Flávio Josefo também como uma das principais fontes deste trabalho. Sua passagem pelo Império Romano e sua dupla cidadania trouxe informações importantes sobre as fragmentações dos exércitos gregos e das vitórias judaicas no período estudado. Isso sem contar a sua dinâmica ao descrever certos acontecimentos importantes na sociedade romana. A abrangência do objeto histórico de suas obras escrevendo Antiguidades Judaicas, Autobiografia e Contra Apion faz desse personagem uma fonte utilizada por diversos segmentos historiográficos, o que justifica a ampla produção editorial sobre ele.

O interesse por Flávio Josefo, principalmente por A Guerra Judaica, sua primeira e mais famosa obra, foi despertado desde cedo sobretudo pela Igreja, por tratar-se praticamente do único documento contemporâneo no início do cristianismo. Já na literatura cristã está presente em Orígenes, Eusébio de Cesárea, e Jerônimo. Durante o curso da Idade Média, Flávio Josefo chegou a ser o autor antigo mais lido além da Bíblia. São inúmeras as edições completas ou parciais de suas obras, publicadas a partir de 1544.

Dentre as traduções e comentários atualmente sendo elaborados sobre a obra de Flávio Josefo destaca-se o International English Josephus Project cujo objetivo é realizar uma tradução moderna dos textos, baseando-se na edição crítica de Niese e levando em consideração novas contribuições históricas, arqueológicas e filológicas sobre a obra. O interesse pela obra de Flávio Josefo continua crescendo se levarmos em consideração que existem inúmeros textos sobre suas obras nas redes sociais, destacando-se grupos de discussão e para páginas abrangentes que apresentam, além da tradução de toda a obra de Flávio Josefo, links para outras páginas, bibliografia online, cronologias, informações sobre conferências, e congresso. Em suma, Flávio Josefo continua sendo um autor que nos intriga sobre as relações judaizantes entre helenos e judeus.

CAPÍTULO IV

FLÁVIO JOSEFO E AS CONTRADIÇÕES DO AMBIENTE CULTURAL, POLÍTICO E SOCIAL DA JUDEIA.

4.1 - Antiguidades judaicas

Na obra *Antiguidades Judaicas e Guerra Judaica*¹³², Flávio Josefo relata os feitos seguindo os escritos de I Macabeus. Segundo Saulnier¹³³, Josefo não traz elementos substanciais, mas sua importância cabe a uma adaptação livre que complementa as narrativas judaicas e insere outras fontes. Obras que por sua vez trazem interpretações diferentes sobre os mesmos feitos, mas são fundamentais para narrativas em períodos diferentes das raízes de I Macabeus tratados no I e II séculos da Era Comum¹³⁴.

É provável que Flávio Josefo fez uso da apocalíptica como uma ferramenta importante na sua tarefa, que foi reorganizar as relações judaizantes a partir do Império Romano (NODET, 2007, p 103). Entretanto, foi através de sua apresentação do judaísmo, a partir de uma identidade judaica de privação, onde Josefo buscou criar uma unidade identitária para aos judeus na Diáspora após a destruição do Templo, ou seja, uma centralização que envolvia os judeus da Diáspora que se configurassem como um novo grupo social, constituído pela compreensão da ação de Yahweh na história, recordando os eventos canônicos no presente e passando por estas memórias e fundando esperanças. Esses elementos são muito presentes nas tradições apocalípticas judaicas, que envolvem releituras do passado, em tese da destruição do templo no ano 70 que reorganizou a identidade judaica, voltada para o futuro, na nova condição de Diáspora.

¹³² HADAS-LEBEL, M. Flávio Josefo. Rio de Janeiro: Imago, 1991.

¹³³ SAULNIER, Christiane. A Revolta dos Macabeus. São Paulo, Edições Paulinas, 1987.

¹³⁴ Saulnier divide as fontes em diretas e indiretas: As fontes diretas: 1e 2º Livro dos Macabeus, Flávio Josefo e o Livro de Daniel. As fontes indiretas: 3 e 4º Livro dos Macabeus e os escritos essêniacos.

De igual modo, a análise do aspecto apocalíptico em Josefo deve ser acompanhada de uma compreensão da própria Diáspora, que pode ser percebida não somente como categoria analítica, sobretudo também a identitária (BOYARIN, 1993, p 174). Isso foi visto não só como um problema, mas também como uma oportunidade. A Diáspora também foi assumida por muitos judeus, especialmente quando foram propostas novas leituras e novas soluções para a situação. Assim fizeram os autores apocalípticos, utilizando irrupções do sagrado para encontrar coragem para resistir à alienação e opressão a que são submetidos nas sociedades em que vivam (NOGUEIRA, 2005, p 28).

Josefo fez dessa forma, como alguém que via a história como símbolo para colocar suas ideias a disposição de possíveis releituras do judaísmo, vendo a nova situação a partir de uma história mais ampla, e conectando seu presente com o passado, a fim de apontar para uma solução visando o futuro. A questão das mobilidades encontra-se inserida numa relação estrutural que envolve a tríade do passado, presente e futuro. Nesta relação, a história surge como autêntico motivo condutor de novos caminhos, paradigmas e opções sociopolíticas para confrontarmos o tema das mobilidades, e o historiador deve abraçar este desafio, na medida em que ninguém melhor do que possui em condições de conhecer os contextos históricos que geraram as potencialidades daqueles movimentos que encontraram suas respectivas, em alguns casos originais, soluções (FRIGHETTO, 2017, p 244). Neste sentido, para além de nós, hoje, podemos observar o passado, analisando as propostas de Josefo, também devemos entender a função de Josefo como historiador ao oferecer soluções ao seu tempo a partir da análise do passado histórico de seu povo.

Contudo, se o presente é apenas um ponto neste processo, pode-se justificar diversas questões, como a rendição aos romanos, a sujeição ao domínio romano sobre os judeus, inclusive, a suspensão do judaísmo sacerdotal e sacrificial, e a configuração do judaísmo em condição de Diáspora. É justamente por isso que Josefo recordou não somente o passado recente, mas também o passado distante, de modo a refletir sobre sua consciência, se relacionando com os outros e com o mundo dentro de uma perspectiva que alinhava o passado, o presente e o futuro (DEGAN, 2013, p 253). De igual forma, Josefo exerceu uma clara função profética, contribuindo na constituição de uma nova identidade social e cultura. Afinal, é deste modo, olhando para suas

referências – no Cânon e na história judaica –, crendo na direção de Yahweh da história como um todo que, Josefo pôde propor reflexões a fim do judaísmo ser repensado por ele mesmo e pelos judeus da Diáspora

Utilizando a representação do passado é que Josefo pôde oferecer uma nova proposta de identidade judaica, apontada para o futuro. No entanto, por mais que a identidade judaica de Josefo seja fundamental para sua compreensão, é importante que ele seja conhecido de modo pleno, incluindo sua vida no ambiente romano, assim como sua atividade literária dentro do processo helenístico. Afinal, mesmo que, didaticamente, seja possível estudar cada uma das três influências culturais, apesar da função profética ser usualmente relacionada ao futuro, destaca que o profeta também se sente bem na memória do passado, onde busca no próprio passado pontos de contato e incoerência em relação ao presente. A profecia nasce exatamente naquele momento em que emerge uma realidade política e social tão radical e tão inexplicável que sua causa só pode ser teológica, ou seja, a função profética é acompanhada do aparecimento de uma nova realidade social, buscando explicá-la ao mesmo tempo que lhe dá forma.

4.2 - As fontes de Josefo

Josefo é a única fonte que faz menção da passagem de Alexandre "O Grande" por Jerusalém. O primeiro ponto questionado no capítulo foi a "veracidade" dentro da sua perspectiva de escrita, até porque, como mencionado anteriormente, o mesmo discursa em seus escritos sobre a narrativa macabeia seguindo o curso do Livro dos Macabeus. Entretanto, esse mesmo Livro não faz menção dessa passagem, o que seria de grande relevância para os Macabeus.

A revolta macabeia atribuído ao Livro de Daniel encontra-se nos capítulos 7 a 12. Os capítulos não tratam das insurreições, mas de um tempo histórico importante por volta dos anos de 164 a 170 a.C. Segundo Chevitarese, o início da leitura do Livro de Daniel, mesmo que este apresente uma unidade, foi dividido em duas partes em torno de Antíoco IV Epífanés, nos capítulos 1 a

6¹³⁵, onde considera a primeira parte e os capítulos de 7 a 12 com as visões apocalípticas, que compõe o fim das narrativas¹³⁶.

Quanto aos essênios, escritos descobertos em Qumrã sugerem que o início da vida em comunidade desse grupo aconteceu no período das insurreições dos Macabeus (SAULNIER, p 11). Pesquisar esse grupo é importante devido ao período histórico do seu nascimento no II século a.C., e que partem para o deserto, separado das demais facções judaicas no I século da E.c. O surgimento desse grupo ocorre numa época em que a classe abastada de Jerusalém, na Palestina, estava sob forte influência da cultura grega. Uma das consequências da influência foi o afastamento entre o governo judeu local e alguns grupos religiosos, que pregavam a defesa de costumes mais tradicionais desse povo (SIMON, Marcel; BENOIT, André. pp 62-65).

"Meu pai chamava-se Matatias. Meu nome é Josefo, e sou hebreu de nascimento, sacerdote em Jerusalém. No princípio, combati contra os romanos, e a necessidade, por fim, me obrigou a empreender a carreira das armas." (JOSEFO, 2004).

Flávio Josefo, Yosef ben Mattiyahu, em hebraico, nasceu no ano de 37 d.C., e sua morte datada no ano 100 d.C. Josefo é visto pela maioria dos escritores da antiguidade como historiador. Nasceu em Jerusalém, conhecedor das comunidades primitivas cristãs e membro da nobreza sacerdotal judaica. Josefo participou da guerra aos romanos no ano 70, onde mais tarde escreve seu livro *Antiguidades Judaicas*¹³⁷.

"Minha família não é destituída de glória, oriunda como é de sacerdotes. Os diversos povos têm cada um deles, sua maneira própria de fundamentar a nobreza; entre nós, são as afinidades como o sacerdócio que atestam o cunho ilustre de uma família. Ora, no meu caso, não somente minha família é de raça sacerdotal, mas ainda pertence a primeira das vinte e quatro classes - distinção muito apreciável - e é mais importante do que a mais ilustre de suas tribos. Eu

¹³⁵ Tratam da história de Daniel e seus três amigos.

¹³⁶ CHEVITARESE, André Leonardo. Judaísmo e Helenismo. Reflexões em torno de Daniel 9,1-19. UFES, dimensões, 2004.

¹³⁷ A Guerra macabeia é relatada por Flávio Josefo no livro *Antiguidades Judaicas* (12,240-13,329).

mesmo sou, por parte de minha mãe, de raça real, porque os descendentes de Asmon, seus antepassados, foram durante um período bem longo sumo sacerdotes e reis de nosso povo. Nasci de Matias¹³⁸, no primeiro ano do reinado de Caio César¹³⁹. Tenho três filhos: o mais velho, Hircano, nasceu no quarto ano do reinado de Vespasiano César, Justo, no sétimo ano, Agripa, no nono ano"¹⁴⁰. (AUTOBIOGRAFIA, p. 10).

4.3 - Considerações acerca da trajetória de Josefo no mundo antigo

Josefo nasce no primeiro ano do reinado do imperador Calígula e viveu no tempo dos imperadores Tito e Vespasiano (JOSEFO, 2011). Josefo esteve a serviço de Roma realizando uma série de pesquisas de campo que exigiu alguns anos de sua vida¹⁴¹. É citado em várias obras, como iniciativa de entender um período conturbado para o contexto histórico, político, econômico e geográfico das comunidades judaicas. Sendo assim, trata-se de uma fonte histórica, científica, contudo, ainda carece de investigações.

"Os escritos de Flávio Josefo constituem – juntamente com os textos do Novo Testamento – as principais fontes sobre a história judaica do primeiro século. Em A Guerra Judaica, o autor escreve a respeito do poder dos romanos sobre os judeus com uma forma semelhante àquela que Políbio, dois séculos antes, utilizara para justificar a hegemonia dos romanos sobre os gregos. Trata-se de uma obra escrita por uma testemunha ocular dos fatos narrados (GJ 2 1,1-23), como fora Tucídides, o autor de A Guerra do Peloponeso." (ROCHA, p. 239).

A História dos Hebreus de Josefo, I e II Macabeus são os únicos relatos que a historiografia tem acerca do período helênico na Judéia. Diga-se de passagem, que Josefo "parafraseou" o livro de I Macabeus, porém, suas narrativas são bem mais completas e diferem em algumas datas e pontos vigentes, como exemplo, no que tange ao intento de Antíoco conquistar o Egito:

¹³⁸ Antepassado dos Macabeus, que deu seu nome à dinastia asmonéia.

¹³⁹ Imperador Calígula.

¹⁴⁰ Todos os imperadores usam o título de César.

¹⁴¹ Carta de Aristeas (31;312) Flávio Josefo, contra *Apionem*.

Conforme I Macabeus, ele logrou fazê-lo, enquanto Josefo diz que Antíoco foi dissuadido por ameaças dos romanos a abandonar o Egito.

Suas obras são objetos de interesse de vários seguimentos científicos, e faz dele uma fonte para algumas disciplinas das ciências humanas: história, sociologia, filosofia, literatura e principalmente para o estudo da teologia cristã¹⁴². Isso justifica a grande produção e busca editorial (ROCHA, 2004)¹⁴³. Josefo é, sem dúvidas, o autor que, além de transitar por uma diversidade cultural, é o que melhor exprime os acontecimentos no século II entre judeus e romanos.

4.4 - Guerra e antiguidades judaicas

Importante também, dialogar com os escritos de Josefo em Guerra Judaica e Antiguidades Judaicas¹⁴⁴. Ambas, de caráter imediato, dispõem entendimento que Josefo manifesta o interesse em atribuir algo novo para sua comunidade. Não apenas se preocupando com o advento das "façanhas" romanas, mas levando algo notória para a sociedade romana o interesse pelas comunidades judaicas antes dele. Sua preocupação de estabelecer um legado para as gerações futuras, como forma de produzir um lugar no tempo para honrar seus antepassados. São obras extensas, com diversos volumes, que honra a comunidade judaica como um todo, e que manifesta de forma clara sua passagem por Roma e seus feitos, passando pela corte romana, gozando de grandes privilégios na casa dos Flavianos.

Guerra aos Judeus, ou Guerra Judaica foi um dos primeiros trabalhos de Josefo, mesmo tendo trabalhado em outras versões como o aramaico. Porém, a versão que chegou aos nossos dias foi escrita em grego, sem qualquer afirmação da data de publicação. É provável que a tradução para o grego tenha

¹⁴² Durante a Idade Média, Flávio Josefo chegou a ser o autor antigo mais lido além da Bíblia. São inúmeras as edições completas ou parciais de suas obras, publicadas a partir de 1544 (ROCHA, p. 240).

¹⁴³ Presente na literatura cristã em Orígenes (184-254), Eusébio de Cesaréa (265-340) e Jerônimo (342-420). (ROCHA, p.240)

¹⁴⁴ "O interesse por Flávio Josefo, principalmente por *A Guerra Judaica*, sua primeira e mais famosa obra, foi despertado desde cedo, sobretudo pela Igreja, por tratar-se praticamente do único documento contemporâneo no início do cristianismo" (ROCHA, p. 240).

sido editada no final do governo de Vespasiano¹⁴⁵. Guerra Judaica foi organizada em sete livros, com o intuito de investigar a história dos judeus na Palestina desde a passagem de Antíoco IV Epífano até o evento de Massada (DEGAN, 2009).

O que nos importa, para efeito de pesquisa, são os primeiros cinco livros, pois os demais somam para efeito, tratamento direto dos eventos específicos ao cerco de Jerusalém. Mesmo existindo inúmeras cópias de suas obras na tradução grega, após os eventos narrados por ele nos cinco últimos livros, somente após os séculos IX e X que surgiram novos interesses, através de copistas medievais (DEGAN, p. 24)¹⁴⁶.

Ao que tudo indica Josefo não tem interesse na construção de uma crônica sobre a relação do judaísmo com o helenismo, mas, sobretudo, inicia seus escritos quando findam os registros feitos pelos profetas da antiguidade quanto à história do povo judeu. Dessa forma, o livro I começa atravessando os conflitos entre judeus palestinos e o Império selêucida, passando pela narrativa dos Macabeus, pela dinastia asmonéia, e pelas intervenções romanas pela Judéia, até Herodes.

"Cerca de um ano depois de iniciada a revolta, Matatias veio a falecer, vindo a ocupar seu lugar na liderança do grupo seu filho Judas, de apelido Macabeu, cujo significado é "martelo", de onde vem o nome revolta dos Macabeus. Conforme a tradição judaica, a revolta dos Macabeus abriu um precedente na história da humanidade: nunca antes uma nação ousou morrer por seu Deus. Esta foi a primeira guerra religiosa e ideológica da história da civilização. Judas Macabeu provou na liderança de seu povo ser um general competente, havendo derrotado sucessivas vezes exércitos imensamente mais numerosos e mais preparados no sentido militar. Era, segundo se constata, dono de quatro predicados importantes: forte senso de determinação, coragem pessoal, visão militar e fé incondicional no Deus de seus pais. Depois de sucessivas vitórias sobre o exército de Antíoco Epifânio, Judas logrou reconquistar

¹⁴⁵ Entre os anos de 75 a 79 d.C.

¹⁴⁶ Josefo se identifica com a linhagem sacerdotal dos Asmoneus, heróis das resistências dos Macabeus, conforme relata em sua autobiografia. (JOSEFO, 2007).

Jerusalém. Ocupou-se então de restaurar e purificar o Templo, vindo a consagrá-lo novamente ao serviço religioso judaico, exatamente três anos após Antíoco o haver violado." (DEGAN, p.26).

De igual forma, Judas Macabeu propõe aos romanos uma aliança, aproveitando as sucessivas vitórias em campo de combate, em que Roma se comprometeria em cooperar em advertir os que estavam sobre sua liderança e não usar o ataque ou colabora com os que estivessem contra os judeus. Sendo assim, Judas manteria o mesmo acordo com Roma. Na sua liderança, Antíoco faleceu, conforme descrito por Josefo, de pleno desgosto, por ter assistido inúmeras vitórias dos Macabeus na Judeia, e também as sucessivas vitórias de seus inimigos frente à vergonha de seus exércitos e liderados. A morte de Antíoco é evidente, porém não sabemos ao certo se Josefo atribuiu algum juízo de valor em seus escritos na intenção de exaltar o povo judeu.

