

# Batalhas de Memória: uma proposta de leitura de Flávio Josefo.

ALEX DEGAN

Universidade Federal do Triângulo Mineiro (Uberaba)

## Resumo

Este artigo propõe uma leitura das obras do historiador Flávio Josefo destacando os vínculos entre História, Memória e Judaísmo, conferindo especial atenção ao conceito de memória cultural desenvolvido por Jan Assmann.

## Palavras-chave

História, Memória, Flávio Josefo, Judaísmo.

## Memory Battles: A Flavius Josephus' reading proposal.

## Abstract

This article proposes a reading of the works of the historian Josephus highlighting the links between history, memory and Judaism, with special attention to the concept of cultural memory developed by Jan Assmann.

## Key words

History, Memory, Flavius Josephus, Judaism.

*Nós judeus, já nascemos velhos.*  
Franz Kafka, *apud* DOUEK, 2003, p. 19.

## A trincheira: Memória e História.

“O conceito de memória é crucial”. Assim o medievalista francês Jacques Le Goff (2003, p. 419) inicia seu clássico texto sobre o conceito, apontando a necessidade de o historiador contemporâneo voltar-se a este objeto. De fato, vivemos em uma época que manifesta uma sede por memórias, multiplicando-se as casas de memória, os museus específicos e os centros de documentação que procuram dar conta de grupos sociais emergentes politicamente que reivindicam um lugar no horizonte da memória, preocupados em *resgatar* algo que estaria ameaçado, afirmando que a memória é “uma das nossas faculdades mais frágeis e caprichosas” (Yerushalmi, 1992, p.

97

25). Como observa Ulpiano Meneses (1992, p. 10), “isso tudo, é claro, é positivo, na medida em que não só reflete a salutar emergência política, como também recolhe, organiza e conserva indicadores empíricos preciosos para o conhecimento de fenômenos relevantes e merecedores de análise e apreensão histórica”. Por outro lado, tamanha emergência provocou um estranhamento entre a História, entendida como disciplina acadêmica e forma intelectual de produção de conhecimento, e a memória, que questiona a autoridade e aponta os limites do conhecimento histórico. Em ambos os lados da *trincheira* configurou-se um clima de desconfiança, com historiadores assustados ao sentirem que seu monopólio sobre o passado está sendo questionado, e “defensores da memória” acusando o caráter artificial da História, voltado para a erudição e o elitismo universitário e distante do modo vivo e espontâneo das memórias populares. Tal incômodo suscitou interessantes reflexões nas Ciências Sociais, com apontamentos que vão desde a suplantação da História pela memória (François, 2010, p. 17), até a negação da existência contemporânea da memória (Nora, 1993, p. 7). Para o historiador Etienne François,

A percepção da memória como uma realidade fundamentalmente positiva e indispensável tem por consequência a invocação de um “dever de memória” elevado ao nível de imperativo ético e político. O culto da memória toma então o lugar da reverência à História como autoridade invisível. Em todos os lugares essa memória se afirma reivindicatória e conquistadora, ao mesmo tempo que, denunciando o ostracismo ou a rejeição da qual teria sido vítima, reclama reconhecimento público e exige que se dê o lugar que ela merece (François, 2010, p. 18).

Assim, a memória está em voga não só entre os especialistas das Ciências Humanas e Sociais. Cresce no mercado editorial o gosto e o espaço por narrativas autobiográficas, biográficas e de divagações sobre as memórias de espaços, como as cidades<sup>1</sup> e instituições, movimento este acompanhado por textos acadêmicos, como os estudos de Teresa Malatian (2010) sobre Dom Luís de Orléans e Bragança e de Ana Cláudia Fonseca Brefe (2005) sobre o Museu Paulista. Com a crise dos Estados-Nacionais enquanto fomentadores de identidades coletivas uniformes, reivindicações de resgate, preservação e conservação se consolidam na agenda de grupos sociais organizados, partidos políticos, sindicatos de trabalhadores, minorias e grupos marginalizados. Como exemplo destas manifestações, reformas dos Parâmetros Curriculares Nacionais são discutidas e implantadas com objetivos claros de recuperar memórias de grupos sociais excluídos de uma História Oficial, e a História Acadêmica se abre para estas novas demandas postas por grupos organizados e que reivindicam reflexões sobre suas memórias. O próprio Estado Nacional parece se atentar para a necessidade de arbitrar ou demarcar espaços nestas disputas de

memórias, as *competing narratives*, como atestam as discussões relativas aos direitos dos perseguidos e desaparecidos durante os regimes ditatoriais latino-americanos. No Brasil, os laboriosos debates em torno da *Comissão da Verdade*, envolvendo diretamente três ministérios (Justiça, Defesa e Direitos Humanos), reafirmam a importância política da questão, assim como tornam claro o desejo e a incapacidade do Estado em normatizar estas memórias por meio de uma legislação. Muitos destes debates tocam em memórias dolorosas ou *indizíveis*, como observa Michael Pollak (1989, p. 8-9), em que grupos que se entendem vítimas buscam espaço público para reparações de injustiças. Como os tons destas discussões estão quase sempre carregados politicamente, observamos uma multiplicação dos protagonistas das reivindicações e dos lugares das contendas. No entanto, mesmo com esta ampliação, o espaço do historiador neste ambiente parece ser cada vez mais reduzido, retraído e periférico, quando não censurado<sup>2</sup>. Se de um lado esta mobilização múltipla de vários grupos sociais torna o debate muito mais rico e fértil, por outro lado a desconfiança que a História experimental (muitas vezes entendida como portadora de uma visão academicista e elitista<sup>3</sup>) pode levar ao imobilismo da disciplina e, como aponta Norberto Guarinello, “ao relativismo absoluto, à equiparação de todas as verdades, à impossibilidade do diálogo e do confronto de ideias” (Guarinello, 1994, p. 184).

### **A reação: a Memória convertida em objeto da História.**

Diante de um desafio tão instigante, a reação dos historiadores foi converter a memória em seu objeto de análise, tragá-la, como colocou Pierre Nora (1993, p. 21). Investindo em uma dissociação já apontada por Halbwachs (2006, p. 71-111), a historiografia optou por reafirmar sua função crítica, enquanto exercício intelectual e laicizante, enquadrando a memória como fonte de produção do conhecimento histórico. O trabalho paradigmático de Pierre Nora, que investigou a História da cultura memorial francesa na Terceira República, consolidou na comunidade dos historiadores o problema dos “lugares de memória”, tema que, conforme demonstrou Etienne François (2010, p. 20-23), motivou historiadores de várias nacionalidades a refletirem sobre os lugares de memória relevantes nas consolidações de seus Estados e que hoje caminha no contexto europeu ocidental para uma ponderação transnacional ou europeia<sup>4</sup>. A oposição entre História e memória foi acentuada, já que nas palavras de Nora (1993, p. 9), “no coração da história trabalha um criticismo destrutor de memória espontânea. A memória é sempre suspeita para a história, cuja verdadeira missão é destruí-la e a repelir”. A memória está mais próxima

da dinâmica da vida, pois é nutrida por grupos sociais vivos, atuantes e, por isso mesmo, em contínua transformação (que Nora identifica como a dialética da lembrança e do esquecimento). A memória também funciona como operação ideológica, muitas vezes inconsciente de suas deformações e profundamente vulnerável a todos os usos, abusos e manipulações. Exatamente por estas características, a memória deve ser alvo da História, esta entendida como uma operação intelectual de análise e como uma reconstrução problemática e incompleta (consciente de suas limitações) do que não existe mais. A História opera uma espécie de “desencantamento do mundo” da memória<sup>5</sup>, ou como alerta Ulpiano Meneses (1992, p. 23), “a História não deve ser o duplo científico da memória, o historiador não pode abandonar sua função crítica, a memória precisa ser tratada como objeto da História”.

