

## El uso del término δεισιδαιμονία en la obra de Flavio Josefo

Francisco Ballesta Alcega<sup>1</sup>

Recibido: 13 de Marzo de 2020 / Aceptado: 9 de Mayo de 2020

**Resumen.** Partiendo de la exposición diacrónica del significado del término δεισιδαιμονία y sus cognados a lo largo de la literatura griega, se incide en la amplitud de su espectro connotativo, que va desde la acepción sumamente positiva de ‘piedad’ o ‘reverencia’ hasta la más bien negativa de ‘superstición’. A continuación, se analizan cada uno de los usos del vocablo en la obra de Flavio Josefo, en el marco de los pasajes correspondientes, y se concluye que el autor hace un uso deliberado de la ambigüedad inherente al término de acuerdo con sus propios intereses retóricos y propagandísticos, con el fin de presentar al mundo romano aspectos conflictivos de la religiosidad judía.

**Palabras clave:** δεισιδαιμονία, Flavio Josefo, ambigüedad, léxico, retórica, religiosidad.

### [en] The use of the term δεισιδαιμονία in the opera of Flavius Josephus

**Abstract.** The article starts with a diachronical exposition of the meaning of the term δεισιδαιμονία and their cognates along the Greek Literature, focusing on the amplitude of his connotative spectrum. This includes all the scale from the very positive meaning of ‘piety’ or ‘reverence’ to the rather negative one of ‘superstition’. Then, each use of the noun in the Josephus’ opera is analysed, within the related textual context. The conclusion deals with the deliberated use of the term’s ambiguity that Josephus develops according to their own rhetoric and propagandist interests, with the aim of presenting conflictive aspects of the Jew religiosity to the Roman world.

**Key words:** δεισιδαιμονία, Flavius Josephus, Ambiguity, Vocabulary, Rhetoric, Religiosity.

**Cómo citar:** Ballesta Alcega, F. (2021), El uso del término δεισιδαιμονία en la obra de Flavio Josefo, en *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios griegos e indoeuropeos* 31, 89-106.

Los estudios sobre el léxico de la (ir)religiosidad vienen mostrando un interés cada vez más notable en el uso retórico que, sobre todo en época clásica, adoptan aquellos términos negativamente caracterizados desde el punto de vista religioso para denostar al adversario político<sup>2</sup>. Es indudable que la herencia clásica tiene una función preeminente en la obra de Flavio Josefo, pero también lo es que la complejidad

<sup>1</sup> Universidad de Zaragoza. Departamento de Ciencias de la Antigüedad.  
fballesta@unizar.es.

<sup>2</sup> Este trabajo se ampara en el Proyecto de Investigación FFI2016-75632-P (AEI/FEDER, UE). Es fruto asimismo de una estancia de investigación realizada en el Dipartimento di Civiltà Antiche e Moderne de la Università degli Studi di Messina y financiada por la Fundación Ibercaja-CAI en el marco de su “Programa Ibercaja-CAI de Estancias de Investigación”. Agradecemos especialmente a la prof. Mariangela Monaca, del DiCAM, su asistencia y colaboración durante dicho período.

inherente a la misma, donde la presentación del mundo judío a las élites helenístico-romanas exige la interacción constante entre ambas tradiciones, imprime una notable polisemia en ese lenguaje que el autor hereda de la tradición literaria griega. Dicha polisemia viene determinada por la existencia de, al menos, dos integrantes en el proceso comunicativo: el autor, Josefo, judío de nacimiento y formación<sup>3</sup>, y su público, romano de formación griega. Esta particularidad implica que muchos términos puedan tener una interpretación diversa si se contemplan desde un punto de vista judío o desde uno griego. Más aún si son términos donde dicha polisemia no es exclusiva de Josefo, sino que está presente en el uso precedente y contemporáneo del vocablo. Es el caso del término *δαισιδαμονία*, que, en la historia de su uso a lo largo de la literatura griega, adopta la bien conocida acepción de ‘superstición’, sentido, por lo tanto, negativo y susceptible de ser utilizado de esta manera con fines retóricos, pero también la sumamente positiva acepción de ‘piedad’ o ‘reverencia’. El hecho de que la acepción positiva sea cuantitativamente menor en el corpus que ha llegado hasta nosotros viene determinado porque el mayor núcleo de comparencias del vocablo y sus cognados nos ha llegado a través de la obra de Plutarco que, especialmente en el *De superstitione*, realiza una valoración sumamente negativa del concepto, la cual, por otra parte, recoge la actitud de la crítica filosófica precedente.

Así pues, nuestro objetivo a lo largo de este artículo será identificar y aislar el término *δαισιδαμονία*, fundamental en el tejido del pensamiento religioso, y verificar la complejidad de su entramado léxico-semántico a través del uso que se hace de él en la obra de Flavio Josefo. En efecto, si el vocablo comparte algunos rasgos de nuestro moderno concepto de ‘superstición’, la realidad que denota es más amplia que la nuestra, por cuanto recoge un espectro amplio que va desde comportamientos excesivos e irracionales hacia la divinidad hasta la idea de piedad como la forma más apropiada de acercarse a lo divino. Esta constatación se encuentra precisamente en la base del sentimiento de perplejidad que da origen al presente trabajo: ¿por qué Josefo utiliza el término *δαισιδαμονία* en sentidos tan ampliamente diversos como el de ‘superstición’, ‘religión’ o ‘piedad’? La clave para responder a esta cuestión nos la dio D. Boyarin en su reciente estudio sobre el término *θησκαία* en Josefo<sup>4</sup>. En efecto, la tesis de este autor respecto a un término muy similar al de *δαισιδαμονία* en cuanto a su rango de significación es que no hay que elegir entre una acepción u otra, sino valorarlas todas a la vez, porque cada traducción que damos es una reducción del concepto antiguo a nuestras categorías actuales. Por otra parte, en el delicado equilibrio entre poder romano, miras helenísticas, autoexaltación y exaltación de la tradición judía que se da en la obra de Josefo, el mecanismo de la ambigüedad adquiere una función esencial. En efecto, el uso de términos clave como *θησκαία* y *δαισιδαμονία*, ambiguos por cuanto polisémicos, permite a Josefo expresarse en varios sentidos a la vez, hablando a los romanos como judío, manteniendo el equilibrio entre su propia formación y convicción y la cultura helenística a la que se dirige.

Podemos, en primer lugar, abordar la complejidad inherente al término a través de su historia a lo largo de la literatura griega, tema ya abordado en profundidad en

<sup>3</sup> *Vit.* 7-12. Sobre la formación judía de Josefo y sobre las diversas hipótesis acerca de su conocimiento y acceso a la cultura griega, véase Rajak (1983: 11-64).

<sup>4</sup> Barton & Boyarin (2016: 123-215).

los estudios sobre el léxico religioso<sup>5</sup>. La etimología es clarísima<sup>6</sup>. Se trata de una palabra compuesta a partir de un primer formante de la raíz del verbo δειδω ('temer', 'tener miedo') y un segundo de la raíz de δαίμων, término que, si bien desde Hesíodo<sup>7</sup> tiene la particularidad de significar a todos aquellos espíritus o divinidades intermedias entre los dioses y los hombres, puede referirse asimismo a la divinidad como noción no específica<sup>8</sup>. Así pues, una definición del término<sup>9</sup> incluye, en primer lugar, dos ejes denotativos, en cada uno de los cuales se abre una variable de connotaciones opuestas. La primera acepción se refiere a la actitud hacia lo divino conceptualizada como temor religioso, que puede ser comprendida desde un punto positivo, como 'respeto hacia los dioses', o desde uno negativo como 'escrúpulo religioso excesivo o exagerado', es decir, 'temor supersticioso'. La segunda acepción alude al sentimiento religioso, también entendido desde un punto de vista no peyorativo como 'religión' o 'creencias religiosas' y desde uno peyorativo como 'superstición'. Como veremos en los usos correspondientes a Josefo, las dos acepciones están íntimamente ligadas, de manera que el núcleo de nuestro análisis se centrará en la variable connotativa presente en ambas acepciones.

En cuanto a la evolución diacrónica de esas diferentes posibilidades connotativas del término, se ha dicho<sup>10</sup> que un primer significado positivo en época arcaica y clásica, en el sentido de 'piedad' o 'reverencia', deviene después negativo en época helenístico-imperial a partir de la crítica filosófica. No obstante, carecemos de testimonios del término previos al s. IV a. C. y, por otra parte, el sentido negativo está presente también casi desde los inicios<sup>11</sup>. Además, tampoco el sentido positivo llega nunca a desaparecer, sino que está presente hasta época tardía<sup>12</sup>. La explicación del

<sup>5</sup> El primer trabajo monográfico sobre la cuestión es el de Koets (1929), quien ya realiza una catalogación de las comparecencias del término en la literatura antigua, clasificando a los autores en función de su valoración positiva o negativa de la δεισιδαιμονία. Posteriormente, son importantes los trabajos de Moellering (1963: 42-52), Caro Baroja (1974: 151-161) y Spicq (1991: 313-316). Para el tratamiento del término en época helenística, debe consultarse Martin (1997).

<sup>6</sup> Chantraine (1999: 247).

<sup>7</sup> Hes., *Op.* 122-126.