4.5 - Josefo e a cultura grega

Segundo Josefo, o filho de Antíoco, o Eupator, reinou em seu lugar, propondo aos judeus um reinado de paz. Proposta que não demorou a descumprir, com primeiro ato a destruição dos muros ao redor do Templo e ordenou também a morte de Onias, o sumo sacerdote. Cita Josefo, as maldades praticadas pelo novo governante:

"O cruel príncipe fazia a estes morrer por vários tormentos. Depois de tê-los feito retalhar a golpes de chicote, sua horrível desumanidade não se contentava de fazê-los sacrificar, mas, enquanto respiravam, ainda fazia enforcar e estrangular perto deles suas mulheres e os filhos que tinham sido circundados. Mandava queimar todos os livros das Sagradas Escrituras e não perdoava a um só de todos aqueles em cujas casas os encontravam." (Hist. Dos Hebreus, Vol 4, Cap. 4, 465).

Independentemente do valor de suas obras, Flávio Josefo não tem o mesmo "status" acadêmico que outros autores pela academia brasileira como

Tácito ou Suetônio (PASSUELLO, 2013, p 144). É Josefo, que traz a passagem de Alexandre Magno por Jerusalém, narrado somente por seus textos, e que traz um perfil do monarca macedônio, onde o mesmo firmou laços de amizade e políticos com o sumo sacerdote local. Seus textos sugerem, além da passagem pelo judaísmo, seu conhecimento linguístico, cultura e principalmente quanto a Lei - (Torá) - apresentado por seus textos e por inúmeras passagens pela bíblia hebraica¹⁴⁷.

"A primeira dúvida que certamente surge sobre Flávio Josefo é quanto à sua cidadania. Um historiador judeu com nome romano certamente atrai grande curiosidade. Originalmente seu nome patronímico judaico Yosef ben Matityahu, Josefo Filho de Matias foi utilizado até receber a proteção do Imperador Vespasiano e seu filho, o general romano Tito Flávio. O nome latinizado Flávio, derivado da gens Flaviana, foi lhe dado após sua rendição às tropas de Tito na batalha de Jotapata, cidade fortificada localizada na Galiléia, em 67 EC. Tornou-se assim amigo e colaborador dos romanos durante o cerco à Jerusalém, em 70 EC. Graças a esta aliança política firmada com os imperadores Vespasiano e Tito, a publicação de suas obras tornou-se uma realidade." (PASSUELLO, 2013 p 169)¹⁴⁸.

Mesmo existindo um peso nos seus escritos sobre sua identidade judaica, Josefo em particular, transitou também pela cultura helênica. Sendo judeu, Josefo transborda grande ênfase pela cultura judaica, adquirindo em suas obras, discussões acerca de suas tradições, como a defesa do povo judeu e de suas tradições culturais, marcadas pelas narrativas das passagens pela bíblia hebraica. Questões contempladas pela preocupação na preservação, existência e manutenção das tradições e leis antigas de seu povo:

"Sobre o conjunto da guerra e sobre o pormenor dos fatos, escrevi uma relação verídica, tendo assistido pessoalmente a todos os acontecimentos. Porque eu era general dos que entre nós se chamam galileus, enquanto a resistência foi possível, depois, capturado, vivi prisioneiro no campo romano.

¹⁴⁷ Guerra dos Judeus, Contra Apião, Autobiografia e Antiguidades Judaicas foram obras deixadas por Josefo. (JOSEFO, 2007).

¹⁴⁸ Guerras judaicas trata da questão de Josefo pertencente a casa dos Flavianos. (JOSEFO, 2007).

Vespasiano e Tito, que me mantinham sob sua vigilância, em obrigaram a ficar sempre perto deles, no princípio, preso; mais tarde, livre das minhas cadeias, fui enviado para Alexandria com Tito, até o cerco de Jerusalém.

Durante este período nenhum fato escapou ao meu conhecimento. Com efeito, eu observava cuidadosamente não só o que se passava diante dos meus olhos no exército romano, mas ainda as informações dos desertores, que eu era o único a compreender. Em seguida, nos momentos de lazer que tive em Roma, já havendo terminado inteiramente a preparação da minha história, na redação grega procurei a ajuda de algumas pessoas e foi assim que relatei os acontecimentos para a posteridade. Disso resultou para mim tal confiança na veracidade da minha história, que, antes de todos os outros eu quis tomar como testemunhas os que haviam comandado, como chefes, a guerra, Vespasiano e Tito. Foram eles que, em primeiro lugar, dei meus livros e, em seguida, a muitos romanos que haviam participado da campanha.”¹⁴⁹ (AUTOBIOGRAFIA, p 17-18).

Josefo entende que sua transição pelo mundo grego trouxe para si e seus escritos grande benefícios, tanto que as traduções de suas obras ganharam grande repercussão quando disponíveis na língua grega. Entende-se que mesmo para um judeu, por mais resistente que fosse a assimilação da cultura grega, existiria uma grande dificuldade quanto à comunicação, consequentemente com as relações políticas e comerciais, sem contar, é claro, com as questões religiosas, que ficavam a cargo do sumo sacerdote que possuía trânsito livre pelas lideranças gregas em Jerusalém. No tempo em que viveu Josefo essa assimilação era menos resistente em que no tempo dos Macabeus. Esses por sua vez, por não aceitarem a cultura grega, se afastaram para as mediações da cidade e às beiras do Mediterrâneo, quando muito em terras bem distantes¹⁵⁰.

"A cultura grega, durante os primeiros séculos da Era Comum, se encontrava bem difundida tanto em Roma como entre as elites nativas que

¹⁴⁹ Existia uma preocupação dos judeus e de suas sinagogas com a preservação e manutenção de suas tradições e leis.

¹⁵⁰ Peter Burke chama de "aculturação", cunhado pelos antropólogos, de uma cultura subordinada adotadas características da cultura dominante. (BURKE, 2008).

habitavam as regiões Mediterrâneas e do Oriente, incluindo a Palestina. Durante séculos, a Palestina foi dominada por duas dinastias helenísticas¹⁵¹, antes da chaga dos romanos." (PASSUELLO, 2013 p 170).

Em Antiguidades Judaicas Josefo relata que Alexandre Magno dominava parte da região da Síria, quando expulsava as tropas de Dario¹⁵². Por conseguinte, fez menção quando o imperador macedônio enviou uma carta para sumo sacerdote juda, administrador de Jerusalém, solicitando assistência para seus exércitos e a cobrança de tributos que eram pagos a Dario. O sacerdote judeu negou-se em cumprir suas ordens, até porque os judeus eram leais a Dario. Após a recepção da resposta negativa por parte do sacerdote judeu, Alexandre decidiu punir e atacar Jerusalém¹⁵³.

"Flávio Josefo deixa I Macabeus 10,48 em Antiguidades Judaicas (AJ) 13,58, e só retorna em I Macabeus 10,51, em Antiguidades Judaicas 13,81, para fazer um detalhamento da morte de Demétrio I e recordar a história de Onias IV no Egito. Além de que, Flávio Josefo apresenta um resumo muito breve da revolta macabeia na Guerra Judaica (GJ) 1,31-56. Em todo caso, estas obras permanecem indispensáveis à medida que, a propósito dos mesmos acontecimentos, elas dão às vezes, interpretações diferentes de I Macabeus, ilustrando assim, por contraste, o que moveu seu autor a das explicações." (SAULNIER, p. 9).

Após a ameaça de Alexandre em atacar Jerusalém, o sacerdote judeu teve um sonho, e nesse mesmo sonho Deus diz e instrui o sacerdote em que nada haveria de acontecer com seu povo e que ele não temesse Alexandre. Nessas instruções, os judeus deixaram seus portões abertos para recepção dos exércitos de Alexandre, que todos os sacerdotes deveriam vestir-se das indumentárias, decorar a cidade, e atribuir rituais sagrados para recepção do monarca¹⁵⁴.

¹⁵¹ Aqui se refere a tripla identidade de Josefo: Judeu, grego e romano. (CHEVITARESE, p 13).

¹⁵² Ciro, "O Persa". (CHEVITARESE, pp 18-19).

¹⁵³ Os eventos sobre a derrota de Dario III já eram amplamente conhecidos pelos autores helenos e romanos. (CHEVITARESE, p 31).

¹⁵⁴ Antiguidades Judaicas 11.

4.6 - Alexandre chega a Jerusalém

Segundo a narrativa de Josefo, Alexandre Magno chega a Jerusalém, e de forma surpreendente, se prostrou diante do sacerdote, em respeito e adoração ao nome de Deus, cujo nome estava escrito em uma placa que o sacerdote carregava. Logo após a reverência de Alexandre, os judeus se aproximam e cumprimentam o monarca. Muitos de sua delegação, principalmente os reis sírios não entenderam o comportamento de Alexandre e questionaram perguntando se estava tudo bem com o monarca (AJ 11.337-339). Para muitos de sua delegação, tal comportamento foge a norma comum. O mais incomum disso tudo é que inimigos do judaísmo, samaritanos e Fenícios também estavam na comissão, aguardando até mesmo uma punição, onde também ficaram surpresos com o comportamento pacífico de Alexandre.

4.7 - Ao Deus de Israel, toda “reverência”.

Dessa forma, explica Alexandre que seu comportamento não foi em reverência ao sacerdote, mas ao Deus que estava sendo representado na figura do sacerdote. Josefo por sua vez relata um sonho que Alexandre teve, onde o mesmo no sonho via a imagem do sumo sacerdote Jedua. A imagem dizia a Alexandre que deveria prosseguir em sua campanha militar contra o povo persa, e que seguramente conquistaria seus territórios.

Nesse mesmo sonho Alexandre viu o sacerdote Jedua, com a mesma roupa divina na sua recepção. Foi depois de todas essas explicações a Parmênio, Alexandre deu a mão a Jedua como num gesto político e diplomático e se dirigiram para o templo de Jerusalém. Assim, instrui Jedua que o monarca deve oferecer sacrifícios ao Deus de Israel, onde demonstra clara consideração com os judeus e o sumo sacerdote (AJ 336).

4.8 - A fábula de Josefo

A fábula josefiana continua, quando o sumo sacerdote apresenta para Alexandre passagens do livro de Daniel, que na visão do próprio Josefo,

Alexandre teve a confirmação de que sua labuta em conquistar o mundo e a destruição do governo Persa era real, acreditando na veracidade do livro¹⁵⁵. Após isso, Alexandre convoca os judeus e oferece presentes.

Quando Alexandre pergunta a Jedua o que gostaria de ganhar como presente, o sacerdote pede o direito de que o povo judeu observe as tradições e as leis judaicas sem qualquer tipo de restrição. Aproveitando ainda o semblante aliviado de Alexandre, anestesiado pelos contos do livro de Daniel, Jedua ainda pede que Alexandre deixe de cobrar impostos de qualquer natureza por alguns anos. Pediu ainda, para que os judeus babilônicos pudesse retornar segundo suas leis e tradições. Sendo assim, Alexandre acata todos os pedidos de Jedua e convida os judeus para se unirem aos seus exércitos em campanha e que os mesmos poderiam observar seus costumes¹⁵⁶.

Após esse esforço de Josefo em trazer essa passagem de Alexandre por Jerusalém, podemos fazer algumas perguntas quanto à narrativa. A primeira é saber quais foram às fontes que Josefo alimentou esse discurso, mesmo sabendo que autores como Flávio Ariano¹⁵⁷, Quinto Cúrcio¹⁵⁸, Plutarco¹⁵⁹ e Diodoro¹⁶⁰ trouxeram com detalhes, a vida de Alexandre, bem como a passagem de Alexandre à Fenícia, Gaza e Egito. Após a estada no Egito, Alexandre retorna pela mesma rota e seguiu direto para tomar o Império Persa. Em nenhum momento foi figurado pelos escritos desses autores que Alexandre passou por Jerusalém (MONTEIRO, 2014).

¹⁵⁵ Provavelmente nessa leitura, Alexandre não contava que seu reino seria dividido entre seus quatro generais, representados pelos quatro animas conforme descrito no mesmo livro de Daniel, após a sua prematura morte. (CHEVITARESE, 2004).

¹⁵⁶ Após a queda de Jerusalém, Josefo chegou a escrever em árabe, mas esses escritos foram traduzidos para o grego, por esse motivo o grego de Josefo é difícil de ser compreendido pelos estudiosos do grego helenista e ainda pelos estudiosos do grego koiné. (CHEVITARESE, 2004).

¹⁵⁷ Cidadão romano de língua grega, nascido entre os anos de 85 e 90 d.C., servindo no exército romano sob a regência das campanhas de Trajano. Falecido em 165 d.C., escreveu sua principal obra "A Marcha de Alexandre pela Terra Adentro". (CHEVITARESE, 2004).

¹⁵⁸ Retórico profissional, que viveu em Roma, senador e cônsul entre os anos 10 a.C., e 53 d.C. Foi ainda governador da Germânia.

¹⁵⁹ Filósofo e biógrafo grego, autor de "vidas paralelas".

¹⁶⁰ Grego siciliano que escreveu "uma história universal" onde se inclui um amplo relato sobre Alexandre.

O segundo ponto, o que era muito comum nas tribos judaicas antigas, era o de narrar contos no sentido de exaltar os feitos judaicos e as benevolências do Deus de Israel, de forma a fortalecer um discurso de exaltação, de grandes vitórias, do Deus que tudo provê segundo as ordens do que tudo pede. É provável também que Josefo escreveu esse discurso para mostrar ao mundo que com "Deus não se brinca", face às pressões políticas e religiosas que passavam os judeus no I século da Era Comum. É possível também que Josefo enaltece esses feitos judaicos, na intenção de deixar para as gerações futuras um legado de poder e autoridade do Deus de Israel, sobre o contexto de que até mesmo o maior de todos os monarcas do mundo antigo prostrou-se diante do poder de Yaweh.

É notório que Alexandre, após conquistar e subjugar seus inimigos, teve muito apreço por essas culturas, tanto que o mesmo promovia casamentos de seus soldados com as mulheres conquistadas, a fim de promover a junção das culturas e forma novos exércitos. A priori, Alexandre parecia ser simpático à assimilação cultural, mas não ao ponto de ser curvar diante de um sacerdote que representava o Deus de Israel. Por esses motivos, a narrativa de Josefo tem como fundo o gênero da ficção (PASSUELLO, 2013, p 179).

Os escritores não trouxeram a passagem de Alexandre por Jerusalém em seus escritos, tão logo teriam mencionado essa passagem¹⁶¹. O discurso de Josefo poderia ter sido de cunho propagandístico, utilizado pelos judeus para clarear as interações com os gregos e a integração com as demais culturas (PASSUELLO, 2013, p 182).

"Diodoro, Quinto Cúrcio, Justino e Plutarco narraram, por exemplo, o episódio da visita que Alexandre fez ao templo de Amón-Zeus, localizado no Egito, e sua consulta ao oráculo do templo. Ao visitar o templo, Alexandre fez duas perguntas ao oráculo sendo a primeira pergunta relacionada ao seu parentesco com os deuses. O oráculo de Siwa confirmou a Alexandre ser ele o filho de Zeus ou Amon. A revelação do oráculo sobre o parentesco divino entre Alexandre e Amon confirmava o que sacerdotes egípcios haviam dito ao general macedônico durante a sua cerimônia de coroação como faraó, fato

¹⁶¹ Quando se observa a datação de seus escritos, pode-se concluir que os mesmos não coincidem com o período das campanhas de Alexandre na Pérsia. (CHEVITARESE, 2004).

provavelmente ocorrido em novembro de 332 a.C., em Memphis. O oráculo também respondeu favoravelmente à uma segunda pergunta que Alexandre fez sobre a continuação da sua campanha contra os Persas na Ásia Central. Encorajou Alexandre a continuar sua campanha contra os Persas e deu diretrizes sobre como este deveria organizar os sacrifícios aos deuses depois de confirmada a sua vitória final." (PASSUELLO, 2013, p 174).

Segundo Momigliano, Alexandre nunca passou por Jerusalém. O autor retrata a passagem das lendas judaicas como um romance alexandrino, que narrou e retratou de forma crédula o encontro do sumo sacerdote com o novo rei, proclamando uma aliança com o povo judeu, em unidade de Deus com a torre da nova cidade. Dessa forma, salienta Momigliano que as lendas sobre Alexandre permaneceram como peça de folclore que os judeus poderiam compartilhar com seus pares e vizinhos. De certo algo notável Alexandre fez, que não poderia mais retornar, onde colocou a grande parte dos judeus num mundo de fala grega, de pensar o grego, ao invés de uma fala aramaica (MOMIGLIANO, 1991, p 78).

De certo que Josefo conhecia a história de algumas campanhas militares de Alexandre, e adaptou esses fatos para um contexto judaizante. Para Josefo, em particular análise e mesmo debruçado em fábula prosaicas, mostrou sua visão da realidade em que enfrentavam os judeus na tentativa do reconhecimento pelas demais culturas, em particular gregos e romanos, quanto à legitimidade da cultura judaica. É como um grito de alerta para o mundo que o judaísmo existia enquanto cultura.

Isso também aconteceu com o tema relacionado ao livro de Daniel, indicado por Josefo, que Alexandre fez a leitura da profecia adquirindo informações sobre a derrota dos persas, o que se encaixa com as campanhas de Alexandre, dada importância para Josefo em virtude da sua particularidade historiográfica dos eventos de Daniel, incluindo a questão dos sonhos. Nesse sentido, há um grande apelo de Flávio Josefo em difundir a cultura judaica, mesmo diante de um vasto contexto híbrido na época.

4.9 - Flávio Josefo e o caminho para a circularidade cultural judaica

Dentre os indivíduos que circulavam na Urbs do século I d. C. encontramos Yossef Ben Mattiahu ha-Cohen ou Flávio Josefo, conforme o nome pelo qual ficou conhecido através da historiografia. Flávio Josefo nasceu entre 37 e 38 d. C., no primeiro ano do imperador Calígula. Era de rica família da aristocracia sacerdotal judaica (pelo lado paterno) e hasmonéia (pelo lado materno). Apesar de ter participado, durante sua formação religiosa na Judéia (51-56 d. C.), de práticas religiosas dos saduceus e dos essênios e, ainda, ter seguido um eremita chamado Bane, Flávio Josefo tornou-se adepto do farisaísmo⁵.

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

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

liberdade e da minha vida; mas sé-lo-eis dentro em breve de toda terra [...]”¹⁶²

Com isso, alguns amigos de Vespasiano resolveram investigar entre os judeus se Josefo costumava acertar em suas previsões, obtendo uma resposta afirmativa. No momento em que Vespasiano realmente se tornou imperador romano, Flávio Josefo recebeu o status de liberto da casa dos Flávios.

Flávio Josefo ainda acompanhou Tito a Judéia e presenciou o cerco e destruição de Jerusalém em 70 d. C. Foi usado por Tito para convencer os revoltosos à rendição, demonstrando-se favorável aos romanos. Após a derrota final dos judeus em 74 d. C. Josefo foi levado por Tito para morar em Roma, na casa dos Flávios⁷. Essas informações sobre o historiador hebreu emergem da obra “A Vida” de Flávio Josefo – um documento que viabiliza a apreensão do paradigma decircularidade cultural entre as comunidades judaicas e a sociedade romana na Urbs do século I d. C.

