

REPENSANDO A TEORIA DA ALTERIDADE E A OBRA DE JOSEFO

Alexandre Bermudez Bagniewski*

Resumo

François Hartog é o autor de *Espelho de Heródoto - Ensaio sobre a representação do outro*, obra a qual nos propomos a analisar quanto à validade de sua metodologia quando se tenta entender a definição de identidade à luz do universo helenístico, em especial no contexto judaico. Tomando Heródoto por modelo, pretendemos trabalhar juntamente a Hartog a construção da identidade do outro como forma de se entender o próprio, utilizando a construção narrativa dos essênios de Flávio Josefo em BJ.

Palavras-chave: Historiografia helenística, historiografia judaica, Judaísmo do Segundo Templo, Josefo.

Abstract

François Hartog is the author of the book *The Mirror of Herodotus: the Representation of the Other in the Writing of History*, on which we propose an analysis regarding the validity of his method when one tries to understand the definition of identity in the light of the Hellenistic World, specially in the Judean context. Taking Herodotus as a model, we intend to work, together with Hartog, the construction of identity of the other as a means of understanding the self, using the essene narrative of Flavius Josephus in BJ.

Keywords: Hellenistic historiography; Jewish historiography; Second Temple Judaism; Josephus.

* Bacharel em História pela Universidade de Brasília (UnB) e mestrando em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP). Integrante do Grupo Oracula de Pesquisa. Endereço eletrônico: alexbagniewski@hotmail.com.

François Hartog é o autor do *Espelho de Heródoto – ensaio sobre a representação do outro*, obra que nos propomos analisar para desvendar sua metodologia como modelo para se trabalhar a identidade dentro do mundo helenístico e romano, já que Heródoto foi e ainda é exemplo da historiografia grega e foi exemplo para seus sucessores.

Hartog aplica sua metodologia à historiografia grega clássica, no caso, a de Heródoto. Aqui trabalharemos a título de exemplo a narrativa que Heródoto criou sobre os citas, povo nômade que encontra várias referências literárias, desde Homero. Nas *Histórias* de Heródoto, os citas são um povo privilegiado: eles são, depois dos egípcios, o povo ao qual Heródoto consagra a exposição mais longa de seu livro.¹ Entretanto, contrariamente ao Egito, a Cítia não possui absolutamente quaisquer maravilhas ou curiosidades que mereçam ser contadas.² Sua narrativa sobre o povo cita que é especialmente interessante.

Segundo Hartog, Heródoto é muito cuidadoso ao distinguir os vários povos que viviam no sul da Rússia. Os autores antigos geralmente, mas incorretamente, aplicavam o nome cita para todos os povos nômades da Ásia central e sudeste da Europa.³ Neste uso da palavra, os gregos seguiam o uso persa e Heródoto diz que os persas chamavam todos os citas de *sakae*. Heródoto confina o nome à tribo que se estende do rio Borístenes (rio Dniéper) ao rio Tanais (rio Don), no litoral norte do Lago Maeótis (mar de Azov).⁴

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

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

¹ Herodotus. 4, 1-144.

² Idem. 2, 35 e 4, 82.

³ Éforo apud. Strabo. 302 e seguintes.

⁴ HOW, W. W. and WELLS, J. *A commentary on Herodotus*. Vol. 1. Oxford: Clarendon Press, s/d., p. 304.

e por Delfos. Ao norte tem-se o frio; ao sul o calor. O ponto simétrico da Cítia, no sul, é a Líbia e, mais precisamente, o Egito.

Mas a simetria age, sobretudo, no nível destes dois rios espantosos: o Nilo e o Istro (Danúbio). O Istro é no norte o que o Nilo é no sul. Que Heródoto faz essa simetria o demonstra 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”.⁵ A partir disso, ressalta que o Nilo e o Istro são exatamente equidistantes 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, com efeito, 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, propondo uma solução. Do mesmo modo que o Istro, que tem sua fonte no país dos celtas, “corta a Europa pelo meio, assim também o Nilo atravessa toda a Líbia, sendo igual ao Istro”.⁶ 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 à Sinope; o Nilo, por sua vez, desemboca no Egito que está praticamente oposto à Cilícia montanhosa; da Cilícia até Sinope são cinco dias de marcha em linha reta. Portanto, o delta do Nilo encontra-se defronte da embocadura do Istro.⁷

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 regiões produzem efeitos inversos. Os egípcios, até as experiências do faraó Psamético, consideravam-se os mais antigos de todos os homens,⁸ enquanto os citas, por seu turno, dizem-se “o mais recente de todos os povos”,⁹ afirmam que “desde que existem, da época do seu primeiro rei, Targitau, até o tempo em que Dario

⁵ Herodotus. 2,26. Segundo Heródoto, é o sol que explica o regime particular do Nilo; Bóreas é o vento do norte, Notos o do sul.