Convertida em um objeto de estudo da História, o que podemos entender quando as Ciências Humanas falam de memória? Esta não é uma resposta fácil, apesar do elevado número de estudos dedicados à questão. Em termos gerais, podemos entender que a palavra memória dá conta de dois níveis de entendimento<sup>6</sup>: 1) a memória individual, objeto preferencial da Neurociência e Psiquiatria; 2) a memória coletiva, mais investigada pelas Ciências Humanas, estudada pela obra pioneira do sociólogo francês Maurice Halbwachs (2006) e apresentada enquanto uma sistematização mais ou menos organizada de lembranças assentadas em grupos sociais historicamente definidos. Ainda nos apontamentos gerais, toda memória funciona como um mecanismo de orientação, ministrando parâmetros, valores e fomentando identidades, no qual os dois níveis estão constituídos por suas interações (Halbwachs, 2006, p. 71). Para exemplificar a variedade das formulações sobre a memória empreendidas pelas Ciências Humanas, vamos apresentar as classificações propostas pelo antropólogo francês Joël Candau, pelo historiador brasileiro Ulpiano Toledo Bezerra de Meneses e pelo egiptólogo alemão Jan Assmann.

Joël Candau (2011) chama a atenção para três existências da Memória, todas elas profundamente interligadas. A primeira dimensão da Memória, sua experimentação mais evidente, foi entendida como *protomemória* (Candau, 2011, p. 22), muito próxima do entendimento que o filósofo Henri Bergson possuía da memória-hábito. Fruto da socialização, o que Ecléa Bosi muito propriamente identifica como nosso “adestramento cultural” (Bosi, 1994, p. 48), esta primeira memória se coloca como passiva e repleta de automatismos exigidos pelas ações da vida cotidiana. Para Bergson,

Como o hábito, ela é adquirida pela repetição de um mesmo esforço. Como o hábito, ela exigiu inicialmente a decomposição, e depois a recomposição da ação total. Como todo exercício habitual do corpo, enfim, ela armazenou-se num mecanismo que estimula por inteiro um impulso inicial, num sistema

fechado de movimentos automáticos que se sucedem na mesma ordem e ocupam o mesmo tempo (Bergson, 2006, p 86).

Suas outras duas dimensões, entendidas como *lembranças independentes* por Henri Bergson (2006: 84), são definidas por Candau como *memória propriamente dita* (Candau, 2011, p. 23), a operação intelectual refletida na procura ativa que o indivíduo faz por recordações, “evocação deliberada ou invocação involuntária de lembranças autobiográficas ou pertencentes a uma memória enciclopédica”, e a *metamemória*, também fruto de um trabalho intelectual, mas mais orientada ao esforço coletivo das lembranças, responsável por localizar o indivíduo e sua história no tecido social e por relacionar suas próprias lembranças com a dos grupos que este indivíduo se relaciona. Um ponto essencial observado pelo historiador português Fernando Catroga é a interpenetração destes três níveis de memória, pois “cada indivíduo participa, simultaneamente, em vários campos mnésicos, conforme a perspectiva em que coloca a sua retrospeção” (Catroga, 2001, p. 16).

Em seu texto Ulpiano Toledo Bezerra de Meneses formula outra tipologia da memória, também orientada em um esquema tripartite. A primeira categoria proposta é a da *memória individual*, estudada com grande interesse pela Neurobiologia, preocupada com os mecanismos fisiológicos e nervosos que fundamentam os processos memoriais, e que interessaria aos campos das Ciências Sociais somente nos quadros de interação social, já que “é preciso que haja ao menos duas pessoas para que a rememoração se produza de forma socialmente apreensível” (Meneses, 1992, p. 14). Entendemos que tal categoria de estudo da memória cresce com trabalhos de História Oral que se dedicam à análise de histórias de vida e de relatos biográficos e autobiográficos<sup>7</sup>. A segunda categoria de memória é a *coletiva* (Meneses, 1992, p. 15), responsável pela organização das lembranças e das variadas formas de relacionamento com o passado que afiançariam coesão e solidariedade dos grupos sociais. Esta memória seria uma importante fomentadora de identidades grupais, de matizes variados como as étnicas e religiosas, e que necessita de um esforço de manutenção, sendo revisitada e reafirmada permanentemente. A terceira memória proposta por Ulpiano Meneses seria a *nacional*, fruto de uma ação e de um trabalho deliberado com o objetivo de unificar e integrar todos os grupos que formam um Estado Nacional, constituindo heróis nacionais, datas comemorativas, memoriais e, como resultado deste esforço, uma História Nacional, geralmente periodizada na evolução dos quadros políticos do Estado. Tal operação suavizaria os conflitos internos entre os diferentes grupos sociais, afirmando uma ordem pública. Para Meneses (1992, p. 15), “a memória nacional é o caldo de cultura, por excelência, para a formulação e desenvolvimento da

identidade nacional, das ideologias da cultura nacional e, portanto, para o conhecimento histórico desses fenômenos”.

Proposta interessante foi formulada pelo egiptólogo alemão Jan Assmann, parte dela desenvolvida em parceria com a crítica literária Aleida Assmann. Partindo de uma leitura crítica das discussões propostas por Halbwachs sobre a Memória Coletiva, Jan Assmann defende que os fenômenos mnemônicos deveriam ser divididos em duas instâncias: a *Memória Comunicativa* e a *Memória Cultural*. Por *memória comunicativa* Assmann entende o que diz respeito ao conjunto de aspirações cotidianas e asserções comuns de uma comunidade, o que implica em certa facilidade em sua comunicação diária e habitual, apontando para o aspecto social de memória dos indivíduos. Para Assmann a memória comunicativa:

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

Já a *memória cultural* se caracterizaria por sua distância da dinâmica cotidiana e por possuir outra estrutura temporal (2008, p. 25), mais rígida e definida pela tradição. Enquanto a memória comunicativa é diariamente refeita nas relações sociais, a cultural encontra-se em um ponto fixo (como os conjuntos de crenças ou mitos de origem), sendo transmitida verticalmente ao largo de gerações por mecanismos variados de formação cultural (com o destaque para a linguagem e a cultura escrita, mas também os ritos e monumentos) e pela comunicação institucionalizada (recitações cívicas, observâncias e dogmas religiosos), que Assmann identifica como “*figures of memory*” (1995, p. 129). Sua discordância de Halbwachs se centra na leitura que o sociólogo francês faz da memória, reduzindo-a praticamente ao universo de um fato dentro de um grupo social, ou seja, subsistindo porque faz parte de um conjunto de valores e desejos comuns aos indivíduos membros do grupo. Sem deixar de reconhecer a importância das observações de Halbwachs, Assmann se esforça em demonstrar que os fenômenos da memória coletiva não possuem apenas uma base social, mas também uma base cultural do indivíduo ou de sua existência social cotidiana, passando de uma *mémoire vécue*, viva e encarnada no grupo social, para adentrarmos nos campos da “tradição”, ou de uma “memória da longa duração”, que ele conceitua como memória cultural. As características desta *memória cultural* seriam:

1. A *materialização da identidade (concretion of identity)*: a memória cultural preserva o “armazém” de conhecimentos a partir do qual um grupo

formula uma consciência de si e sua peculiaridade, acentuado pelo autor pelas expressões “*we are this*” e “*that’s our opposite*” (1995, p. 130).

2. Sua *capacidade de reconstrução*: como nenhuma memória pode preservar o passado, o que se “recorda” é o que uma dada sociedade pode reconstruir dentro de seu quadro contemporâneo de referências. A memória cultural trabalha relacionando seu “armazém de conhecimentos” (textos, imagens e regras de conduta transmitidas por gerações) com os contextos atuais, que conferem uma perspectiva própria no trabalho da memória (1995, p. 130).

3. Seu processo de *Formação*: antes de uma memória se tornar uma forte referência ou de ganhar o status de tradição *stable* da memória cultural, ela passa por uma fase corrente, de boca a boca, despertando interesse e ganhando importância. Assmann associa este processo com as complexas relações desenvolvidas entre a linguagem e a cultura escrita (1995, p. 131).

4. Sua estrutura de *Organização*: a memória cultural sempre depende de uma prática e de ofícios especializados, como as categorias de escribas e sacerdotes, que trabalham em sua construção, preservação e transmissão, recebendo uma formulação institucional (1995, p. 131).

5. A *Obrigação*: revela a formação de uma estrutura hierárquica e rígida da memória cultural, no qual os fatos e acontecimentos trabalhados são estruturados segundo certas prioridades e valores (1995, p. 131-132).

6. A *Reflexividade (reflexivity)*: a memória cultural é reflexiva, já que se baseia em sua própria configuração para propor explicações, reinterpretações e limites, constituindo um campo autorreferente presente em um conjunto de textos, cultos e imagens que não só estabilizam a sociedade, alimentando sua identidade, como também se auto alimentam (1995, p. 132). Assim, “o mito serve para reconstruir o mito” (Ardérius, 2010, p. 49).

Para Jan Assmann, o conceito de memória cultural aprofunda os estudos sobre os fenômenos da memória. Indo além da memória coletiva pontuada por Maurice Halbwachs (orientada ao fato social, cultivada pelo grupo, viva no cotidiano e nas relações que o indivíduo tece com vários grupos), a memória cultural estenderia sua noção de tempo, se cristalizando em uma casta de especialistas, em textos reutilizáveis e canônicos, em rituais e em modelos fixados de arquitetura e artes.

Como observamos com as três leituras apresentadas sobre as várias facetas da memória, os historiadores não devem encontrar aqui um campo rival, ameaçador e inseguro, mas um universo poderoso de problemas que ampliou o escopo documental da disciplina e, inegavelmente, possibilitou reflexões sobre sua própria natureza epistemológica. Sem nos esquecermos de sua dimensão

diacrônica, que caracteriza a História, talvez seja esta a grande contribuição teórica e analítica que a historiografia poderá produzir nas conversas com as outras ciências humanas.

### ***Ars Memoriae, Mnemosýne e Zakhor***

Diante de um debate tão estimulante, não foram poucas as possibilidades de reflexão abertas aos historiadores da Antiguidade. Ao menos duas décadas nos separam das instigantes leituras de Moses I. Finley (1989) e de Jean-Pierre Vernant (1990) sobre o tema em textos que hoje são clássicos. A divinização da memória, a cargo da deusa-titã *Mnemosýne*, reafirma a importância das investigações, seja de sua mnemotécnica, seja da própria definição de memória. A questão do nascimento da história, com a construção de uma barreira muito permeável a separando das narrativas míticas dos aedos, também se vincula aos questionamentos do lugar da memória entre os antigos, cujo papel da *polis* foi imprescindível na definição de um novo enfoque do passado (Finley, 1989, p. 24). A pesquisadora inglesa da cultura Frances A. Yates investigou o conceito de “arte da memória”, profundamente presente na tradição ocidental. Iniciando com o poeta grego Simônides de Ceos (Yates, 2007, p.47), passando por Cícero, Quintiliano, adentrando no Medievo e avançando na Idade Moderna, esta arte “pertencia à retórica, como uma técnica que permitia ao orador aprimorar sua memória, o que o capacitava a tecer longos discursos de cor, com uma precisão impecável” (Yates, 2007, p. 18). Deste modo, o importante lugar da memória entre gregos e romanos encontra respaldo em investigações históricas de fôlego.

Podemos afirmar que outra tradição de estudos sobre as incidências da memória na Antiguidade se constituiu ao lado das reflexões propostas por helenistas e latinistas: a do lugar da memória dentro da cultura e história do povo judeu. Classificada como “religião da recordação” por Jacques Le Goff (2003, p. 438), o judaísmo centraliza a problemática da memória ao se interessar pela história do “desenvolvimento da vontade de Deus desde a criação até o triunfo final no futuro” (Finley, 1989, p. 17), considerando os atos divinos e as respostas dadas pelos homens no passado como parte significativa do conteúdo de sua fé. Seus dogmas e preceitos religiosos, sua tradição oral e escrita e suas refinadas noções de sagrado e do profano insistem na necessidade e no dever da lembrança como “tarefa religiosa fundamental” (Le Goff, 2003, p. 438). O mito de fundação da religião judaica não se liga ao relato de uma epopeia aristocrática guerreira, no passado heroico cultivado pelos poetas, mas no reconhecimento da aliança com YHWH e nas suas consequências, que são observadas enquanto eventos estruturados cronologicamente. A própria língua

hebraica cristalizou esta fundamental importância, já que “toda uma família de palavras na base das quais está a raiz *zêkar* (...) faz do judeu um homem de tradição que a memória e a promessa mútuas ligam ao seu Deus. O povo hebreu é o povo da memória por excelência” (Le Goff, 2003, p. 439).