Nosso entendimento de paradigma se fundamenta na proposta conceitual do historiador da ciência Thomas Kuhn (KUHN, 2006, p. 67-77) que utilizou esse termo para definir as diversas formas de ver o mundo, uma maneira de ver a realidade. Kuhn entendia que no mundo científico as leis, teorias e modelos aceitos de forma geral pela comunidade científica representam paradigmas. Entretanto, segundo Kuhn os paradigmas podem sofrer mudanças com o passar do tempo. Pois, os grandes processos da ciência não resultam de mecanismos de continuidade, mas sim, de ruptura.

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

¹⁶² JOSEPHUS, Flavius. *The Jewish War*. Cambridge: Harvard University Press, 1997 (Loeb Classical Library, book III).

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

4.10 - Vida e obra de Flávio Josefo

A segunda obra - “Antiguidades Judaicas” - foi escrita entre 93 e 94 d. C. e se trata de uma coleção de vinte livros em que Flávio Josefo relata a história dos judeus desde os tempos mitológicos, a exemplo da obra de Dionísio de Halicarnasso - “Romaike Archaiologia”. A terceira obra de Flávio Josefo foi “Contra Apião”, na qual Josefo faz uma apologia ao judaísmo e responde energicamente as críticas levantadas quanto à publicação de “Antiguidades Judaicas”¹⁶³.

Uma análise preliminar da obra “A Vida” de Flávio Josefo nos permite apreender os sujeitos interlocutores¹⁶⁴ de Josefo. Flávio Josefo escreve sua obra objetivando alcançar a aristocracia judaica que teve acesso ao comentário feito por Justo de Tiberíades sobre a guerra dos judeus contra os romanos.

Essa aristocracia domiciliada em Roma e nas demais cidades anexas ao Império Romano utilizavao grego como língua oficial, embora, no interior da comunidade fizesse uso também do hebraico e do aramaico. Esses são os

¹⁶³ “A Vida” de Flávio Josefo se trata de um documento produzido por volta de 99 d. C. que foi incorporado à segunda edição de “Antiguidades Judaicas”. Nele, Josefo apresenta uma defesa pessoal devido ao ataque que foi desencadeado pela obra escrita por Justo de Tiberíades, em 96 d. C. Nessa obra, Justo apresentou uma leitura alternativa da guerra dos judeus contra os romanos em que questionava a atuação de Flávio Josefo no confronto, atacava a honra de sua família e apresentava Josefo como traidor culpado pela derrota dos judeus e destruição do Templo de Jerusalém. Em sua obra “A Vida”, Flávio Josefo narra sua trajetória desde a infância na Judéia até sua migração para Roma. (CHEVITARESE, 2004).

¹⁶⁴ Sujeito locutor direciona seu discurso.

indícios de textualidade¹⁶⁵ da obra “A Vida”. Josefo também recomenda a sua obra a Epafrodita, um indivíduo que é apresentado por ele como um grego interessado em conhecer a cultura judaica¹⁶⁶.

A obra “A Vida” de Flávio Josefo pode ser delimitada tematicamente em seis seções. Na primeira delas, Flávio Josefo apresenta suas relações de parentesco¹², desde sua ascendência até a sua descendência, com intenção claramente definida: dar credibilidade ao seu discurso sobre a guerra dos judeus contra os romanos - “Eisa minha descendência como está escrita nos registros públicos e que eu julguei dever relatar aqui a fim de desmanchar as calúnias dos meus inimigos”¹³.

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

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

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

¹⁶⁵ Eni Orlandi (2003, p. 21-22) conceitua os sujeitos interlocutores como os receptores ou sujeito interlocutor, não temos mais informações. O material simbólico¹¹ do discurso se trata da circulação de um documento escrito.

¹⁶⁶ O conceito de textualidade se refere a historicidade de um texto em sua materialidade, na qual a historicidade se trata do acontecimento do texto como discurso, o trabalho de sentidos nele. Eni Orlandi entende que há uma ligação entre a história externa e a historicidade do texto (trama de sentidos nele). Entretanto, essa ligação não é direta, nem automática, nem funciona como uma relação de causa e efeito, diz Orlandi (2003, p 68).

destruição da cidade de Jerusalém. Josefo não apresenta muitos detalhes sobre o desenrolar da guerra em sua obra “A Vida”, entretanto, faz inferência à obra anterior - “Guerra dos Judeus” - para que seus interlocutores tenham condições de dirimir qualquer dúvida sobre os acontecimentos citados por ele. Essa inferência fortalece a ideia da circulação de suas obras entre as comunidades judaicas e a sociedade romana do século I d. C. Eusébio de Cesaráea, por exemplo, registra que as obras de Flávio Josefo poderiam ser encontradas na biblioteca de Roma¹⁶⁷.

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

*“Essas razões de Justo persuadiram o povo, pois, ele era muito eloquente; a graça com a qual falava, levou-o a opiniões muito mais sábias e mais salutares. Ele tinha certo conhecimento da língua grega para ter ousado escrever a história do que se passou então, a fim de desmascarar a verdade. Mas eu farei ver mais particularmente, em seguida, toda a sua malícia e de como não foi preciso que ele e seu irmão tivessem causado a inteira ruína de seu país”*¹⁶⁸.

Flávio Josefo tem como um de seus objetivos desmoralizar seus opositores, principalmente, Justo de Tiberíades que, segundo ele, também adotara elementos culturais gregos em seu cotidiano. Ao longo da quinta seção, Flávio Josefo reconstrói sua identidade conforme os imperativos éticos do judaísmo. Josefo se apresenta como um homem justo, prudente, piedoso, pacificador, tolerante, bem-aventurado, injustiçado, obediente a Torá, bom filho, defensor dos judeus, altruísta. Segundo ele, a preservação desses elementos culturais judaicos fez com que ele fosse aclamado na Galileia - o centro da

¹⁶⁷ CESARÉIA, Eusébio. História Eclesiástica (Livro III.IX.II). São Paulo: Novo Século, 2002.

¹⁶⁸ JOSEPHUS, Op. Cit., p. 17.

revolta contra os romanos - como benfeitor e defensor do povo. Flávio Josefo ressalta as intenções do seu discurso ao dizer que:

"Com isso, o essencialismo pode ser biológico e natural, histórico e cultural, tendo como ponto comum uma concepção unificada de identidade. Segundo Woodward (2005, p. 9), a identidade é marcada por meio de símbolos e "a representação inclui práticas de significação por meios dos quais os significados são produzidos, posicionando-nos como sujeito. É por meio dos significados produzidos pelas representações que damos sentido à nossa experiência e aquilo que somos (...). Os discursos e os sistemas de representação constroem os lugares a partir dos quais os indivíduos podem se posicionar e a partir dos quais podem falar" (WOODWARD, 2005, p. 17).

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

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

Josefo termina seu relato dizendo que sua “verdadeira” identidade emerge do resumo dos fatos ordenados em sua obra “A Vida” e incorporados à segunda edição de “Antiguidades Judaicas” - “Poder-se-á por este reduzido resumo dos fatos de minha vida imaginar quem fui eu”¹⁶⁹.

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

¹⁶⁹ JOSEPHUS, Op. Cit., p. 129.

paradigma de circularidade cultural entre as comunidades judaicas e a sociedade romana na Urbs do século I d. C. Questionamo-nos se poderíamos considerar a obra “A Vida” de Flávio Josefo como uma escrita biográfica se, aparentemente, sua intenção foi escrever um apêndice à segunda edição de uma obra anterior.

Questionamo-nos também se essa obra, embora escrita em grego, apresenta a forma, os usos e os sentidos do termo bios ou vita para descrever (graphia) a vida de um indivíduo na Antiguidade e, sendo o gênero biográfico tão criticado pela História Social por sua associação à historiografia positivista do século XIX e inicio do XX, na qual narra à história dos “grandes homens”, poderia ser usado para a prática da história e apreensão do social.

4.11 - Movimento da história social

Iniciaremos nosso debate pela possibilidade de apreendermos o social a partir do indivíduo. Geralmente, a expressão “História Social” é utilizada para diferenciar a postura historiográfica inaugurada pelo movimento dos Annales da historiografia característica do século XIX e início do XX. Até então, na historiografia tradicional, prevaleciam às influências do Historicismo de Ranke e do Positivismo de Augusto Comte. Se o Historicismo contribuiu para a historiografia com a ideia de que a tarefa do historiador consiste em estabelecer os fatos partindo da crítica da documentação, atribuindo valor excessivo a História Política e Diplomática, o Positivismo, por sua vez, firmou a ideia de que os fatos se sucedem no tempo de forma linear e progressiva, independentemente de qualquer influência ou ação humana. Nesse momento, a História se apresentava como uma série de fatos singulares e isolados que nunca se repetem. Assumira um tom de previsibilidade, fundamentando-se nos grandes heróis políticos, problemas dinásticos, batalhas e tratados diplomáticos, buscando causas e consequências através dos documentos, gerando pautas e agendas históricas naturalizadas²⁰. O passado fora definido como um dado rígido que não podia ser alterado ou modificado.

Contrapondo tais concepções, a História Social inaugurada na década de 1930, entendia a História como uma estrutura em progresso e defendia que mesmo mais claro e complacente dos documentos não fala senão quando se

sabe interrogá-lo. Para os Annales, a História devia ser observada como uma ciência que abrange todos os aspectos da vida social. Assim, a análise de estruturas sociais devia ser enfatizada a fim de compreender o funcionamento e a transformação dos fatos¹⁷⁰.

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

Como um dos principais desdobramentos da prática historiográfica iniciada pelos Annales, temos na década de 1970 a Micro-história. No modelo de abordagem conceitual da Micro-história, Carlo Ginzburg¹⁷¹ identificou o homem como sujeito socialmente construído. Os homens, segundo ele, conferem significado à realidade social. Assim, com a Micro-história, o estudo de caso, do detalhe, da análise do processo significativo, dos fenômenos marginais, passou a ser valorizado. Entretanto, a valorização do microcosmo social não representaria a construção de uma perspectiva que se limitaria ao universo individual.

Optamos por utilizar o conceito de sujeito socialmente construído no lugar de sujeito histórico coletivo exatamente porque apesar de Carlo Ginzburg, em sua obra “Os andarilhos do bem”, conforme aponta Ronaldo Vainfas¹⁷², trabalhar com a noção de mentalidades, no pós-escrito de 1972, Ginzburg abandonou a contraposição entre mentalidade coletiva e atitudes individuais que o situava, a

¹⁷⁰ Entendemos por cultura um sistema de significados, atitudes e valores artilhados e as formas simbólicas em que eles são expressos e encarnados. Acreditamos que a cultura faz parte do todo modo de vida de Flávio Josefo, mas não é idêntica a ele. A cultura pode ser apreendida nas ações ou noções subjacentes à vida cotidiana. (BURKE, 2008).

¹⁷¹ GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

¹⁷² CARDOSO, C. S. F.; VAINFAS, Ronaldo. *Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

princípio, na História das Mentalidades francesa para adotar, em sua clássica obra “O queijo e os vermes” o conceito de cultura popular, definindo-a como o conjunto de atitudes, crenças, códigos de comportamento próprio das classes subalternas num certo período histórico. Segundo ele, insistir nos elementos comuns, homogêneos, da mentalidade de certo período, conduz inevitavelmente a negligência das divergências e dos contrastes entre mentalidades dos vários grupos sociais, na qual tudo resultaria numa mentalidade coletiva indiferenciada e interclassista.

Parafraseando Ginzburg, poderíamos nos perguntar se o que emerge do discurso de Flávio Josefo não é mais uma “mentalidade” do que uma “cultura”. Carlo Ginzburg entende que o que caracteriza os estudos de história das mentalidades é a insistência nos elementos inertes, obscuros, inconscientes de uma determinada visão de mundo. As sobrevivências, os arcaísmos, a afetividade, a irracionalidade delimitam o campo específico da história das mentalidades, distinguindo-as com clareza da história das ideias ou da história da cultura”. Assim, como no caso de Menocchio, inserir Flávio Josefo no âmbito exclusivo da História das Mentalidades significaria colocar o componente racional de sua visão de mundo em segundo plano.

4.12 - Sobre a cultura popular no âmbito judaico

Ao adotar o conceito de cultura popular no lugar de memória coletiva, Ginzburg não postula um tipo de singularidade cultural, mas, sim, uma pluralidade cultural dinâmica que emerge não somente das relações socioculturais, mas, ainda, da visão de mundo do próprio indivíduo, em nosso caso, Flávio Josefo, pois, assim como o mundo social afeta o indivíduo, o indivíduo altera o mundo social, promovendo uma reciprocidade cultural.

Carlo Ginzburg dialoga com Mikhail Bakhtin para desenvolver um conceito relevante para apreensão do social a partir do indivíduo: o conceito de circularidade cultural. Ao analisar ritos e espetáculos populares, principalmente o carnaval e o carnavalesco, Mikhail Bakhtin postulou que essas festividades ofereciam uma visão do mundo, do homem e de suas relações humanas totalmente diferentes, deliberadamente não oficiais - “pareciam ter construído, ao lado do oficial, um segundo mundo e uma segunda vida aos quais os homens

da Idade Média pertenciam em maior ou menor proporção, e nos quais eles viviam em casões determinadas.

A circunstância apresentada por Mikhail Bakhtin criava uma espécie de dualidade do mundo - de um lado estava à cultura dominante - que era letrada, a igreja, o feudo, a seriedade, os cultos e cerimônias oficiais, o Estado e o mundo oficial; do outro estava à cultura subalterna, o mundo não oficial, as paródias, o folclore, o riso, os cultos cômicos, a oralidade, as festas populares. Essa circularidade cultural poderia ser apreendida através da literatura, arte e festas populares, na qual os dois mundos demonstravam sua proximidade e, às vezes, até se fundiam, a inversão de valores tornava-se permitida, como acontecia no carnaval. Entre as culturas dominantes e as culturas subalternas, afirma Carlo Ginzburg há um relacionamento circular feito de influências recíprocas, que se move de baixo para cima, bem como, de cima para baixo¹⁷³.

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

lei paralela. Em certa medida, um mundo social influenciava o outro reciprocamente.

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

As comunidades judaicas de Roma se tratam de um microcosmo social

¹⁷³ Entendemos por culturas subalternas as culturas dos grupos sociais que viviam sob o domínio do Império Romano no século I d. C., bem como, a cultura da não elite, da plebe, dos escravos, libertos, não cidadãos, clientes e outros grupos sociais que pobres ou ricos, não eram gentios.

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

O postulado acima nos permite afirmar que se estabeleceu uma relação de circularidade entre a cultura romana – enquanto cultura dominante, e a cultura judaica – enquanto cultura subalterna, mesmo diante do evidente separatismo das comunidades judaicas. Por um lado temos dicotomia cultural, mas, por outro, existiu também uma circularidade, um influxo recíproco entre as duas culturas³⁰. Essa circularidade pode ser apreendida a partir de indivíduos que, devido a seu estatuto social, circulavam tanto nas comunidades judaicas quanto na sociedade romana, preservando a relação com a sua etnia, mas, também, adotando elementos culturais romanos em seu cotidiano.

Aparentemente, o que fazia distinção entre sírios e judeus era sua devocão a Iahweh e sua religião voltada para o monoteísmo (SIMON, 1960, p. 133). Jacques Le Goff caminha na mesma direção ao entender que, de um modo geral, a religião judaica apela para o dever da recordação e da memória constituinte que, por sua vez, se trata de um reconhecimento de Iahweh como memória fundadora da identidade judaica (LE GOFF, 1999, p. 382). Esse seria um ponto comum entre as diversas identidades e comunidades judaicas espalhadas pelo Império Romano¹⁷⁴.

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

¹⁷⁴ Entendemos que o conceito de *identidade*, ainda que no singular, representa toda pluralidade indenitária dos judeus, até mesmo a daqueles domiciliados na *Urbs*. No discurso de Flávio Josefo, por exemplo, podemos observar diversas identidades que, do ponto vista judaico, se diferenciavam etnicamente, religiosamente, politicamente e culturalmente. Entretanto, conforme postula Marcel Simon, um romano não tinha por hábito fazer distinção ou classificação entre as diversas identidades judaicas. Segundo ele, os autores antigos tratam os judeus como uma simples variação dos sírios, pois, geograficamente, a Palestina era meramente uma subdivisão ou prolongamento da Síria. Simon afirma que era comum utilizar o termo “sírio” incluindo também os judeus.

desenraizamento e expulsão, mas, sim, como uma resposta a política romana voltada para a circularidade cultural e ao proselitismo³² judaico, conforme abordaremos no próximo capítulo¹⁷⁵.

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

As informações acima elencadas ratificam a possibilidade de apreendermos o paradigma de relações socioculturais entre as comunidades judaicas e a sociedade romana mediante o modelo de abordagem conceitual da micro-análise. A escolha da trajetória de vida de Flávio Josefo (que parte do indivíduo) para a apreensão do paradigma de circularidade cultural entre as comunidades judaicas e a sociedade romana (social) não é contraditória. Pois, a inclusão dessa trajetória individual em uma multiplicidade de espaços e tempos sociais, através das relações socioculturais que se criam a sua volta e dão-lhe sua significação, nos permite reencontrar Flávio Josefo em contextos sociais distintos, como por exemplo, nas comunidades judaicas na sociedade romana do século I d. C.¹⁷⁶

Entretanto, para atingir tal objetivo, enquanto atores sociais, os judeus devem ser recolocados no centro dos processos sociais entre as comunidades judaicas e a sociedade romana; pois, a maneira como os movimentos ou transformações coletivas no interior das comunidades se tornaram possíveis pode ser apreendida mediante o estudo intensivo e aproximado das

¹⁷⁵ SAND, Shlomo. *A invenção do povo judeu*. São Paulo: Benvirá, 2011.

¹⁷⁶ Entendemos por cultura um sistema de significados, atitudes e valores partilhados e as formas simbólicas em que eles são expressos e encarnados. Acreditamos que a cultura faz parte do todo modo de vida de Flávio Josefo, mas não é idêntica a ele. A cultura pode ser apreendida nas ações ou noções subjacentes à vida cotidiana.

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

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

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

Segundo Eni Orlandi¹⁷⁷, o que caracteriza o discurso não é o seu tipo, mas, sim, o seu modo de funcionamento. Com isso, ela estabelece um critério para distinguir diferentes modos de funcionamento do discurso, tomando como referência elementos constitutivos de suas condições de produção e sua relação com o modo de produção de sentidos, com seus efeitos, como segue: “a) discurso autoritário – aquele em que a polissemia é contida, o referente está apagado pela relação de linguagem que se estabelece e o locutor se coloca como agente exclusivo, apagando também sua relação com o interlocutor; b) discurso polêmico – aquele em que a polissemia é controlada, o referente é disputado pelos interlocutores, e este semantém em presença, numa relação

¹⁷⁷ ORLANDI, Eni. Análise do discurso: princípios e procedimentos. Campinas: Fontes, 2003.

tensa de disputa pelos sentidos; c) discurso lúdico – aquele em que a polissemia está aberta, o referente está presente como tal, sendo que os interlocutores se expõem aos efeitos dessa presença inteiramente não regulando sua relação com os sentidos”.