<sup>8</sup> Véase, por ejemplo, Liddell-Scott-Jones (1996: 927-928, s. v. δαίμων) o Rodríguez Adrados (1994: 863-864, s. v. δαίμων). Ello no quiere decir que δαίμων fuera intercambiable sin más por el término θεός, el otro gran vocablo que alude a la noción de lo divino. De hecho, según Burkert (2007: 243-244), δαίμων se refería más bien a la faceta específica de la acción directa de la divinidad sobre los hombres, a menudo misteriosa e incomprensible. Este rasgo de 'lo divino en acción' se reproduce en otras acepciones más específicas del término, como la idea de Destino o las diversas categorías de espíritus más o menos numinosos a las que el término puede aludir.

<sup>9</sup> Rodríguez Adrados (1997: 897-898, s. v. δεισιδαιμονία). Todas las acepciones se sustentan en textos de Josefo (entre otros autores), lo que es prueba de la amplia gama de significación que el término adquiere en nuestro autor. Las dos posibilidades connotativas del término también comparecen en Liddell-Scott-Jones (1996: 948, s. v. δεισιδαιμονία). En el caso de Bauer (1988: 346-347, s. v. δεισιδαιμονία), es notable su distribución de las acepciones del término en tres grados de connotación: uno negativo, otro objetivo y otro positivo.

<sup>10</sup> Sfameni Gasparro (2005: 168).

<sup>11</sup> En efecto, si el término comparece por primera vez en Jenofonte (*Ages.* 11.8; *Cyr.* 3.3.58) y en Aristóteles (*Pol.* 1315B) con un sentido positivo, una generación después ya encontramos el sentido negativo en las obras de Teofrasto (*Char.* 16) y Menandro (fr. 104.19 A.; fr. 118.2 A.). La escasez de las comparecencias y la brevedad del tiempo transcurrido no permiten hablar de una manera fundada de una evolución en el sentido del término.

<sup>12</sup> Más allá de la literatura, es notable que las cuatro comparecencias del término y sus cognados en las fuentes epigráficas mantengan siempre un sentido positivo. Tanto la aparición del término en una inscripción de Samos (*IG* 12.6.1.163.13) como las dos presentes en una de Afrodisias (*CIG* 2737b.56) tienen que ver con decretos de ἀσυλία, donde la inviolabilidad del territorio sagrado se justifica precisamente por el respeto debido a la divinidad, que se expresa mediante el término δεισιδαιμονία. Véase al respecto Rigsby (1996: 395-396 y 429-430). En el caso de *I Urb. Rom.* 3.1237.5-6, en el contexto de una inscripción funeraria en verso, se afirma que el

sentido negativo, no obstante, comparece por primera vez de manera articulada en los *Caracteres* de Teofrasto, donde el δεισιδαίμων es el que desarrolla comportamientos obsesivos y extremos hacia la divinidad. Muchos de estos comportamientos, por cierto, demuestran una preocupación obsesiva por la contaminación<sup>13</sup>. Observamos, por lo tanto, ya aquí, el primer rasgo del sentido negativo del término: el carácter extremo, desmesurado. En efecto, esta religiosidad exagerada no es *per se* impía o contra la norma, sino más bien una observancia excesiva de esta<sup>14</sup>. En todo caso, si consideramos el significado etimológico del término δεισιδαιμονία como ‘miedo a los dioses’<sup>15</sup>, gran parte del peso connotativo del vocablo depende de la concepción de la divinidad en una época concreta o por parte de un cierto grupo o incluso de un individuo determinado. En este sentido, en líneas generales parece plausible que, en la época arcaica y clásica, con la preponderancia de una idea negativa de la divinidad<sup>16</sup> como causante de desgracia para los hombres, ligada a la idea del φθόνος τῶν θεῶν<sup>17</sup>, el temor de los dioses sea valorado positivamente en el sentido de ‘reverencia’, mientras que, a partir de Platón, con una noción más benévola de la divinidad<sup>18</sup>, predomine la valoración negativa del miedo a los dioses como ‘superstición’. No obstante, es imposible aplicar esta distinción temporal al término que nos ocupa, por cuanto lo impide la inexistencia de testimonios anteriores a Jenofonte: las dos variantes connotativas del vocablo coexisten desde los comienzos de su uso en la literatura griega.

En cualquier caso, la noción negativa es la predominante en Plutarco, que, de hecho, jamás usa el término en su sentido positivo<sup>19</sup>. Para Plutarco, representante del Platonismo Medio, temer a la divinidad es irracional y propio de la masa, mientras que las almas elegidas aman a Dios, no lo temen<sup>20</sup>. Es esta precisamente la tesis del *De superstitione*, donde la δεισιδαιμονία se presenta como un extremo a evitar en el plano de los comportamientos religiosos, siendo el otro extremo del todo indeseable el ateísmo (ἀθεότης) y quedando en medio la verdadera piedad, denotada

---

finado era πᾶσι φίλος θνητοῖς εἰς τ’ ἀθανάτους δεισιδαίμων. La inscripción se data entre los siglos II y III d.C. y la predominancia de la connotación netamente positiva del término δεισιδαίμων es innegable.

<sup>13</sup> En la lista que reporta Teofrasto, este es claramente el caso de *Char.* 16.2, 6, 7, 9, 12, 13 y 14. Otras actitudes tienen que ver más bien con la ansiedad que le produce al δεισιδαίμων la posibilidad de omitir la adoración debida a algún dios, como ocurre en *Char.* 16.4, 5, 10 y 11. En todo caso, como afirma Bowden (2008: 60), el potencial satírico del δεισιδαίμων procede, no de una conducta irreligiosa, sino de la aplicación excesiva en la vida privada de conductas que resultan piadosas desde el punto de vista de los grandes rituales públicos.

<sup>14</sup> Bowden (2008:58).

<sup>15</sup> Es el punto de partida de Plutarco en su tratamiento de la δεισιδαιμονία en *De superst.* 165B: partiendo de su base etimológica, la define como δόξα ἐμπαθής, ‘opinión basada en las emociones’. Cf. Gray (2003: 54-108). Así también, esta interpretación etimológica se encuentra en la base de la definición que nos encontramos al principio del capítulo correspondiente al δεισιδαίμων en los *Caracteres* de Teofrasto (*Char.* 16.1): Ἀμέλει ἢ δεισιδαιμονία δόξειεν <ἄν> εἶναι δειλία πρὸς τὸ δαιμόνιον. Rusten, Cunningham y Knox (1993: 106, n. a) consideran espuria esta definición, identificándola con otra muy similar que se encuentra en los escritos estoicos (*Stoic.* 3.98; 3.99).

<sup>16</sup> La idea aparece condensada en la conspicua fórmula de Heródoto (1.32.1): τὸ θεῖον πᾶν φοβερὸν καὶ παραῶδες.

<sup>17</sup> Para la equívoca interpretación de esta noción como ‘envidia de los dioses’, véase el análisis de Roig Lanzillotta (2010), que demuestra que no es posible que en la mentalidad griega los dioses sientan envidia de los hombres, sino que el término debe tomarse en su sentido básico de ‘oposición’. Los grados de esta oposición divina dependen, eso sí, de las diferentes etapas en la evolución del pensamiento griego (Roig Lanzillotta, 2010: 85-86).

<sup>18</sup> Pl., *Ti.* 29E: ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος.

<sup>19</sup> Para el uso del término en Plutarco, aparte de la citada obra de Moellering (1963: 42-52), pueden consultarse Sfameni Gasparro (2005) y Teodorsson (2011).

<sup>20</sup> Plut., *Suav. viv.* 1105C.

mediante el término siempre positivo εὐσέβεια<sup>21</sup>. Por lo tanto, la verdadera piedad está en el punto medio, al que se llega depurando a través de la razón las tradiciones religiosas. He aquí, *ex contrario*, el segundo de los rasgos de la presentación negativa de la δεισιδαιμονία: su carácter irracional. El tercer y último rasgo negativo se relaciona con la noción de alteridad. En efecto, como suele decirse, “tu religión es mi superstición”<sup>22</sup>, y, de hecho, todos aquellos comportamientos o creencias hacia la divinidad propios de mujeres, extranjeros, clases inferiores, etc. son susceptibles de ser considerados excesivos e irracionales y, por lo tanto, definidos con el término δεισιδαιμονία<sup>23</sup>. Así pues, tanto los significados positivos como los negativos del término deben ser tenidos en cuenta a la hora de estudiar su uso por parte de Josefo y, de hecho, resultan clave en la funcionalidad retórica de la que el autor dota a la ambigüedad.

