

Alexandre Bermudez Bagniewski

DE HOMERO A JOSEFO: *GALACTOPHAGI*, ESSENISMO E *TOPOI*
LITERÁRIOS

Monografia de Bacharelado

Departamento de História
Universidade de Brasília

Orientador: Eleonora Zicari Costa de Brito

Brasília, julho de 2003



ÍNDICE

Índice	2
Introdução	5
Capítulo 1: Tudo começou com Homero	11
Capítulo 2: O percurso de uma representação: os <i>galactophagi</i>	17
Capítulo 3: Os citas de Heródoto	23
Capítulo 4: A retomada do <i>topos</i> literário no contexto de uma nova função narrativa	31
Conclusão	43
Bibliografia	45



INTRODUÇÃO

O leite fresco não era muito importante na dieta de gregos e romanos, por razões climáticas e também porque os povos do sul da Itália e da Grécia não digeriam seu açúcar, a lactose. No entanto, os bárbaros do norte, especialmente nômades como os citas, eram conhecidos por beber leite. É daí que surge a primeira menção a um povo que alimentava-se essencialmente de leite e, associado a esse hábito, a prática da justiça decorrente do desapego material.

O primeiro relato conhecido dessa utopia na literatura européia vem de Homero¹, embora este não possa ser considerado um historiador. No entanto, a *Ilíada* e a *Odisséia* trazem inúmeras pistas sobre as representações sociais² construídas num período tão obscuro. A idealização de um povo primitivo ligado à natureza é para nós de grande importância, pois é um elemento formativo de relatos subsequentes.

É na *Odisséia* que encontraremos o utopismo mais intenso. Na verdade, é o início de uma idealização da natureza que posteriormente renderia tanto idealismo político. Mas é na *Ilíada* que encontraremos as primeiras referências à associação entre justiça e hábitos de alimentação especiais, como o consumo de leite de égua.

Na *Ilíada*, os citas são representados de maneira vaga como um povo distante, vivendo ao norte dos gregos. São descritos por Homero como os mais justos dos homens (os

¹ John Ferguson. *Utopias of the Classical World*. Ithaca: Cornell University Press, 1975. P.14.

² Por representações sociais entendo - como Chartier - não o contrário da realidade, mas as formas como os grupos dão significado às relações travadas em sua realidade. Cf. Roger Chartier. *História cultural: entre práticas e representações*. Lisboa / Rio de Janeiro: Difel / Bertrand Brasil, 1990.



álbios) e os mais nobres e belos, bebedores de leite (os *hippomolgi*). Isso mostra uma associação - que será recorrente - entre inocência e justiça, usada para definir nações semi-selvagens que são pouquíssimo conhecidas. Esta noção foi cultivada por muito tempo, antes que se forme a opinião oposta, pautada na crença em sua profunda selvageria e ferocidade.

Para os gregos e depois para os romanos, a Cítia representava a porção da planície européia oriental que se estende dos Cárpatos até o rio Don, e do mar Negro até os limites das florestas da Rússia central. A Cítia era terra de eremía e zona de *eskhatía*, "terra deserta" e "zona de confins". Foi para lá que Poder e Força conduziram Prometeu, a fim de ser acorrentado por ordem de Zeus³. Aristófanes utiliza a fórmula "deserto cita", mas aplica-a a uma pessoa, como um modo de dizer que é um bruto selvagem e sem amigos⁴. Seja aplicada a um lugar, seja designando metaforicamente um indivíduo, a fórmula sem dúvida pertence ao conjunto das coisas bem conhecidas dos gregos. É expressão que conjuga solidão, selvageria e distanciamento.

A Cítia pertence, com efeito, aos confins do mundo. Localizada ao norte, estende-se às margens do mundo habitado. Portanto, apresentar a Cítia como *eskhatía*, é representá-la em relação ao mundo civilizado ou grego (*oikouméne*), numa posição análoga à que ocupa essa zona marginal com relação ao território da cidade. É marcar simbolicamente uma diferença que contribui para a constituição da identidade grega⁵.

³ Ésquilo. *Prometeu acorrentado*. 1-2.

⁴ Aristófanes. *Os acarnianos*.

⁵ Sobre a categoria "identidade" a obra de referência neste trabalho é o livro de Tomaz T. da Silva. (org.). *Identidade e diferença*. Rio de Janeiro: Vozes, 2000.



Nesta pesquisa, proponho uma investigação voltada para os relatos de autores da Antigüidade que trataram de utopias bárbaras, desde Homero até os autores do período helenístico. Isto inclui relatos acerca de populações, normalmente não-gregas, que viviam numa "idade de ouro" por estarem à margem da civilização e da *polis*. Para isso, foi utilizado como *corpus* documental um conjunto de relatos sobre povos nômades, cuja característica comum seria a de se alimentarem exclusivamente de leite. Trata-se dos *galactophagi*, que, como se verá, guardam semelhanças com os citas idealizados freqüentemente pela literatura grega, até chegarmos aos essênios, seita judaica que traz de volta modelos aplicados na descrição dos bárbaros da Cítia pelos gregos. Os essênios são descritos por Fílon de Alexandria e por Flávio Josefo já no período romano.

São inúmeros os autores que tratam de povos bárbaros às margens da civilização e que levam uma vida simples e afastada da *oikouméne*. Não é incomum que tratem dos citas, mas também encontramos as mesmas qualidades atribuídas a outros povos habitantes de regiões fora dos limites da civilização.

Além de Homero, outros quatro autores foram utilizados de forma mais sistemática. Trata-se de Heródoto, Nicolau de Damasco, Fílon de Alexandria e Flávio Josefo.

Heródoto dá quatro versões diferentes para a origem dos citas. A primeira das versões seria a dos próprios citas. A segunda, a dos gregos do Ponto⁶. As duas últimas versões relatadas por Heródoto têm em comum o fato de esclarecerem não a origem dos citas, mas sua chegada ao país que depois seria chamado de Cítia.

⁶ Região do litoral norte da Ásia Menor, no extremo leste, junto ao Mar Negro.



A posteridade deve a Stobaeus os 22 fragmentos da *Coleção de costumes admiráveis*, que perfazem sete páginas dos fragmentos dos historiadores gregos de Jacoby⁷. Nicolau de Damasco, que escreveu no séc.I a.C., nos legou a *Coleção*, que no entanto se encontra em estado muito fragmentado. A obra faz menção aos *galactophagi*, o que parece uma referência aos *hippomolgi* citados por Homero.

Fílon de Alexandria, filósofo judeu da Diáspora, escreveu no séc.I d.C. várias obras em que trata do Pentateuco numa abordagem filosófica de tendência platônica. Dentre suas várias obras, três são de imediato interesse: *Todo homem bom é livre*, onde faz uma longa descrição da seita dos essênios; *Da vida contemplativa*, onde trata do grupo denominado *therapeutae* e os compara aos essênios; e *Hipotética*, onde faz uma breve menção aos essênios.

Flávio Josefo - historiador judeu de importante família sacerdotal de Jerusalém - escreveu, entre os anos 70 até o fim de sua vida, no começo do segundo século d.C., a *Guerra dos judeus* (BJ), onde faz uma longa descrição dos essênios como uma das três principais escolas filosóficas do judaísmo; nas *Antigüidades judaicas* (AJ) faz uma releitura do Antigo Testamento e assim reinterpreta a história judaica. Nas AJ, Josefo faz menção aos essênios e os compara aos pitagóricos e aos dácios; além disso, ainda discute vários personagens identificadas com os essênios ao longo da narrativa. Por fim, na *Autobiografia* (Vita), mostra conhecimento da iniciação individual na seita dos essênios.

A partir da leitura desses autores clássicos, procurei desenhar o quadro aproximado do que significaria a imagem

⁷ Felix Jacoby. *Die Fragmente der griechischen Historiker* (FrGrH). 12 volumes. Leiden: Brill, 1923- (FrGH 90T13).



dos *galactophagi* e, a partir daí, relacioná-la com a representação que Fílon e Josefo fizeram dos essênios. O objetivo foi buscar entender a narrativa sobre estes povos no âmbito da informação que os autores antigos desejaram transmitir: tentarei demonstrar a relação entre os citas bebedores de leite e os essênios (que não viviam de leite, ao que se sabe, mas tinham em comum com os citas o amor à justiça e a liberdade).

A importância da abordagem do tema é a busca, dentro da historiografia helenística, de elementos que nos ajudem a entender as razões pelas quais esses autores utilizaram narrativas que tratavam de povos bárbaros para ilustrar uma "idade de ouro" perdida pelos gregos. A descrição dos autores parece ecoar outras antigas narrativas de autores gregos, como Homero e Heródoto, quando tratavam de povos bárbaros⁸ - como se pertencessem a um remoto passado onde os homens viviam em estado de perfeição, representado pelo mais nobre dos metais.