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

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

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

Eni Orlandi trata a memória discursiva como interdiscurso, ou seja, o discurso não é singular, ele apresenta indícios do que se fala antes, em outro lugar, do já-dito que está na base do dizível e sustenta cada tomada de palavra. Todos esses sentidos já ditos por alguém, em algum lugar, em outros momentos, mesmo muito distantes, têm efeito sobre o discurso de Flávio Josefo em sua obra “A Vida”. Assim, Eni P. Orlandi⁴¹ nos permite remeter o discurso de Josefo a toda uma filiação de dizeres, a uma memória, a sua historicidade e significância que demonstram seus compromissos políticos, sociais e religiosos, além de suas relações socioculturais.

Em segundo lugar, apenas identificar o modo de funcionamento do

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

Tessa Rajak¹⁷⁸ entende que “A Vida” de Flávio Josefo não se trata de uma biografia. Segundo ela, não há evidências de que Josefo tenha utilizado o título da obra como chegou à posteridade. Para Rajak, o título “A Vida” de Flávio Josefo deve ser considerado como um acréscimo posterior feito por outros leitores de Flávio Josefo. Josefo propriamente dito não fez uso do título bios ou vita em sua obra. Rajak¹⁷⁹ postula que os leitores que acrescentaram o título “A Vida” ao apêndice a segunda edição de “Antiguidades Judaicas” o fizeram considerando apenas os aspectos da vida de Flávio Josefo, sem levar em conta outros fatos relatados sobre a guerra dos judeus contra os romanos. A intenção de Josefo, então, não seria escrever uma autobiografia, mas apresentar um contraponto que foi desencadeado por um breve comentário geral sobre a obra “Guerra dos Judeus” feito por Justo de Tiberíades, diz a historiadora inglesa.

Creio dever manifestar neste ponto a má-fé de Justo e dos outros, que tendo falado deste mesmo assunto nas suas histórias, não tiveram receio, para satisfazer à própria paixão e ódio, de expor aos olhos da posteridade os fatos de uma maneira bem diferente da que na verdade eles se passaram.

Em nada eles diferem dos que falsificam os atos públicos, senão nisto, que eles não temem serem castigados. Assim Justo, tendo resolvido tornar-se ilustre, escrevendo esta guerra, disse de mim muitas coisas falsas e não foi mais verdadeiro no que se refere ao seu próprio país. É o que me obriga agora, para desmenti-lo, a relatar o que eu havia calado até aqui, e não nos devemos admirar por ter eu diferido tanto. Pois, ainda que um historiador seja obrigado a dizer a verdade, ele pode não se deixar levar contra os maus; não que eles mereçam

¹⁷⁸ RAJAK, Tessa. *Josephus, the historian and his society*. Philadelphia: Fortress press, 1984.

¹⁷⁹ Ibid., p. 13-15.

ser favorecidos, mas para permanecermos nos termos de uma sábia moderação [...].¹⁸⁰

Diferentemente de Tessa Rajak, Vicente Dobroruka¹⁸¹ entende que a intenção de Josefo foi realmente escrever uma autobiografia e através dela se defender contra as acusações de Justo e legitimar o seu relato sobre a guerra dos judeus contra os romanos. Vicente Dobroruka analisa o uso do gênero discursivo biográfico em Flávio Josefo e ressalta que, apesar de Josefo não ter sido o primeiro autor a fornecer dados autobiográficos, o historiador hebreu foi o primeiro a disponibilizar para a posteridade uma obra completa com o objetivo de narrar a trajetória de vida de quem a escreveu.

Entretanto, ainda que consideremos a obra “A Vida” como parte do gênero discursivo biográfico, nós precisamos esclarecer que a utilização da escrita biográfica na Antiguidade se diferenciava em muito do conceito e uso da biografia na Modernidade, conforme observa Uiran Gebara da Silva⁴⁶ ao constatar que a palavra “biografia” só foi utilizada pela primeira vez no século V d. C. e o termo “autobiografia” ao final do século XVIII.

Ao analisar a forma, os usos e os sentidos da escrita biográfica na Antiguidade, Uiran Gebara da Silva¹⁸² ressalta que os tipos de narrativa em prosa da antiguidade que mais se aproximam do conceito moderno de biografia são o bios¹⁸³ (ou de vita sula, em latim), o encomium¹⁸⁴, e a hypomnemata. Ele analisa as conferências sobre o desenvolvimento da biografia grega de Arnaldo Momigliano, proferidas em 1968 na Universidade de Harvard e publicadas em 1971, para ressaltar a distinção entre biografia e história na Modernidade e na

¹⁸⁰ JOSEPHUS, Op. Cit., p. 123-125.

¹⁸¹ DOBRORUKA, Vicente. Historiografia helenística com roupagem judaica: Flávio Josefo, história e teologia. In: JOLY, Fábio Duarte (Org). História e retórica: ensaios sobre a historiografia antiga. São Paulo: Alameda Editorial, 2007.

¹⁸² SILVA, Uiran Gebara da. A escrita biográfica na antiguidade: uma tradição incerta in: Politeia: Hist. E Soc., Vitória da Conquista, v. 8, n. 1, p.67-81,2008.

¹⁸³ Ibid., 2008, p. 68.

¹⁸⁴ Uiran Gebara da Silva (2008, p. 73) define bios como “a palavra comumente utilizada para denominar a descrição da vida de um indivíduo era bios; no entanto, este não era seu uso exclusivo. A palavra bios também podia ser usada para se referir a outras descrições ou narrativas, como o retrato de um povo inteiro. E a principal meta desta descrição era o esboço de um caráter, de uma personalidade, mesmo que essa personalidade fosse um corpo coletivo”.

Antiguidade

Apesar de na Modernidade todo discurso biográfico se inserir dentro de um ramo disciplinar da história, das trajetórias de vidas serem entendidas como parte integrante de uma concepção de história universal e ainda inseridas como um ponto de vista subjetivo ou individual dentro do desenrolar da história da sociedade em que vive, na antiguidade helenística a descrição biográfica não era necessariamente considerada histórica, diz Uiran Gebara da Silva¹⁸⁵. Segundo ele, uma das razões era a própria concepção de história que tinha como objetivo a apreensão dos acontecimentos vividos pelos homens e consistia em um processo de investigação da memória social, a partir de várias possibilidades de registros empíricos¹⁸⁶.

Para os escritores gregos, a estruturação da narrativa deveria privilegiar, principalmente, o ponto de vista das ações de grupos, comunidades políticas, atividades militares e coletivos humanos, transcendendo as ações individuais. Assim, a biografia helenística estava mais próxima do antiquarismo que da história¹⁸⁷.

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

¹⁸⁵ SILVA, 2008, Loc. Cit.

¹⁸⁶ Segundo Uiran Gebara da Silva (2008, p. 73) “o antiquarismo é um dos nomes utilizados para designar todo tipo de investigação e de produção de conhecimento a respeito de artefatos, objetos, fatos, acontecimentos, eventos, formas de cultura, que, por um lado, não se encaixavam nem nos limites precisos da história da guerra e da política, nem, por outro lado, na natureza especulativa da filosofia. Era uma forma de escrita descritiva e assumia nomes variados: antiquarismo, erudição, arqueologia, antiguidades. Essa categoria de escrita compilatória e sistemática não adquiriu o mesmo nível de dignidade, como forma de conhecimento, que a história”.

¹⁸⁷ SILVA, Op. Cit., p.74-75.

do escritor”¹⁸⁸.

Segundo Arnaldo Momigliano¹⁸⁹, havia uma distinção básica entre *hypomnemae* e *epheméris* no período helenístico. O primeiro termo se referia a registros pessoais e, o segundo, a registros oriundos de situações de trabalho burocrático ou políticas. Entretanto, ambos não apresentavam regras formais. Como aponta Uiran Gebara da Silva¹⁹⁰ esses registros se constituíam em exercícios pontuais de escrita. Momigliano ressalta que essa distinção posteriormente desapareceu da escrita latina, o que o levou a postular a inexistência da autobiografia como gênero literário específico no mundo greco-romano antigo, diz Uiran Gebara da Silva.

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

4.13 - A biografia pública de Josefo e o espaço público romano

Ao analisar a relação entre o saber biográfico e a história, Giovanni Levi¹⁹¹ afirma que os questionamentos sobre a biografia pública, exemplar e moral são

¹⁸⁸ MOMIGLIANO, Arnaldo. *The development of greek biography*. London: Havard University Press, 1993.

¹⁸⁹ SILVA, Op. Cit., p. 75.

¹⁹⁰ ARFUCH, Leonor. *O espaço biográfico: dilemas da subjetividade contemporânea*. Rio de Janeiro: Eduerj, 2010.

¹⁹¹ LEVI, Giovanni. Usos da biografia in: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína. *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2006.

resultados da crise na definição de racionalidade e do confronto histórico entre indivíduo e instituições. Como exemplo, ele utiliza boa parte do século XVIII no qual, partindo do romance, se tentava construir a imagem de um homem complexo, contraditório, cujo caráter, opiniões e atitudes estavam em perpétua formação gerando um debate sobre a possibilidade de se escrever a vida de um indivíduo. Esse período, diz Giovanni Levi, se caracterizou pela consciência da dissociação entre o personagem social e a percepção de si mesmo.

Citando Marcel Mauss, Giovanni Levi¹⁹² diz que “é evidente, sobretudo para nós, que nenhum ser humano deixou jamais de ter a percepção não apenas de seu corpo, mas também de sua identidade espiritual e corporal ao mesmo tempo”¹⁹³. Entretanto, para ele, essa percepção do “eu” não corresponde ao modo pela qual se desenvolveu historicamente o conceito do “eu” que assumiu diferentes noções através dos tempos. O historiador italiano, então, cita alguns exemplos do desenvolvimento do conceito do “eu” no século XVIII, começando com Laurence Sterne.

Sterne ressaltava a extrema fragmentação de uma biografia individual traduzida pela constante variação dos tempos, pelo recurso a incessantes retornos e pelo caráter contraditório, paradoxal, dos pensamentos e da linguagem dos protagonistas. “Tristram Shandy”, de Laurence Sterne, proporcionou “um meio eficaz de construir uma narrativa que desse conta dos elementos contraditórios que constituem a identidade de um indivíduo e das diferentes representações que dele se possa ter conforme os pontos de vista e épocas”, através do diálogo entre Tristram, o autor e o leitor, diz Giovanni Levi¹⁹⁴.

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

¹⁹² LEVI, 2006, Passim.

¹⁹³ Ibid., p. 170.

¹⁹⁴ Ibid., p.170-171.

De “Jacques o Fatalista” de Diderot, Giovanni Levi cita “As Confissões” de Jean Jacques Rousseau, ainda no século XVIII. Rousseau acreditava que era possível narrar uma vida e, também, entendia que esta narrativa poderia ser totalmente verídica; posição que, de certa forma, contrariava o pensamento corrente de que na segunda metade do século XVIII chegou-se a se duvidar da possibilidade de se escrever uma autobiografia.

Giovanni Levi ressalta que Jean Jacques Rousseau estava certo quanto à primeira hipótese e, errado, quanto à segunda. Rousseau se viu na impossibilidade de narrar à vida sem que esta fosse deformada ou alterada. Para Jean Jacques Rousseau, Denis Diderot e Laurence Sterne o meio de se criar uma comunicação menos equívoca e uma forma de restituir ao sujeito sua individualidade complexa, livrando-o das distorções da biografia tradicional, era o diálogo. Assim, Rousseau retomou suas confissões em forma de diálogo através de “Jean-Jacques”.

Giovanni Levi¹⁹⁵ entende que a crise acima elencada começou no romance, estendeu-se à autobiografia e teve repercussão limitada na biografia histórica. Como meio-termo, ele aponta a biografia moral que buscava um tom mais didático, acrescentando, às vezes, paixões e emoções ao conteúdo tradicional das biografias exemplares, ou seja, os feitos e as atitudes do protagonista, culminando no positivismo e no funcionalismo que, posteriormente, iria privilegiar a dimensão pública em vez da privada, desconsiderando a proposta de outros modelos de biografia.

Com o advento de novos paradigmas, em todos os campos científicos, no século XX a crise ressurgiu e conduziu a necessidade de se conhecer o ponto de vista do observador; de se postular a existência de outra pessoa em nós mesmos sob a forma inconsciente, diz Giovanni Levi¹⁹⁶; o que vai resultar no retorno da discussão sobre a “relação entre descrição tradicional, linear, e a ilusão de uma identidade específica, coerente, sem contradição, que não é senão o biombo ou a máscara, ou ainda o papel oficial, de uma miríade de fragmentos e estilhaços”; proporcionando uma nova dimensão que a pessoa

¹⁹⁵ Ibid., p. 178.

¹⁹⁶ LEVI, Op. Cit., p. 169.

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

A biografia continuou a desenvolver-se, mas, agora, considerando como panode fundo uma nova abordagem das estruturas sociais – “a reconsideração das análises e dos conceitos relativos à estratificação e à solidariedade sociais; a apresentação de modo menos esquemático dos mecanismos pelos quais se constituem redes de relações, estratos e grupos sociais”¹⁹⁷; o que, em certo sentido, culminará em uma questão essencial: como os indivíduos se definem (conscientes ou não) em relação ao grupo ou se reconhecem numa classe?

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

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

Em seguida, o historiador italiano fala sobre biografia e contexto. Neste tipo de biografia a época, o meio e o ambiente são fundamentais para se explicar a singularidade das trajetórias. O contexto remete a reconstituição do contexto histórico e social em que se situam os acontecimentos e ao preenchimento das lacunas documentais através da analogia com outras vidas. Esta é proposta de Natalie Zemon Davis e Daniel Roche, diz Giovanni Levi, “interpretar as vicissitudes biográficas à luz de um contexto que as torne possíveis e, logo, normais”.

¹⁹⁷ Ibid., p. 178.

Neste caso é indispensável ampliar ao máximo o número de pessoas em torno do biografado, bem como, o de movimentos com os quais ele entrou em contato. Como diz Giovanni Levi, “qualquer que seja a sua originalidade aparente, uma vida não pode ser compreendida unicamente através de seus desvios e singularidades, mas, ao contrário, mostrando-se que cada desvio aparente em relação às normas ocorre em um contexto histórico que o justifica”. Giovanni Levi afirma que frequentemente este contexto é apresentado como rígido, coerente e que serve como pano de fundo imóvel para explicar a biografia e que as trajetórias individuais não agem ou modificam o contexto.

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

Quanto à biografia e hermenêutica, Giovanni Levi¹⁹⁸ ressalta que nela o material biográfico torna-se intrinsecamente discursivo e “não se consegue traduzir- lhe a natureza real, a totalidade dos significados que pode assumir: somente pode ser interpretado, de um modo ou de outro”. O processo de transformação do texto, de atribuição de um significado a um ato biográfico por si só já é significativo. O que, segundo Levi, redonda na impossibilidade de se escrever uma biografia, mas, ainda, estimula os historiadores a se preocupar mais com as formas narrativas e com técnicas de comunicação mais eficientes para seu ofício.

Segundo o historiador italiano, a problemática em torno da escrita sobre a vida de um indivíduo, apesar de levantar pontos importantes para a historiografia, se esvazia em meio a certas simplificações que tomam como pretexto a falta de fontes. Com isso, Giovanni Levi se propõe a mostrar as

¹⁹⁸ LEVI, Op. Cit., p. 169.

principais dificuldades em se trabalhar com biografia. Para ele, as distorções mais significativas se devem ao fato dos historiadores imaginarem que os atores históricos obedecem a um modelo de racionalidade anacrônico e limitado, ou seja, modelos que se associam a “uma cronologia ordenada, uma personalidade coerente e estável, ações em inércia e decisões sem incertezas”¹⁹⁹.

Giovanni Levi defende a posição de Pierre Bourdieu, em sua ilusão biográfica²⁰⁰, afirmando que é indispensável reconstruir o contexto, a chamada superfície social em que o indivíduo age e que se caracteriza por sua pluralidade. Esta é a mesma posição de Jacques Le Goff²⁰¹ ao dizer que o sujeito “constrói a si próprio e sua época, tanto quanto é construído por ela. E, essa construção é feita de acasos, de hesitações, de escolhas”. Com isso, o historiador francês também valoriza o conhecimento do contexto social, econômico, político e cultural para se compreender uma personagem individual.

Na mesma linha de Giovanni Levi e Pierre Bourdieu, Jacques Le Goff²⁰² chama a atenção para o conceito de utopia biográfica desenvolvido por Jean-Claude Passeron que está ligado ao excesso de sentido e de coerência inerente a qualquer tentativa biográfica, ou seja, ao risco de se acreditar que nada é insignificante na narrativa biográfica, sem escolha, nem crítica; a ilusão de que a narrativa reconstitui autenticamente um destino.

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

¹⁹⁹ BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica in: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína. Usos e abusos da história oral. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2006.

²⁰⁰ BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica in: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína. Usos e abusos da história oral. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2006.

²⁰¹ LE GOFF, Jacques. Introdução in: LE GOFF, Jacques. São Luís: biografia. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 2002, p. 19-30.

²⁰² LE GOFF, 2002, Passim.

4.14 - Sua biografia

O relato, seja ele biográfico ou autobiográfico, afirma Pierre Bourdieu⁷³, propõe acontecimentos que, sem terem se desenrolado sempre em sua estrita sucessão cronológica, tendem ou pretendem organizar-se em sequências ordenadas segundo relações inteligíveis objetivando extrair a lógica retrospectiva e prospectiva. Entretanto, tanto o sujeito quanto o objeto da biografia tem o mesmo interesse em aceitar o postulado do sentido da existência narrada. O relato autobiográfico é ideológico e intencional. Por isso, diz Pierre Bourdieu, “tratar a vida como um relato coerente de uma sequencia de acontecimentos com significado e direção, talvez seja conformar-se com uma ilusão retórica, uma representação comum da existência que toda uma tradição literária não deixou e não deixa de reforçar”²⁰³.

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

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

Flávio Josefo apresenta as comunidades judaicas como parte integrante de uma sociedade masculina hierarquicamente organizada que valoriza as relações de parentesco, celebra os feitos de seus antepassados, nutre uma admiração pela dinastia dos hasmoneus, exalta o ofício sacerdotal e considera a honra, a obediência a Torá e a prática da justiça como valores estimáveis na

²⁰³ BOURDIEU, Op. Cit., p. 183.

vida pública, resultando em sorte para os indivíduos²⁰⁴.

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

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

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

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

Em suma, a análise preliminar da obra “A Vida” de Flávio Josefo nos

²⁰⁴ Ibid., p. 184.