Si bien partimos de esta premisa, trabajando ahora de manera inductiva, vamos a proceder a analizar cada uno de los contextos textuales en los que aparece el término δεισιδαιμονία en la obra de Josefo. Teniendo en cuenta que en ningún caso comparece ninguno de sus cognados, δεισιδαίμων y δεισιδαιμονεύω, el término δεισιδαιμονία está presente en quince ocasiones en la obra de Josefo. Agruparemos y comentaremos los pasajes correspondientes de acuerdo con los participantes de cada uno de los actos comunicativos recogidos por Josefo, teniendo claro, con todo, que se trata siempre de personajes ficticios dentro del acto comunicativo cuadro, el de Flavio Josefo, judío, hablando en griego para lectores romanos de formación helenística. Teniendo presente este marco, un primer bloque de comparecencias es aquel en el que la noción de δεισιδαιμονία se circunscribe estrictamente al mundo judío, puesto que es un judío (en la práctica, el propio Josefo, como autor, o bien Herodes, en uno de los casos) el que se lo aplica a otros judíos. De este bloque forman parte las menciones del término en *BI* 1.114, *AI* 10.42 y *AI* 15.277. Un segundo bloque de comparecencias sería aquel en el que la mención de la δεισιδαιμονία se da en el curso de una interacción entre judíos y no judíos, estos últimos, habitualmente, representantes de una autoridad imperial (helenística en el caso de la comparecencia del término en *AI* 12.259 y romana en el caso de las de *BI* 2.174 y *BI* 2.230). En tercer lugar, aunque de acuerdo con los actores que intervienen podría encuadrarse en el apartado anterior, dado que el marco comunicativo es totalmente diverso, merece la pena conformar un grupo aparte con aquellas apariciones del término presentes en decretos que Josefo recoge de fuentes oficiales con distintos propósitos. Es el caso de las diversas versiones del decreto de L. Cornelio Léntulo recogidas en *AI* 14.228-240, donde se menciona la δεισιδαιμονία judía, y de la mención del término en uno de los decretos de Claudio (*AI* 19.290). Un último caso, que merece una atención especial y un tratamiento individualizado es el del uso del vocablo en la cita del historiador helenístico Agatárquides de Cnido, que Josefo recoge en dos lugares de

<sup>21</sup> Plut., *De superst.* 171F. Esta formulación es compartida por otro conspicuo platónico, Filón, a quien su condición judía no le impide definir la εὐσέβεια de una manera relacional, como punto medio entre ἀσέβεια y δεισιδαιμονία (Ph., *Spec. Leg.* 4.147). Véase al respecto Mazzanti (2010).

<sup>22</sup> Bianchi (1973: 248). Puede consultarse este autor, en general, para obtener un panorama claro del concepto de superstición desde el punto de vista de la Historia de las Religiones. Es importante notar aquí ese carácter relativo que comporta el concepto.

<sup>23</sup> Este sentido del término, que documentaremos a continuación en Josefo, Plutarco lo reconoce explícitamente en *Suav. viv.* 1101D, al atribuir al pueblo (y, por lo tanto, a la masa de individuos inferiores a los que identifica como ajenos a la restringida élite espiritual a la que él mismo pertenece) una forma de religiosidad popular de la que la δεισιδαιμονία no se puede desligar. Cf. Sfameni Gasparro (2005: 173-174).

su obra (*AI* 12.5 y *Ap.* 1.208) y en la que este autor se mofa de la *δεισδαμονία* del pueblo judío. El choque cultural, como vemos, es notable.

Pero comencemos ciñéndonos a un mundo estrictamente judío. En la presentación del reinado de Salomé Alejandra (76 a.C.-67 a.C.), la actitud de Josefo hacia esta monarca es claramente ambigua<sup>24</sup>. En primer lugar, hay una explícita contraposición entre la piedad de esta reina y la impiedad de su marido y antecesor en el trono, Alejandro Janeo<sup>25</sup>. Parecería, por lo tanto, según la moralidad maniquea de nuestro autor, que Alejandra debiera incluirse entre los buenos gobernantes. Sin embargo, acto seguido, la presenta presa de “una pasión desenfadada por lo divino”<sup>26</sup> que hace que se fie de los fariseos para todos los asuntos del reino. Estos utilizan su ascendiente sobre la reina para ejecutar a varios personajes notables que habían formado parte de la corte de Alejandro Janeo. Estas acciones, que Josefo valora muy negativamente, las achaca a la *δεισδαμονία* de la reina<sup>27</sup>. Así pues, en el mundo interno de nuestro autor entran en conflicto varios intereses. En primer lugar, seguramente Josefo cree que la gestión del reino de Alejandra es adecuada, pero valora negativamente su condición femenina<sup>28</sup>. Dicha mala consideración está presente en el diminutivo *τὸ γυναικίον* aplicado a la reina<sup>29</sup>, con una función eminentemente peyorativa. Y, en efecto, es este un primer ejemplo en el que observamos la noción de *δεισδαμονία* ligada al comportamiento femenino, visto como excesivo e irracional<sup>30</sup>. De esta manera, si la piedad de la reina es positiva y se define mediante el término *εὐσέβεια*, la desmesura que hace que se someta a los fariseos y que conduce finalmente a la muerte de personajes notables no lo es tanto, sobre todo si consideramos que Josefo se identifica especialmente con la causa aristocrática, por razones obvias<sup>31</sup>. Hay un segundo aspecto problemático que hace necesario el uso de un término ambiguo como *δεισδαμονία*. Se trata de la presentación negativa de los fariseos en su participación en los hechos descritos. Dicha presentación es conflictiva, dada la reconocida pertenencia del autor a la secta farisea y su presentación positiva de este grupo en general<sup>32</sup>. También es difícil de encajar dentro del mismo contexto textual, puesto que los fariseos son aquí definidos como “un grupo de los judíos que

<sup>24</sup> Acerca de la actitud de Josefo hacia las mujeres, puede verse Feldman (1998a: 188-192) e Ilan (2016). Concretamente, para su tratamiento de las de la dinastía asmonea, véase Sievers (1989). Para Feldman (1998a: 189), de hecho, el de Alejandra es un ejemplo de la misoginia del autor.

<sup>25</sup> *BI* 1.107.

<sup>26</sup> *BI* 1.110: *σεσοβημένη περι τὸ θεῖον*.

<sup>27</sup> *BI* 1.114. Difiero aquí de la interpretación de Nieto Ibáñez (2001: 36), en su traducción del pasaje, que interpreta ὑπὸ δεισδαμονίας como ‘bajo la acusación de superstición’, aplicando el término, por lo tanto, a los condenados por la reina y no a la reina misma.

<sup>28</sup> Para Sievers (1989: 139), las contradicciones presentes en el relato en cuanto a la valoración de la reina se explican más bien por la yuxtaposición de fuentes. Ilan (2016: 215), por su parte, toma en consideración el cambio de tono en el tratamiento de Alejandra respecto al pasaje paralelo en *AI* 13.430-432, donde resultan más marcados los rasgos negativos, y lo explica por la existencia en el segundo de sus trabajos de una mayor dependencia respecto a su fuente, en este caso Nicolás de Damasco.

<sup>29</sup> *BI* 1.108.

<sup>30</sup> En efecto, la noción está especialmente vinculada con el mundo femenino. En este sentido, el sustantivo *δεισδαμονία* se califica típicamente mediante el adjetivo *γυναικεῖος* y se dice que las mujeres son *τῆς δεισδαμονίας ἀρχηγοί* (*Str.* 7.3.4). Véanse los ejemplos correspondientes en Gray (2003: 47).

<sup>31</sup> *Vit.* 1-6.

<sup>32</sup> Baumgarten (2016: 261-271), sintetizando el abundante caudal bibliográfico vertido en torno al particular, duda de la adscripción farisea de Josefo, considerándola una ficción literaria, y pone en evidencia el carácter inconsistente de la presentación que hace el autor de los fariseos a lo largo de su obra.

parecía ser más piadoso que los otros e interpretar con mayor exactitud las leyes”<sup>33</sup>. De esta manera, el uso de un término ambiguo como el de δεισδαιμονία sirve aquí a Josefo, dentro del contexto del pasaje, para decir algo y no decirlo, para sostener dos opiniones a la vez: una positiva hacia los fariseos y hacia la reina y otra negativa.

Un segundo ejemplo que pertenece a un mundo exclusivamente judío se encuentra en *AI* 10.37-46, pasaje que es paráfrasis de *2Re.* 21.1-17 y, sobre todo, de *2Pa.* 33.1-20. No obstante, no encontramos ninguna expresión análoga en el relato paralelo de los *LXX* ni en el texto masorético, sino que se trata de una adición original de Josefo. Es el uso más claramente positivo del término por parte del autor<sup>34</sup>. La narración del reinado de Manasés de Judá es un caso claro de la moral dual de Josefo, quizá calcada de la de la fuente bíblica, donde se contraponen el carácter justo, es decir, yahvista, de los reyes de Judá a la injusticia inherente a los monarcas de Israel, es decir, su idolatría<sup>35</sup>. Por otra parte, el castigo de los que ofenden a Dios y el éxito de los que lo adoran sirve a Josefo para justificar sus tesis providencialistas<sup>36</sup>. Así pues, el de Manasés es un ejemplo de conversión, puesto que comienza su reinado bajo el signo de la impiedad, pero, tras una vivencia traumática, su captura por parte de los babilonios, se convierte al verdadero Dios, quien hace que a partir de entonces todo le salga extraordinariamente bien<sup>37</sup>. A nivel léxico, para mostrar la impiedad de Manasés, Josefo hace uso de todo su arsenal terminológico, mencionando su ἀσεβεια, comparando sus acciones con las παρανομίαι realizadas por sus homólogos israelitas, “los cuales habían pecado contra Dios” (εἰς τὸν θεὸν ἀμαρτόντες) y “lo habían violentado” (εἰς αὐτὸν ἐξυβρίζοντας), e incidiendo particularmente en la contaminación ritual del Templo signficada por el verbo μιáινω<sup>38</sup>. Frente a todo este comportamiento previo sumamente impío, la conversión de Manasés se expresa como el abandono de sus anteriores pecados (τῶν προτέρων ἀμαρτημάτων) para pasar a comportarse con toda la δεισδαιμονία (πάση δεισδαιμονία)<sup>39</sup>. El uso aquí no es ambiguo en absoluto; el significado es totalmente positivo. En efecto, la δεισδαιμονία es el término positivo de la evolución en la conducta de Manasés hacia Dios, que pasa de la suma impiedad a la suma piedad. ¿Por qué, por lo tanto, usa Josefo un término de connotaciones tan polémicas como el de δεισδαιμονία? Quizá lo que le permite usarlo aquí es el rasgo de lo desmesurado, de lo extremo, reforzado con el adjetivo πάση<sup>40</sup>. Este rasgo viene bien a la polarización que el autor presenta entre las dos conductas de Manasés, antes y después de la conversión. Sea como fuere, podemos afirmar que Josefo conoce un uso netamente positivo del término δεισδαιμονία.