O historiador da religião Mark S. Smith analisou as íntimas relações entre memória e religião na constituição das Escrituras Sagradas judaicas. Mesmo reconhecendo a variedade de gêneros e estilos literários presentes no *Tanach*, assim como as especificidades de formação de cada texto, Smith observa o caráter pedagógico deste passado, em que suas representações “são moldadas no contorno deste ensino” (Smith, 2006, p. 191), ou seja, a necessidade de lembrar o passado também se legitima por seu ensino no presente. Tal vocação pedagógica foi reforçada nos momentos de crise, em que os grupos sociais se viam na tarefa de garantir não só a sobrevivência física e material de seus membros, como também coletiva e espiritual. O dever da lembrança adquire os sentidos do conforto e de conferir coesão ao grupo ameaçado. Para Smith,

É provável que contar a história do passado seja explorar as razões para o estado presente das coisas; figurativamente falando, *passar por ela*. Escritos históricos parecem, então, capturar na memória o que por outro lado foi perdido na vida. Em resumo, escrever sobre o passado é capturar o movimento através das perdas do presente em direção ao futuro (Smith, 2006, p. 197-198).

Esta estreita vinculação entre uma religião radicada na História (que observa e cultua as intervenções divinas e as respostas dadas pelos homens a elas durante um período reconhecido) e a função pedagógica de instruir e nutrir o presente de exemplos passados (bons e maus) reforça o cuidado que a tradição judaica desenvolveu em torno do seu passado, de sua memória coletivamente construída e reformada. Naturalmente, os antigos judeus tinham consciência da fragilidade da memória, que sempre trás o seu duplo: o esquecimento. Tal necessidade de recordar assuntos tidos como essenciais<sup>8</sup> por grupos capazes de fazer valer suas orientações deste passado alimentou o longo e riquíssimo processo de formação da Bíblia hebraica (*Tanach*). A mesma necessidade religiosa e de coesão social que fomentou este trabalho de recolhimento, seleção e redação de histórias foi sendo estimulada por esta tradição escrita em formação, em uma relação dialética preocupada em controlar a memória. No entendimento do historiador da cultura judaica Yosef Hayim Yerushalmi,

A Bíblia hebraica não parece conter hesitações em dominar a memória. As injunções a lembrar são incondicionais, e mesmo quando não dominada, a lembrança é sempre fundamental. Do mesmo modo, o verbo *zakhar* aparece na Bíblia, em suas várias declinações nada menos do que 169 vezes, geralmente tendo como tema Israel ou Deus, uma vez que a memória está a serviço de ambos. O verbo é complementado pela sua contrapartida –

esquecer. Assim como Israel é ordenado a lembrar, também é intimado a não esquecer. Ambos os imperativos repercutiram com efeito duradouro entre os judeus desde os tempos bíblicos (Yerushalmi, 1992, p. 25).

Lembrar e não esquecer, combustíveis de uma aventura que ainda continua na contemporaneidade. Muitos são, por exemplo, os estudos que analisam os usos e abusos que grupos políticos de orientações ideológicas variadas conferiram ao sítio arqueológico de Massada<sup>9</sup>. Como Israel possui uma recente história enquanto Estado-Nação e grande parte de seus cidadãos é formada por multidões de imigrantes e filhos de imigrantes vindos das muitas diásporas, podemos identificar aqui um movimento muito próximo ao que Ulpiano Meneses qualificou como *memória nacional*, instituída pelo Estado ou facções políticas, como demonstrou Yael Zerubavel estudando a memória da Revolta de Bar Kokhba (Zerubavel, 1995, p. 179-185). Tal tentativa de uniformização do cidadão israelense judeu, concretamente visualizada na língua (o uso do hebraico moderno no lugar das línguas diaspóricas, como o iídiche e o ladino) e na História (centrada na Palestina, em especial em Jerusalém, em detrimento das ricas experiências das Diásporas), aparentemente não suavizou as tensões internas desta sociedade, como podemos ver na vitalidade e complexidade de seus grupos políticos, com partidos de esquerda seculares até movimentos de direita religiosa como o *Machor HaMikdash* (Instituto do Templo). Se lembrar e não esquecer são aspirações essenciais presentes no horizonte judaico até hoje, devemos também nos questionar sobre o que se deve lembrar. Acreditamos que tais reflexões podem ser de grande interesse ao investigador zeloso em analisar as obras e o legado do historiador Flávio Josefo, uma personalidade histórica complexa dentro desta temática.

**“Brilliant historian and unfortunate Jew”** (Yadin, 1966, p. 15).

Não seria exagero enxergar em Flávio Josefo uma das figuras históricas mais polêmica, controversa e importante da História judaica. De fato, seu lugar destacado dentro dos estudos judaicos é proporcional ao espaço para julgamentos de ordem moral que este autor sofre, ação sem precedentes se o compararmos com outros escritores da “tradição clássica”. Sem seus textos nosso conhecimento sobre um dos períodos mais fascinantes do judaísmo estaria muito mais fragmentado e obscuro. Sua biografia empolgante trouxe com tons trágicos temas caros ao pensamento judaico, como o da traição, do colaboracionismo e do futuro do povo judeu. Exatamente por esta importância dúbia entendemos que Josefo merece uma reflexão que o enquadre dentro dos debates sobre História e memória, ou seja, como autor de uma obra que ajudou e ajuda a fomentar estudos acadêmicos orientados na produção de

conhecimento histórico e, em igual força, no oferecimento de temas que ilustram e alimentam a memória judaica. Não por acaso, Josefo foi um personagem retomado com interesse pelo pensamento judaico-europeu no início da década de 30 do século XX até o triste desfecho da Segunda Guerra. Neste período o escritor judeu-alemão Lion Feuchtwanger produziu uma trilogia centrada em Josefo, completando as lacunas deixadas por suas obras. Atormentado pelos horrores da Primeira Guerra, a escalada de um nacionalismo torpe e a ascensão do nazismo, Feuchtwanger recupera Flávio Josefo em seu romance histórico com uma faceta atormentada, assombrado pelas lembranças da tragédia em que foi testemunha e com problemas de identidade. Para Denis Lamour,

É verdade que o exercício era tentador; pode-se até imaginar o motivo que, às vésperas da guerra, teria levado esse judeu de cultura alemã a sentir atração por um judeu de língua grega e cidadão romano. Nesse romance, nosso autor é transformado em um homem entre dois mundos, o protótipo do ser dividido entre duas culturas (Lamour, 2006, p. 142).

Já com a Segunda Guerra em curso, um grupo de jovens judeus franceses próximos ao movimento *IRGUN* (Vidal-Naquet, 1990, p. 146) iniciaram um julgamento simbólico de Josefo. No outono de 1941 o historiador judeu foi condenado à morte por unanimidade, culpado por colaboracionismo e traição da causa de Israel. Do atormentado personagem de Feuchtwanger ao canalha condenado por jovens, sua presença polêmica não deve fugir do escopo dos historiadores em suas pesquisas modernas, pois uma de suas motivações ao escrever encontrava-se na necessidade premente de justificar suas escolhas e de responder controvérsias.