Este trabalho buscou assim, demonstrar que os autores já mencionados, Josefo e Fílon, utilizaram um modelo de descrição que pudesse atingir a sensibilidade da audiência para as quais seus trabalhos eram dirigidos.⁹ O tema das utopias bárbaras era o modelo perfeito para transmitir uma imagem idealizada de sua própria cultura, que nesse período era vista de forma bastante negativa. A hipótese norteadora desta pesquisa é que esse percurso intelectual valeu-se do uso de um modelo de descrição que, por sua vez,

⁸ Cf. James S. Romm. *The Edges of the World in Ancient Thought*. Princeton: Princeton University Press, 1992.

⁹ Paul Veyne adverte que entre os historiadores antigos prevalecia a idéia de que a história era investigação, "é justamente esse o sentido da palavra grega história". Logo, caberia ao próprio historiador verificar a informação e formular a interpretação e não deixar "esse trabalho ao leitor". Ao leitor restava confiar no historiador. Cf. Paul Veyne. *Acreditavam os gregos nos seus mitos?* Lisboa: Edições 70, 1987. Pp.22-23.



corresponderia a um *topos* literário, entendido como um tema que é abordado com o objetivo de aproximar o leitor de uma realidade diferente da sua própria, mas que remonta a um padrão com o qual ele está familiarizado.

O capítulo 1 trata do primeiro relato conhecido que associa os bebedores de leite à justiça. Trata-se de um capítulo da *Iliada* que por não teria interesse especial, não fosse o fato de ter rendido tantos comentários posteriores. Mas esse trecho pode ter fundado um gênero literário relacionado à historiografia e à filosofia gregas.

O capítulo 2 discute o percurso feito pelos bárbaros bebedores de leite através da literatura grega. A forma como são retratados e mesmo as similaridades com outros tipos de manifestações utópicas serão abordadas aqui. Serão analisados trechos de relatos de alguns autores que desenvolveram esse tema.

O capítulo 3 é totalmente dedicado às *Histórias* de Heródoto, um retrato excepcional sobre quem eram os gregos e os seus vizinhos. Neste caso estaremos tratando em especial dos citas, equivalentes aos *galactophagi*, que habitam os limites da *oikouméne* e qual função sua caracterização exerceu para Heródoto.

O capítulo 4 estabelece a ponte entre os *galactophagi* e os essênios. Aqui centro a atenção nos relatos de Nicolau de Damasco, Fílon de Alexandria e Flávio Josefo e como o tema da utopia é perpetuado, em especial os dois últimos, só que exercendo uma função narrativa diferente.

Alexandre Bermudez Bagniewski

Brasília, julho de 2003.



CAPÍTULO 1 - TUDO COMEÇOU COM HOMERO

A primeira menção conhecida à utopia na literatura européia é encontrada em Homero. A idealização de povos primitivos associados à natureza numa obra tão remota no tempo quanto a *Iliáda* é de grande importância, pois é um elemento formativo para a literatura posterior. Na *Odisséia* há um utopismo mais intenso e a natureza é a principal referência para sua construção. O tratamento utópico da natureza influenciou diretamente autores posteriores que trataram de comunidades ideais. Mas é na *Iliáda* que se encontram as primeiras referências a povos cuja principal característica era a associação entre a prática da justiça e o uso de costumes peculiares de alimentação, como com o leite (de égua), por exemplo.

Na *Iliáda* encontramos a memória do domínio de Micenas até o fim do segundo milênio a.C. Agamêmnon, comandante-em-chefe das forças gregas, governa a totalidade de Argos. Ele aparece como o primeiro entre os reis, e Menelau, Ulisses, Aquiles e todo o resto deles, reis em seu próprio direito, estão subordinados a ele na expedição. A organização do exército como um todo reflete a organização política de um único estado, com o rei supremo, mas assessorado por um conselho, uma democracia incipiente representada pela voz do povo acatando as decisões do rei. Aqui, os comandantes dos contingentes locais, cada um dos quais tem de fato sua própria companhia, agem como o conselho, e a voz do povo é expressa através da assembleia do exército. A coroa de Agamêmnon foi-lhe passada por seu avô, Pélops, que por sua vez recebeu seu cetro do rei dos deuses¹⁰. Mas apesar de

¹⁰ Homero. *Iliáda*. 2.100 ss.



ser um monarca hereditário sua posição é mantida pelo seu desempenho no campo de batalha, como Sarpédon lembra ao se referir aos reis da Lícia¹¹. As cenas no Olimpo refletem precisamente a organização terrestre: Zeus é supremo. Ele governa pela força e poder, e quando se impõe, revela uma figura de pavor e espanto. Os grandes deuses como Poseidon, Atena, Apolo e seus colegas são seus conselheiros e agem como "barões". No início do livro 20 vemos a assembléia geral das divindades, ninfas e etc. Eles não são chamados para aconselhar, mas sim para ouvir as decisões de seu líder.

A *Odisséia* mostra a sociedade em estágio de desenvolvimento um pouco posterior ao da *Ilíada*. As cidades ainda são governadas por reis, assistidos por um conselho, mas há mudanças significantes. O governante idealizado da comunidade fictícia da Feácia é chamado Alcino; seu nome parece mostrar que sua supremacia é intelectual, não física; além disso, é abertamente admitido que os deuses lhe deram sabedoria¹². Ele tem seu conselho, e logo vemos que ele, como Agamêmnon, é um senhor entre senhores, porque alguns (mas não todos) os seus conselheiros são descritos como reis¹³. Na comunidade ideal, Alcino tem o voto de confiança de seus "barões". Ele não age sem consultá-los, mas de fato seus planos já estão prontos e ninguém o questiona. O povo, no entanto, jamais é consultado. Como exemplo, Alcino calmamente conta que pagará os custos de entretenimento de Ulisses com um novo imposto sobre o povo¹⁴.

O autor da *Ilíada* colocou sua simpatia firmemente ao lado dos senhores aristocratas, dos quais dependia. Isso

¹¹ Idem, 12.321.

¹² Homero. *Odisséia*. 6.12.

¹³ Idem, 8.41.

¹⁴ Idem, 13.14.



fica bem claro na passagem da assembléia do exército, no livro 2, com a caracterização de Tércites - feio, aleijado e resmungão, sumariamente silenciado por Ulisses quando lança algumas críticas relativas ao alto-comando. Tércites, cruelmente caricaturado e aviltado, é o início de uma oposição democrática ao abuso do poder da aristocracia.

A já citada organização política dos deuses reflete a organização política dos homens, mas é encenada num plano superior. Na *Ilíada* pouca distinção qualitativa pode ser feita entre o conselho dos deuses e o dos homens. O rei é supremo, mas supremo pela força, não pela hereditariedade. Tão poderoso quanto ele possa ser, ele ainda pode ser trapaceado. No começo da *Ilíada* ele sai para festejar com os etíopes, aparentemente ignorando a tempestade que se precipitará sobre o acampamento grego antes de seu retorno¹⁵. Nesse trecho o rei aparece do ponto de vista dos "barões". No entanto, também entre os "barões" há diferenças sectárias, que Zeus não leva muito a sério. Na verdade, Zeus situa-se acima das diferenças, pois não há nenhum desafio efetivo à instituição da monarquia.

Apresentados os enredos das duas obras, assim como o caráter indiscutivelmente utópico de várias passagens de ambas, cabe destacar, para os fins desta pesquisa, um ponto especialmente importante: é a exaltação dos "puros" etíopes na *Ilíada*. Descritos como um povo pouco conhecido e remotamente localizado num sul distante, os etíopes são em Homero um nome genérico para os habitantes dos locais mais remotos da Terra, o povo mais remoto que ele conhecia, para onde poderia mandar os deuses, e assim ganhar tempo para que os eventos que planejou ocorressem.

¹⁵ *Ilíada* 1.425.



[...] pois Zeus, de fato, foi ontem seguido de todos os deuses, para o banquete dos puros etíopes, que moram no oceano¹⁶.

É importante ressaltar o epíteto "puro" dado aos Etíopes por Homero. A pureza atribuída a este povo pode seguir o mesmo critério usado para qualificar alguns citas, como é o caso dos *hipomolgos*, nobres e belos bebedores de leite e o dos *álbios*, os mais justos dentre os homens.

*Os olhos fúlgidos volve [Zeus] depois, para longe, passando a contemplar a região dos ginetes da Trácia, dos mísios que só combatem de perto, dos belos heróis hipomolgos que se alimentam de leite e a dos álbios, os homens mais justos*¹⁷.

Trata-se provavelmente de uma noção que confunde inocência e justiça como atributos de nações por eles consideradas semicivilizadas, que são apenas vagamente conhecidas. Essa noção foi cultivada antes que uma opinião oposta, a crença em sua profunda selvageria e ferocidade, houvesse se formado. Essa visão em particular é retomada na *Odisséia*, onde os etíopes são descritos como longevos. Será novamente utilizada em Heródoto¹⁸.

Na *Odisséia* ocorrem diferenças marcantes com relação à *Ilíada* quanto ao assunto. Há um utopismo mais intenso que pode ser ilustrado por uma breve descrição do Olimpo.

*Nenhum vento sopra asperamente, nenhuma chuva e nenhuma neve caem, o céu é claro e sem nuvens, é banhado na mais pura luz*¹⁹.