<sup>33</sup> *BI* 1.110: σύνταγμά τι Ἰουδαίων δοκοῦν εὐσεβέστερον εἶναι τῶν ἄλλων καὶ τοὺς νόμους ἀκριβέστερον ἀφηγεῖσθαι.

<sup>34</sup> Tanto Koets (1929: 21) como Spicq (1991: 313-314) toman este ejemplo como piedra de toque del uso netamente positivo del término en Josefo, extendiéndolo al resto de casos en los que el autor presenta una mayor ambigüedad.

<sup>35</sup> Puede verse un buen análisis del tratamiento de Josefo hacia este monarca en Feldman (1998b: 416-423).

<sup>36</sup> Cf. Attridge (1976: 71-107).

<sup>37</sup> Según Feldman (1998b: 423), la ambivalencia en el tratamiento de Manasés, presente en *2 Reyes*, pero, sobre todo, en *2 Crónicas*, resulta especialmente desarrollada por Josefo a partir de esta última fuente con el objeto de enfatizar el motivo del arrepentimiento y la conversión, teniendo en cuenta el público helenístico al que la obra se dirige y una potencial intención proselitista por parte del autor.

<sup>38</sup> *AI* 10.37: [...] καὶ μὴδὲν ἀσεβὲς παραλιπὼν, ἀλλὰ μιμούμενος τὰς τῶν Ἰσραηλιτῶν παρανομίας, οἱ εἰς τὸν θεὸν ἀμαρτόντες ἀπόλοντο· μιάνει δὲ καὶ τὸν ναὸν ἐτόλμησε τοῦ θεοῦ καὶ τὴν πόλιν καὶ τὴν χώραν ἅπασαν.

<sup>39</sup> *AI* 10.42: [...] τῶν μὲν προτέρων ἀμαρτημάτων περὶ τὸν θεὸν καὶ τὴν μνήμην ἐσπούδαζεν, εἰ δυνατόν αὐτῷ γένοιτο, τῆς ψυχῆς ἐκβαλεῖν, ὃν ἐπιβουλεύειν ὤρμησε καὶ πάση χρῆσθαι περὶ αὐτὸν δεισδαιμονία [...].

<sup>40</sup> Barton & Boyarin (2016: 125).

También conoce el negativo, transmitido por la crítica filosófica, según se verá en ejemplos posteriores. Este doble conocimiento hace posible sugerir que, en aquellos casos donde la interpretación positiva y la negativa son posibles al mismo tiempo, se pueda considerar un uso intencionado de la ambigüedad.

El siguiente caso del uso del término, en *AI* 15.277, se encuadra en la confrontación entre Herodes el Grande y sus súbditos judíos por la introducción de costumbres helenísticas en Judea y, sobre todo, por la (supuesta) introducción de imágenes humanas en forma de trofeos para los juegos organizados por el rey, lo cual era contrario a la tradición anicónica judía<sup>41</sup>. Esta comparecencia del vocablo presenta un carácter especial, puesto que, si bien los personajes implicados son todos de confesión judía, existen entre ellos diferencias cualitativas en dos ejes diversos: el del helenismo-judaísmo y el del nivel sociocultural. En un extremo de estos dos ejes nos encontramos a Herodes y, quizá, al propio Josefo, individuos helenizados y de clase social y cultural alta. En el otro, a la masa judía fanática y, presumiblemente, de extracción baja. En efecto, cuando Herodes se decide a resolver el equívoco que se ha creado en torno a los trofeos de los juegos, no llama a todos los individuos implicados, sino tan solo a los principales entre ellos<sup>42</sup>. En realidad, lo que entra en conflicto aquí es el filohelenismo de Herodes, que no es sino uno de los *reges socii* que trata de sumarse a la vida cultural del Imperio como medio para adquirir poder y prestigio<sup>43</sup>, y la tradición local del país, en concreto la del aniconismo que impedía a los judíos erigir imágenes antropomórficas. La valoración del término *δαισδαμονία* en este texto es, de nuevo, ambigua. Si bien la expresa Josefo como autor, en este caso lo hace desde el punto de vista de Herodes. Ambos, no obstante, pueden asumirse en uno solo. La *δαισδαμονία* es aquí, una vez más, el celo excesivo. Si bien Josefo aprueba la tradición anicónica judía y la defensa de las leyes patrias, tanto para el autor como para Herodes hay en esta anécdota un reconocimiento de la ignorancia y de la irracionalidad de la masa fanática judía que se expresa en su sentido de colectividad y que debe ser eliminada<sup>44</sup>, como hace Herodes, a través de la ironía y de la risa. Josefo es deliberadamente ambiguo hacia Herodes, del que juzga mal sus excesos filohelénicos cuando van en contra de la Ley y su carácter tiránico<sup>45</sup>, pero juzga bien su pensamiento lógico y sus cualidades gubernativas, que se deducen de ese mismo filohelenismo. De la masa judía, Josefo valora su defensa a ultranza de las leyes, pero no su carácter irracional, ambos expresados con el término *δαισδαμονία*.

<sup>41</sup> Acerca de la actitud de Josefo hacia el aniconismo judío puede verse Von Ehrenkrook (2011). De hecho, según este autor, de los escritos de Josefo se deduce una polaridad rígida entre el concepto de imagen (*εἰκόν*) y la identidad judía (Von Ehrenkrook 2011: 173). En cuanto al episodio que nos ocupa, Von Ehrenkrook (2011: 167-171) lo toma como un ejemplo de la transgresión del aniconismo entendida como *παρανομία* del gobernante que desembocará ulteriormente en el conflicto interior (*στάσις*).

<sup>42</sup> *AI* 15.278.

<sup>43</sup> Cf. Braund (1984: 109-110) y Van Henten (2016: 236-237).

<sup>44</sup> En su comentario *ad loc.*, Van Henten (2014: 200, n. 1829) menciona la frecuente colocación del término *δαισδαμονία* como objeto del verbo *ἀφαιρέω*, es decir, como algo que es necesario eliminar, y cita los lugares paralelos pertinentes.

<sup>45</sup> Van Henten (2016: 240 y 242) considera que la principal preocupación de Josefo al narrar este episodio es mostrar las transgresiones de la Ley (*παρανομίαι*) que caracterizan el gobierno de Herodes, mientras él mismo reconoce que de la narración también se deduce la buena gestión del monarca. En realidad, tanto en el caso de este relato como en el del águila de oro (*AI* 17.168-174), la presentación que hace Josefo de los diversos actores no es unívoca: Herodes es un brillante estadista y un ofensor de la Ley; el pueblo es fanático en la defensa de las leyes, lo cual es admirable, pero ese mismo fanatismo lo llevará ulteriormente a una destrucción sancionada por la divinidad.

El término adquiere todo su sentido polémico cuando aparece en el contexto de la interacción entre los judíos y las autoridades imperiales de turno, primero helenísticas, después romanas. La primera de estas apariciones, en *AI* 12.259, es un tanto *sui generis*, porque se encuadra en un documento, reproducido literalmente por Josefo, que los samaritanos habrían dirigido a Antíoco IV Epifanes como justificación de su identidad diversa respecto al pueblo judío, al que el monarca helenístico estaba sometiendo a la persecución que culminaría en la revuelta macabea<sup>46</sup>. El origen del documento es desconocido, aunque es probable que se trate de una reconstrucción del mismo Josefo<sup>47</sup>, dada la ubicuidad de sus expresiones antisamaritanas. En efecto, Josefo afirma en otros lugares que los samaritanos son colonos traídos en la época de la devastación babilonia<sup>48</sup>, y esta es la tesis que se les hace defender a ellos mismos en este documento. El caso, sin embargo, es que los samaritanos rendían culto al mismo Dios que los judíos, si bien en un templo ubicado en el monte Garizim y rival del de Jerusalén, y, en la práctica, sus costumbres respondían también a la ley mosaica. Los samaritanos reaccionan en su carta justificando esta realidad, sostienen que el santuario del monte Garizim permanece sin advocación y, particularmente en cuanto a la realización del descanso sabático, denominan esta costumbre con la expresión ἀρχαία δεισιδαιμονία y la desvinculan del judaísmo. También en Plutarco<sup>49</sup> y en otros lugares de la obra de Josefo<sup>50</sup> vemos el término δεισιδαιμονία aplicado al reposo sabático<sup>51</sup>. No hay aquí ambigüedad alguna en cuanto al uso del término; se trata del significado más negativo posible y que puede ser equiparado al del latino *superstitio* según lo describe Cicerón: una práctica antigua e irracional, propia de un sistema pasado y que sobrevive en el presente de una manera anacrónica<sup>52</sup>. Por otra parte, los samaritanos apelan igualmente a un pensamiento mágico, puesto que afirman que sus antepasados adoptaron esta costumbre como mecanismo apotropaico para evitar la sequía. Por lo tanto, también lo mágico, por cuanto irracional, entra en la esfera del término δεισιδαιμονία. El uso en este caso es, por lo tanto, totalmente negativo<sup>53</sup>, lo que demuestra que Josefo conocía también este sentido del término, aunque siempre lo ponga en boca de otros.