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

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

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

Nos últimos 20 anos, os novos historiadores políticos se concentraram tanto na natureza do sistema político, quanto expressão das relações de poder, quanto na cultura e ideias políticas²⁰⁵, contrariando um tipo de abordagem que se alinhava com as concepções positivistas da história. Uma história política adequada, diz Susan Pedersen²⁰⁶, precisa abordar a liderança política - seja ela exercida por partidos ou indivíduos, a estrutura e o alcance coercivo do Estado e a natureza e sustentáculos das afirmações de legitimidade.

Esse tipo de abordagem deve incluir também o estudo da estrutura,

²⁰⁵ JAUBERT, 1963 Apud PAUL, 1981, p. 31.

²⁰⁶ CANNADINE, David. Que é história hoje? Lisboa: Gradiva, 2006.

alcance e práticas do Estado, considerando, ainda, um contexto global. Susan Pedersen entende que a análise da rede de relações políticas e econômicas globais que envolvem todas as nações ajuda a compreender melhor a natureza e funcionamento das instituições e práticas políticas e a corrigir algumas distorções e defeitos que afetam tanto a história da “alta política” como a “nova” história política.

Em uma análise similar a de Susan Pedersen, Gil Pujol²⁰⁷ afirma que a históriapolítica é também social e cultural, ou seja, a nova história política deve insistir no fator pessoal dentro e fora das instituições. Com isso, ao abordar politicamente as relações culturais no mundo antigo, no nosso caso, entre as comunidades judaicas e a sociedade romana do século I d. C., o historiador deve se ocupar, por exemplo, com as relações de patronato e clientela – tanto do ponto de vista do patrão quanto do cliente, os intermediários, escravos, libertos, grupos de elite, as redes de influência e todo um mundo de mediações e interesses pessoais entre governantes e governados, capitais e territórios. A presença dos organismos oficiais, segundo ele, pode ser detectada através destes múltiplos âmbitos políticos e sociais²⁰⁸.

Pierre Rosanvallon²⁰⁹ amplia a discussão de Pedersen e Pujol, definindo o mundo da política como um segmento do mundo político operado pela mobilização de mecanismos simbólicos de representação. Para ele, a tarefa do historiador é “tentar restituir ao passado sua dimensão de presente, isto é, de indeterminação”, resgatando a experiência política dos atores, seus sistemas de ação, representação e contradição, a fim de que o presente do passado nos ajude a melhor refletir sobre o nosso presente e não apenas explicar o presente ou o que ele foi.

Para fortalecer seus argumentos, Pierre Rosanvallon²¹⁰ recorre às

²⁰⁷ GIL PUJOL, Xavier. La historia política de la Edad Moderna europea, hoy: Progresos y minimalismo In: BARROS, Carlos (Coord.). Historia a debate: actas del Congreso Internacional "A historia a debate". Santiago de Compostela: História a Debate, 1995.

²⁰⁸ BARROS, 1995, p. 196-208.

²⁰⁹ ROSANVALLON, Pierre. Por uma história do político. São Paulo: Alameda, 2010.

²¹⁰ HUNT, Lynn. História, cultura e contexto in: HUNT, Lynn. A nova história cultural. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

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

Parafraseando E. H. Carr, Lynn Avery Hunt²¹¹ afirma que “quanto mais culturais se tornarem os estudos históricos, e quanto mais históricos se tornarem os estudos culturais, tanto melhor para ambos”. Hunt entende que, assim como a história, nas décadas de 1950 e 1960, gradativamente avançou para o social, dialogando com a sociologia; nas décadas de 1970 e 1980 os historiadores marxistas e dos Annales direcionaram seus interesses para as práticas culturais, aproximando-se da Antropologia e da Teoria Literária. Assim, ao se debruçar sobre sua documentação, o historiador precisa levar em conta que os documentos que descrevem ações simbólicas do passado possuem caráter intencional e estratégico. Por isso, os historiadores da cultura devem criar suas próprias estratégias para lê-los²¹².

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

Os usos e abusos das obras de Flávio Josefo construíram, ao logo da história, alguns sentidos sociais para o historiador hebreu. As diferenças ou similaridades entre esses sentidos sociais nos remetem diretamente ao postulado de Roger Chartier ao afirmar que “toda reflexão metodológica enraíza-

²¹¹ Ibid., p. 18.

²¹² CHARTIER, Op. Cit., p. 178.

se, com efeito, numa prática histórica particular, num espaço de trabalho específico”²¹³. Assim sendo, antesde nos debruçarmos sobre as impressões do próprio Josefo sobre si mesmo e seu mundo social através do discurso em sua obra “A Vida”, nós cotejaremos algumas impressões externadas pelas historiografias inglesa, francesa e brasileira.

Nosso primeiro autor, Paul Spilsbury²¹⁴, afirma que frequentemente Flávio Josefo é acusado de ser oportunista e orgulhoso, um traidor com talento para a autopreservação. Spilsbury lembra que relatos como o incidente em Jotapata, na qual Josefo conseguiu sair vivo de um suicídio coletivo e ainda convenceu Vespasiano a preservar sua vida, além de outros relatos que mostram o historiador hebreu se aproveitando de situações de calamidade para obter vantagens pessoais, corroboram para a construção da identidade de Flávio Josefo como traidor e aproveitador.

No entendimento de Paul Spilsbury²¹⁵, a ênfase de Josefo em relação à piedade de Tito hesitando em destruir Jerusalém, bem como, sua indiferença e insensibilidade ao descrever a procissão dos judeus cativos e a ostentação dos objetos sagrados retirados do templo de Jerusalém durante o triunfo de Vespasiano em Roma, fortalecem a imagem de Flávio Josefo como um mero propagandista da Dinastia Flaviana.

Josefo, enquanto historiador da guerra dos judeus contra os romanos teria como principal objetivo aumentar o prestígio dos Flávios na sociedade romana e dar legitimidade aos novos imperadores diante de um público desconfiado. Por isso, houve interesse dos Flávios em patrocinar suas obras. Embora concorde parcialmente com Spilsbury, Tessa Rajak sugere que Josefo concluiu o sétimo

²¹³ A historiografia inglesa apresenta inúmeras obras e autores que tratam de temas relacionados a Flávio Josefo e suas obras. Em sua grande maioria, essas obras se referem às relações políticas entre os judeus e os outros, tanto no período helenístico, quanto durante o domínio romano. Como nesse capítulo nos propomos a cotejar as impressões da historiografia apenas em relação a Flávio Josefo enquanto indivíduo, nós limitamos nossa reflexão apenas a alguns autores. Uma lista de autores da historiografia inglesa que fazem uso das obras de Flávio Josefo como documentação pode ser encontrada na obra “Flavius Josephus and Flavian Rome” organizado por Steve Mason (2005) e, ainda, em “Making History” organizada por Zuleika Rodgers (2007).

²¹⁴ SPILSBURY, Paul. *Flavius Josephus on the Rise and Fall of the Roman Empire*. Journal Theological Studies, Oxford, n. 54 (1), p. 1-24, 2003.

²¹⁵ SPILSBURY, 2003, Passim.

livro da obra “Guerra dos Judeus” com uma cota de intenso patriotismo judaico querendo, assim, corrigir o desequilíbrio criado por sua descrição excessivamente pró-romana dos Flávios²¹⁶.

4.15 – Da produção do discurso

As condições de produção do discurso do historiador hebreu levantam questionamentos quanto à preservação da relação de Flávio Josefo com as comunidades judaicas do século I d.C., diz Paul Spilsbury²¹⁷ questionando a circulação de Josefo nas comunidades judaicas e a adoção das práticas religiosas judaicas do seu tempo em seu cotidiano, conforme aprendera com seus antepassados. Spilsbury analisa os relatos de Josefo sobre a destruição do templo de Jerusalém, o triunfo de Vespasiano e sobre o estatuto social do historiador hebreu na sociedade romana do século I d. C. e diz que Flávio Josefo afirmava que, tanto a vitória dos romanos sobre os judeus, quanto os privilégios concedidos a ele pelos Flávios, se tratavam dos resultados da providência divina.

Entretanto, ao minimizar a ação de Tito na destruição de Jerusalém através de seu discurso polêmico, Flávio Josefo ratificou sua atuação como propagandista dos Flávios, evidenciou seu desconhecimento da cultura romana e do significado de um triunfo para as culturas dominantes. Josefo, também, apresentou uma defesa contra os ataques e a desconfiança dos demais indivíduos das comunidades judaicas a demonstrar indiferença durante o relato sobre a procissão de judeus cativos no triunfo de Vespasiano e ao tratar a sorte dos romanos como resultado da providênciadivina.

Paul Spilsbury²¹⁸ entende que havia uma série de razões para que Josefo exonerasse Tito da queima deliberada do templo de Jerusalém em sua obra “Guerra dos Judeus”. Dentre elas estava o seu estatuto social na sociedade romana. Flávio Josefo se tratava de um liberto e, como tal, tinha obrigações com

²¹⁶ RAJAK, 1983, apud SPILSBURY, 2003, p. 24.

²¹⁷ SPILSBURY, 2003, Passim.

²¹⁸ SPILSBURY, 2003, Passim.

a sociedade romana que jamais poderiam ser ignoradas²¹⁹. Assim, ele postula que, apesar de Flávio Josefo atuar como propagandista dos Flávios exaltando seus patronos em sua obra “Guerra dos Judeus”, o historiador hebreu demonstraria em suas próximas obras que não perdera sua relação com as comunidades judaicas do seu tempo ou abandonara as práticas religiosas judaicas. Com isso, podemos identificar na leitura de Paul Spilsbury um Flávio Josefo que preservou suas relações sociais, políticas e culturais com as comunidades judaicas, mas, ainda, manteve suas obrigações com a sociedade romana no século I d. C.

Shaye J. D. Cohen²²⁰ também analisa a vida e obra de Flávio Josefo e, como Paul Spilsbury, também entende que o historiador hebreu utilizou suas obras para fazer propaganda dos Flávios. Josefo chegou a servir como guia e intérprete durante os últimos anos da guerra para conduzir seu povo à rendição. Entretanto, Flávio Josefo não via a si mesmo como um traidor, conforme postula Richard Laqueur²²¹ e Seth Shwartz²²², mas, sim, como um grande profeta. Josefo se considerava o segundo Jeremias, um porta-voz de Iahweh que tinha como tarefa dissuadir os judeus da ideia de lutar contra os romanos, pois Iahweh e a Tyché estavam do lado deles. Cohen entende que foi essa postura de Josefo que desencadeou acusações de traição por parte dos judeus.

Após mudar para Roma, Josefo continuou sua carreira de defensor dos romanos e propagandista dos Flávio através de suas obras, a fim de estabelecer uma nova paz entre romanos e judeus, diz Shaye J. D. Cohen²²³. Com isso, podemos postular que, para ele, Flávio Josefo estava no centro das relações socioculturais entre as comunidades judaicas e a sociedade romana do século I d.C., circulando nos dois mundos sociais.

²²⁰ COHEN, Shaye J. D. *Josephus in Galilee and Rome: his vita and development as a historian*. Boston: Brill Academic Publishers, 2002.

²²¹ LAQUEUR, Richard. *The jewish historian Flavius Josephus: a biographical investigation based on newcritical sources*. Toronto: York University, 2005.

²²² SHWARTZ, Seth. *Josephus in Galilee: rural patronage and social breakdown* in: PARENTE, Fausto; SIEVERS, Joseph. *Josephus and the history of the Greco-Roman period: essays in memory of Morton Smith*. Leiden: E. J. Brill, 1994.

²²³ COHEN, Op. Cit., p. 232-240.

Analisando a relação entre Flávio Josefo e a casa dos Flávios, Jonathan Edmondson e Steve Mason²²⁴ identificam o historiador judeu com as comunidades da diáspora que posteriormente se domiciliaram em Roma. Segundo eles, essas comunidades usufruíam de privilégios por apoiar os romanos durante a guerra dos judeus no século I d. C. Steve Mason trata Josefo como um caso singular, mas, ao mesmo tempo, através da análise da sua trajetória de vida, Mason o situa em seu microcosmo social – nas comunidades judaicas domiciliadas em Roma no século I d.C.

Enfatizando a figura de Flávio Josefo como historiador, Martin Goodman²²⁵ também registra suas impressões sobre Josefo. Goodman²²⁶ ressalta que Josefo foi testemunha ocular e participante de grande parte da história em que descreve. Para ele, Flávio Josefo almejava escrever uma história política no mesmo estilo e com o intenso interesse mostrado pelas causas de Tucídides, embora Uriel Rappaport²²⁷ entenda que o historiador hebreu não se identifique tanto com historiadores como Tucídides, Políbio e Tácito, quanto se identifica com Diodoro e Dionísio de Halicarnasso.

Martin Goodman postula que Josefo se mostra menos confiável quando em suas obras “se afasta da tela de sua história e profere em sucintas passagens seu ponderado ponto de vista sobre fatores e pessoas com maior culpa”²²⁸. Entretanto, para Goodman, quando em meio a sua narrativa Flávio Josefo bradava sobre as terríveis consequências de algum episódio que acabara de descrever, é provável que ele tenha dado ao leitor sua honesta opinião.

Martin Goodman²²⁹ faz uma análise similar a de Cohen ao observar que Flávio Josefo achava que a ira divina dirigida aos judeus por sua

²²⁴ EDMONDSON, Jonathan; MASON, Steve; RIVES, James. *Flavius Josephus and the flavian rome*. Oxford University Press, 2005.

²²⁵ GOODMAN, Martin. A classe dirigente da Judéia: as origens da revolta judaica contra Roma, 66-70 d. C. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

²²⁶ GOODMAN, Martin. A classe dirigente da Judéia: as origens da revolta judaica contra Roma, 66-70 d. C. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

²²⁷ Ibid., p. 19.

²²⁸ RAPPAPORT, Uriel. *Josephus' Personality and the Credibility of his Narrative* in: RODGERS, Zuleika. *Making History: Josephus and historical method*. Boston: Brill, 2007.

²²⁹ GOODMAN, Op. Cit., p. 19.

iniquidade foi a mais importante razão para a catástrofe judaica. Goodman confirma a ideia de que Josefo gostava de se retratar como um Jeremias de seu tempo, entretanto, para a historiografia moderna essa postura se trata de um produto do primitivo equipamento intelectual de Josefo enquanto autor. Por isso, Martin Goodman adverte sobre os perigos de uma confiança excessiva em Flávio Josefo. Pois, ele estava tentando analisar e descrever os eventos mais traumáticos na história dos judeus. Flávio Josefo esteve muito envolvido para conseguir ser objetivo, diz Goodman.

Ao lembrar que em 66 d. C. Flávio Josefo tinha sido eleito um dos principais generais rebeldes judeus, mas, que em 67 d. C., trocou de lado, tornando-se um escravo dos romanos e logo depois um respeitado amigo de Tito, o destruidor do templo, Martin Goodman descreve as ambiguidades de Josefo. Segundo ele, parase alcançar uma melhor perspectiva da narrativa de Josefo é fundamental considerar as condições de produção de seu discurso, ou seja, colocar a guerra dos judeus contra os romanos diante de seus antecedentes religiosos, literários, sociais, econômicos e culturais de judeus na Judéia, até o ponto em que os fatos narrados por ele possam ser comparados com outra documentação.

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

Segundo Martin Goodman, Flávio Josefo defendia que o templo de Jerusalém e a florescente sociedade da Judéia deviam ser novamente confiados aos aristocratas judeus²³⁰. Assim, Martin Goodman entende que Josefo circulava nas comunidades judaicas e na sociedade romana do século I d. C., entretanto, o estatuto social do historiador hebreu tanto nas comunidades judaicas quanto na sociedade romana evidenciava sua singularidade entre os demais judeus domiciliados na Urbs.

Como se podem perceber, na historiografia inglesa, as discussões sobre

²³⁰ Ibid., p. 35.

Flávio Josefo e suas obras geralmente se situam no âmbito das relações sociopolíticas entre os judeus e os outros, no nosso caso, entre as comunidades judaicas e a sociedade romana. Josefo é apresentado como um indivíduo controverso, ambíguo, gerando as mais diversas opiniões ao seu respeito. Em alguns casos Flávio Josefo se trata de um traidor propagandista dos Flávios; noutros, se apresenta como um indivíduo que não perdeu o vínculo com as comunidades judaicas de seu tempo.

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

Apesar da historiadora francesa Mireille Hadas-Lebel²³¹ afirmar que, ao logo da história, Flávio Josefo assumiu as mais variadas identidades, como por exemplo, a de cristão, mago, matemático, defensor da fé ou semeador da dúvida, bem como, serviu de objeto de estudo nas mais variadas práticas historiográficas, conforme afirmamos no início desse capítulo, ao cotejarmos as impressões sobre Josefo e suas obras, na historiografia francesa, percebemos que, com exceção das obras de Hadas-Lebel e Marcel Simon, os historiadores franceses não demonstraram muito interesse pelas obras de Flávio Josefo ou pelas relações sociais, políticas, culturais e religiosas entre os judeus e os outros na Antiguidade.

Essa situação pode ser confirmada pelo modesto número de publicações sobre o assunto, principalmente se compararmos com as historiografias inglesa e alemã. Se desviássemos nossa abordagem apenas para o Império Romano, encontrariam, a partir de Fernand Braundel, autores como Paul Veyne, Norbert Rouland, Pierre Grimal, John Scheid, dentre outros historiadores que se ocuparam com temas associados ao imperialismo, colonização, romanização,

²³¹ HADAS-LEBEL, Op. Cit., p. 270-273.

clientelismo e patronato, etc. Parece-nos que a ausência das discussões sobre as obras de Flávio Josefo se fundamenta nas concepções francesas sobre o objeto de estudo, métodos de abordagem e problemática da História Social, bem como, na escolha do recorte historiográfico por parte dos historiadores da cultura após a recolocação do indivíduo no centro dos processos sociais pelos principais desdobramentos da prática historiográfica iniciada pelos Annales.

Na década de 1930, o movimento dos Annales, com sua proposta de História Econômica e Social, afirmou a prioridade dos fenômenos coletivos sobre os indivíduos e das tendências de longo prazo sobre os eventos na explicação histórica. Ao propor a História como ciência social, a abordagem histórica se distanciou do indivíduo. Nas décadas de 1930 e 1940, com o avanço das ideias socialistas e o crescimento do movimento operário surgiu uma história social do trabalho e do movimento socialista, na qual a oposição entre individual e coletivo distingua a História Social das abordagens anteriores. Aqui, a ação política coletiva se tratava de seu principal objeto. As décadas de 1950 e 1960 foram marcadas pelo apogeu dos estruturalismos, pelo uso da quantificação nas ciências sociais, pelos primeiros avanços da informática e desenvolvimento de tensões sociais que se tornaram objetos de estudo para os historiadores.