¹⁶ Idem, 1.423-424.

¹⁷ Idem, 13.5-6. Segundo Estrabão mísios, hipomolgos, galactófagos e álbios são equivalentes aos citas nômades para Homero. Estrabão. *Geografia*. 7.3.2.

¹⁸ Heródoto. *Histórias*. 3.17-18.

¹⁹ *Odisséia*. 6.43-6.



É o começo da idealização da natureza que renderia tantos frutos no campo do idealismo político. Além disso, os conselhos dos deuses são idealizados de uma forma que não ocorre na *Ilíada*; é verdade que continuam as divisões, mas não há discussões no conselho. No mais, Zeus aparece como um monarca sábio e benevolente. Já vimos que as condições sociais representadas na *Odisséia* mostram um período em que o poder do monarca foi efetivamente abalado pelos nobres. Pode-se acrescentar ainda que a situação era vista da posição do "monarca" e de sua filha, Atena.

Arnold Toynbee nos diz que, com raras exceções, as utopias são visualizadas em períodos de decadência, e são obra daqueles que desejam deter a marcha dos eventos e trazer de volta a história para um estágio que rapidamente desaparece²⁰. A imagem de Feácia é uma tentativa de trazer de volta a sociedade a seu estágio monárquico, e suprimir o poder dos "barões" e da oligarquia que lhes acompanhava. O episódio é apenas incidental na *Odisséia*, e seu significado histórico periférico. Mas na busca de apresentar o melhor exemplo possível para esses ideais, o poeta idealizou a natureza e a subsequente popularidade do poema significaria que mais pensadores políticos viriam a apresentar seus ideais utilizando-se do mesmo recurso retórico, a descrição idealizada da natureza.

²⁰ Para uma descrição da perspectiva da história para Toynbee, cf. Patrick Gardiner (ed.). *Teorias da história*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, /s.d./.



CAPÍTULO 2 - O PERCURSO DE UMA REPRESENTAÇÃO: OS *GALACTOPHAGI*

Vimos então na poesia homérica uma certa tendência à idealização de povos imaginários. Essa tendência é recorrente em toda a literatura da Antigüidade, e considerando-se que representa parte do pensamento utópico que tocou a imaginação do leitor ordinário - que por sua vez afetou as construções dos utopistas²¹, passamos a discorrer sobre as representações construídas por essas idealizações.

Neste trabalho tomamos a imagem dos *galactophagi* como matriz que se repete em vários autores, principiando com Homero. Essa matriz seria a base do *topos* literário que creio ser o modelo utilizado pela historiografia grega para representar povos desconhecidos, remetendo-os a uma "idade de ouro". Vejamos agora como essa matriz é apropriada por alguns autores antigos.

Em primeiro lugar há, na obra dos utopistas, a idealização freqüentemente repetida da natureza, com a geração espontânea de alimentos. Plutarco nos dá um exemplo em sua *Vida de Sertório*²², onde se desfruta de um clima ameno, o produto da terra é delicioso e suficiente para alimentar a todos. Os benefícios deste paraíso imaginário foram estendidos a povos mais ou menos históricos como os hiperbóreos, os gábios ou os albaneses²³.

Às vezes encontramos a sugestão de que alguns povos primitivos deviam suas qualidades a especificidades de

²¹ Ferguson, *Utopias*, op.cit.

²² Plutarco. *Vida de Sertório* 8.

²³ *Geografia* 2.4.6.



dieta. Isso parece insinuar-se nas referências aos bebedores de leite das terras do norte e do nordeste²⁴. A associação entre justiça e leite é difícil de justificar, mas pode ser devida em parte aos supostos efeitos da carne sobre a mente²⁵. A *Iliáda* menciona "os belos heróis hipomolgos que se alimentam de leite"; um fragmento de Hesíodo identifica-os com os citas²⁶. Ésquilo, numa peça perdida, refere-se aos "citas comedores de queijo de égua, conhecedores da *eunomia*"²⁷. Hipócrates, enfim, afirma que os citas têm um regime alimentar fundado sobre o leite e o queijo.

*Na Europa há uma raça cita, chamada sauromatae, a qual habita os confins do lago Maiótis, e é diferente de todas as outras raças*²⁸.

Como os outros citas tem uma peculiaridade na aparência física, e não se assemelham, a mesma observação se aplica aos egípcios, só que os últimos são oprimidos pelo calor e os primeiros pelo frio.

*[...] eles comem carne fervida, e bebem leite de égua, e também comem [...] queijo preparado do leite da égua. Tal é seu modo de vida e seus costumes*²⁹.

Paralelamente a essa corrente, que associa o fato de beber leite à justiça e a *eunomia*, desenvolveu-se outra representação que faz dos citas seres cruéis, que cortam cabeças e bebem nos crânios³⁰.

²⁴ *Iliáda* 13.5-6; *Geografia* 5.73 e 7.303; Ésquilo, fr.198 in: August Nauck (ed.). *Tragicorum graecorum fragmenta*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986.

²⁵ Fritz Wehrli. "Einheit und Vorgeschichte der griechisch-römischen Romanliteratur" in: *Museum Helveticum* 22 (1965); cf. Helânico, fr.96.

²⁶ *Geografia*. 7.3.7.

²⁷ Ésquilo, fr.196.

²⁸ Hipócrates. *Sobre os ares, águas e lugares*. 17.

²⁹ Idem, 18.

³⁰ Heródoto. *Histórias* 4.65.



No séc.IV a.C. o historiador Éforo publicou um trabalho de geografia descritiva intitulado *Europa*, hoje perdido, mas por nós conhecido em parte através da *Geografia* de Estrabão. A obra, a julgar pelo relato de Estrabão, deve ter sido uma tentativa ambiciosa de etnografia revisionista: Éforo notou a dualidade dos relatos gregos anteriores acerca dos citas. Alguns autores os pintaram como canibais, outros, como uma raça que se opunha a qualquer tipo de morticínio e por isso subsistia exclusivamente de leite. Refletindo sobre essa dupla tradição, Éforo ordena-a, procedendo a uma disjunção geográfica e étnica: há, de um lado, os "citas bons", que conforme a fórmula consagrada se abstêm matar seres vivos, bebem leite e são justos³¹; de outro lado, existem os "citas maus", comedores de carne humana³².

Estrabão dá continuidade à idéia de que há precedentes para o tipo de etnografia idealizadora de Éforo, desde que Homero e outros autores anteriores tinham igualmente enobrecido os citas, especialmente "aqueles habitando o mais distante do resto da humanidade". Aparentemente, essa tradição idealizadora tinha sido eclipsada antes da época de Éforo por outra oposta, que fazia dos povos distantes bárbaros violentos. Estrabão discorda dessa última opinião, e numa acusação ferina, denuncia sua própria cultura sugerindo que são os gregos que devem ser condenados pela decadência moral dos povos à sua volta:

[...] nós consideramos os citas os mais retos homens e os menos propensos a cometer injustiças, como também mais frugais e independentes de outros que nós. Ainda assim, nosso modo de vida derramou-se sobre quase todos, trazendo uma mudança para pior: luxúria, a busca

³¹ *Geografia* 7.3.9.

³² Neste caso, Éforo não especifica o que eles bebem, podendo ser sangue ou vinho, mas também leite.



*pelo prazer, a indolência, e mil formas de ganância sobre tudo isso. Dessa forma uma grande parte dessa corrupção caiu sobre os bárbaros, até mesmo sobre os nômades, além do resto*³³.

O vegetarianismo é um aspecto importante da idealização da vida simples e perfeita. Assim, nas cinco idades do mundo de Hesíodo a "idade de ouro" vê os frutos da terra nascendo livremente; mas ao chegarmos a "idade do bronze" já se vê o homem degenerado pelo consumo de carne³⁴.

A crença na "idade de ouro" já era bastante difundida desde Hesíodo e tem sua provável origem na Pérsia. A discussão em torno desse assunto ainda é muito acalorada, embora prevaleça a opinião de que o mito das quatro idades tenha sua origem num passado remoto indo-ariano. Trata-se de um mito no qual os homens passaram por diversas idades, representadas por metais: e a cada idade passada o homem caía numa época representada por um metal menos nobre. Assim, a história humana teria começado numa era mítica em que os homens conviviam com os próprios deuses e usufruíam uma terra abundante, sem guerras e sem corrupção. Quando a imperfeição penetrou essa comunidade paradisíaca, os homens caíram na "idade de prata" e assim sucessivamente até chegarem à "idade do ferro", que seria a idade contemporânea do próprio Hesíodo.

Em segundo lugar, povos primitivos são considerados peculiarmente justos. Em um fragmento Ésquilo, quando se refere aos citas como *eunomoi*, ou seja, obedientes à lei. Dio Crisóstomo - numa passagem mais governada pela filosofia que pelo fato - elogia os citas de modo análogo: "os citas nômades, apesar de não terem casas, nem plantas,

³³ *Geografia* 7.3.7.