Preservado por leitores cristãos (Vidal-Naquet, 1990, p. 139-147), os textos de Josefo foram transmitidos em grande variedade de traduções, o que nos permite ter um maior conhecimento de sua obra. Para efeitos analíticos dividimos seus textos em duas categorias, integradas e autorreferentes. Em uma primeira categoria observamos um interesse mais próximo das orientações clássicas, em especial romanas, na produção de textos históricos. *Bellum Judaicum* (publicada entre 75 e 79, organizada em sete livros) e *Antiquitates Judaicae* (publicada entre 94 e 99, organizada em vinte livros) apresentam um sincero desejo em fazer História à maneira greco-romana, mesmo com traços profundamente originais, como o papel que YHWH alcança na História. Influências de historiadores clássicos, notadamente de Tucídides (Ricciotti, 1937, p. 57-58; Goodman, 1997, p. 33), Dionísio de Halicarnasso (Momigliano, 1984, p. 29; Thackeray, 2000, p. 36-37; Lamour, 2006, p. 57) e Nicolau de Damasco (Bilde, 1988, p. 203; Momigliano, 1991, p. 93; Schwartz, 1990, p. 45; Ricciotti, 1937, p. 64-66), foram apontadas pela historiografia com precisão,

influências que estão claramente presentes quando nos atentamos para os proêmios apresentados no início dos dois livros. No *Bellum Judaicum* Josefo aponta a necessidade de narrar em grego uma história outrora escrita provavelmente em aramaico (*BJ*<sup>10</sup>, I, 3), legitimada pela grandeza do evento que não poderia correr o risco de ser sufocada pelo manto cinza do esquecimento. “A guerra dos Judeus contra os Romanos – a maior não só das guerras do nosso tempo, mas de todas aquelas que eclodiram entre cidades e nações” (*BJ*, I, 1), inicia a narrativa de um conflito contemporâneo inspirada no magistral texto de Tucídides. As palavras iniciais de *Antiquitates Judaicae* também apresentam um tema caro à historiografia antiga, censurando as obras parciais de autores rivais e classificando seu relato como o mais correto por suas qualidades (o autor esteve presente nos eventos que narra). Josefo escreve que,

No caso de autores que decidem escrever história, observo não uma mesma motivação, mas muitos objetivos diferentes. Assim, enquanto alguns estão ansiosos para demonstrar sua habilidade literária e conquistar a conseqüente fama, outros suportam para além de suas forças um trabalho destinado a agradar pessoas que estão no relato. Outros ainda são condicionados pela força dos acontecimentos que tomaram parte escrever uma narrativa que dê conta deles, enquanto muitos são impulsionados por fatos importantes e úteis que permanecem ignorados a publicar a história correspondente para o benefício público. Dos motivos citados acima os dois últimos se aplicam a mim mesmo. Pois, tendo conhecimento dos fatos fundados na própria experiência da guerra que os Judeus travaram contra os Romanos, eu me vi obrigado a narrar em detalhes os incidentes ocorridos em seu curso e a forma como ela terminou, para refutar autores que em seus escritos estavam afrontando a verdade. (*AJ*, I, 1-4).

Um princípio Axiológico, a questão da grandeza, (Pires, 1999, p. 151) qualifica e justifica a razão de sua obra: a *maior* guerra entre todas que eclodiram entre cidades e nações legitima sua dignidade discursiva no objetivo de preservar este acontecimento e investigar as razões do conflito. A oposição de seus escritos com os de outros historiadores, tidos como “afrontas à verdade”, acentua suas qualificações enquanto testemunha dos eventos narrados e abre espaços para autoelogios comuns entre os historiadores antigos (Momigliano, 1984, p. 49). Nestas duas observações postas nas linhas iniciais de suas obras, Josefo perfeitamente se vale de recursos literários típicos da historiografia clássica. Outros exemplos poderiam ser apresentados, como a utilização de discursos bem construídos articulados na narrativa (Villalba I Varnera, 1986, p. 89-117; Rajak, 1983, p. 80), o uso específico do conceito de *stasis* para diagnosticar as feridas abertas na sociedade judaica palestina (Goodman, 1994, p. 202) e, coroando seus esforços, a redação em língua grega de suas obras. É impossível negar sua filiação ao gênero da Historiografia Clássica.

Seus dois outros escritos também merecem atenção, que classificamos em uma segunda categoria, mais apologética e polêmica. *Contra Apionem*

(publicado entre 94 e 99, em dois livros) e *Vita* (de difícil datação, mas que deve ter sido publicado entre os anos 94 e 100) não possuem o fôlego de suas obras *historiográficas*. São textos curtos, provavelmente escritos com maior rapidez e autonomia, polêmicos e ácidos em suas críticas. Neles Josefo diretamente se coloca, movido por necessidades de se justificar e de defender o judaísmo, visto com desconfianças após os levantes palestinos. Nestes textos, redigidos após anos de um confortável exílio em Roma e depois das experiências colhidas com *Bellum Judaicum* e *Antiquitates Judaicae*, notamos uma tônica mais agressiva e desconfortada, militante e rígida. Sem abandonar totalmente os modelos oferecidos pela cultura literária clássica, em seus dois últimos livros Flávio Josefo trabalhou para responder críticos e a sua consciência. As linhas iniciais das duas obras são reveladoras:

Em minha obra sobre as Antiguidades, nobre Epaphroditus, creio ter explicado como foi que nossa raça judaica povoou a terra que hoje habita, deixei bem claro aos leitores a extrema antiguidade de nossa raça e a pureza de sua originalidade. Esta história, que escrevi em grego a partir de nossos livros sagrados, abarca um período de cinco mil anos. Mas como observo que muitas pessoas, influenciadas por calúnias maliciosas de uns poucos, não dão crédito aos relatos de minha história antiga e alegam como uma prova de que nossa origem é recente a falta de menção pelos historiadores gregos mais conhecidos, eu pensei que deveria escrever brevemente sobre todos estes pontos, a modo de desmentir a deliberada maldade e falsidade de nossos detratores e, ao mesmo tempo, corrigir a ignorância deles e ensinar a todos os que desejam a verdade sobre a antiguidade de nossa raça. (*CAp*, I, 1-3).