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

Na década de 1960, como vimos anteriormente, a História Social recolocou a questão do papel e ação do indivíduo na história, bem como, o problema das durações em discussão. Segundo Peter Burke²³², muitos dos

²³² BURKE, Peter. O que é história cultural. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

principais historiadores culturais do final do século XX, como Ladurie, Roche na França, Natalie Davis e Lynn Hunt nos EUA, Ginzburg na Itália, Medick na Alemanha, antes se definiam como historiadores sociais e admiradores de Marx, quando não marxistas propriamente, do final da década de 1960 em diante, eles se voltaram para a Antropologia com o objetivo de vincular cultura e sociedade. Entretanto, muitos deles, ainda que colocassem o indivíduo no centro dos processos sociais, optaram por desenvolver suas pesquisas sobre cultura popular ou culturas dominantes na Europa Medieval ou na Europa Moderna.

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

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

Analisando a trajetória de vida de Flávio Josefo, Mireille Hadas-Lebel entende que o historiador hebreu se tratava de um judeu que adotou elementos socioculturais romanos em seu cotidiano, perdendo parte do seu vínculo com as comunidades judaicas da Urbs, o que o levou a dedicar grande parte de suas obras para reivindicar sua identidade judaica²³³.

O Flávio Josefo de Hadas-Lebel se trata de um indivíduo que adotou elementos socioculturais romanos para garantir sua sobrevivência. Aliás, esse é um dos adjetivos que Hadas-Lebel atribui a Josefo. Segundo ela, Flávio Josefo

²³³ HADAS-LEBEL, Op. Cit., p. 205-228.

se tratava de “um sobrevivente cujas razões de viver haviam desaparecido em sua quase totalidade”²³⁴. Assim, ela apresenta Flávio Josefo como um judeu de Roma que circulava entre os sobreviventes que haviam escapado à escravidão e viviam separados com o intuito de preservar a memória²³⁵ das comunidades judaicas. Hadas-Lebel, então, parte em defesa de Josefo e suas obras.

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

As obras de Flávio Josefo, na historiografia brasileira geralmente são abordadas sob duas perspectivas. A primeira delas se refere à relação binária dominação romana e resistência judaica, abordadas sob o viés das novas perspectivas sobre as práticas imperialistas no mundo antigo. Nessa perspectiva se situam, por exemplo, os trabalhos do Prof. Dr. Luís Eduardo Lobianco¹¹⁵, a pesquisa do Prof. Dr. Ivan Esperança Rocha, e o trabalho do Prof. Ms. Jorwan Gama da Costa Junior²³⁶.

De acordo com essa primeira abordagem, a ocupação da Judéia inaugurou uma série de medidas que, através das relações de poder estabelecidas entre os romanos e a sociedade judaica, serve como fundamento para uma perspectiva sobre a prática imperialista no mundo antigo que dê conta também da diversidade social, política e cultural dos povos conquistados. Esse

²³⁴ Ibid., p. 218.

²³⁵ Entende-se por memória aquela que dá um fundamento, aparentemente histórico, à existência das etnias ou das famílias, isto é, dos mitos de origem. Segundo Le Goff, esta memória seria a responsável pela reprodução de comportamentos nas sociedades humanas (LE GOFF, 1990, p. 426).

²³⁶ Em “O outono da Judéia (séculos I a. C. - I d. C.): resistência e guerras judaicas sob o domínio romano – Flávio Josefo e sua narrativa”, datado de 1999 pela UFF, o autor pesquisa o ambiente de hostilidades e o antagonismo que pulsou na Judéia, desde a década de 60 do século I d. C. até a década de 60 do século I d. C., cujo ápice, segundo ele, foi à guerra judaico-romana.

tipo de abordagem foi gradativamente construído através da historiografia brasileira que ao longo dos anos tem preservado as discussões sobre o binômio identidade/alteridade, indivíduo/sociedade nas obras de Flávio Josefo; uma discussão que, em certo sentido sempre esteve atrelada aos debates historiográficos sobre o imperialismo romano.

O conceito de imperialismo nos remete aos termos “dominante” e “dominado”. Ivan E. Rocha²³⁷ investiga como a relação entre dominadores e dominados emergiu de forma indireta na documentação produzida por Flávio Josefo sobre a guerra contra os romanos, evidenciando uma profunda crise interna entre diferentes grupos judaicos alinhados ou distantes do poder romano. Segundo Ivan Esperança Rocha²³⁸⁸, Flávio Josefo representa a corrente moderada dos judeus, aliada aos romanos, e descreve os inimigos de Roma como seus inimigos. Entretanto, ele se trata de um personagem ambíguo e, essa ambiguidade contribuiu para sua pouca aceitação entre os judeus.

Ao analisar a obra “Guerra dos Judeus”, Luís Eduardo Lobianco identificou uma quádrupla ambiguidade em Flávio Josefo: no nome, origem, estrutura e conteúdo. A primeira ambiguidade pode ser evidenciada nos títulos da obra. Lobianco afirma que a obra é portadora de dois títulos, um no corpo da narrativa – “No Concernente à Guerra dos Judeus” - e outro em relatos posteriores – “Históriada Guerra dos Judeus contra os Romanos”. Assim, ele apresenta autores como Richard Laqueur e H. ST. J. Thackeray para demonstrar que tal ambiguidade provavelmente resulta da tendência de Flávio Josefo em se inclinar para a perspectiva romana da guerra ou para o ponto de vista judaico do litígio²³⁹.

A segunda ambiguidade apresentada por Luis Eduardo Lobianco

²³⁷ Em “*Judaea romana: negociação e resistência*”, datado de 2010 pela UFRJ, o autor analisa o processo de dominação imperial romano na Judéia, entre os anos 168 a. C. e 132 d. C., bem como, o impacto do domínio romano sobre as condições socioculturais locais e sobre comportamento das facções político-religiosas judaicas.

²³⁸ ROCHA, Ivan E. Dominadores e dominados na Palestina do século I. São Paulo: sn, 2004. Disponível em:<http://www.scielo.br/pdf/his/v23n1-2/112v2312.pdf>. Acessado em 24 de março de 2021.

²³⁹ LOBIANCO, Luís Eduardo. O outono da Judéia (séculos I a. C. – I d. C.): resistência e guerras judaicassob domínio romano – Flávio Josefo e sua narrativa (Dissertação de Mestrado). Niterói: sn, 1999.

identifica Josefo como um homem dividido entre Judéia e Roma. Assim, segundo ele torna-se relevante discutir se a obra de Josefo se trata da expressão da verdade ou de mera propaganda dos Flávios prevenindo os demais povos contra novas insurreições, conforme posição de Tessa Rajak, Paul Johnson, Seth Schwartz e argumentação de Lucien Poznanski e Thackeray. Lobianco²⁴⁰ afirma que ele “escreve em especial para os seus compatriotas – os judeus – bem como para os romanos, sempre, lembro, no sentido de garantir que a origem desta obra é a necessidade de relatar- se a verdade, e não fazer propaganda, como é opinião praticamente unânime dos estudiosos de Josefo”. Entretanto, ele não deixa de reconhecer que realmente foi uma obra autorizada pelos Flávios com intenções propagandistas e autopromocionais, contudo, acredita que em seu discurso há forte carga de valores judaicos, já que Josefo nunca deixou de ser judeu e se ver como tal, e é por isso que ele exalta os judeus e o judaísmo.

A terceira ambiguidade apresentada por Luís Eduardo Lobianco trata-se da estrutura. Segundo ele, “Josefo equilibrou-se, como historiador, entre duas concepções de história, que floresceram na idade antiga, seja ocidental – a grega -, sobretudo clássica, seja oriental – a judaica, sendo assim necessário aqui demonstrarem-se os ensinamentos que se referem a estas duas formas de produção histórica, isto é, a compreensão do que era a história para estes dois mundos distintos, duas noções de história unidas no texto de Josefo”. Assim, Lobianco analisa a influência das historiografias latina e judaica em seu discurso.

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

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

situam, por exemplo, o trabalho do Prof. Doutorando Alex Degan²⁴¹ e o trabalho do Prof. Ms. Samuel Martins Nascimento²⁴².

Alex Degan²⁴³ critica o modelo de abordagem historiográfica que faz uso das obras de Flávio Josefo apenas para discutir as muitas formas de domínio no mundo romano, situando Josefo entre os documentos comprometidos com a aristocracia romana que fazem apologia ao poder imperial romano²⁴⁴. Segundo Alex Degan²⁴⁵, para esse modelo de abordagem, as obras de Flávio Josefo não passam de uma documentação tendenciosa, entretanto, segundo ele, não se pode desconsiderar que Flávio Josefo se trata de uma documentação singular, principalmente, porque em muitos episódios da história judaica narrados por ele, não são encontrados em outra documentação.

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

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

²⁴¹ Ibid., p. 149.

²⁴² Ibid., p. 175.

²⁴³ Em “A Identidade Incômoda: identidades no Bellum Judaicum de Flávio Josefo”, datado de 2006, pela USP, o autor discute a maneira como as identidades se foram formuladas por Josefo em Bellum Judaicum (Guerra dos Judeus), analisa internamente a obra e a trajetória de Josefo com o objetivo de desvendar como Josefo percebia a dominação romana, entendia a presença dos judeus no mundo e como esses se inseriam no Império Romano. (JOSEFO, 2007).

²⁴⁴ DEGAN, Alex. A identidade incômoda: um estudo das identidades no Bellum Judaicum de Flávio Josefo (Dissertação de Mestrado). São Paulo: Limeira: USP, 2006.

²⁴⁵ Em “A concepção de história em Flávio Josefo: o judeu de Roma”, datado de 2008, pela UEM, o autor analisa a narrativa da guerra judaico-romana apresentada por Josefo e reflete sobre sua concepção de história, abrangendo algumas influências que recebeu da historiografia antiga.

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

Alex Degan²⁴⁶ faz uma análise interna da obra “Guerra dos Judeus”, bem como, da trajetória de Josefo para apreender como o historiador hebreu percebia a dominação romana, entendia a presença dos judeus no mundo e como seus conterrâneos se inseriam na sociedade romana. Com isso, ele postula que Flávio Josefo encontrou seu outro dentro do romano, contrapondo dois grupos sociais: a comunidade judaica (chamada por ele de coletividade dos judeus) e a sociedade romana (denominada por ele de coletividade dos romanos).

A retórica da alteridade está claramente definida em “Guerra dos Judeus” através de termos essencialmente bélicos, diz Segundo Alex Degan. Ele ressalta que, nessa obra, os romanos foram representados como uma infalível máquina de guerra, com rígida hierarquia, comando experiente e conhecedora de tática. Em contrapartida, os judeus foram descritos com contornos caóticos, despreparados, orientados somente pelo desespero, sem líderes carismáticos e justos. Flávio Josefo, então, se trata de um indivíduo inserido entre duas culturas e línguas distintas, sobrevivendo e transitando entre diferentes linguagens, gerando polêmica em torno de sua vida e, posteriormente, polemizando o debate historiográfico em torno de sua personalidade e do valor de sua obra, diz Alex Degan²⁴⁷.

Ao transitar entre dois mundos sociais distintos, conforme postula Alex Degan, Flávio Josefo atraiu desconfiança e escreveu sobre um judaísmo que não existia mais. Com isso, experimentou um contínuo julgamento moral que,

²⁴⁶ DEGAN, 2006, p. 8.

²⁴⁷ DEGAN, 2006, Loc. Cit.

por sua vez, ultrapassou as linhas da crítica histórica. A. Degan postula que Josefo tinha consciência da polêmica em relação a sua vida e que, por isso, suas obras se equilibram entre defesas apaixonadas do judaísmo, negociações entre a cultura judaica e a realidade imperial romana, condenações e apontamentos de culpados pela desgraça de Jerusalém e sua defesa pessoal. Josefo ainda intencionava consolar e orientar seus compatriotas, ajudando-os a se inserir na sociedade romana.

Como se pode observar, Flávio Josefo ocupa um lugar singular entre os diversos seguimentos historiográficos que se ocupam das relações sociais, políticas, culturais e religiosas entre as comunidades judaicas e a sociedade romana noséculo I d. C.

A diversidade de discursos sobre Josefo evidencia a necessidade de um dispositivo teórico para nortear nossa proposta de apreensão da circularidade cultural entre as comunidades judaicas e a sociedade romana a partir da análise da obra “A Vida” de Flávio Josefo. Assim, diferentemente dos demais autores da historiografia brasileira abordados nesse primeiro capítulo, nós optamos pelo modelo de abordagem conceitual da Micro-história, desenvolvido por Carlo Ginzburg. Esse modelo nos permite concentrar a análise nos resultados do contato sociocultural entre romanos e judeus, objetivando cotejar os indícios de circularidade cultural entre os indivíduos das comunidades judaicas e da sociedade romana.

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

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

O modelo de abordagem conceitual de Carlo Ginzburg nos permite ultrapassar a região da Judéia e adentrar noutras regiões anexas ao Império

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

A análise do discurso proposta por Eni Puccinelli Orlandi aplicada à obra “A Vida” de Flávio Josefo nos permite reconstruir o contexto social, político e religioso das comunidades judaicas e da sociedade romana, desvendando assim o universo das culturas dominantes e das culturas subalternas. Flávio Josefo está inserido na dualidade do mundo social do século I d. C., seu estatuto social nos permite aprender o social através de seu discurso. Nesse capítulo, além de apresentarmos e fundamentarmos nossas escolhas teórico-metodológicas, nós identificamos a obra “A Vida” de Flávio Josefo como uma autobiografia (forma) e como um discurso polêmico (modo de funcionamento). Cabe-nos agora, desvendar as condições de produção do discurso de Josefo. Assim sendo, no próximo capítulo, identificaremos os indícios de circularidade cultural entre as comunidades judaicas e a sociedade romana, entre as culturas dominantes e as culturas subalternas através da obra “A Vida” de Flávio Josefo.

Conforme observamos no capítulo anterior, o modelo de abordagem conceitual de Carlo Ginzburg nos permite acessar ao mundo social a partir do indivíduo e desvendar a coletividade através da singularidade. Flávio Josefo, apesar de se apresentar como um caso singular, se trata de um sujeito socialmente construído, por isso, analisar o discurso de sua obra “A Vida” nos possibilita entrar em contato com a sua exterioridade. Eni Puccinelli Orlandi descreve essa exterioridade como sendo as condições de produção do discurso¹³² e nos possibilita remeter o discurso de Josefo a toda uma filiação de dizeres, a uma memória, a sua historicidade e significância, demonstrando seus compromissos políticos, sociais e religiosos, além de suas relações

socioculturais.

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

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

4.16 - O universo social da Judeia sob a ótica de Josefo (das culturas subalternas)

Independentemente do fato da poesia acima apresentar elementos de uma tradição judaica que está diretamente relacionada ao que Schlomo Sand descreve como paradigma do desenraizamento e do exílio¹³⁴, a períope supracitada fornece- nos indícios sobre o tipo de relação que um judeu domiciliado fora da Judéia mantinha com a região, ainda que na prática a Judéia não fosse sua terra natal. Esse foi o caso de vários judeus que nasceram e viveram nas comunidades judaicas da diáspora.

Os judeus preservavam suas identidades e relação sociocultural com a Judéia através da prática dos judaïsmos²⁴⁸. Antes da destruição da cidade e do

²⁴⁸ Apesar de sua diversidade, a prática do judaísmo serve como elemento unificador do povo judeu e como meio de preservação da memória, resultando na marcação simbólica da diferença. Jacques Le Goff (1990, p 443) descreve o judaísmo como uma religião de recordação. Segundo ele, isto se deve ao fato de que os atos divinos de salvação situados no passado formam o conteúdo da fé judaica e o objeto do culto, bem como o livro sagrado e tradição histórica insistem na necessidade da lembrança como tarefa religiosa fundamental. As festividades religiosas, ritos, símbolos e representações do calendário litúrgico do judaísmo expressam a valorização da memória – aquela que segundo Le Goff (1990, 426) dá fundamento, aparentemente histórico, à

templo de Jerusalém promovida por Tito em 70 d. C., os judeus que viviam em diversas regiões anexas ao Império Romano, pelo menos três vezes por ano, se dirigiam a Jerusalém para participar das festas de peregrinação, conforme prescrevia a Torá. Essas festividades geralmente estavam associadas às atividades agrícolas, pois, o cultivo e relação estreita com a terra fazia parte da formação imaginária¹³⁶ do discurso judaico sobre as origens do povo judeu.

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

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

Para as inteligências envolvidas na celebração, Iahweh retirou seu povo da escravidão no Egito e o conduziu para a terra que tinha prometido aos seus antepassados. A Pessach, com todos os seus elementos simbólicos, seria a recordação do início desta mudança – um apelo ao passado que objetiva reconstituir as identidades judaicas. Assim, simbolicamente, durante essa festividade as diversas comunidades judaicas espalhadas pelo Império Romano se integravam geograficamente a Judéia a fim de reafirmar suas identidades e preservar para as gerações futuras os elementos culturais de sua memória. Entretanto, a Chag Eni Puccinelli Orlandi conceitua as formações imaginárias como as projeções que permitem ao analista passar das situações empíricas – os lugares dos sujeitos – para as posições dos sujeitos nos discursos. O mecanismo imaginário, diz Orlandi, produz imagens dos sujeitos e do objeto do discurso dentro de uma conjuntura sócio-histórica (ORLANDI 2003, p. 40).

existência das etnias ou das famílias e que seria responsável pela reprodução de comportamentos nas sociedades humanas, e advertem quanto ao perigo da amnésia coletiva.

O povo judeu havia conseguido, anteriormente, estabelecer o reino hebreu dos hasmoneus, após ter rejeitado a má influência dos gregos. [...] Esse povo conheceu a errância do exílio [...] e não se enraizou nem se miscigenou aos gentios ao lado dos quais viveu". Entretanto, Sand, apesar de postular que os judeus sempre formaram comunidades religiosas importantes que surgiram e se desenvolveram em diversas regiões do mundo, critica profundamente a concepção de um povo judeu portador de uma mesma origem que teria se deslocado ao HaPessach se trata apenas de um exemplo da estreita relação que um judeu mantinha com a Judéia, ainda que estivesse domiciliado em outras regiões anexas ao Império Romano.

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

C. Nicolet²⁴⁹ entende que a cidadania romana estava associada tanto às obrigações ou as vantagens políticas quanto ao direito privado e penal. Segundo ele, ao receber cidadania romana o indivíduo via suas "relações pessoais, familiares, patrimoniais e comerciais reguladas – e seus litígios ou delitos julgados – segundo um direito comum". Entretanto, tal situação de igualdade perante a lei não significava que todos tinham a mesma posição e os mesmos direitos. As diferenças eram inevitáveis por causa da relação de clientelismo e patronato, mas as desigualdades não diziam respeito ao domínio das relações privadas como matrimônio, família, relações com os filhos e herança em caso de delitos.