³⁴ Um paralelo interessante encontra-se no livro do Gênesis, com a dieta pré-diluviana que também não incluía carne; cf. Gn 9:2.



nem cultivarem o solo, conduzem seu governo de forma justa e de acordo com a lei"³⁵.

Às vezes a justiça é considerada resultado da simplicidade, pois as complexidades da civilização corrompem. Por vezes essa justiça está enraizada no comunismo. Na sua forma mais simples, isso significaria que onde não há propriedade não há roubo, ou na forma mais elevada, levaria a um objetivo social comum onde tudo é possuído coletivamente. Dicaerco³⁶ era um dos que idealizavam o homem primitivo pela ausência de propriedade privada; ele acreditava que o estado comunal levaria a felicidade e a paz e que a propriedade privada necessariamente levaria a competição econômica, a dissensão social e a guerra³⁷.

Se um aspecto do comunismo deixou uma marca importante sobre os construtores de utopias é o compartilhamento de mulheres e, por vezes, também de filhos. Esse tipo de utopismo revela a preocupação dos gregos com o perigo que as relações e preconceitos familiares poderiam representar, corrompendo uma sociedade. Isso é em parte o reconhecimento da maneira pela qual relações e preconceitos familiares podem corromper uma sociedade. Encontramos um exemplo disso primeiro em Heródoto. Entre os massagetas cada homem tomava uma mulher por esposa, mas as esposas eram comuns a todos³⁸. Ele nega que os citas tivessem mulheres, filhos e famílias em comum, como geralmente se supunha e como Éforo mais tarde afirma³⁹. Os agatirsos praticam a promiscuidade para que todos possam ser irmãos compondo uma só família e

³⁵ Dio Chrisóstomo. *Orações*. 69.6.

³⁶ Wehrli, fr.24.

³⁷ Idem, fr.49.

³⁸ Heródoto. *Histórias*. 1.126.

³⁹ *Geografia*. 7.3.9.



assim evitar a inveja mútua e a desconfiança⁴⁰. Clearco de Soli dizia que nos primórdios de Atenas a promiscuidade era comum e os casamentos comunais, até que Cécrops veio e ensinou o princípio da monogamia⁴¹. Varrão acrescenta que as mulheres naqueles dias tinham *status* idêntico ao dos homens e os nomes masculinos eram atribuídos por relação aos femininos⁴².

O ponto importante aqui é que, mesmo que a comunhão de esposas não fosse um fato histórico, os gregos antigos certamente acreditaram nele. Eles também acreditavam que a razão dessa partilha era expressar a solidariedade das pessoas envolvidas, para evitar o ódio e a inveja, e para realizar o ideal da concórdia universal. E ainda que a comunhão de filhos não fosse tão comum quanto à de esposas, eles acreditavam que isso também tinha sido praticado. Além disso, essas histórias são encontradas antes da formulação de princípios filosóficos semelhantes. Não são projeções desses princípios sobre a história, mas sim seus predecessores, e na crença grega corrente sobre tribos primitivas vemos a possível referência de onde saiu a idéia que pode ter influenciado Platão, e uma potente e atraente fonte para cínicos e estóicos que viam em tais povos uma aproximação da vida vivida em harmonia pacífica com a natureza.

⁴⁰ *Histórias*. 4.104.

⁴¹ Ateneu. *Deipnosophistae*. 555C.

⁴² Varrão, cit. por Agostinho. *A cidade de Deus*. 18.9.



CAPÍTULO 3 - OS CITAS DE HERÓDOTO

Nas *Histórias*, os citas são um povo privilegiado: eles são, depois dos egípcios, aqueles aos quais Heródoto consagra a exposição mais longa de sua obra⁴³. Entretanto, contrariamente ao Egito, a Cítia não possui absolutamente quaisquer maravilhas ou curiosidades que mereçam ser contadas⁴⁴. É sua narrativa sobre o povo cita que é especialmente interessante.

Heródoto é muito cuidadoso ao distinguir os vários povos que viviam no sul da atual Rússia; os autores antigos em geral, mas incorretamente, aplicavam o nome "cita" para todos os povos nômades da Ásia Central e sudeste da Europa⁴⁵. Nesse modo de usar a palavra, os gregos estavam seguindo a prática dos persas e Heródoto diz que estes chamavam todos os citas de *sakae*. Mas Heródoto confina o nome à tribo que se estende do rio Borístenes (Dniéper) ao rio Tanais (Don), no litoral norte do Lago Maeótis (Mar de Azov)⁴⁶.

Sem dúvida o mais importante dos povos do norte, para Heródoto os citas não são apenas mais um dentre aqueles povos: ele evita, com efeito, a imagem excessivamente simplista da Cítia como terra desolada, situada além dos últimos homens civilizados. Em sua narrativa, ela não é somente uma ponta do mundo, mas ocupa um lugar especial na representação global que Heródoto faz da terra.

Os mapas de Heródoto exploram preferencialmente o princípio da simetria: o mundo organiza-se simetricamente

⁴³ *Histórias*. 4.1-144.

⁴⁴ *Idem*, 2.35 e 4.82.

⁴⁵ Éforo, cit. por Estrabão. *Geografia*. 302 ss.

⁴⁶ Walter W. How e Joseph Wells. *A Commentary on Herodotus*. Oxford: Clarendon Press, 1912. Vol.1, p.304.



de um e do outro lado de um "equador" que atravessa o Mediterrâneo, desde as colunas de Hércules até o Tauro (Ásia Menor), passando pela Sicília e por Delfos. Ao norte tem-se o frio; o calor, ao sul. O ponto simétrico da Cítia, no sul, é a Líbia - mais precisamente, o Egito. Mas a simetria age, sobretudo, no nível destes dois rios espantosos: o Nilo e o Istro (Danúbio). O Istro é para o norte o que o Nilo é para o sul. Que Heródoto seja cuidadoso essa simetria, demonstra-o uma suposição que faz num certo ponto: imaginemos, por um momento, uma inversão das estações, ou seja, Bóreas e inverno de um lado, o Notos e o sul de outro, trocando respectivamente de posição - enquanto o sol, "atravessando toda a Europa, agiria sobre o Istro como age hoje sobre o Nilo"⁴⁷. A partir disso, ressalta que o Nilo e o Istro são exatamente eqüidistantes do "equador", materializando (na parte oeste-leste de seus cursos) os avanços extremos do Sol ou, dito de outro modo, os dois "trópicos" do mapa jônico. Acima de tudo, o princípio da simetria é tão evidente que tem uma função heurística certa: conhecendo-se o curso do Istro, pode-se inferir, por analogia, o do Nilo; aplicando este princípio, pode-se responder de uma nova forma à embaraçosa pergunta sobre as nascentes do Nilo. Do mesmo modo que o Istro, que tem sua fonte no país dos celtas e "corta a Europa pelo meio, assim também o Nilo atravessa toda a Líbia, sendo igual ao Istro"⁴⁸. Enfim, o Nilo e o Istro não estão somente na mesma latitude, mas situam-se também sobre o mesmo meridiano: o Istro desemboca na Ístria e esta se encontra oposto a Sínope; o Nilo, por sua vez, desemboca no Egito que está praticamente oposto a Cilícia montanhosa; da

⁴⁷ *Histórias*. 2.26. Segundo Heródoto, é o sol que explica o regime particular do Nilo; Bóreas é o vento do norte, Notos o do sul.

⁴⁸ *Histórias*. 2.33-34.



Cilícia até Sinope são cinco dias de marcha em linha reta; portanto, o delta do Nilo encontra-se defronte da embocadura do Istro⁴⁹.

Essa simetria, uma vez estabelecida, permite ao narrador pensar as relações entre o Egito e a Cítia segundo as modalidades do próprio e da inversão. Assim, o calor e o frio, incidindo, respectivamente, sobre essas duas regiões, produzem efeitos inversos. Os egípcios, até as experiências do faraó Psamético, consideravam-se os mais antigos de todos os homens⁵⁰, enquanto os citas, por seu turno, se dizem "o mais recente de todos os povos"⁵¹, afirmam que "desde que existem, da época do seu primeiro rei, Targitau, até o tempo em que Dario foi a seu país, se contam mil anos no total, e não mais"⁵². Parece, por outro lado, que a sociedade dos citas privilegia o princípio da juventude: eles são, com efeito, não só os mais jovens, como também é ao mais jovem de três irmãos que cabe a realeza⁵³. Indica-se, pois, uma espécie de reviravolta com relação às sociedades que atribuem um lugar privilegiado aos idosos, como é o caso das comunidades gregas⁵⁴.

Para a origem dos citas, Heródoto chega a contar quatro versões diferentes, referindo-se a elas respectivamente como se segue. A própria acumulação de versões não pode deixar de produzir um certo efeito sobre o leitor.

⁴⁹ François Hartog. *O espelho de Heródoto*. Belo Horizonte: UFMG, 1999.

⁵⁰ *Histórias*. 2.2. Psamético fez criar dois recém-nascidos a parte, e a primeira palavra que eles pronunciaram foi *becos*, que em frígio significa pão. Concluiu ele então que os frígios foram os primeiros homens. Quanto a Heródoto, considera que os egípcios existiram sempre, pelo menos desde quando existe a raça dos homens. Cf. *Histórias*. 2.15.