Los usos más claros del sentido ambiguo que el término δεισιδαιμονία tenía para Josefo son aquellos en los que se confronta un determinado comportamiento romano, contrario a las leyes judías, y la respuesta desproporcionada, siempre desde el punto

<sup>46</sup> Puede verse un brillante análisis de este episodio en Pummer (2009: 161-178).

<sup>47</sup> Marcus (1961: 133, n. a) menciona la condición extrabíblica de este pasaje, que no sigue *1Ma.*, según la costumbre de Josefo para la revuelta macabea, si bien puede estar inspirado en una alusión de *2Ma.* 6.2.

<sup>48</sup> Véase especialmente *AI* 9.288, donde no se dice que los samaritanos sean fenicios, como en este caso, sino persas, y donde se mantiene asimismo que son llamados juteos por proceder de la zona del río Juta. Sobre la cuestión, puede consultarse Kartveit (2009: 71-108). Acerca de la actitud ambivalente de Josefo hacia los samaritanos, considerados en algunas ocasiones como miembros del pueblo judío y en otras como ajenos a él, véase Feldman (1990). Spilsbury (1998: 210, n. 99) da una sucinta pero pertinente bibliografía sobre la cuestión samaritana en Josefo.

<sup>49</sup> *De superst.* 169A-C.

<sup>50</sup> En las comparecencias de *AI* 12.5 y *Ap.* 1.208 que examinaremos más adelante.

<sup>51</sup> *Cf.* Schäfer (1997: 88-89).

<sup>52</sup> *Cf.* Barton & Boyarin (2016: 46-47). Véase la definición presente en Cic., *Div.* 2.148-149. Además, en *Div.* 2.125 y en *Dom.* 105, Cicerón liga el sustantivo *superstitio* al adjetivo *anilis*, vinculando de esta manera el término tanto a una noción antigua y superada como a la condición femenina inherente a la imagen de la vieja supersticiosa.

<sup>53</sup> Pummer (2009: 164, n. 13) interpreta aquí el término aludiendo al sentido ambiguo del que venimos hablando en este trabajo, interpretación que, sin embargo, no encuentra justificación en el contexto.

de vista romano, de la masa judía δεισιδαίμων, resultando de ello la sorpresa y la admiración del agente imperial. Es el caso de dos episodios muy parecidos: el de Pilato en *BI* 2.169-174 y el de Cumano en *BI* 2.228-231, modelados incluso con el mismo lenguaje<sup>54</sup>. En cuanto a Pilato, este individuo es enviado a Judea como procurador en el año 26 d.C. por Tiberio y ha pasado a la posteridad como un sujeto impresionable ante la alteridad que para él suponían ciertos aspectos del judaísmo<sup>55</sup>. Cuando Pilato lleva a Jerusalén los estandartes dotados de imágenes del César, en el curso del movimiento de tropas al interior para pasar el invierno, los judíos, en masa y de manera espontánea (καθάπερ ἐκ συνθήματος), reaccionan en defensa de las leyes judías que prohibían las imágenes<sup>56</sup> en el interior de la ciudad<sup>57</sup>. Varios puntos de vista deben ser notados aquí. Desde la perspectiva judía, hay una ruptura inadmisibles de sus leyes, contra la que reaccionan de una manera automática y colectiva. Josefo ve una religiosidad desmesurada e irracional, pero conforme a la Ley y, por lo tanto, admisible. Pilato ve también una actitud desmesurada e irracional, que no entiende y ante la que reacciona, en consecuencia, sorprendido (ὕπερθαυμάσας) y cediendo ante los judíos para evitar problemas con la población. Pilato no la entiende porque desde el punto de vista romano la desmesura no es admisible, ni siquiera en el ámbito de la religión<sup>58</sup>. Muy similar es el episodio de Cumano, donde un soldado ha quemado el libro de la Ley<sup>59</sup>, provocando con ello la indignación de la población local (en este caso en un ámbito rural), que reacciona ante tamaña impiedad de una manera desmesurada, extrema e irracional, como movidos por un resorte mecánico (καθάπερ ὀργάνῳ)<sup>60</sup>. Como en el caso anterior, la actitud de Josefo ante los hechos es la aprobación ante un comportamiento excesivo pero justificado, mientras que, para el procurador, dicha desmesura no está justificada, si bien es motivo de nuevo de θαυμασία, por la que acaba cediendo ante los judíos y ejecutando al culpable para evitar males mayores. De esta manera, hay un tono de admiración en la narración del episodio por parte de Josefo, pero el lenguaje aparece precisado por cuanto se ofende al poder romano en la figura del esclavo del César. A este fin sirve un término anfibológico como el de δεισιδαιμονία<sup>61</sup>.

<sup>54</sup> Mason, 2008: 189, n. 1439.

<sup>55</sup> *Eu.Marc.* 15.1-15, *Eu.Matt.* 27.11-26, *Eu.Luc.* 23.1-25. En los tres textos comparece el léxico de la θαυμασία de Pilato.

<sup>56</sup> Acerca de la actitud de Josefo hacia la tradición anicónica judía, véase n. 31. Respecto a este episodio en concreto, Spilsbury (1995: 185) nota la gran implicación que probablemente el tema conllevaba para el autor y la admiración que, consecuentemente, se destila del relato. Para Mader (2000: 15-16), por su parte, que también reconoce esa actitud admirativa en Josefo, la δεισιδαιμονία de los judíos, su fanatismo, resulta loable para el autor exclusivamente cuando no conlleva rasgos antirromanos.

<sup>57</sup> *BI* 2.174: οἱ δὲ Ἰουδαῖοι καθάπερ ἐκ συνθήματος ἀθρόοι καταπεσόντες καὶ τοὺς ἀχένας παρακλίναντες ἐτόιμοις ἀναρεῖν σφᾶς ἐβόων μᾶλλον ἢ τὸν νόμον παραβῆναι. ὑπερθαυμάσας δὲ ὁ Πιλάτος τὸ τῆς δεισιδαιμονίας ἄκρατον ἐκκομῖσαι μὲν αὐτίκα τὰς σημαίας Ἱεροσολύμων κελεύει.

<sup>58</sup> Barton & Boyarin (2016: 176).

<sup>59</sup> Es evidente el papel central del libro en la religión judía, en lo que se diferencia de la romana, tratándose en ambos casos de religiones étnicas (Bianchi, 1993: 35-36). Por ello, Josefo hace comprender a los romanos el significado de *Torah* dándole la traducción de νόμος y, por lo tanto, el sentido de tradición heredada o patria, sentido plenamente comprensible para el romano. De esta manera, consigue sobrevolar la cuestión material del libro (presente, por otra parte, en este episodio) y apelar a lo que las dos culturas tienen en común en cuanto religiones étnicas, es decir, basadas en un núcleo de tradiciones heredadas.

<sup>60</sup> *BI* 2.230: Ἰουδαῖοι δὲ ὡς ὅλης αὐτοῖς τῆς χώρας καταφλεγείσης συνεχύθησαν, καὶ καθάπερ ὀργάνῳ τινὶ τῆς δεισιδαιμονίας συνελκόμενοι πρὸς ἓν κήρυγμα πάντες εἰς Καισάρειαν ἐπὶ Κομμαῶν συνέδραμον ἰκετεύοντες τὸν οὐτὸς εἰς τὸν θεὸν καὶ τὸν νόμον αὐτῶν ἐξυβρίσαντα μὴ περιδεῖν ἀτιμώρητον.

<sup>61</sup> Barton & Boyarin (2016: 193-194), siguiendo a Mason (2008: 188, n. 1434), usan este pasaje para demostrar cómo los dos significados básicos del término δεισιδαιμονία, el positivo de ‘celo religioso’ y el negativo de

Los decretos, en cuanto documentos oficiales mediante los que se fija un mensaje de las autoridades hacia el resto de la población, son un caso aparte en la presencia del término *δαισδαμονία* en la obra de Josefo. En cuanto a tipología, no obstante, los dos casos que comparecen pertenecen a los usos del término donde este recoge algún tipo de interacción entre las autoridades romanas y el pueblo judío, por cuanto se trata del espinoso tema de integrar a los judíos, especialmente a los de la Diáspora, en los engranajes de la sociedad grecorromana. Por otra parte, en cuanto reproducciones literales de documentos oficiales, es obvio que no responden al uso que Josefo hace del término, si bien algo se puede decir en cuanto a la función de la integración de la cita en el texto. El primer caso de un uso del término de estas características no es uno solo, sino que son varios repetidos: se trata de cinco versiones del decreto del cónsul L. Cornelio Léntulo en el año 49 a.C. por el que eximía del servicio militar a los judíos de Éfeso y de otras ciudades de Asia Menor, en el curso de la leva de una legión que se le había ordenado llevar a cabo en la provincia de Asia<sup>62</sup>. El decreto aparece citado en su versión original y en su aplicación por los legados correspondientes en las diversas ciudades<sup>63</sup>. En todos los casos, las condiciones para disfrutar de la exención del servicio militar son dos: tener la ciudadanía romana (*πολίτας Ῥωμαίων*) y practicar los *ιερά Ἰουδαϊκά* en la ciudad de referencia. La primera de las dos condiciones hacía que la repercusión del decreto fuera realmente limitada<sup>64</sup>. En todos los casos, además, la causa de la exención se expresa mediante el sintagma *δαισδαμονίας ἔνεκα*. El motivo de este privilegio apunta claramente, por lo tanto, al ámbito de lo religioso: son sus creencias y prácticas rituales particulares las que impiden a los judíos participar de la vida militar y son estas las que aparecen denominadas como *δαισδαμονία*. A saber, el descanso sabático, las restricciones alimentarias y las leyes de pureza que limitan el contacto con gentiles<sup>65</sup>. De esta manera, un uso que a primera vista parece neutro en realidad tiene una gran carga negativa, dado que la *δαισδαμονία* de los judíos se equipara a cualquier *νόσος* o impedimento de cualquier orden que suponga un obstáculo para participar en la vida militar. Esto es cierto, pero si el texto tuviera solamente ese significado negativo sería difícil que Josefo incluyera estos entre la miscelánea de decretos romanos favorecedores para los judíos que el autor recoge a lo largo de esta sección de *AI*<sup>66</sup>. Ello da pie a considerar que el término tenga ese valor ambiguo que venimos afirmando y que permite a Josefo hacer, incluso aquí, una lectura positiva del texto del decreto.