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

Mesmo condenando as obras de outros historiadores e abrindo um lugar destacado para a sua, artifício comum entre seus colegas contemporâneos de escrita, Josefo pontua claramente seu desejo em responder os detratores dos judeus e escrever orientado pelos livros sagrados hebraicos. Os autoelogios, ressaltando sua nobre origem, também não são estranhos aos historiadores antigos, mas os louvores a sua ascendência sacerdotal são sinceros. Entendemos que ao iniciar o texto de *Vita* (escrito para responder acusações pessoais e ao relato da guerra publicado por Justus de Tiberíades) destacando sua filiação ao grupo sacerdotal de Jerusalém, Josefo deseja dizer mais do que responder a uma prática estilística. Acreditamos que a contribuição posta pelo debate entre História e memória pode iluminar os estudos sobre o autor, introduzindo

espaços para refletirmos sobre os sentimentos (em especial o ressentimento<sup>11</sup>) e os esforços na preservação de uma cultura ameaçada por um ambiente hostil aos judeus após a queda de Jerusalém e a destruição do Templo. Em outras palavras, pensar o lugar da memória pode nos fazer relativizar um pouco o *Titus Flavius Josephus* e prestar mais atenção no *Yosef ben Matitiah ha-Cohen*.

Como já apontamos, os campos da memória são centrais para a estruturação do judaísmo. Sua cultura religiosa funda-se em um relato organizado em uma cronologia, demarcando as diferenças entre o passado e o presente. Historicamente, tal ocupação *memorialista* acabou se concentrando nas mãos da casta sacerdotal, com todas as variações e idiossincrasias que ela comportava. Mesmo com contribuições importantes formuladas por indivíduos ou grupos que se colocavam em oposição aos sacerdotes, como a ação de alguns profetas e a produção literária que os Manuscritos do *Qumran* nos permite ver, os sacerdotes almejavam o lugar de guardiões de tradições escritas, ritualísticas e orais que fomentaram muito da complexidade cultural presente no judaísmo. Josefo expressa com muito orgulho em muitas passagens de todos os seus textos sua vida sacerdotal, o que o credenciaria a escrever uma história mais acertada aos olhos de seus leitores helenísticos, mas principalmente o colocava como um continuador de um ofício que já era seu, mas que agora se exprimia de forma dramática e distinta: era necessário salvar e resguardar a tradição judaica, mesmo lançando mão de fórmulas helenizadas. Nisto ele já podia contar com os exemplos edificantes de Fílon de Alexandria e, especificamente, da *Septuaginta*. É interessante a relação que Josefo faz no *Antiquitates Judaicae* entre sua atividade de escritor de uma História judaica e a Bíblia grega dos Setenta, entendida como um modelo e uma inspiração.

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

O texto em si é revelador. Josefo deseja aprofundar a obra iniciada por Eleazar, visto que a tradução estimulada por Ptolomeu II Filadelfo (308-246 a.C.) objetivara somente a *Torá*. Como coloca Denis Lamour (2006, p. 71), “sob essa égide, e por extensão, decidiu levar adiante o empreendimento considerando-se, nem mais nem menos, como um continuador da *Septuaginta*”. Independente de sua pretensão, entendemos que dentre os inúmeros compromissos e objetivos que impulsionaram sua atividade de historiador, Flávio Josefo também se moveu pela necessidade de registrar, guardar e preservar a tradição judaica, atividade típica do grupo sacerdotal que ele afirma pertencer com orgulho. Entendemos também que uma reflexão próxima do que Jan Assmann definiu como *memória cultural* nos ajuda a ler Josefo com novas perspectivas.

O incêndio do Templo e a destruição de Jerusalém constituíram imensos desafios aos judeus da época, em especial aos palestinos. Além da sobrevivência física e material, nos interessa entender o impacto simbólico destas grandes mudanças. Como é que YHWH continuaria a manter suas relações especiais com seu povo depois de ter rompido o vínculo visível e concreto que se estruturava no Templo? A Bíblia fornecia respostas nas palavras de Jeremias, mas o impacto da tragédia não foi rapidamente e nem facilmente solucionado, principalmente se nos ativermos ao conceito de memória cultural. Diferente da memória comunicativa, próxima da memória coletiva de Halbwachs, a memória cultural de Assmann vai além do tempo vivido, cotidiano, intermediário entre indivíduos e comunicável com facilidade. Ela configura outra estrutura temporal, mais distante do dinamismo cotidiano, na qual as relações culturais institucionalizadas jogam um papel decisivo. Transmitida verticalmente e hierarquicamente por mecanismos de formação cultural institucionais, tal definição de memória nos ajuda a ler as relações empreendidas entre os textos de Josefo e o judaísmo do Templo destruído pelos romanos. Josefo era um sacerdote ligado ao Templo, de uma família tradicionalmente atrelada aos ofícios templários. Entendemos que ele se educou dentro destes mecanismos de formação cultural e institucional caros ao conceito de memória cultural, em que o Templo de Jerusalém representa o ápice desta estrutura. Entender e reagir ao desmonte desta sociedade movimentou não só suas reflexões, como também as de Yohanan ben Zakkai e o grupo de lideranças centradas em Yavneh. Todavia, percebemos que estas duas perspectivas se dissociam no lugar conferido ao Templo: enquanto o movimento de Yavneh entende que as respostas para os tumultuados anos após 70 caminham na reestruturação do judaísmo em torno de textos (o *Tanach* e os Talmudes) e de locais para a leitura e debate destes

textos (as sinagogas), Flávio Josefo insiste em conferir destaque ao judaísmo templário.

Assmann observa que a *memória cultural* comporta certas características específicas que iluminam a questão formulada acima. O grupo sacerdotal preso ao Templo de Jerusalém trabalhava uma memória fundante essencial para compor as identidades judaicas palestinas. Mesmo grupos distantes do Templo, como os essênios, não dissimulavam sua importância, formando uma identidade em oposição a esta estrutura. Assim, o Templo e seu complexo funcionamento materializava uma identidade, preservando um “armazém” de conhecimentos tradicionais (na forma de textos, rituais e comportamentos) e os relacionando com contextos atuais. Tal estrutura consolidava-se de forma extremamente organizada, hierárquica e rígida, elencando prioridades e valores nos seus conteúdos de memória. Ao contrário da memória comunicativa, que se aprofunda na dinâmica da vida cotidiana, tendo as ambiguidades da vida presente como o mote da sua constituição, o trabalho de memória operado no Templo de Jerusalém apontava para uma rigidez que não permitia grande plasticidade. Tal propriedade está presente na forma como esta memória era preservada, dependendo de práticas especializadas controladas por grupos sacerdotais e de escribas que produziam uma memória institucional, com uma composição temporal mais longa e fechada, diferente da fluidez da memória comunicativa. Entendemos que somente considerando esta possibilidade, algumas colocações de Josefo podem ser plenamente analisadas. Por exemplo, ele pouco ou nada escreveu sobre os livros apocalípticos (Bilde, 1998, p. 36-61) e a crescente importância das sinagogas (Momigliano, 1990, p. 116). Estes silêncios podem revelar mais do que ignorância ou desonestidade: Josefo foi um especialista na preservação da memória cultural que estava cristalizada no Templo, e seus textos revelam esta preocupação. Deixar de mencionar com ênfase a ação dos rabinos pode significar que ele não considerava estes movimentos centrais para a sobrevivência do judaísmo. No segundo livro de *Contra Apionem*, Josefo expressa sua ideia do papel central do grupo sacerdotal como mantenedores da Lei e do acordo com YHWH:

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

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

Esta percepção do papel dos sacerdotes como os únicos responsáveis por guardar a Lei e por liderar uma nação atrelada ao acordo com YHWH vai ao encontro do conceito de memória cultural discutido por Jan Assmann. Perceber Flávio Josefo como um indivíduo formado neste universo amplia não só nossas possibilidades de leituras de sua obra, como também aumenta nossa compreensão dos confusos anos que se seguiram ao incêndio do Templo e destruição de Jerusalém. De fato, o futuro do judaísmo pertencia aos rabinos centrados nas sinagogas, que vão trabalhar na fixação definitiva do *Tanach* e na construção da belíssima literatura talmúdica. Aqui a preocupação com a memória também é evidente e estruturante. Todavia, a leitura de Josefo dentro do debate sobre memória cultural aponta para uma ampliação de horizontes. Enquanto historiadores, devemos evitar os riscos de condicionar os eventos passados ao futuro, produzindo narrativas pré-determinadas e acentuar que as sociedades passadas também viviam em condições repletas de possibilidades e ambiguidades como nosso mundo. Concluindo, entendemos que os anos de indefinição angustiantes que Flávio Josefo e Yohanan ben Zakkai viveram foram extremamente desafiadores: a palavra *zakhor* – lembrança – colocou-se como um imperativo bíblico de maneira dramática para ambos. Yosef ben Matitahu ha-Cohen trabalhou para não esquecer da forma que ele estava condicionado a fazer, tanto pela força de seus compromissos com os Flávios, quanto por sua formação de sacerdote do Templo de Jerusalém, responsável pela preservação e manutenção de uma memória cultural. Trata-se de uma possibilidade de experimentar e entender uma formulação do judaísmo que foi progressivamente abandonada pelas gerações vindouras, mas que está presente em seus textos. Uma visão do judaísmo do Templo narrado em detalhes por um historiador complexo: ingredientes fortes para uma História que discute com os campos da memória!

## Fontes documentais

FLAVIUS JOSEPHUS. *Defesa dos judeus contra Apion e outros caluniadores*. (Introdução, tradução e notas de Rubens dos Santos). Belo Horizonte: Departamento de Letras Clássicas da UFMG, 1986.

JOSEPHUS. *The Life. Against Apion*. (Translated by H. St. J. Thackeray). Cambridge: Harvard University Press (Loeb Classical Library), 2004.

JOSEPHUS. *Jewish Antiquities*. (Translated by H. St. Thackeray, Ralph Marcus, Louis H. Feldman and Allen Wikgren). Cambridge: Harvard University Press (Loeb Classical Library), 1957.

JOSEPHUS. *The Jewish War*. (Translated by H. St. Thackeray). Cambridge: Harvard University Press (Loeb Classical Library), 1989.

## Bibliografia

ANSART, Pierre. História e Memória dos Ressentimentos. In: BRESCIANI, Stela; NAXARA, Márcia (orgs.). *Memória e (res)sentimento: indagações sobre uma questão sensível*. Campinas: Editora da Unicamp, 2004.

ARDÉRIUS, Filipa de Paiva. *Labirinto da Memória: Notas sobre a Memória Colectiva na Arquitectura e nas Artes Plásticas*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Arquitectura da Faculdade de Ciências e Tecnologia da Universidade de Coimbra. Coimbra, 2010.

ASSMANN, Jan. *Historia y Mito en el Mundo Antigo: Los orígenes de la cultura en Egipto, Israel y Grecia*. Madrid: Gredos, 2011.

ASSMANN, Jan. *Religión y memoria cultural: Diez estudios*. Buenos Aires: Libros de la Araucaria / Lilmod, 2008.

ASSMANN, Jan. Collective Memory and Cultural Identity. *New German Critique*. No. 65, Cultural History / Cultural Studies. Spring – Summer, 1995, p. 125-133.

BEN-YEHUDA, Nachman. Excavating Masada. The Politics-Archaeology Connection at Work. In: KOHL, Philip L.; KOZELSKY, Mara; BEN-YEHUDA,

Nachman (eds.). *Selective Remembrances: Archaeology in the Construction, Commemoration, and Consecration of National Pasts*. Chicago: The University of Chicago Press, 2007, p. 247-276.

BEN-YEHUDA, Nachman. *Sacrificing Truth: Archaeology and the Myth of Masada*. New York: Prometheus Press / Humanity Books, 2002.

BEN-YEHUDA, Nachman. *The Masada Myth: Collective Memory and Mythmaking in Israel*. Madison: State University of Wisconsin Press, 1995.

BERGSON, Henri. *Matéria e Memória: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BILDE, Per. *Flavius Josephus between Jerusalem and Rome: His life, his works and their importance*. Journal for the Study of the Pseudepigrapha Supplement, Series 2, 1988.

BILDE, Per. Josephus and Jewish Apocalypticism. In: MASON, Steve (ed.). *Understanding Josephus: Seven Perspectives*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998, p. 36-61.

BOSI, Ecléa. *Memória e Sociedade: Lembrança dos velhos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BREFE, Ana Cláudia Fonseca. *O Museu Paulista: Affonso De Taunay e a Memória Nacional*. São Paulo: Editora da UNESP, 2005.

CANDAU, Joël. *Memória e Identidade*. São Paulo: Contexto, 2011.

CATROGA, Fernando. *Memória, História e Historiografia*. Coimbra: Quarteto, 2001.

DOUEK, Sybil Safdie. *Memória e Exílio*. São Paulo: Escuta, 2003.

FERRO, Marc. *O Ressentimento na História: Ensaio*. Rio de Janeiro: Agir, 2009.

FINLEY, Moses I. Mito, memória e história. *Uso e Abuso da História*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

FRANÇOIS, Etienne. As novas relações entre memória e História após a queda do Muro de Berlim. *Revista Memória em Rede*. Pelotas, v. 2, n. 2, 2010.

GEARY, Patrick J. *O Mito das Nações: A invenção do Nacionalismo*. São Paulo: Conrad, 2005.

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

GUARINELLO, Norberto Luiz. Memória coletiva e história científica. *Revista Brasileira de História*. São Paulo: ANPUH, no. 28, 1994, p. 180-193.

HADAS-LEBEL, Mireille. *Massada: Histoire et Symbole*. Paris: Éditions Albin Michel, 1995.

HALBWACHS, Maurice. *A Memória Coletiva*. São Paulo: Centauro, 2006.

JUDT, Tony. *Pós-Guerra: Uma história da Europa desde 1945*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2008.

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

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

LEVI, Giovanni. Usos da biografia. In: AMADO, Janaína; MORAES FERREIRA, Marieta de (coord.). *Usos & abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006, p. 167-181.

MALATIAN, Teresa. *Dom Luís de Orléans e Bragança: Peregrino de Impérios*. São Paulo: Alameda, 2010.