⁵¹ Idem, 4.5.

⁵² Idem, 4.7.

⁵³ A explicação da origem da realeza cita encontra-se mais a frente, na exposição sobre as quatro hipóteses das origens dos citas por Heródoto.

⁵⁴ Ocorre entre os citas, do ponto de vista da realeza, o mesmo que entre os deuses: o mais jovem exerce o poder (Crono é o mais jovem dos titãs; Zeus é o mais jovem dos deuses olímpicos). Cf. Hartog, op.cit. p.66.



A primeira versão Heródoto atribui aos próprios citas. Assim começa a narrativa:

O primeiro homem que apareceu em seu país, até então deserto, chamava-se Targitau. Dizia-se que era filho de Zeus e de uma filha do rio Borístenes. Targitau teve três filhos: Lipóxais, Arpóxais e, por último, Coláxais. Durante sua vida, caíram do céu sobre a terra da Cítia alguns objetos de ouro: uma charrua, um jugo, um machado e uma taça. A sua vista, o mais velho dos três precipitou-se para pegá-los, mas, ao aproximar-se deles, o ouro pôs-se em chamas. Ele retirou-se então e o segundo avançou, de novo acontecendo a mesma coisa. Assim, tendo os dois primeiros renunciado ao ouro inflamado, o terceiro irmão aproximou-se e o fogo apagou-se. Então, ele tomou-o consigo e levou-o para casa. Diante desse signo, os dois irmãos mais velhos atribuíram ao caçula toda a realeza. De Lipóxais nasceram aqueles dentre os citas que são chamados pelo nome genérico de aukhátai; do segundo irmão, Arpóxais, os que são chamados katíaroi e tráspies; e do último, do rei, os que se chamam paralátai. Mas todos, em conjunto, nomeiam-se skólotoi, a partir do nome do rei. Skythai é o nome que lhe deram os gregos [...] Sendo vasta aquela região, contam eles que Coláxais a dividiu em três reinos para seus filhos, fazendo maior que os demais aquele em que se conservava o ouro⁵⁵.

O ponto capital nessa versão é que os próprios citas se apresentam como sedentários e agricultores, não como nômades e criadores de animais: a ideologia das três funções representadas pelos objetos que caíram do céu não é própria de sociedades nômades⁵⁶. Heródoto não avaliza essa versão precisando que são eles próprios, os citas, que a contam; ao contrário, ele não a leva absolutamente em conta.

⁵⁵ *Histórias*. 4, 5-7.

⁵⁶ Os quatro objetos, que na verdade são três, pois o jugo e a charrua compõem um objeto, simbolizam as três funções, um dos principais modelos do pensamento indo-ariano: a taça é o instrumento do culto e das festas; o machado, uma arma de guerra; a charrua e o jugo, a agricultura. Cf. Hartog, *op.cit.* p.60.



A segunda versão é produzida pelos vizinhos dos citas, os gregos do Ponto. A terra da Cítia era deserta quando por lá chegou Hércules, tocando os rebanhos de Gerião. Durante o sono, seus cavalos desapareceram. Partindo em busca deles, encontrou então uma virgem-serpente, que aceitou devolver-lhe os cavalos caso se unisse a ela, o que ele fez. Dessa união nasceram três filhos. À futura mãe que o interroga sobre o futuro de seus filhos, Hércules responde:

Quando vires teus filhos atingirem a idade de homens, faze o que vou dizer e não terás que temer que te enganem: aquele que vires estender este arco como eu faço e cingir este cinto dessa maneira, autoriza-o a fixar aqui sua morada; os que, ao contrario, não realizarem o ato que prescrevi, expulsa-os do país. [...] quando os filhos que dela nasceram atingiram a idade viril, ela deu, a um, o nome de Agatirso; ao outro de Gelono; e ao último de Cita. Lembrando-se da recomendação de Heracles, fez o que lhe havia prescrito. Então, dois dos jovens, Agatirso e Gelono, não conseguiram passar na prova proposta. Banidos pela mãe, deixaram o país. O mais novo, Cita, teve sucesso, permanecendo nele. É desse Cita, filho de Hércules, que descendem os reis que sucedem entre os citas⁵⁷.

Como a precedente, essa versão remete à origem tanto dos citas quanto do poder real. Mais uma vez, é o filho mais novo que alcança a realeza. No entanto, outra questão importante é aqui levantada: trata-se da intervenção de Hércules. Na qualidade de fundador de cidades, dispensador da vida civilizada, Hércules situa-se numa esfera contrária à do nomadismo, caracterizado principalmente pela ausência de vida na polis. Mas a sua figura apresenta uma certa ambigüidade: andando continuamente por montes e vales, ele não é sempre um herói civilizador, nem mesmo sempre civilizado. Sua relação com a comida e com a sexualidade é

⁵⁷ *Histórias*. 4.8-10.



marcada pelo excesso. A comédia apresenta-o como glutão e libertino⁵⁸.

Nenhuma figura melhor que a de Hércules para figurar nesse papel alegórico. Em sentido geral, todos os seus trabalhos são parte de uma vida de testes de resistência, que no fim o levariam à sua divinização. Além disso, muitos dos trabalhos, especialmente aqueles situados nos limites da terra, evocam as mesmas preocupações quanto ao lugar do homem na natureza que dá forma à paisagem do primitivismo. Sua divinização é em parte o reconhecimento de que o homem deve encontrar o que há de mais nobre e divino dentro de si, sua coragem, autoconfiança e intelecto para domar as forças da natureza⁵⁹.

As duas últimas versões relatadas por Heródoto têm em comum o fato de esclarecer não a origem dos citas, mas sua chegada ao país depois chamado Cítia⁶⁰. A primeira é introduzida pela lembrança de que existe outra versão; quanto à segunda hipótese, que é atribuída ao poeta Aristéias de Proconésia. No primeiro caso, os citas, nômades, pressionados pelos massagetos, atravessaram o rio Araxes e invadiram a região antes ocupada pelos cimérios que, com exceção dos reis, fugiram diante de sua aproximação. Nessa versão, que Heródoto subscreve de bom grado, os citas são, finalmente, nômades vindos da Ásia. Na outra versão, é sobre pressão não dos massagetos, mas dos issedônios, expulsos pelos arimaspos, que os citas, descendo para o sul, expulsam os cimérios. Eles seriam, portanto, europeus do norte⁶¹.

⁵⁸ Aristófanes. *As vespas*.

⁵⁹ Cf. James S. Romm. *The Edges of the World in Ancient Thought*. Princeton / Oxford: Princeton University Press, 1994.

⁶⁰ *Histórias*. 4.11-13.

⁶¹ Hartog, *op.cit.* p.66.



Para Heródoto, a versão que afirma a relação dos citas com o nomadismo é a versão correta. Na verdade, a associação dos citas com o nomadismo é essencial para se entender a narrativa sobre eles: faz parte das injunções narrativas não os conhecer senão como nômades. Heródoto passa praticamente toda a narrativa dos citas desenvolvendo as estranhezas atribuídas a este povo e associando-as ao fato de serem nômades, o que o aproxima de outras narrativas sobre os citas como por exemplo a de Hipócrates: "Lá vivam aqueles citas que eram chamados nômades, porque não têm casas, mas vivem em carroças"⁶².

Para Heródoto, porém, as informações não se resumem às habitações dos citas: se eles, com efeito, são nômades, não são os únicos nômades das *Histórias*, já que muitos outros povos conhecem esse gênero de vida.

Um certo número de tribos persas é nômade; algumas populações indianas são nômades; mais ao norte os massagetas, atacados por Ciro, também o são; a leste do Tanais e vizinhos dos citas, os budinos e os andrófagos são nômades; no sul, encontram-se os líbios nômades, que circulam por um vasto território, desde o Egito até o lago Tritônis; enfim, são mencionados apenas uma vez os etíopes nômades⁶³. Todos esses povos têm em comum o fato de desconhecerem a lavoura, a sementeira e de não viverem em casas. Entretanto, existe entre eles uma grande variedade de *nomói* (regimes). Antes de tudo, variedade de regime alimentar: muito são galactófagos, ou seja, alimentam-se de leite: é o caso dos líbios, dos massagetas e dos citas. Mas não todos são galactófagos, embora sejam todos igualmente nômades. Assim o nomadismo, longe de ser uniforme, acomoda múltiplos modos de vida e, uma vez posta a diferença

⁶² *Sobre ares, águas e lugares* 18.

⁶³ *Histórias*. 2.147.



radical que é o desconhecimento da agricultura, o nômade de Heródoto não é o mesmo em todos os lugares. Além disso, aproximando-se os citas dos outros nômades, eles parecem relativamente "menos nômades". Com efeito, seu modo de vida não é de todo estranho ao grego civilizado: eles são monogâmicos, comem alimentos cozidos e fazem sacrifícios.