---

‘superstición’ son posibles a la vez: todo depende de la lectura que se haga. Rebaten para ello la lectura positiva de Rajak (1983: 70), para quien la mención de la tierra incendiada es un signo inequívoco del ardor religioso que conlleva el término, y afirman que ambas lecturas son posibles a la vez. Mason, sin embargo, respecto al episodio de Pilato (2008: 144, n. 1096), aunque advierte las dos acepciones del término *δαισδαμονία*, no es capaz de elegir. Pero la cuestión es que no es necesario elegir.

<sup>62</sup> Acerca de las cuestiones cronológicas y prosopográficas suscitadas por este decreto, puede verse Forni (1982). El reclutamiento que Léntulo llevó a cabo en el 49 a.C. en la provincia de Asia aparece recogido también por Caes., *Civ.* 3.4.1. No obstante, fuera de Josefo, no contamos con ninguna otra reproducción del texto del decreto en fuentes literarias o epigráficas.

<sup>63</sup> La forma básica del decreto sería la recogida en *AI* 14.234: Λεύκιος Λέντλος ὑπατος λέγει· πολίτας Ῥωμαίων Ἰουδαίους, οἳτινές μοι ἱερά ἔχειν καὶ ποιεῖν Ἰουδαϊκά ἐν Ἐφέσῳ ἐδόκουν, δαισδαμονίας ἔνεκα ἀπέλυσα. τοῦτο ἐγένετο πρὸ δώδεκα καλανδῶν Κουιντιλίων.

<sup>64</sup> Smallwood (1976: 127-128).

<sup>65</sup> Sobre todo, los dos primeros eran aspectos bien conocidos en la concepción que los romanos tenían de los judíos. Cf. Schäfer (1997: 66-92).

<sup>66</sup> *AI* 14.185-267.

El otro decreto pertenece a un contexto bastante distinto y su repercusión real para los judíos es mucho mayor. Se trata del edicto de Claudio recogido en *AI* 19.286-291 por el que amplía a todos los judíos del Imperio los derechos de la comunidad judía de Alejandría, derechos que él mismo había ratificado en un decreto inmediatamente anterior<sup>67</sup>. En efecto, la de Alejandría era la comunidad judía más importante fuera de Palestina, cuyos miembros contaban con un estatus de ciudadanía especial desde los Ptolomeos que les permitía ejercer sus prácticas específicas sin ser molestados. No obstante, los conflictos antisemitas en Alejandría y en otras partes del Imperio llevaron a Claudio, aconsejado por Agripa II, a ratificar los derechos de los judíos alejandrinos y extenderlos a toda la Diáspora. Ese antisemitismo al que el emperador hacía frente y la consiguiente amenaza institucional a las prácticas judías tenían su base en el carácter conflictivo de la comunidad judía, que hacía difícil tratar con sus miembros dado su carácter exclusivista y sus exigencias de pureza ritual<sup>68</sup>. Es esta actitud la que se intenta corregir a través del decreto de Claudio, poniendo como condición la obligación de que los judíos respeten las *δαισιδαμονίαι* de los otros pueblos. En ese *μη τὰς τῶν ἄλλων ἐθνῶν δαισιδαμονίας ἐξουθενίζειν*<sup>69</sup> está la base de la actitud romana hacia las creencias religiosas extranjeras: el respeto y la integración de la religión de los otros para lograr la *pax deorum*, idea absolutamente ajena al exclusivismo judío<sup>70</sup>. El caso es que, con la mención de las *δαισιδαμονίαι* de los otros, Claudio integra el judaísmo entre esas *δαισιδαμονίαι* ajenas, lo equipara a ellas y ese es el fundamento para respetarlo, respeto que se basa en el que a su vez los judíos deben practicar hacia los demás. En este *totum revolutum* el término *δαισιδαμονία* parece tener un sentido positivo que denomina de manera objetiva las creencias y prácticas religiosas de varios pueblos, entre los que se encuentran los judíos. Pero el sentido peyorativo subyace. Es precisamente porque se alude a prácticas extranjeras por lo que el edicto utiliza el término, quedando implícito todo el resto de connotaciones negativas del constructo: lo excesivo, lo irracional, lo femenino, etc. De nuevo, la ambigüedad inherente al vocablo permite a Josefo hacer una lectura positiva de un término que, al mismo tiempo, otros lectores pueden leer de manera negativa.

Llegamos ya al último ejemplo, al que daremos un tratamiento individualizado por su carácter especial y porque es el único lugar en el que Josefo expresa explícitamente su opinión sobre el concepto de *δαισιδαμονία*. Se trata de una misma cita del historiador helenístico Agatárquides de Cnido<sup>71</sup> que se encuentra en dos lugares de la obra de Josefo: *AI* 12.4-7 y *Ap.* 1.205-212. El término *δαισιδαμονία* comparece concretamente en *AI* 12.5, *AI* 12.6 y *Ap.* 1.208. Tanto la forma como la función de la cita en cada uno de los dos lugares es diversa. En *AI* presenta una forma más breve y su función es la de testimonio que autorice la veracidad de los hechos narrados por Josefo en ese momento, a saber, la conquista de Jerusalén por Ptolomeo I. En *Ap.* la cita se recoge más *in extenso*, se la ubica en el contexto textual de la obra original y

<sup>67</sup> *AI* 19.280-285.

<sup>68</sup> Feldman (1998a: 117) utiliza este pasaje, entre otros, como prueba del reproche de misantropía que generalmente se hacía a los judíos y del que Josefo se defiende. Spilsbury (1998: 120-121), por su parte, habla del episodio de Balaam (*AI* 4.102-117) como origen y reconocimiento implícito de Josefo de la exclusividad inherente al judaísmo, que aparece reconocido posteriormente por los romanos en otros lugares de la obra de Josefo, como es el caso de este edicto de Claudio.

<sup>69</sup> *AI* 19.290.

<sup>70</sup> Bianchi (1993: 47).

<sup>71</sup> Acerca de esta cita y el contexto del autor, véase Stern (1976: 104-109) y Schäfer (1997: 83-84).

su función es la de servir como testigo de la antigüedad del pueblo judío. No obstante, el carácter polémico de la obra hace que esta vez Josefo sí responda a la acusación vertida por Agatárquides contra los judíos, precisamente la de *δεισιδαιμονία*. En cuanto al contexto textual de la obra citada, el autor helenístico cita la *δεισιδαιμονία* de los judíos como ejemplo a colación de la historia de Estratonice, reina helenística que fue muerta en el 239 a.C. por Seleuco II de Siria por no embarcarse a tiempo para huir de él obedeciendo a un sueño<sup>72</sup>. Estratonice, por lo tanto, es un ejemplo, como Alejandra, de *δεισιδαιμονία* femenina, un comportamiento excesivo hacia la divinidad propio de mujeres, en cuanto alteridad femenina. El judío es, para Agatárquides, un caso de *δεισιδαιμονία* extranjera: los judíos permitieron la toma de Jerusalén por Ptolomeo I al no poder defenderse obedeciendo al precepto mosaico del reposo sabático<sup>73</sup>. El término que nos atañe aparece referido explícitamente a los judíos solo en la versión citada en *AI*, mientras que en la versión de *Ap*. Josefo lo omite en referencia a los judíos y lo recoge solo aplicado a Estratonice, quizá por el carácter conflictivo del vocablo y el contexto notablemente sensible de la obra polémica.

El caso es que Agatárquides crea su concepto de *δεισιδαιμονία* a partir de una construcción cultural de lo que es racional y lo que es irracional, de manera que enfatiza el carácter irracional del extranjero judío<sup>74</sup>. La de este autor es una ideología típicamente helenística para la que el pensamiento lógico es la fuerza para resistir a la locura, de manera que lo irracional solo puede ser invocado cuando el pensamiento lógico se ha agotado<sup>75</sup>. Si alguien permite que creencias tradicionales de cualquier índole le perjudiquen, ello es debido a su impotencia intelectual, la cual afecta especialmente a mujeres y a no griegos. Por lo tanto, lo que Agatárquides entiende por civilización es el helenismo, la masculinidad, la fuerza y la racionalidad, frente a la locura femenina y extranjera, denotada por el término *δεισιδαιμονία* en cuanto entrega excesiva e irracional a la religión<sup>76</sup>. La respuesta de Josefo a esta crítica nos da la clave sobre su concepto de *δεισιδαιμονία*<sup>77</sup>. En realidad, se trata de un conflicto entre valores culturales. La razón de Agatárquides, como la de Plutarco, se basa en el concepto helenístico de que los dioses no desean el mal a los hombres. Para Josefo, bien o mal no son categorías aplicables a la divinidad, porque, como expresa en su aportación final a la cita de Agatárquides, la Ley y la piedad están por encima de la salvación del hombre. Por lo tanto, es fundamental que renombre la locura (*ἄνοια*)

<sup>72</sup> *Ap*. 1.207.