⁶ Herodotus. 2, 33-34.

⁷ HARTOG, François. *O espelho de Heródoto*. Belo Horizonte, Ed. UFMG, 1999.

⁸ Herodotus. 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. Herodotus. 2,15.

⁹ Idem. 4, 5.

foi ao seu país, contam-se mil anos no total, e não mais”.¹⁰ Parece, por outro lado, que a sociedade dos citas privilegia o princípio da juventude: eles são, com efeito, não só os mais jovens, mas é ainda ao mais jovem dos três irmãos que cabe a realeza.¹¹ Indica-se, pois, uma espécie de reviravolta com relação às sociedades que atribuem um lugar privilegiado aos idosos, como é o caso das comunidades gregas.¹²

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 certo efeito sobre o leitor.

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.¹³ Targitau teve três filhos Lípoxais, Árpoxais e, por último, Cóloxais. 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 Lípoxais nasceram aqueles dentre os citas que são chamados pelo nome genérico de *Aukhátai*; do segundo irmão, Árpoxais, 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. *Skýthai* é o nome que lhe deram os gregos [...] Sendo vasta aquela região, contam eles que Cóloxais a dividiu em três reinos para seus filhos, fazendo maior que os demais aquele em que se conservava o ouro.¹⁴

¹⁰ Idem. 4, 7.

¹¹ A explicação da origem da realeza cita encontra-se mais a frente, na exposição sobre as quatro hipóteses das origens dos citas por Heródoto.

¹² 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, p. 66.

¹³ Atual Dniéper, na Ucrânia.

¹⁴ Herodotus. 4, 5-7.

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 nômades.¹⁵ Além do mais, é mais uma versão da origem do poder entre os citas. Heródoto não avaliza essa versão precisando que são eles próprios, os citas, que a dizem. Ao contrário, ele não a leva absolutamente em conta.

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 citas.¹⁶

Como a precedente, esta 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. Enquanto fundador de cidades, dispensador da vida civilizada, Hércules situa-se numa esfera contrária à do nomadismo, caracterizado principalmente pela ausência de vida na *pólis*. Mas a figura de Hércules apresenta certa ambigüidade: continuamente por montes e vales, ele não é sempre um herói

¹⁵ 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. Dumézil Apud HARTOG, p. 60.

¹⁶ Herodotus. 4, 8-10.

civilizador, nem mesmo sempre civilizado. Sua relação com a comida e com a sexualidade é marcada pelo excesso. A comédia apresenta-o como glutão e libertino.¹⁷

Nenhuma figura melhor que a de Hércules para aparecer neste papel alegórico. Em sentido geral, todos os seus trabalhos são parte de uma vida de testes de resistência, que no fim o levariam a 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 a 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 natureza.¹⁸

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 Cítia.¹⁹ A primeira é introduzida pelas seguintes palavras: existe ainda outro *lógos* [...]; quanto à segunda, é atribuída ao poeta Aristeas de Proconésia. No primeiro caso, os citas, nômades, pressionados pelos massagetas, atravessaram o rio Araxes e invadiram a região antes ocupada pelos cimérios que, com exceção dos reis, fugiram diante de sua aproximação. Nesta versão, que Heródoto subscreve de bom grado, os citas são, portanto, nômades vindos da Ásia. Na outra versão, é sobre pressão não dos massagetas, mas dos issedons, expulsos pelos arimaspos, que os citas, descendo para o sul, expulsam os cimérios. Eles seriam, portanto, europeus do norte.²⁰

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 este povo. Faz parte das injunções narrativas não os conhecer senão como nômades. Heródoto passa praticamente toda a narrativa dos citas citando 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 vivem aqueles citas que eram chamados nômades, porque não tem casas, mas vivem em carroças.²¹

¹⁷ Aristophanes. *The Wasps*. New York: Encyclopaedia Britannica, 1980 (Great Books of the Western World, vol. 5.).