Para Heródoto, não há nada de admirável nesse modo de vida, exceto uma coisa: a *aporía*. O termo implica o fato de que ser nômade torna a nação inexpugnável, como Dario mesmo provou em sua expedição contra os citas. Não há cidades para atacar, não há lavoura para abastecer-se e nem casas para queimar. Assim, o nomadismo, em Heródoto, torna-se pensável e não é mais mera aberração que se define senão por suas faltas⁶⁴. Sem dúvida, essas declarações são uma retomada das idéias de Homero⁶⁵.

⁶⁴ Hartog, op.cit. p.223.

⁶⁵ Idem, p.224.



CAPÍTULO 4 – A RETOMADA DO TOPOS LITERÁRIO NJO

CONTEXTO DE UMA NOVA FUNÇÃO NARRATIVA

Iniciarei este capítulo, cerne da monografia, tratando de Fílon de Alexandria e Flávio Josefo. Ambos foram escritores judeus do período do Segundo Templo⁶⁶ dos quais a maior parte dos escritos foi preservada. Fílon, o mais antigo dos dois, viveu em Alexandria, e compôs vários comentários ao Pentateuco. Josefo, o mais recente, viveu em Jerusalém e Roma, escreveu em grego e talvez também em aramaico. Para a maior parte da história do período do Segundo Templo, Josefo é nossa única fonte de informação.

A discussão sobre os essênios nas fontes clássicas já vem de longa data e a descoberta dos Manuscritos do Mar Morto em Qumran⁶⁷, só veio adicionar mais polêmica. Os essênios são, segundo Josefo e Fílon, uma seita que surgiu no judaísmo palestinese logo após a Revolta dos Macabeus (162 a.C.). A hipótese que identifica os essênios com os habitantes daquela localidade se apóia basicamente no relato de Plínio, o Velho, autor da *História natural*, que teria identificado uma cidade essênia cercada de palmeiras às margens do Mar Morto.⁶⁸ Durante muito tempo se pensou que esta pudesse ser a cidade-oásis de Engedi, na margem oeste da atual Cisjordânia, pois se enquadrava melhor na descrição de Plínio. Mas com a descoberta de manuscritos em cavernas próximas às ruínas na localidade de Qumran,

⁶⁶ O período do Segundo Templo se inicia com o fim do Exílio dos judeus na Babilônia, em 516-515 a.C. e termina com a destruição do Segundo Templo de Jerusalém pelos romanos em 70 d.C.

⁶⁷ Qumran, à margem noroeste do Mar Morto, é o local das ruínas e nas suas imediações foram encontrados os MMM, como chamaremos aos manuscritos lá encontrados.

⁶⁸ Plínio, o Velho. *História natural*. 5.73.



passou-se a acreditar na hipótese de que estas ruínas seriam as da cidade essênia descrita por Plínio.

À medida que os rolos de manuscritos foram surgindo e sendo interpretados, foram sendo estabelecidos paralelos entre os textos e os escritores da Antigüidade que traziam descrições da seita essênia, dentre eles Fílon e Josefo. Somente as semelhanças eram levadas em conta e as divergências simplesmente ignoradas. Isto levou a um método historiográfico no mínimo insólito, que coloca fontes primárias como meros gabaritos, que servem apenas para confirmar uma hipótese mas jamais busca entendê-las nos termos de sua própria autonomia.

Em primeiro lugar, os seguidores da hipótese essênios-Qumran não estão lendo apenas Josefo ou Fílon, pois sua leitura está irremediavelmente contaminada por outros textos. A leitura de qualquer texto requer do leitor um mergulho dentro do mundo do discurso daquele texto e o interesse de formular um sentido como seus primeiros leitores fizeram: em diálogo com aquele texto e com recursos extratextuais a que ambos autor e leitores tinham acesso. Em segundo, qualquer estudo da teoria essênios-Qumran que faça a leitura de Josefo ou Fílon à luz de Qumran, já está assumindo sua conclusão. Primeiro, deve-se buscar entender os essênios no contexto de Josefo e de Fílon e só então explicar como a hipótese essênios-Qumran pode se justificar. Curiosamente, os que levaram a leitura de Josefo e Fílon mais à sério são aqueles que tem dúvidas ou rejeitam a hipótese essênios-Qumran⁶⁹. Dessa forma, uma hipótese que pode ser seguida é a que rejeita a ligação entre Qumran e os essênios, reconhecendo que não se pode supor esta ligação *a priori*.

⁶⁹ Cf. Martin Goodman. "A note on the Qumran sectarians, the Essenes and Josephus" in: *Journal of Jewish Studies* 46 (1995). Pp.161-166.



No séc.I d.C. a importância atribuída a um povo era medida principalmente pelo espaço devotado àquele povo na historiografia grega. A partir disto, a noção de um saber bárbaro foi conquistando estabilidade e aceitação entre os que se consideravam gregos. Já nos sécs.V e IV a.C. os filósofos e historiadores gregos haviam demonstrado um vivo interesse por doutrinas e costumes estrangeiros e tenderam a conceder-lhes certo valor. A "história" dos estudos de Pitágoras com professores bárbaros já pode ser encontrada em fontes do séc.IV e talvez seja mais antiga⁷⁰.

Os bárbaros aproveitaram a oportunidade de dizer aos gregos algo sobre as suas histórias e tradições religiosas. No entanto, a influência intelectual dos bárbaros só era sentida no mundo helenístico à medida que eles eram capazes de se exprimir em grego. Os gregos raramente tinham condições de verificar o que os habitantes locais lhes diziam, pois não conheciam suas línguas. Já os habitantes locais, sendo bilíngües, buscavam sempre dizer e escrever o que os gregos desejavam ouvir e ler. Quando não havia necessidade urgente, utilizavam descrições utópicas e idealizadas; quando havia a necessidade de satisfação de um propósito imediato, apresentavam-se as propagandas, a adulação e acusações recíprocas⁷¹.

Os judeus, assim como os romanos, consideravam-se sub-representados pela historiografia grega. Mesmo assim, uma das características singulares do mundo helenístico é o papel especial que os judeus vieram a desempenhar nele, pois continuaram convencidos da superioridade de suas crenças e modo de vida. No entanto compararam as suas idéias com as idéias gregas de modo contínuo, fizeram

⁷⁰ Arnaldo Momigliano. *Os limites da helenização*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1991.

⁷¹ Idem, p.14.



propaganda das próprias crenças e absorveram muitos costumes e noções gregas no processo.

Um personagem importante nesse contexto foi Nicolau de Damasco, um não-judeu. Ele foi secretário de Herodes, o Grande, tutor dos filhos de Marco Antônio e Cleópatra e amigo íntimo de Augusto. A sua *Coleção de costumes admiráveis* descreve a estrita observância da verdade e da justiça entre povos bárbaros e helênicos. Os costumes de povos históricos estão indiscriminadamente misturados com descrições fantásticas de nações míticas: entre estas últimas encontram-se os nossos bebedores de leite.

Os *galactophagi*, segundo Nicolau de Damasco, eram citados dentre os quais a "inveja, ódio e medo jamais haviam sido notificados devido a sua vida comunal e à prática da justiça"⁷². Aqui temos a retomada da idéia grega do *topos* literário, já utilizado desde o período homérico. Tendo em vista a recorrência do tema da vida comunal entre inúmeros povos, pode-se especular que a *Coleção*, de Nicolau de Damasco, pode ter contido uma descrição dos essênios.

Pode-se ir além e conjecturar a possibilidade de que Fílon e Josefo tenham se baseado nessa fonte comum para descrever os essênios. Entretanto, como se verá, com os últimos o que temos é uma apropriação desse *topos* com um novo significado.

Uma leitura mais atenta de Josefo reconheceria que sua descrição dos essênios baseou-se em algum outro autor que tinha a informação em primeira mão. Em sua narrativa, os essênios, dentre as seitas judaicas⁷³, são os únicos tratados de forma favorável por Herodes, uma informação

⁷² FrGH 104.6.

⁷³ "A filosofia judaica, de fato, divide-se em três formas. Os seguidores da primeira escola são chamados fariseus, os da segunda saduceus, da terceira essênios." Josefo. *Guerra dos judeus*. 2.118-122.



provavelmente colhida em Nicolau⁷⁴. Certamente Josefo, um fariseu, não poderia ser o autor original de observações tão desfavoráveis a um grupo com o qual se identificava.

A descrição de Fílon não difere muito da de Josefo, e também menciona que os essênios eram favorecidos por reis, uma provável referência à simpatia de Herodes pela seita⁷⁵. Nas *Antigüidades judaicas* (AJ) a descrição dos essênios é concluída com uma referência aos dácios, uma tribo cita⁷⁶.

Esta comparação parece reconstruir a descrição de Nicolau dos *galactophagi*, que veremos a seguir. Seu modo de vida era descrito como contendo elementos comparáveis aos atribuídos aos essênios.

Se Nicolau, autor de vários tratados filosóficos, realmente descreveu as seitas judaicas ele provavelmente as compararia com uma ou outra escola filosófica grega. Para um não-judeu, acostumado aos debates metafísicos, as disputas entre as doutrinas religiosas e práticas entre saduceus, fariseus e essênios podem ter assumido uma conotação filosófica familiar, que os autores discutidos repetem com prazer, já que se utilizam da mesma analogia para aproximar o objeto do leitor⁷⁷.