MENESES, Ulpiano Toledo Bezerra de. A História, cativa da memória? Para um mapeamento da memória no campo das Ciências Sociais. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*. São Paulo: USP, n. 34, 1992.

MOMIGLIANO, Arnaldo. *La Historiografía Griega*. Barcelona: Editorial Crítica, 1984.

MOMIGLIANO, Arnaldo. *Paginas Hebraicas*. Madrid: Biblioteca Mondadori, 1990.

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

NORA, Pierre. Entre Memória e História: A problemática dos lugares. *Projeto História*. São Paulo: PUC-SP, 10, dez., 1993.

PIRES, Francisco Murari. *Mithistória*. São Paulo: Humanitas, 1999.

POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989, p. 3-15.

PROST, Antoine. *Doze lições sobre a História*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

RAJAK, Tessa. *Josephus: The historian and his society*. Classical life and letters. London: Duckwoth, 1983.

RICCIOTTI, Giuseppe. *Flavio Giuseppe: Lo Storico Giudeo-Romano*. Torino: Società Editrice Internazionale, 1937.

SCHWARTZ, Seth. *Josephus and Judaeon Politics*. New York: E. J. Brill, 1990.

SMITH, Mark S. *O memorial de Deus: História, memória e a experiência do divino no Antigo Israel*. São Paulo: Paulus, 2006.

THACKERAY, Henry St. John. *Flavius Josèphe: L'homme et l'historien*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2000.

TREBOLLE BARRERA, Julio. *A Bíblia Judaica e a Bíblia Cristã: Introdução à História da Bíblia*. Petrópolis: Vozes, 1995.

VERNANT, Jean-Pierre. Aspectos míticos da memória e do tempo. *Mito e Pensamento entre os Gregos: Estudos de psicologia histórica*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

VIDAL-NAQUET, Pierre. Flavio Josefo y Masada. *Los judíos, la memoria y el presente*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 49-76.

VIDAL-NAQUET, Pierre. Flavio Josefo o Sobre el buen uso de la Traición. *Ensayos de historiografía: La historiografía griega bajo el Imperio romano: Flavio Arriano y Flavio Josefo*. Madrid: Alianza Editorial, 1990.

VILLALBA I VARNEDA, Pere. *The Historical Method of Flavius Josephus*. Leiden: E. J. Brill, 1986.

YADIN, Yigael. *Masada: Herod's Fortress and the Zealots' Last Stand*. London: Weidenfeld and Nicolson, 1966.

YATES, Frances A. *A Arte da Memória*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

YERUSHALMI, Yosef Hayim. *Zakhor: História Judaica e Memória Judaica*. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

ZERUBAVEL, Yael. *Recovered Roots: Collective Memory and the Making of Israeli National Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1995.

---

<sup>1</sup> Como exemplo desta tendência observamos o bellissimo livro de Orhan Pamuk (*Istambul: Memória e Cidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007) e o *best-seller* estadunidense de Schiff Stacy (*Cleópatra: Uma Biografia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011), ambos nas listas promovidas por livrarias e jornais brasileiros como os livros mais vendidos de 2011.

<sup>2</sup> Ao estudar a relação entre os mitos fundadores dos povos europeus e as realidades do nacionalismo contemporâneo, o medievalista Patrick J. Geary observa que, “de uma hora para outra, a história antiga da Europa é tudo menos acadêmica: a interpretação do período que compreender o declínio do Império Romano e as invasões bárbaras se tornou o sustentáculo do discurso político na maior parte da Europa” (Geary, 2005, p. 17).

<sup>3</sup> Para Etienne François (2010, p. 19), “os defensores da memória como os ‘empreendedores de memória’ não tem em comum denunciar a cegueira e a tirania do que se chama ‘História oficial’, reprovando-a como opressora das memórias e assim impedindo-as de se expressar e reconhecer?”.

<sup>4</sup> Aqui podemos citar os trabalhos do medievalista estadunidense Patrick J. Geary (2005), que investiga as apropriações que o pensamento nacionalista europeu fez da História Medieval, e do historiador britânico Tony Judt (2008), que analisa as semelhanças estruturais na evolução histórica dos países europeus após 1945. Ambos os autores investem em uma leitura ampla da História do continente, adotando uma “perspectiva europeia” como estratégia de análise.

<sup>5</sup> Concordamos com a observação de Antoine Prost (2008, p. 106) que resume a questão: “O tempo da memória, o da lembrança, nunca pode ser inteiramente objetivado, colocado à distância, e esse aspecto fornece-lhe sua força: ele revive com uma inevitável carga afetiva (...). O

---

tempo da história constrói-se contra o da memória (...). O registro frio e sereno da razão toma o lugar do registro, mais caloroso e tumultuado, das emoções; em vez de reviver, trata-se de compreender”.

<sup>6</sup> Como nosso foco está direcionado aos apontamentos produzidos pelas Ciências Humanas, não levamos em consideração as reflexões postas pelas áreas de Tecnologia e Informática, excluindo dos níveis de entendimento as reflexões sobre as memórias de computadores e as consequências do processo de externalização e operalização da memória pela informatização.

<sup>7</sup> Uma excelente análise do uso do relato biográfico como fonte histórica foi proposta por Giovanni Levi (2006, p. 167-181).

<sup>8</sup> Trata-se de um processo longo que não vamos observar nos limites deste artigo. Todavia, cabe ressaltar o ambiente conflituoso de escrita, seleção, edição e formação da Bíblia hebraica, notadamente influenciado por certas famílias sacerdotais de Jerusalém e pelo impacto da realeza hierosolimitana. Um excelente resumo deste complexo processo pode ser encontrado em Smith, 2006. Para uma introdução à história da Bíblia, ver Trebolle Barrera, 1995.

<sup>9</sup> É grande a bibliografia que investiga o assunto, inaugurada com o trabalho do militar, político e arqueólogo israelense Yigael Yadin (1966), ele mesmo objeto de muitos estudos. Para uma abordagem mais próxima da leitura de Josefo indicamos o texto do historiador Pierre Vidal-Naquet (1996). Para uma introdução geral do problema, de Josefo até o moderno Estado de Israel, indicamos o trabalho da hebraísta Mireille Hadas-Lebel (1995). Para uma leitura aprofundada da questão contemporânea, os trabalhos do cientista social Nachman Bem-Yehuda (1995, 2002, 2007) são a grande referência.

<sup>10</sup> Vamos adotar as seguintes abreviações dos textos de Josefo: *BJ* – *Bellum Judaicum*, *AJ* – *Antiquitates Judaicae*, *CAP* – *Contra Apionem*.

<sup>11</sup> O debate sobre o papel dos sentimentos na História é extenso e não cabe nos limites deste artigo. Apenas gostaríamos de registrar que uma reflexão nesta direção poderia ampliar ainda mais os limites dos estudos sobre Josefo. Sobre as relações entre História e ressentimento, ver: Ansart, 2004; Ferro, 2009.