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

"Como eu tenho a minha origem numa longa série de antepassados de família sacerdotal,

²⁴⁹ NICOLET, 1989 Apud GIARDINA, 1992, p. 21-25.

eu poderia vangloriar-me da nobreza do meu nascimento, pois cada nação, estabelecendo a grandeza de uma família, em certos sinais de honra que a acompanham, entre nós uma das mais notáveis, é ter-se a administração das coisas santas. Mas eu não sou somente oriundo da família de sacrificadores, eu sou também da primeira das vinte e quatro linhas que a compõem e cuja dignidade está acima de todas. A isso posso acrescentar que, do lado de minha mãe eu tenho reis, entre meus antepassados. O ramo dos hasmoneus, de que ela é proveniente, possuiu durante um longo tempo, entre os hebreus, o reino e a suprema sacrificatura[...]. Fui educado desde minha infância no estudo das letras, com um dos meus irmãos de pai e mãe [...]; Deus deu-me bastante memória e inteligência e eu fiz tão grande progresso que tendo, então, só catorze anos, os sacrificadores e os mais importantes de Jerusalém se dignaram perguntar minha opinião sobre o que se referia à interpretação das leis. Quando fiz dezesseis anos desejei aprender as diversas opiniões dos fariseus, e dos saduceus e dos essêniros, três seitas que existem entre nós, a fim de, conhecendo-as, eu pudesse adotar a que melhor me parecesse. [...] Iniciei-me então nos trabalhos da vida civil e abracei a seita dos fariseus, que se aproxima mais que qualquer outra da dos estoicos, entre os gregos".²⁵⁰

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

²⁵⁰ JOSEPHUS, Flavius. *The Life. Against Apion*. Cambridge: Harvard University Press, 1954 (Loeb Classical Library vol. 1).

Josefo, hebreu de nascimento e sacrificador em Jerusalém”²⁵¹.

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

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

Flávio Josefo se identifica com o povo judeu. Cabe-nos, então, compreender o que o senso de pertencimento a Judéia representava para indivíduos como ele e se a evidente circularidade nas relações socioculturais entre judeus e não judeus na Urbs do século I d. C. prejudicava a preservação das identidades das comunidades judaicas. Entretanto, antes disso, precisamos compreender a concepção de “Judéia” que emerge do discurso polêmico de Flávio Josefo. A “Judéia” surge em seu discurso como resultado da memória em que ele estava inserido.

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

²⁵¹ JOSEPHUS, GUERRA DOS JUDEUS, Prefácio.

CONCLUSÃO

Tratamos anteriormente do processo social, político, religioso e cultural que motivou o contingente de judeus em atravessar suas fronteiras para manter a identidade do seu grupo, sem abandonar as suas raízes em Jerusalém e na Judeia como seu destino final. Procuramos descrever o tipo de formação social encontrada e como o grupo desses chamados insurgentes ingressou nos espaços sociais e culturais dessa sociedade, assim como, as estratégias montadas no sentido da preservação do judaísmo no âmbito da sua hereditariedade.

Fizemos também um esboço do cenário histórico-cultural-religioso do judaísmo com a intenção de compreendermos os elementos que o caracterizam como cultura e como religião. Tomamos esses elementos como referenciais indicados pelos membros das gerações que se seguiram até as ocupações helênicas na tratativa de análise dos processos de mudanças culturais verificados nos grupos. Com o objetivo de resenhar considerações finais sobre a constituição da identidade étnica dos judeus na Judeia, retomamos alguns questionamentos discutidos ao longo do estudo.

A análise de todo o material mostrou que não se pode definir o que é "ser judeu" em termos positivos. Nesta linha, a análise assumiria um caráter dogmático, visto que apenas se direcionaria para aqueles elementos que ameaçam todo o sistema cultural e religioso do judaísmo. Os objetivos a serem destacados buscariam as ações que pudesse promover o resgate dos elementos importantes em outros momentos históricos e que, atualmente, encontram-se fragmentados, como nos escritos de Flávio Josefo e Daniel, onde consta motivações que ajudaram na formação da identidade Macabeia. Esta condição representa o cerne da problemática das lideranças da comunidade.

Optamos ainda por uma linha de análise e interpretação das mudanças ocorridas, como sendo a própria essência da hereditariedade do povo, acompanhando as condições norteadoras da história. Nessa alternativa partimos do judaísmo antigo como grupo a ser estudado dentro das suas dimensões. Consiste no reconhecimento, entre outros fatores, de que o judaísmo está inserido na História Universal, não mais como uma configuração étnica ou religiosa isolada, mas, numa visão dialética, como parte da dinâmica que

movimenta as sociedades humanas, dimensionadas pelas forças sociais, políticas, econômicas e religiosas em um contato que destaca a historicidade desses movimentos na busca pela compreensão dos fatos. Como princípio de análise, tomamos as concepções baseadas em como os judeus contam sua própria história, considerando como base a opção consciente de ser membro de um grupo referenciado em um conteúdo ético que se expressa na religião e na cultura de vida.

Observamos algumas gerações do movimento antigo ao espaço medieval, que foram responsáveis pela opção da continuação e reafirmação, mesmo que, mediante a mudança, tendo a "memória do grupo" um papel fundamental na formação do espírito judaico. As tradições, os costumes, alguns códigos de conduta social e até mesmo tradições familiares foram tomados como indicadores empíricos, uma vez que estes elementos, entre outros, estruturam, a memória, inserindo-a na memória da coletividade a qual nos grupos pertencentes.

Este processo concerne ao poder que os referidos elementos têm como reforçadores dos sentimentos de coesão social através da adesão afetiva e efetiva ao grupo, atualizando a identidade. Assim, no amplo contexto das inúmeras diásporas judaicas recortamos histórica e espacialmente o caso das comunidades do Mediterrâneo, assolados pelos desmandos helênicos, analisando o processo de mudança cultural nela constatado e suas implicações na conformação da identidade judaica.

Na ocasião do seu estabelecimento observa-se que, sob pressão dos condicionamentos configurados como fatores de assimilação, os judeus, inicialmente, apresentam um comportamento social e um sistema de crenças calcado em um conjunto de alternativas e geração de padrões passíveis de serem reconhecidos como típicos do grupo, o que deu todo cerne da sua identidade, promovendo assim sua hereditariedade.

No confronto com a diversidade cultural, a coesão e autoconfiança da identidade judaica são favorecidos, permitindo que, no início, os chamados insurgentes macabeus permanecessem ancorados nas tradições originais do grupo. Um alto grau de uniformidade refletia esta coesão em torno dos bens culturais por eles trazidos como religiosidade e território.

Como um grupo minoritário étnico no chamado contexto greco-romano entre os séculos I e II a.C., enquanto caminhavam para Europa e Ásia no fim do primeiro século, assimetricamente relacionados em função de um sistema de dominação e sujeição impostos pela sociedade maior (gregos), era caracterizado por um evidente processo de fricção interétnica.

A estrutura de classes judaizantes, com suas fronteiras demarcadas por proibições, restrições e privilégios para os "outros" impõe aos judeus na dinâmica dos mecanismos de identificação que os levam a reforçar os atributos reconhecidos como próprios de sua identidade, comprimidos na contrastividade e um forte teor de oposição. O perfil destes, estava ajustado a todo um conjunto de símbolos dimensionado pelo conteúdo ético da religião judaica, marcando sua hereditariedade.

Os padrões culturais eram regidos pelas principais práticas do judaísmo: a educação religiosa, o cumprimento das principais mitzvoi, o respeito e autoridade das figuras representativas da disciplina devocional, o cumprimento rígido das orientações positivas e negativas do shabat, as festas anuais. Todos os elementos simbólicos consubstanciados nos códigos e regulamentos contidos nas escritas e tradições orais transformavam-se em práticas no cotidiano representadas pelas ideias, atitudes, julgamentos e crenças através de um conjunto de ações culturais e sociais.

Havia todo um clima que envolvia cada um desses momentos responsáveis pela disposição para o seguimento daqueles conteúdos simbólicos. O jejum, preparativos para as festas, e o encontro das famílias eram motivos para efetivação de cada ato. Quanto às motivações para a religião havia ainda o aspecto relacionado ao caráter de devoção, de reverência de solenidade seguindo uma inclinação do judaísmo tradicional.

Quando um grupo étnico vive numa sociedade que reconhece a etnicidade, e o fato de que as pessoas têm uma identidade étnica, é mais fácil para seus membros identificarem-se como um grupo étnico. Conseguem organizar-se de forma a obterem vantagens individuais e materiais, estruturando uma forma própria de organização interna. A maneira como resolveram e consolidaram, institucionalmente, os mecanismos que lhes permitiram construir todo um sistema de atendimento às necessidades religiosas, culturais, educacionais e sociais mostram a flexibilidade da sociedade adotiva.

Como qualquer sistema social mantém um conjunto de recompensas para seus participantes, mediante a lealdade e comprometimento ideológico, político ou social, cabe ao imigrante transferir sua fidelidade e comprometimento para uma nova perspectiva, uma nova constituição, nova língua, novos olhares. Este processo não se esgota numa geração (como é o caso da hereditariedade dos macabeus), mas, na continuidade do grupo que permanece vivendo na sociedade hospedeira. Aos imigrantes judeus era oferecida a oportunidade de refazer a vida neste país, formando comunidades em vários estados. Logicamente, tinha que valer apena a nova condição de vida dentro dos padrões da sociedade majoritária, esperando ou não sua aceitação, como é o caso da helenização, na aceitação e propagação de uma nova cultura, afim de relacionar-se socialmente ou participando da vida pública.

Retomando a concepção, anteriormente explicada, sobre o jogo dialético na noção de identidade de contrastiva, e, após o confronto com o material empírico, reunido nas fontes de I Macabeus, depoimentos dos filhos, netos e bisnetos dos insurgentes, podemos confirmar que, na medida em que a dinâmica de uma sociedade não demarca significativamente as fronteiras do "nós" e do "outros", como ocorreu com a chegada dos helenos ao país hospedeiro, mostra-se mais positivo o grau de prontidão para aceitar mudanças, em função da ressocialização dos possíveis imigrados, podendo considerar a chegada dos gregos e de suas famílias como agentes das mudanças culturais.

Na orientação cultural dada aos descendentes, o controle social sobre os elementos da conduta religiosa e ética do judaísmo, resulta no enfraquecimento das tradições. O imaginário sobre o judaísmo vai sendo elaborado de forma inconsciente com o referencial da grande sociedade. Há uma manipulação no processo de identificação, desde que já não existe mais as fronteiras exclusivas, ou seja, a questão da etnicidade é admitida, pelo menos aparentemente, pela nova sociedade. As pessoas podem pertencer a diferentes etnias, pois o sistema de valores locais destaca como fatores discriminatórios o nível educacional, classe social e na política.

As marcas dessas fronteiras culturais vão tendo o seu contorno delineado pelo progressivo afastamento das antigas formas de atualização da identidade, deixando em aberto um espaço para recriação de um novo referencial do judaísmo. Por outro lado, em situações que, por uma questão de valor, não

convinha denunciar sua condição étnica, as pessoas têm de verificar temporariamente a sua identidade, resgatando-a nas situações em que a memória silenciada encontra motivação para emergência de elementos da tradição.

Enquanto os Macabeus estavam mais dependentes do sistema de valores, organizados institucionalmente pelas lideranças da época e de seus sacerdotes, as gerações subsequentes, vão se vinculando mais intensamente às instituições da grande sociedade, incluindo-se as respectivas implicações sociais. É o jovem nos estudos rabínicos, é o artesão, o engenheiro, o copista das instituições de governo que são submetidos ao controle social em função dos inúmeros papéis específicos a cada uma das atividades. Embora no Mediterrâneo, muitos dos judaizantes exercessem essas mesmas atividades. Devemos ressaltar, que na Judeia, a consciência e a percepção dos judeus das últimas gerações têm de pertencer a história das civilizações, não foi marcada por lutas para conquistar este direito. A própria estrutura e ao caráter nacional de Jerusalém deve-se a outorga de condições de cidadania igual, pertencentes ao mesmo grupo.

As exigências e controle social do judaísmo eram mais fortes, porque estavam coesos em torno dos mecanismos de autopreservação. Mesmo que desejassem um afastamento da esfera do judaísmo, o controle social externo mantinha as instituições políticas, econômicas e sociais suficientemente rígidas para impedir sua integração. O estímulo à mudança teve início quando diferentes elementos da herança sociocultural entraram em confronto com os elementos do novo habitat, ao se estabelecerem as relações práticas de vida. Observamos essas questões nos cativeiros onde o povo judeu participou, principalmente nos dias de Daniel.

O processo de adaptação e mudança verificou-se, em parte, durante a efetivação de uma expansão para novas atividades produzidas, assim como, no deslocamento espacial para novas áreas diferentes daquelas ocupadas no início da instalação dos judeus nos lugarejos da Judeia. Não encontrando nenhuma forma de hostilidade tratam de superar os problemas mais imediatos, comuns a qualquer imigrante: língua, trabalho, moradia e acesso aos bens comuns.

Os que chegavam, estabeleciam-se e, ofereciam, embora precariamente, o suporte se necessário para as primeiras interações. Nem sempre as famílias vinham completas, antecedendo-as, chegavam os homens e, à medida em que

construíam um meio de vida, reuniam os recursos financeiros suficientes para o resgate de suas famílias no Mediterrâneo. A princípio eles tentam reproduzir a vida que levavam no shtetl. Mantendo-se auto segregados por não compreenderem o sistema de valores e a língua do novo país demonstram preferência da companhia dos próprios membros do grupo. As gerações subsequentes passam por processos sociais e culturais que os aproximam da sociedade maior, absorvem a cultura nacional e especificidades regionais.

Primeiramente, limitados a pequenos grupos, expandem-se, em grande escala, entre os mais jovens. Eles compreendem a necessidade de serem aceitos, como cidadãos de um espaço urbano, buscaram e continuam buscando formas de identificação com todos os segmentos da sociedade, mesmo que envolvidos com a cultura helênica e necessitam fazer com que "os outros" acreditem que é uma opção de cada um manter a fidelidade aos padrões vigentes. Ao mesmo tempo tentam garantir as condições de também serem reconhecidos como judeus, seja em qual parte do mundo for.

Como se pôde observar, a estrutura organizacional do grupo, nos primeiros anos da sua formação, estava constituída de tal modo, que o local de encontro funcionava como sinagoga, escolas, encontro de famílias e suas crenças, transcendia as características de cada uma dessas instituições e configurava-se como centro de relacionamento entre judeus, onde a própria identidade judaica atualizava-se permanentemente, através das manifestações religiosas, artísticas e culturais através dos anos.

Fechando o ciclo, ainda, a instituição familiar e religiosa, assistindo aos que necessitavam de seu apoio, estabelecia que, sendo judeu podia recorrer a esta instância em caso de dificuldade. Assim sendo, o conjunto dessas instituições e mais o fato de se manterem fisicamente próximos por se concentrarem num mesmo espaço, os judeus tiveram garantido, até os primeiros séculos da Era Comum, os mecanismos do grupo a serviço do indivíduo, situação que passa a ser invertida nos dias atuais quando novas lideranças emergem, motivadas pela constatação do desaparecimento daqueles que detinham o conhecimento da cultura judaica.

Anteriormente, os conceitos elementares da religião e da cultura eram transmitidos aos jovens por meio de programas culturais e recreativos para todas as idades. Essa metodologia ajuda a consolidar a identidade. As sinagogas

continuavam preenchendo todas as funções: socialização da criança, transmissão das tradições e festas religiosas importantes para identificação do jovem com a comunidade e também como espaço para novas alianças de noivados e de casamentos, ainda que arranjados na sua grande maioria. Foi nos primeiros séculos da Era Comum que houve um significativo deslocamento para novas moradias e assentamentos, e, consequentemente, uma exposição às novas circunstâncias sociais e econômicas da localidade.

No capítulo 12 de Daniel, encontramos uma série de elementos que pintam um quadro vibrante e complexo do fim dos tempos, focando especialmente na nação de Israel e sua relação com as profecias messiânicas. Este capítulo é crucial para entender as esperanças e as lutas do povo judeu, bem como as crenças escatológicas que permeiam tanto o judaísmo quanto o cristianismo. A "grande tribulação" mencionada no texto é descrita como um período de sofrimento sem precedentes. Historicamente, o povo judeu enfrentou muitas perseguições e calamidades, desde o exílio na Babilônia até a opressão sob regimes antigos, como o de Antíoco Epifânio, e mais tarde, a destruição pelas mãos dos romanos. Este padrão de sofrimento é profetizado para culminar em um clímax terrível durante a grande tribulação, destacando uma visão muito sombria e tumultuada da história humana do ponto de vista judaico.

A esperança de delivramento é fortemente enfatizada. A promessa de que "seu povo será entregue" reflete uma teologia de redenção e preservação divina. No entanto, essa entrega não é universal; ela é especificamente para aqueles "escritos no livro", uma ideia que ressoa através das escrituras judaicas e cristãs, simbolizando aqueles que são fiéis a Deus e, portanto, destinados à salvação. A ressurreição dos mortos é outro tema escatológico crucial discutido no capítulo. A distinção entre aqueles que despertarão para a vida eterna e aqueles para o desprezo eterno reflete crenças sobre o juízo final e a vida após a morte, que são centrais tanto no judaísmo quanto no cristianismo. Essa crença serve como um ponto de reflexão moral e espiritual, incentivando a fidelidade e a justiça entre os crentes.

O simbolismo das estrelas, usado para descrever os sábios que guiam muitos à justiça, ilustra uma visão de liderança e influência espiritual. No contexto histórico-cultural judaico, os líderes religiosos e os sábios eram frequentemente vistos como luminares que guiavam o povo na observância da Torá e na justiça.

A figura do "homem vestido de linho" sugere uma imagem de pureza e santidade, comumente associada ao serviço sacerdotal no Templo de Jerusalém. Essa vestimenta simboliza uma conexão direta com o divino, reforçando o tema da revelação e intervenção divina nos assuntos humanos.

Os dias mencionados nos textos de Daniel apontam para períodos específicos de provação e julgamento, refletindo a precisão com que os eventos escatológicos são profetizados. Esses números têm significados simbólicos profundos na apocalíptica judaizante, representando períodos determinados de sofrimento seguidos por uma restauração final. A linguagem do "selamento do livro" reflete uma prática antiga de preservar textos importantes para gerações futuras, sugerindo que as visões do documento eram tanto misteriosas quanto destinadas a serem compreendidas em um tempo futuro determinado por Deus. Isso ressalta uma visão de que o conhecimento espiritual é progressivo e ligado aos planos divinos ao longo do tempo, garantindo a perpetuidade desses grupos e de sua religião.

O afluente, onde o personagem tem as visões, é simbólico na literatura hebraica, muitas vezes representando a vida e a purificação, mas também pode ser um local de revelação divina, como visto em muitos textos proféticos. Portanto, Daniel 12 não só fornece uma visão dos eventos finais da história humana sob a perspectiva judaica, mas também oferece um rico tapeceiro de crenças espirituais que orientam a comunidade na manutenção da fé e na esperança, apesar das adversidades e perseguições, pois o texto nessa segunda parte do documento, dos capítulos 7 ao 12 trata de contextos relacionados a expedição punitiva de Antioco IV.