Se Nicolau incluiu uma descrição das leis e costumes judaicos nas *Coleções* é uma pergunta interessante. Além disso, mesmo não havendo nas *Coleções* fragmentos que tratem

⁷⁴ A simpatia pelos essênios encontra-se em AJ 15.371-379; 18.18-22. A possibilidade de Josefo e Fílon terem se baseado em Nicolau para descrever os essênios apóia-se na hipótese de que nenhum dos dois os conhecia em primeira mão. Nicolau é citado ocasionalmente por Josefo em sua narrativa sobre o reinado de Herodes, o Grande. Aqui há menção de que Herodes favorecia os essênios sobre as outras seitas mais importantes devido a uma previsão feita por um essênio, considerado profeta, que disse que Herodes chegaria a rei dos judeus. Cf. AJ 15.

⁷⁵ Ben Z. Wacholder. *Nicolaus of Damascus*. Berkeley / Los Angeles: University of California Press, 1962. P.31. Fílon aborda o favorecimento de Herodes quanto aos essênios em *Hipotética* 11.1-18 e *Todo homem bom é livre* 89-91.

⁷⁶ AJ 18.22.

⁷⁷ Ver Fílon, *Todo homem bom é livre*. 75 ss.; *Hipotética* 11 ss.; AJ, 15.371; BJ 2.156 e *Vita* 12.



de essênios ou mesmo dos judeus em geral, Nicolau não deve tê-los ignorado. O fato do autor ter descrito a constituição e práticas de gregos e de bárbaros nos indica que os costumes dos judeus não necessariamente estariam ausentes. Portanto, nas *Coleções* certamente havia uma descrição do povo judeu, já que Nicolau, por tantos anos, conviveu com eles e não poderia ignorar seus costumes peculiares.

A *Coleção* constitui o relato mais importante sobre o *topos* que repete-se nas obras dos historiadores gregos. O relato mais significativo para o nosso tema trata dos *galactophagi*, que não tinham habitações permanentes e se alimentavam exclusivamente de leite de égua. Entre eles não havia conflitos, por partilharem todos os seus víveres. Eram ainda descritos como supremamente justos por terem propriedade e mulheres também em comum. Desconheciam a família, pois entre eles os mais velhos seriam como pais, os mais novos como filhos e os contemporâneos como irmãos. Eis o relato completo sobre os *galactophagi* em Nicolau:

Os galactophagi são uma tribo cita, sem casa como a maioria dos citas, tendo como alimento só o leite de égua, que bebem e fazem queijo; e por isto é muito difícil lutar contra eles, pois em qualquer lugar eles têm alimento com eles próprios.

Eles [até] puseram Dario em fuga.

Eles são supremamente justos tendo em comum propriedade e mulheres, por isso que entre eles os mais velhos são considerados seus pais, os mais novos seus filhos e os contemporâneos seus irmãos.

Anacarsis era um deles, acredita-se que seja um dos sete sábios que vieram à Grécia, para escrever sobre os costumes dos outros.

E Homero lembrou-se deles, no verso onde diz: 'Mísios lutando face a face, e nobres bebedores de leite de égua - nada mais, só leite como seu sustento, estes homens de perfeita justiça'. Ele diz que eles vivem simplesmente porque não cultivam a terra ou porque não tem assentamentos definitivos ou [porque] só possuem



arcos como propriedade; ele diz que eles vivem pelo arco.

Dentre eles ninguém jamais sentiu inveja, ou foi acusado, ou odiou, ou teve medo, por causa de sua vida em comum e justiça.

Preparadas para a batalha, dentre eles as mulheres não são consideradas inferiores aos homens, sempre que é necessário que lutem juntos.

Por isso elas são as melhores amazonas, tanto que quando elas marcharam até Atenas e a Cilícia, elas viveram próximas ao lago Maiótides⁷⁸.

Hipócrates também fala das mulheres citas, e é provavelmente daí que Nicolau retira a parte final de sua descrição. Senão vejamos:

Suas mulheres montam a cavalo, usam o arco, e jogam lanças de seus cavalos, e lutam contra seus inimigos enquanto ainda são virgens; e não deixam sua virgindade até que matem três de seus inimigos, nem tem qualquer ligação com os homens até que realizam os sacrifícios de acordo com a lei. Quem quer que tome para si um marido, deixa de montar a cavalo exceto quando a necessidade de uma expedição as obrigue. Elas não têm o seio direito, porque enquanto ainda estão em uma tenra idade suas mães esquentam fortemente um instrumento de cobre feito com este intuito, e aplicam-no sobre o seio direito, que é queimado, sendo seu desenvolvimento atrofiado, toda a força é direcionada ao ombro e braço direitos⁷⁹.

Essa narrativa aproxima as mulheres citas das lendárias amazonas.

De especial interesse é a citação de Homero por Nicolau, em que celebra a memória deste povo na *Ilíada*.⁸⁰ Fílon faz exatamente a mesma citação em seu tratado *Todo homem bom é livre*:

⁷⁸ Jacoby. FrGrH 90-104.

⁷⁹ Hipócrates. *Sobre ares, águas e lugares* 17.

⁸⁰ Homero. *Ilíada* 13.1-9.



*Mísios lutando face a face, e nobres bebedores de leite de égua - nada mais, só leite como seu sustento, estes homens de perfeita justiça*⁸¹.

Fílon de Alexandria, judeu da Diáspora e conhecedor de Platão que escreveu em grego sua descrição dos *therapeutae*, uma seita judaica similar ou talvez idêntica aos essênios. Sua vida comunal e seu desdém por bens mundanos são comparáveis aos dos *galactophagi* mencionados na *Ilíada*. Provavelmente não é coincidência que a citação de Homero em Fílon e sua interpretação sejam semelhantes às de Nicolau de Damasco⁸².

A questão da liberdade é muito importante para Fílon e reflete um *topos* favorito dos autores gregos, o de que os povos que se mantêm afastados da vida urbana e corrupta se aproximam mais do modo de vida proposto pelos filósofos gregos: pleno de liberdade e de pureza, revelando aí um ascetismo como aquele proposto pelos estóicos. O tema é particularmente importante para Fílon, já que para ele é a liberdade que distingue os homens bons dos maus. Isso faz de grupos como os *galactophagi*, os essênios e os *therapeutae* povos semelhantes em termos de justiça pois, ao abdicarem da propriedade privada e levarem uma vida ascética e em comunidades afastadas da vida urbana, eles teriam atingido a liberdade perfeita.

Fílon nos deixou ainda dois importantes trechos de sua obra em que aborda o modo de vida essênio⁸³, colocando-os entre os povos que alcançaram a completa liberdade, fazendo uma comparação com os já citados mísios de Homero.

⁸¹ Fílon. *Todo homem bom é livre* 17, citando a *Ilíada*, 13.5-6.

⁸² Para a descrição dos *therapeutae*, cf. Fílon. *Sobre a vida contemplativa* 1-2; 11-40; 63-90.

⁸³ Fílon. *Todo homem bom é livre* e *Sobre a vida contemplativa*.



Em Josefo, os essênios eram conhecidos por terem as mesmas habilidades descritas por Fílon⁸⁴. Josefo se refere às seitas judaicas como escolas filosóficas, à moda grega. Dentre as três escolas filosóficas listadas por Josefo está a dos essênios, que tem como principais características seu ascetismo piedoso, o fato de seguirem à risca a Lei mosaica e por terem todos os seus bens em comum. Josefo identifica o modo de vida dos essênios com o dos pitagóricos, escola filosófico-religiosa conhecida dos gregos:

*Os essênios também, como chamamos uma de nossas seitas, foram dispensados dessa imposição [o juramento de fidelidade a Herodes]. Estes homens vivem o mesmo tipo de vida que aqueles que os gregos chamam pitagóricos[...]*⁸⁵

Além disso, estabelece um paralelo com outro povo bárbaro também conhecido dos gregos, os dácios:

[...] mesmo assim é seu curso de vida melhor que aqueles de outros homens; e eles se dedicam por completo à lavoura. Também merece nossa admiração, o quanto eles superam todos os outros homens que se dedicam à virtude, e também em justiça, e mesmo em tal grau, que nunca surgiu entre quaisquer outros homens, nem gregos nem bárbaros, não, nem por um curto período, e assim tem sido durante um longo tempo entre eles. Isso é demonstrado por aquela instituição deles, que não os impedirá de ter tudo em comum, dessa forma um homem rico não desfrutará mais de sua própria riqueza que aquele que não tem nada. Existem em torno de quatro mil homens que vivem dessa maneira, e nenhum deles toma esposas, nem desejam manter servos; porque pensam que os últimos levam os homens a se tornarem injustos, e as primeiras levam a discussões domésticas; mas como vivem sós, eles ajudam uns aos outros. Eles também indicam agentes para receber as rendas de suas receitas, e dos frutos da terra, aqueles que são os homens bons e sacerdotes, são quem devem preparar seu milho e seu

⁸⁴ BJ 2.128.