<sup>73</sup> *AI* 12.6 y *Ap*. 1.209-210. Según Stern (1976: 106), la de Agatárquides es, de hecho, la primera mención del reposo sabático en un autor pagano. Acerca de la concepción de este rasgo del judaísmo por parte de los autores paganos, véase Schäfer (1997: 82-92).

<sup>74</sup> Barclay (2007: 118, n. 702). Seguimos a este autor, en general, para el análisis del pasaje. Según Mader (2000: 16), si normalmente Josefo, como en este caso, no se ciñe a los parámetros helenísticos de racionalismo / irracionalidad, sí lo hace cuando se trata de explicar la guerra contra Roma sustrayendo su fundamento religioso y dando en su lugar una explicación de corte racionalista o psicologicista. Villalba i Varneda (1986: 46), por su parte, identifica la *δεισιδαιμονία* con su carácter irracional y la incluye entre las causas trascendentes que componen la etiología de la Historia para Josefo.

<sup>75</sup> *Ap*. 1.211: τὸ δὲ συμβάν πλὴν ἐκείνων τοὺς ἄλλους πάντας δεῖδαχε τηλικαῦτα φυγεῖν εἰς ἐνόπνια καὶ τὴν περὶ τοῦ νόμου παραδεδομένην ὑπόνοιαν, ἵνικα ἂν τοῖς ἀνθρωπίνους λογισμοῖς περὶ τῶν διαπορουμένων ἐξασθενήσωσιν.

<sup>76</sup> Barclay (2007: 120, n.717).

<sup>77</sup> *Ap*. 1.212: τοῦτο μὲν Ἀγαθαρχίδη καταγέλωτος ἄξιον δοκεῖ, τοῖς δὲ μὴ μετὰ δυσμενεῖας ἐξετάζουσι φαίνεται μέγα καὶ πολλῶν ἄξιον ἐγκωμίων, εἰ καὶ σωτηρίας καὶ πατριδος ἀνθρωποὶ τινες νόμων φυλακὴν καὶ τὴν πρὸς θεὸν εὐσέβειαν ἀεὶ προτιμῶσιν.

a la que hacía referencia Agatárquides<sup>78</sup> como εὐσέβεια en su generalización final. Generalización que Josefo refiere al pueblo judío mediante la cláusula εἰ ἄνθρωποι τινες [...], dando la posibilidad de que también exista la opción de no comportarse así y, por lo tanto, adaptándose al punto de vista de sus patrones y público romanos. Salvando este punto, Josefo convierte la acusación de δεισδαίμονία de Agatárquides en una presentación de los judíos como héroes de una idea de moral que cualquiera aprobaría<sup>79</sup>.

La interacción entre culturas es, por lo tanto, la clave para interpretar la valoración que Josefo hace del concepto de δεισδαίμονία. Así, para Plutarco, como para Agatárquides, la δεισδαίμονία debe ser el extremo a evitar. La piedad (εὐσέβεια) está en el punto medio, en un extremo está el ateísmo y en el otro está la δεισδαίμονία como grado extremo de piedad y, por lo tanto, como algo negativo. Para el judío Josefo, sin embargo, ningún grado de piedad puede ser extremo, aunque sea irracional, aunque sea automático<sup>80</sup>. He aquí la clave para comprender el uso ambiguo que Josefo realiza del término δεισδαίμονία<sup>81</sup>. El vocablo sirve para expresar comportamientos excesivos desde el punto de vista de los personajes y el público romanos, de acuerdo con su sentido negativo, mientras que, al mismo tiempo, según su valoración positiva, despierta la admiración del propio Josefo como autor o incluso de un eventual público judío (opción poco probable). El objetivo del uso de este término ambiguo tiene, por lo tanto, una función persuasiva. Como en otras ocasiones, los casos del uso del término δεισδαίμονία tienen por objeto despertar la θαυμασία del público romano, como les sucede a los personajes romanos de la obra, para llamar la atención sobre la condición mejor que existe en la diferencia judía. El uso retórico del término, basado en su carácter anfibológico, no es exclusivo de Josefo, sino que lo encontramos en otro autor que precisamente intenta transmitir a la sociedad griega la verdad existente en ese tipo de judaísmo universalizado que conocemos como cristianismo: se trata del Lucas de *Hechos*<sup>82</sup> en su presentación de Pablo en el Areópago. Pablo, paseándose por Atenas, ha visto la gran cantidad de ídolos a los que los griegos adoran. Delante de ellos, comienza su discurso con un golpe de efecto, basado en la ironía que procede del carácter ambiguo del concepto de δεισδαίμονία, en este caso usando la forma adjetival δεισδαίμων: ἄνδρες Ἀθηναῖοι, κατὰ πάντα ὡς δεισδαίμονεστέρους ὑμᾶς

<sup>78</sup> Ap. 1.210.

<sup>79</sup> Barclay (2007: 121, n. 720).

<sup>80</sup> Barton & Boyarin (2016: 175).

<sup>81</sup> Hay un factor más que apunta a una probable valoración positiva de las connotaciones del término por parte de Josefo que, sin embargo, simplemente damos como sugerencia por exceder los límites del presente trabajo: se trata de la presencia ubicua en el *Antiguo Testamento* de la frase φόβος κυρίου / θεοῦ (en hebreo, יְהוָה יָרֵאָה), entendida como una actitud adecuada de reverencia hacia la divinidad. Asimismo, en el tiempo del propio Josefo, los simpatizantes paganos de la sinagoga que no habían pasado por el rito de la circuncisión eran llamados φοβούμενοι / σεβόμενοι τὸν θεόν, considerada también esta expresión como algo positivo. Si Josefo entendió la noción de δεισδαίμονία desde su base etimológica, es posible que la tradición veterotestamentaria contribuyera a influirle en el sentido de una valoración positiva del vocablo. Cf. Balz & Wanke (1974: 201-202) y Gray (2003: 187-188).

<sup>82</sup> La unidad literaria del *Evangelio de Lucas* y *Hechos de los apóstoles* es ya reconocida casi unánimemente por la crítica. Dado que la obra está escrita tanto para cristianos judíos como para cristianos no judíos por parte de uno de los primeros, la situación comunicativa es similar (salvando las distancias) a la de la obra de Josefo. También aquí se busca una dignificación de la propia cultura de acuerdo con cauces helenísticos. El recurso a la ambigüedad léxica es fundamental en este sentido. Véase al respecto el estudio de Marguerat (2009).

θεωρῶ<sup>83</sup>. Los atenienses son, en efecto, los más religiosos, los más reverentes en el sentido positivo del término δεισιδαίμονες, por la gran cantidad de dioses a los que adoran. Al menos, desde su propia perspectiva pagana. Desde el punto de vista judío de Pablo (del Pablo de la narración lucana, recordamos), los atenienses son los más supersticiosos, basándose en la misma verificación de su politeísmo y utilizando la acepción negativa del término δεισιδαίμονες. Esta misma δεισιδαιμονία positiva/negativa la ejemplifica Pablo a continuación en la existencia de un culto al Θεός Ἰσραήλ, que identifica al instante como el Dios judío<sup>84</sup>. Así pues, vemos de nuevo aquí cómo el aprovechamiento retórico de la ambigüedad inherente al término δεισιδαιμονία se utiliza en un contexto de interacción cultural, precisamente al comienzo del texto más simbólico de la confrontación entre helenismo y judeocristianismo, el discurso de Pablo en el Areópago, el encuentro de Atenas y Jerusalén.

Podemos, para finalizar, sintetizar brevemente los principales resultados a los que nos ha conducido el análisis de los usos del término δεισιδαιμονία en la obra de Josefo. En primer lugar, hemos constatado la ambigüedad inherente al término en la literatura previa y contemporánea al autor judeorromano. El término consta de dos acepciones radicalmente opuestas desde el punto de vista de la connotación: el muy positivo significado de ‘reverencia’ y el muy negativo de ‘superstición’. En este sentido, y basándonos en un uso similar del término θρησκεία de acuerdo con el análisis de Boyarin<sup>85</sup>, hemos tratado de verificar un uso retórico e intencionado de la ambigüedad que caracteriza al término por parte de Josefo, cuyo fin es lograr un equilibrio entre los valores judíos del propio autor y el sistema axiológico helenístico-romano en el que se mueve su público. Los usos, no obstante, varían bastante según el contexto textual en el que se encuentran. Pero, en líneas generales, es reseñable que Josefo use el término en aquellos casos en los que, en los hechos narrados, se produce un conflicto entre los valores culturales relacionados con lo que debe ser una actitud apropiada hacia lo divino. En esos casos, el término puede ser interpretado en su sentido de ‘reverencia’ por parte de un eventual lector judío y del propio Josefo como autor, pero también puede ser interpretado en el sentido negativo de ‘superstición’ por parte de un lector romano. En realidad, se trata de hacer comprender al público romano que lo que para ellos puede parecer superstición representa una religiosidad suma en la mentalidad judía, como la de Manasés, que, precisamente por ser extrema y desmesurada, es más perfecta. Este conflicto entre valores culturales se explicita y se condensa en la polémica que Josefo establece con Agatárquides a costa de la δεισιδαιμονία de los judíos. Para el historiador helenístico, la εὐσέβεια, como piedad deseable, supone un punto medio entre el ateísmo y la δεισιδαιμονία. Para Josefo, sin embargo, ningún grado de piedad puede ser negativo, puesto que una piedad más extrema implica asimismo un mayor celo en el cumplimiento del νόμος, lo cual resulta de todo punto deseable desde una perspectiva judía.