Flávio Josefo representa a corrente moderada dos judeus, aliada dos romanos, e descreve os inimigos de Roma como seus inimigos. A obra parece, às vezes, mais uma descrição de seus conflitos internos e gerais do que aquele dos judeus contra o mundo greco-romano. Neste sentido, devemos destacar as desavenças dele contra seu arqui-inimigo João de Giscala, o personagem por ele mais citado, depois de Vespasiano e Tito.

Apesar de João não ser considerado um grande inimigo pelos romanos, Flávio Josefo começa seu relato como general judeu em luta contra os romanos, mas vai introduzindo em “conta gotas” sua mudança de opinião a respeito dos conflitos e termina envidando todos os esforços para demonstrar a inutilidade de

se gastar as forças internas tanto em guerras civis como na luta contra os romanos. Quando fala de guerra civil refere-se ao confronto dos zelotas e sicários com todos os grupos filo-românicos, particularmente aqueles das classes elevadas, que procuravam defender seu patrimônio contra seus compatriotas.

As condições de produção do discurso de Flávio Josefo também apresentam elementos culturais comuns entre as comunidades judaicas e a sociedade romana. Confirmamos essas similaridades através de uma análise do ofício sacerdotal e da concepção que romanos e judeus tinham da Urbs e de Jerusalém, respectivamente. Em seu discurso, Flávio Josefo também descreveu as fases da vida de um judeu, apresentando suas escolhas religiosas. Observamos que Josefo favorece as práticas religiosas dos essênios e dos fariseus. Esses grupos religiosos eram aceitos no interior das comunidades judaicas como piedosos e obedientes a Torá, contando com o prestígio do povo judeu.

Ao se identificar com os fariseus, Flávio Josefo objetivava, através de um mecanismo de antecipação, recuperar seu prestígio no interior das comunidades judaicas. Assim, Josefo construiu um discurso que gradativamente foi evidenciando os imperativos éticos do judaísmo, segundo as formações imaginárias das comunidades judaicas, na qual seus opositores aparecem como desobedientes a Torá. Entretanto, O historiador hebreu emerge como um judeu piedoso, justo, obediente a Torá, altruísta e merecedor de Zechut. Com isso, Flávio Josefo intencionava justificar seu estatuto social na sociedade romana.

REFERÊNCIAS

- ALIGHIERI, Dante. *A Divina Comédia*. Princípios, 2021.
- ANGEL LADERO. Introducción. In: JUAN DE SALISBURY. *Policraticus*. Ed. Miguel Angel Ladero. Trad. Manuel Alcalá et al. Madrid: Editora Nacional, 1984, p. 9-86.
- ARFUCH, Leonor. O espaço biográfico: dilemas da subjetividade contemporânea. Rio de Janeiro: Eduerj, 2010.
- ARRUDA, José Jobson de A. *História Antiga e Medieval*. São Paulo, Ática, 1986.
- BANTON, Michel. *A Ideia de Raça. Perspectivas do Homem*. Ed. 77. Lisboa, 2007
- BARROS, José D' Assunção. Sobre a feitura da micro história. *Revista OPSIS*, Vol. 7, UFMG, 2007.
- BARTLETT, Robert. *England under the Norman and Angevin kings: 1075-1225*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- BAUMAN, Z. Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- BEAUNE, Colette. Les monarchies médiévales. In: BERÇÉ, Yves-Marie (dir.). *Les monarchies*. Paris: Presses Universitaires de France, 1997, p. 85-228.
- BERÇÉ, Yves-Marie. Introduction. In: _____ (dir.). *Les monarchies*. Paris: Presses Universitaires de France, 1997, p. 7-12.
- Bíblia de Jerusalém*, São Paulo, Sociedade Bíblica Internacional e Paulus, 9a edição, 1994, p.1697.
- BÍBLIA. Antigo e Novo Testamento. São Paulo, Ed. Abril, 1964, I livro dos Macabeus.

BÍBLIA. Português. Bíblia de Referência Thompson. Tradução de João Ferreira de Almeida. Edição rev. e corr. Compilado e redigido por Frank Charles Thompson. São Paulo: Vida, 1992: Livro de Daniel Cap. 7-12.

BORDIEU, Pierre. O poder simbólico. Lisboa: DIFEL, 1989.

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

BROWN, Dan. O Código da Vinci. Bertrand, 2004.

BOYARIN, Daniel; BOYARIN, Jonathan. Diáspora: Generation and teh ground of Jewish Identy. Critical Inquiry, Chicago, Vol. 19, No 4, Summer 1993.

BROOKE, Christopher. O Renascimento do Século XII. Lisboa: Verbo, 1972.

Bueno, Fábio Martins. Sherlock Holmes e Dupin: personagens que inspiram o método investigativo em história. In Anais do II Colóquio de Letras. Assis: UNESP, 2010.

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

CAEIRO. Alberto. Fernando Pessoa. Ática: Lisboa, 10º Ed, 1946.

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

CARDOSO, C. S. F.; VAINFAS, Ronaldo. Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

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

CHARTIER, Roger. O mundo como representação. *Estudos Avançados*, 5 (11), 173-191. 1991.

CHARTIER, Roger. A história cultural – entre práticas e representações. Alges: DIFEL, 2002.

CHEVITARESE, A. L.; Cornelli, G. Judaísmo, cristianismo, helenismo: ensaios sobre interações culturais no Mediterrâneo antigo. São Paulo: Annablume, 2007.

CHEVITARESE, André Leonardo. Judaísmo e Helenismo. Reflexões em torno de Daniel 9,1-19. UFES, dimensões, 2004.

CIAMPA, A. C. A estória do Severino e a história da Severina. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

CLANCHY, Michael T. England and its rulers: 1066-1307. 3rd ed. Oxford: Blackwell, 2006.

CLARK, Grahame. A identidade do homem. Jorge Zahar, Rio de Janeiro, 1993.

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

COUTO, Mia. O universo num grão de areia. Lisboa: Caminho, 2019.

DEGAN, Alex. A identidade incômoda: um estudo das identidades no Bellum Iudaicum de Flávio Josefo (Dissertação de Mestrado). São Paulo: Limeira: USP, 2006.

DEGAN, Alex. Qual é o Império Romano de Flávio Josefo? In: JOLY, Flávio Duarte; FAVERSANI, Fábio. As Formas do Império Romano. Ouro Preto, ed UFOP, 2014.

DEMARE, C.E. Explorando el Antiguo Testamento. 4 Ed. Derqui: Casa Nazarena de Publicações, 2006.

DINGERMANN, Friedrich, “O anúncio da caducidade deste mundo e dos mistérios do fim. Os inícios da apocalíptica no Antigo Testamento”, em SCHREINER, Josef (organizador.), *Palavra e Mensagem do Antigo Testamento*, São Paulo, Editora Teológica, 2a ed., 2004, p.423-427.

- DOBRORUKA, Vicente. Historiografia helenística com roupagem judaica: Flávio Josefo, história e teologia. In: JOLY, Fábio Duarte (Org). História e retórica: ensaios sobre a historiografia antiga. São Paulo: Alameda Editorial, 2007.
- DUBY, Georges. As três ordens ou o imaginário do feudalismo. Lisboa: Estampa, 1982.
- EDMONDSON, Jonathan; MASON, Steve; RIVES, James. Flavius Josephus and the flavian rome. Oxford University Press, 2005.
- ELIADE, Mircea. Mito e realidade. Perspectiva, São Paulo, 2020.
- ELIAS, Norbert. A solidão dos morimbundos, seguido de “envelhecer e morrer”. Zahar, SP, 2001.
- FARIA, Ernesto (org.). Dicionário escolar Latino-Português. 2. ed. Rio de Janeiro: Companhia Nacional de Material de Ensino, 1956.
- FONSECA, Luís Adão da; La Cristiandad Medieval, EUNSA, 1984.
- FORTIER, E. H. Judas Maccabeus, New York: Chelsea House, 1988.
- FOUCAULT, M. A Ordem do Discurso. São Paulo: Loyola, 1996.
- FOUCAULT, M. Microfísica do Poder. Trad. De Roberto Machado. Rio de Janeiro, Graal, 1981.
- FRANCO JÚNIOR, Hilário. A Idade Média: nascimento do Ocidente. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- FRIGHETTO, Renan. De um lugar ao outro: as mobilidades forçadas e os deslocamentos coletivos no reino hispano-visigodo de Toledo (séculos VI-VII). Romanitas: revista de estudos greco-latinos, No. 9, 2017.
- GEERTZ, Clifford. A Interpretação das Culturas. Zahar Editores. Rio de Janeiro.

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

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

GOFF, Jacques. A civilização do Ocidente medieval. V. 2. Lisboa: Estampa.

GOFF, Jacques. Os intelectuais na Idade Média. 4. ed. São Paulo: Brasiliense, 2006.

GOFF, Jacques. São Luís. 3. ed. Rio de Janeiro: Record, 2002.

GOLDBERG, David J. RAYNER, John D. Os judeus e o judaísmo. História e religião. Rio de Janeiro, Xenon editora, 1989. Jerusalém, São Paulo, Paulus, 2013.

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

GUENÉE, Bernard. O Ocidente nos séculos XIV e XV: os Estados. São Paulo: Pioneira; Editora da Universidade de São Paulo, 1981.

HADAS-LEBEL, Mireille. Weapons of the weak. Everyday Forms of Peasant Resistance. London: Yale University, 1990.

HALL, S. A identidade cultural na pós-modernidade (11ª. Edição). São Paulo: DP&A, 2006.

HALL, Stuart. Quem precisa de identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

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

INÁCIO, Inês C.; LUCA. Tania Regina de. O pensamento medieval. São Paulo: Ática, 1988.

JAPIASSU, Hilton; MARCONDES, Danilo. Dicionário básico de Filosofia. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

JOHNSON, Allain G. Dicionário de Sociologia: Guia prático da Linguagem Sociológica. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

JOSEFO, Flávio. A Guerra dos Judeus. São Paulo, Pilares, 2022.

JOSEFO, Flávio. História dos Hebreus. Rio de Janeiro: CPAD, 2007.

JOSEFO, Flávio. Uma testemunha no tempo dos apóstolos: tradução L. F. Leal Ferreira. São Paulo, Paulus, 2011.

JOSEPHUS, Flavius. The Jewish War. Cambridge: Havard University Press, 1997 (Loeb Classical Library, book III).

JOSEPHUS, Flavius. The Life. Against Apion. Cambridge: Havard University Press, 1954 (Loeb Classical Library vol. 1).

JUNG. Carl G. O homem e seus símbolos. Fronteira, 5^a edição.

KEEN, Maurice Hugh. Chivalry, New Haven: Yale UP, 1984.

KEEGAN, John. Uma história da guerra. Cia de bolso. São Paulo, 2006.

KINGSFORD, Charles Lethbridge. Some medieval writers on kingship. In: The Song of Lewes. Edited with an introduction and notes by Charles Lethbridge Kingsford. Oxford: At the University Press, 1890, p. 123-146. Brathair 18 (2), 2018 ISSN 1519-9053 <http://ppg.revistas.uema.br/index.php;brathair> 118 LE

- Kuhn, D. & Franklin, S. (2006). The second decade: What develops and how. *Handbook of Child Psychology* (6th ed., pp. 953-993), New York: Wiley.
- LAQUEUR, Richard. The jewish historian Flavius Josephus: a biographical investigation based on newcritical sources. Toronto: York University, 2005.
- KUHN, Thomas S. A estrutura das revoluções científicas. 5. ed. São Paulo: Editora Perspectiva S.A, 1997.
- LE GOFF, Jacques. Introdução in: LE GOFF, Jacques. São Luís: biografia. Rio de janeiro/São Paulo: Record, 2002, p. 19-30.
- LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (coord.). Dicionário temático do Ocidente medieval. Bauru, SP: Edusc, 2006, v. II, p. 395-414.
- LEVI, Giovanni. Usos da biografia in: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína. Usos e abusos da história oral. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2006.
- LINTON, Ralph. O homem: uma introdução à antropologia. São Paulo: Editora Martins, 8º ed., 2010.
- LOBATO, Maria de Nazareth Acciolo. O Rei Ideal no Polícratus de João, Salibury: Um ideal eclesiástico. Grupo de Estudos Celtas Germânicos, 2019.
- LOBIANCO, Luís Eduardo. O outono da Judéia (séculos I a. C. – I d. C.): resistência e guerras judaicas sob domínio romano – Flávio Josefo e sua narrativa (Dissertação de Mestrado). Niterói: sn, 1999.
- MARIENTRAS, R. Os Judeus da Diaspora in Santiago 77, 2003.
- MATTEUCCI, Nicola. República. In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco (eds.). Dicionário de Política. 11. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998, v. 2, p. 1107-1109.
- McKENZIE, John L. Dicionário Bíblico. São Paulo: Paulus, 14ª ed., 2019.

MEECHAM-JONES, Simon. Introduction. In: KENNEDY, Ruth; MEECHAM-JONES, Simon (eds.). *Writers of the reign of Henry II: twelve essays*. New York: Palgrave Macmillan, 2006, p. 1-24.

MENESES, Ulpiano, T. B. A cultura material no estudo das sociedades antigas. *Revista de História*, n. 115, p. 103-117, 1983.

MEZAN, Renato. *Psicanálise, Judaísmo: Ressonâncias*. Ed. Escuta. São Paulo, 1987.

MILLARD, Alan R. “Daniel”, em FRUCE, F.F. *Comentário Bíblico NVI – Antigo e Novo Testamento*. São Paulo: Editora Vida, 2009, p.1174.

MOMIGLIANO, A. Os limites da helenização: a interação cultural das civilizações grega, romana, céltica, judaica e persa. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

MOMIGLIANO, Arnaldo. *The development of greek biography*. London: Havard University Press, 1993.

NEDERMAN, Cary J. Editor’s introduction. In: JOHN OF SALISBURY. *Policraticus: of the frivolities of courtiers and the footprints of philosophers*. Edited and translated by Cary J. Nederman. New York: Cambridge University Press, 1990.

NEUSNER, Jacob. *Introdução ao judaísmo*. Rio de Janeiro: Imago, 2002.

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

NIERMEYER, J. F. *Mediae Latinitis lexicon minus*. Leiden: E. J. Brill, 1976.

NODET, Étienne. *Pharisees, Sadducees, Essenes, Herodians*. In: HOLMÉN, Tom; PORTER, Stanley E. (ed). *Handbbok for the study of the Historical Jesus*, volume 2. Leiden: Brill, 2019.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. *Religião de Visionários – O Cristianismo primitivo relido a partir de sua experiência fundante*. In: NOGUEIRA, Paulo

Augusto de Souza. Religião de visionários: Apocalíptica e misticismo no cristianismo primitivo. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

NOGUEIRA, Paulo Augusto. O que é apocalipse. São Paulo: Brasiliense, 2008.

ODEN, Thomas C. Quão Africano é o Cristianismo? Redescobrindo as raízes africanas da fé cristã. Ed. Quitanda, São Paulo, 2023.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. Identidade, Etniz e Estrutura Social. Livraria Pioneira. Ed. São Paulo, 1976.

OLIVEIRA. Leandro Carrari de. A construção da identidade étnica judaica em I e II Macabeus, Dissertação de Mestrado, Universidade Federal Fluminense, 2004.

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

PARENTE, Fausto; SIEVERS, Joseph. *Josephus and the history of the Greco-Roman period: essays in memory of Morton Smith*. Leiden: E. J. Brill, 1994 PAUL, A. O que é intertestamento? São Paulo: Paulinas, 1981.Paulo: Martins Fontes, 1992.

PESAVENTO, Sandra. Em busca de outra história: imaginando o imaginário. Revista Brasileira de História, São Paulo, v. 15, no 29, 1995.

RAHNER, K. Filosofia e teologia In Dogma Repensado. São Paulo: Paulinas, 1970.

RAJAK, Tessa. *Josephus, the historian and his society*. Philadelphia: Fortress press, 1984.

RAJAK, Tessa. *The jewish dialogue with Greece and Rome: studies in cultural and The evidence of social interaction*. Koln: Brill, 2000.

RAPPAPORT, Uriel. *Josephus' Personality and the Credibility of his Narrative in: RODGERS, Zuleika. Making History: Josephus and historial method*. Boston: Brill, 2007.

ROCHA, Ivan E. Dominadores e dominados na Palestina do século I. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/his/v23n1-2/a12v2312.pdf>> Acesso em: 04 outubro 2020 .

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

ROCHA, Mota, L., identidade da técnica e controle do mundo in Oliveira, P. e Souza José C., Consciência planetária e religião. São Paulo: Paulinas, 2009.

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

ROSENWEIN, Barbara H. História das emoções, problemas e métodos. Letra e Voz, São Paulo, 2010.

SAULNIER, Christiane; ROULAND, Bernard. A palestina no tempo de Jesus. São Paulo: Paulus, 1983.

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

SILVA, Tomaz Tadeu da. Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos

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

SIMON, Marcel; BENOIT, André. Judaísmo e cristianismo antigo: de Antíoco Epifânio a Constantino. São Paulo: EDUSP, 1987.

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

STORNIOLI, Ivo. *O livro de Daniel – Reino de Deus x Imperialismo*. São Paulo: Paulus, 2003, p.09-10 (Série Como Ler a Bíblia);

TAYLOR, Quentin. John of Salisbury, the Polycraticus, and political thought. Humanitas. Volume XIX, n. 1 and 2, 2006, p. 133-157.

TEIXEIRA. Fabiano Alves. A Batalha de Emaús sob a perspectiva do livro Apócrifo de I Macabos: O fracasso da expedição punitiva liderada por Antioco IV Epífanes em 165 a.C na Judeia. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, 2018.

THATCHER, Oliver J.; MCNEAL, Edgar Holmes. A Source Book for Medieval History. New York: Scribners, 1905. p. 513-17. Acesso em: 12 jul. 2021. (Tradução de Caroline L. M. Pereira).

TOYNBEE, Arnald. J. Helenismo – História de uma civilização, Rio de Janeiro, Zahar, 1963.

ULLMANN, Walter. Historia del pensamiento político en la Edad Media. Barcelona: Ariel, 1983.

VIDEIRA, Graça. Cantigas medievais galego-portuguesas: corpus integral profano. Coleção Fontes, 2016.

VERGER, Jacques. Homens e saber na Idade Média. Bauru, SP: Edusc, 1999. VIGOTSKY, L S. La imaginación y el arte em la infância. (Ensayo psicológico). 3. ed. Madrid, Espanha: Akal., 1996.

WACH, Joachim. Sociologia da religião. São Paulo: Editora Globo, 2004.

WACH, Joachim. Sociologia da religião. São Paulo: Editora Globo, 2004.

WEBER, M. Ensaios de Sociologia. Ed. Guanabara: Rio de Janeiro, 1981.