⁸⁵ AJ 15.10.



*alimento para todos. Entre eles nenhum difere em nada dos outros essênios em seu modo de vida, mas se assemelham muito aos dácios que são chamados polistae [habitantes de cidades]*⁸⁶.

Aqui a semelhança não é mera coincidência. Josefo faz uma alusão explícita ao *topos* literário que observamos em Nicolau.

Nicolau, Fílon e Josefo, já no período helenístico, buscaram um modelo de descrição que pudesse atingir a sensibilidade da audiência para a qual seus trabalhos estavam voltados: o tema de utopias bárbaras era o modelo perfeito para transmitir uma imagem idealizada das culturas que defendiam. É certo que nem Nicolau nem Fílon e nem Josefo tiveram contato em primeira mão com os *galactophagi*, no entanto, estes não eram desconhecidos para eles na qualidade de imagem que definia povos exóticos. Assim, os três autores foram buscar relatos sobre esses povos nas fontes disponíveis. No caso de Fílon e Josefo, a fonte comum seria a *Coleção de costumes admiráveis* de Nicolau de Damasco, e no caso de Nicolau, a própria obra de Homero e seus sucessores.

⁸⁶ AJ 18.19.



CONCLUSÃO

Este trabalho não se propõe resolver questões inéditas. A nostalgia causada pelos povos míticos entre os gregos foi muito provavelmente presidida pela construção de uma memória cuja referência principal remete à imagem mítica do paraíso, onde se tem a representação de uma humanidade ideal que desfrutava de plenitude espiritual inatingível para o homem da *polis*, civilizado e por isso mesmo corrompido - espécime de uma "humanidade caída", como diria Mircea Eliade⁸⁷.

Um aspecto particular desse retrato idealizado pode ter sido constituído pelos essênios, assim como pelos outros povos descritos segundo o *topos* literário que estudamos. Na verdade Fílon - assim como Josefo - tinha um propósito bem definido, qual fosse o de atingir a sensibilidade grega através da apresentação de uma Antigüidade mítica e ainda identificar esta representação com os judeus em geral, ou com um grupo dentro do conjunto do judaísmo. O estabelecimento de uma identidade com esse passado levaria assim a uma maior compreensão dos valores judaicos pelos gregos, através da identificação de um grupo dos primeiros com uma humanidade idealizada inteligível aos últimos.

Refletindo sobre o tema da construção das identidades, Woodward focaliza algumas estratégias como fundamentais nesse processo. Segundo a autora: "Uma das formas pelas quais as identidades estabelecem suas reivindicações é por meio do apelo a antecedentes históricos"⁸⁸. Isso porque a

⁸⁷ Cf. Mircea Eliade. *Mito do eterno retorno*. São Paulo: Mercuryo, 1992. Pp.80-81.

⁸⁸ Kathryn Woodward. "Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual" in: Tomaz Tadeu da Silva (org.). *Identidade e diferença*. Rio de Janeiro: Vozes, 2000. P.11.



"afirmação política das identidades exige alguma forma de autenticação"⁸⁹. Outra é pelo recurso à diferença: é a chamada "marcação simbólica"⁹⁰, que permite diferenciar o que somos, o que é comum, daquilo que não somos, do que é diferente. Nesse caso, constrói-se a identidade relativamente à outras identidades.

Tanto uma forma quanto outra constroem-se como verdades e fundamentam-se em versões essencialistas do passado. Seja pelo recurso à marcação simbólica da diferença (no caso dos gregos), seja pelo apelo à origem comum (Fílon e Josefo), há na apropriação da representação da imagem matriz dos *galactophagi* por essas narrativas, uma prática que instaura identidades.

Tanto Fílon quanto Josefo preocuparam-se em oferecer ao seu público leitor uma imagem do povo judeu que pudesse servir de referência positiva à construção identitária do grupo. Ao contrário dos gregos, que viam naqueles povos desconhecidos o outro que firmava sua identidade pela diferença - mesmo quando reconheciam as virtudes desses povos eles permaneciam sendo habitantes de terras desertas, de zonas limítrofes, o "outro" em relação ao mundo civilizado ou grego - Fílon e Josefo, buscavam nos essênios (atualização da representação dos *galactophagi*) uma imagem mais positiva do povo judeu que, imaginária, cumpriria uma importante função na construção de sua identidade junto aos gregos.

Vivendo um tempo em que as condições eram adversas aos judeus, Fílon e Josefo valiam-se de suas narrativas sobre os essênios para garantir uma "boa" referência sobre a qual pudessem se apoiar. Afinal, lembra Woodward, "se um grupo é simbolicamente marcado como inimigo ou como tabu, isso terá

⁸⁹ Idem, p.25.

⁹⁰ Idem, p.14.



efeitos reais porque o grupo será socialmente excluído e terá desvantagens materiais”⁹¹. Nesses casos, cabe ao grupo que sofre essa desvantagem buscar firmar sua identidade reconstruindo a representação que lhe é conferida pelo outro, no caso o leitor grego e o romano. Busca-se então no passado uma imagem que mesmo esse outro pode reconhecer como justa, tomando-a como sua própria imagem.

Esse *topos* literário judaico, por sua vez, retoma uma imagem há muito explorada pela historiografia grega - os *galactophagi*. Em Josefo e Fílon, esse *topos* procura aproximar a identidade judaica da imagem construída sobre povos pouco conhecidos, a maioria das vezes apreendida positivamente aos olhos dos gregos e romanos. Nos autores gregos que os precederam esse *topos* carrega certa ambigüidade, pois ao mesmo tempo em que os gregos admiram esses povos supremamente justos, não deixam de reconhecer neles o outro, pois remetem a um passado que, se guarda semelhanças com o seu próprio passado, não remetem à *oikouméne*. Aparentemente, Fílon e Josefo desejam demonstrar essa familiaridade aos gregos, mas nem por isso deixam de marcar uma diferença essencial relativamente aos judeus - que não são gregos, que estes últimos têm como compreender.

⁹¹ Id. *ibid.*



BIBLIOGRAFIA

Obs.: Todas as edições utilizadas são da Loeb Classical Library (LCL), a não ser quando assinalado.

AGOSTINHO. *A cidade de Deus*.

ARISTÓFANES. *As vespas*.

_____. *Os acarnianos*.

ATENEU. *Deipnosophistae*.

CHARTIER, Roger. *História cultural: entre práticas e representações*. Lisboa / Rio de Janeiro: Difel / Bertrand Brasil, 1990.

DIO CRISÓSTOMO. *Orationes*.

ELIADE, Mircea. *Mito do eterno retorno*. São Paulo: Mercuryo, 1992.

ÉSQUILO. Fr.198 in: NAUCK, August (ed.). *Tragicorum graecorum fragmenta*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986.

_____. *Prometeu acorrentado*.

ESTRABÃO. *Geografia*.

FERGUSON, John. *Utopias in the Classical World*. Ithaca: Cornell University Press, 1975.

FÍLON. *Hipotetica*.

_____. *Sobre a vida contemplativa*.

_____. *Todo homem bom é livre*.

GARDINER, Patrick. *Teorias da história*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, /s.d./

GOODMAN, Martin. "A note on the Qumran sectarians, the Essenes and Josephus" in: *Journal of Jewish Studies* 46, 1995.

HARTOG, François. *O espelho de Heródoto*. Belo Horizonte: UFMG, 1999.



- HELÂNICO, fr.96 (=WEHRLI, Fritz. "Einheit und Vorgeschichte der griechisch-römischen Romanliteratur" in: *Museum Helveticum* 22 (1965)
- HERÓDOTO. *Histórias*.
- HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. São Paulo: Iluminuras, 2002.
- HIPÓCRATES. *Sobre ares, águas e lugares*.
- HOMERO. *Ilíada*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.
- _____. *Odisséia*. São Paulo: Cultrix, 2000.
- HOW, Walter W. e WELLS, Joseph. *A Commentary on Herodotus*. Oxford: Clarendon Press, 1912. Vol.1.
- JACOBY, Felix. *Die Fragmente der griechischen Historiker* (FrGrH). 12 volumes. Leiden: Brill, 1923-.
- JOSEFO. *Antigüidades judaicas*.
- _____. *Guerra dos judeus*.
- MOMIGLIANO, Arnaldo. *Os limites da helenização*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.
- PLÍNIO, o VELHO. *História natural*.
- PLUTARCO. "Vida de Sertório".
- ROMM, James S. *The Edges of the World in Ancient Thought*. Princeton / Oxford: Princeton University Press, 1994.
- VEYNE, Paul. *Acreditavam os gregos nos seus mitos?* Lisboa: Edições 70, 1987.
- WACHOLDER, Ben Z. *Nicolaus of Damascus*. Berkeley / Los Angeles: University of California Press, 1962.
- WOODWARD, Kathryn. "Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual" in: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *Identidade e diferença*. Rio de Janeiro: Vozes, 2000.