<sup>83</sup> *Act.Ap.* 17.22

<sup>84</sup> Sobre esta cuestión, cf. Van der Horst (1989). La misma existencia de un altar de estas características en Atenas da cuenta de un sentimiento de ansiedad o miedo respecto a la divinidad, precisamente aquello que recoge la etimología del término δεισιδαιμονία: es el temor de dejar a una deidad furiosa por no ser adorada el que motiva que los atenienses traten de curarse en salud rindiendo culto a ese Dios Desconocido. Todo ello supone una vuelta de tuerca más al juego humorístico que el léxico sugiere en este pasaje.

<sup>85</sup> Barton & Boyarin (2016: 105-209).

## Bibliografía

- Attridge, Harold W. (1976), *The Interpretation of Biblical History in the Antiquitates Judaicae of Flavius Josephus*, Missoula (Montana), Scholars Press.
- Balz, Horst R. & Wanke, Günther (1974), «φοβέω, φοβέομαι, φόβος, δέος», *TDNT* 9: 189-219.
- Barclay, John M. G. (2007), *Flavius Josephus. Translation and Commentary. Volume 10. Against Apion*, Leiden-Boston, Brill.
- Barton, Carlin A. & Boyarin, Daniel (2016), *Imagine No Religion. How Modern Abstractions Hide Ancient Realities*, New York, Fordham University Press.
- Bauer, Walter (1988), *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, Berlin-New York, Walter de Gruyter.
- Baumgarten, Albert I. (2016), «Josephus and the Jewish Sects», en H. H. Chapman & Z. Rodgers (eds.), *A Companion to Josephus*, Chichester (West Sussex), Blackwell: 261-272.
- Bianchi, Ugo (1973), «Osservazioni storico-religiose sul concetto di superstizione», en *Ricerca scientifica e mondo popolare*, Palermo: 247-252.
- Bianchi, Ugo (1993=1958), *Problemi di storia delle religioni*, Roma, Edizioni Studium.
- Bowden, Hugh (2008), «Before Superstition and After: Theophrastus and Plutarch on *Deisidaimonia*», en S. A. Smith & A. Knight (eds.), *The Religion of Fools? Superstition Past and Present. Past and Present Supplement 3*, Oxford, Oxford Academic: 56-71.
- Braund, David C. (1984), *Rome and the Friendly King. The Character of the Client Kingship*, London, Croom Helm.
- Burkert, Walter (2007), *Religión griega arcaica y clásica*, Madrid, Abada Editores.
- Caro Baroja, Julio (1974), *De la superstición al ateísmo: meditaciones antropológicas*, Madrid, Taurus.
- Chantraine, Pierre (1999), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck.
- Feldman, Louis H. (1990), «Josephus' Attitude toward the Samaritans: A Study on Ambivalence», en M. Mor (ed.), *Jewish Sects, Religious Movements and Political Parties. Proceedings of the Third Annual Symposium of the Philip M. and Ethel Klutznick Chair in Jewish Civilization held on Sunday-Monday, October 14-15, 1990*, Omaha, Creighton University Press: 23-45.
- Feldman, Louis H. (1998a), *Josephus' Interpretation of the Bible*, Berkeley, University of California Press.
- Feldman, Louis H. (1998b), *Studies in Josephus' Rewritten Bible*, Leiden, Brill.
- Forni, Giorgio (1982), «Intorno al Consilium di L. Cornelio Lentulo nel 49 a. C.», en G. Wirth, K. H. Schwarte & J. Heinrich (eds.), *Romanitas-Christianitas: Untersuchungen zur Geschichte und Literatur der römischen Kaiserzeit*, Berlín, Walter de Gruyter: 154-163.
- Gray, Patrick (2003), *Godly Fear. The Epistle to Hebrews and Greco-Roman Critiques of Superstition*, Atlanta, Society of Biblical Literature.
- Ilan, Tal (2016), «Josephus on Women», en H. H. Chapman & Z. Rodgers (eds.), *A Companion to Josephus*, Chichester (West Sussex), Blackwell: 210-221.
- Kartveit, Magnar (2009), *The Origins of the Samaritans*, Leiden-Boston, Brill.
- Koets, Peter J. (1929), *Δεισιδαιμονία. A Contribution to the Knowledge of Religious Terminology in Greek*, Purmerend, J. Muusses.
- Liddell, Henry G., Scott, Robert & Jones, Henry S. (1996), *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press.

- Mader, Gottfried (2000), *Josephus and the Politics of Historiography. Apologetic and Impression Management in the Bellum Iudaicum*, Leiden-Boston, Brill.
- Marcus, Ralph (1961), *Josephus. Jewish Antiquities. Vol. 7: Books XII-XIV*, Cambridge (Massachusetts)-London, Harvard University Press.
- Martin, Dale B. (2004), *Inventing Superstition. From the Hippocratics to the Christians*, Cambridge (Massachusetts)-London, Harvard University Press.
- Marguerat, Daniel (2009), «Luc-Actes: les marqueurs sémantiques de l'identité religieuse», en N. Belayche & S. C. Mimouni (eds.), *Entre lignes de partage et territoires de passage. Les identités religieuses dans les mondes grec et romain*, Paris-Louvain, Peeters: 393-408.
- Mason, Steve (2008), *Flavius Josephus. Volume 1b. Judean War 2*, Leiden-Boston, Brill.
- Mazzanti, Angela M. (2010), «Fra superstizione ed empietà. La definizione intermedia di εὐσεβεία in Filone di Alessandria», *Adamantius* 16: 193-205.
- Moellering, Howard A. (1963), *Plutarch on Superstition*, Boston, Christopher Pub. House.
- Nieto Ibáñez, Jesús (2001), *Flavio Josefo. La guerra de los judíos. Libros I-III*, Madrid, Gredos.
- Pummer, Reinhard (2009), *The Samaritans in Flavius Josephus*, Tübingen, Mohr Siebeck.
- Rajak, Tessa (1983), *Josephus. The Historian and His Society*, London, Duckworth.
- Rigsby, Kent J. (1996), *Asyilia. Territorial Inviolability in the Hellenistic World*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press.
- Rodríguez Adrados, Francisco (dir.) (1994), «Δαίμων», *DGE* 4: 863-864.
- Rodríguez Adrados, Francisco (dir.) (1997), «Δεισιδαιμονία», *DGE* 5: 897-898.
- Roig Lanzillotta, Lautaro (2010), «The So-Called Envy of the Gods: Revisiting a Dogma of Ancient Greek Religion», en J. Dijkstra, J. Kroesen & Y. Kuiper (eds.), *Myths, Martyrs, and Modernity. Studies in the History of Religions in Honour of Jan N. Bremmer*, Leiden-Boston, Brill: 75-93.
- Rusten, Jeffrey, Cunningham, Ian C. & Knox, Alfred D. (1993), *Theophrastus. Characteres. Herodas. Mimes. Cercidas and the Choliambic Poets*, Cambridge (Massachusetts)-London, Harvard University Press.
- Schäfer, Peter (1997), *Judeophobia. Attitudes toward the Jews in the Ancient World*, Cambridge (Massachusetts)-London, Harvard University Press.
- Sfameni Gasparro, Giulia (2005), «Tra δεισιδαιμονία e ἀθεότης: i percorsi della 'religione filosofica' di Plutarco», en A. Pérez Jiménez & F. Titchener, *Valori letterari delle Opere di Plutarco. Studi offerti al Professore Italo Gallo dall' International Plutarch Society*, Málaga-Utah, Universidad de Malaga: 163-184.
- Sievers, Joseph (1989), «The Role of Women in Hasmonean Dynasty», en L. H. Feldman & G. Hata (eds.), *Josephus, the Bible and History*, Detroit, Brill: 132-146.
- Smallwood, E. Mary (1976), *The Jews under Roman Rule: From Pompey to Diocletian*, Leiden, Brill.
- Spicq, Ceslas (1991), *Lexique théologique du Nouveau Testament*, Fribourg, Cerf.
- Spilsbury, Paul (1998), *The Image of the Jew in Flavius Josephus' Paraphrase of the Bible*, Tübingen, Mohr Siebeck.
- Stern, Menahem (1976), *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism. Volume One. From Herodotus to Plutarch*, Jerusalem, The Israel Academy of Sciences and Humanities.
- Teodorsson, Sven-Tage (2011), «Δεισιδαιμονία: pious religious feeling or fear of the gods», *Mene: Revista Internacional de Investigación sobre Magia y Astrología Antiguas* 11: 557-562.
- Van der Horst, Pieter W. (1989), «The Altar of the 'Unknown God' in the Hellenistic and Roman Periods», *ANRW* 2.18.2: 1426-1456.

- Van Henten, Jan W. (2014), *Flavius Josephus. Volume 7b. Judean Antiquities 15*, Leiden-Boston, Brill.
- Van Henten, Jan W. (2016), «Herod the Great in Josephus», en H. H. Chapman & Z. Rodgers (eds.), *A Companion to Josephus*, Chichester (West Sussex), Blackwell: 235-246.
- Villalba i Varneda, Pere (1986), *The Historical Method of Flavius Josephus*, Leiden, Brill.
- Von Ehrenkrook, Jason (2011), *Sculpting Idolatry in Flavian Rome: (An)Iconic Rhetoric in the Writings of Flavius Josephus*, Atlanta, Society of Biblical Literature.