¹⁸ Cf ROMM, James S. *The edges of the world in ancient thought*. Princeton: Princeton University Press, 1994.

¹⁹ Herodotus. 4, 11-13.

²⁰ HARTOG, p. 66.

Para Heródoto, porém, as coisas não são assim tão simples. Se os citas, com efeito, são nômades, não são os únicos nômades das *Histórias*, já que numerosos povos conhecem esse gênero de vida.

Certo número de tribos persas é nômade; certas 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 nômades.²² Todos esses povos têm em comum o fato de desconhecerem a lavoura, a semeadura 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* – alimentam-se de leite – é o caso dos líbios, dos massagetas e dos citas. Mas não todos. Todavia, são todos igualmente nômades. Assim, o nomadismo, se é um gênero de vida, acomoda múltiplos modos de vida e, uma vez posta a diferença 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 “pouco nômades”. Com efeito, seu modo de vida não comporta a maior carga de alteridade (em relação a um modelo grego de existência): eles são monogâmicos, comem alimentos cozidos e fazem sacrifícios.

Para Heródoto, não há nada de admirável nesse modo de vida, exceto uma coisa: a *aporia*. *Aporia* consiste no fato de que ser nômade torna a nação inexpugnável, pois 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 essa aberração que se define senão por suas faltas.²³ Sem dúvida, essas declarações são uma retomada de Homero.²⁴

Depois da construção de uma retórica em que os citas são tratados como opostos a noção grega de povo civilizado, agora então Heródoto nos dá a entender a chave que pode revelar a compreensão deste povo em sua alteridade. Explicando o meio de vida em termos de

²¹ Hippocrates. On airs, waters and places. In: *Great Books of the Western World*. Vol. 10. New York: Encyclopaedia Britannica, 1980, p. 18.

²² Herodotus. 2, 147.

²³ HARTOG, p. 223.

²⁴ HARTOG, p. 224.

estratégia de sobrevivência, os citas passam a ser vistos com simpatia pelos gregos, pois seu nomadismo é uma forma de se resistir aos invasores persas.

Agora o que mais nos interessa é compreender o método de forma mais minuciosa. Para Hartog, dizer o outro é enunciá-lo como diferente, é enunciar que há dois termos, *a* e *b* e que *a* não é *b*. No entanto, tal diferença só passa a ser interessante quando os dois estão no mesmo sistema. A partir da afirmação da diferença ela passa a ter um significado, pois passa a ser captada pelo leitor. Daí então se inicia um novo processo, que é o de traduzir o outro para o próprio²⁵.

Uma das formas de tradução disponíveis ao observador é o da inversão, onde a alteridade é transcrita como um ‘anti-próprio’. As narrativas de viagem e as utopias recorrem abundantemente a isso já que esse modelo constrói uma alteridade transparente para o leitor. Aqui não mais ocorre *a* e *b*, mas sim *a* e o *inverso de a*. Este seria o modelo privilegiado do discurso utópico, que tem por projeto nada mais do que falar do próprio²⁶.

A inversão pode também dissimular-se pela elisão do segundo termo da oposição. Aqui ocorre uma inversão que se dá a entender como diferença. O princípio da inversão é assim uma forma de transcrever a alteridade, tornando-a assimilável no mundo em que se conta. Porém, pode também funcionar como um princípio heurístico, que permite compreender, considerar e dar sentido a uma alteridade que, sem isso, permaneceria totalmente opaca. A inversão é uma ficção que faz ver e compreender. Para Hartog, é um dos modelos que concorrem para a elaboração de uma representação do mundo.

No entanto, não se deve crer que o modelo da inversão permeie toda a obra de Heródoto. É simples de se observar que as características dos citas em Heródoto excedem em muito aquilo que o modelo da inversão sugeriria. A inversão é apenas um dos meios que Heródoto utiliza para traduzir e tornar inteligíveis certas narrativas; é um dos procedimentos que permite passar do mundo que se conta para o mundo em que se conta.

Para Hartog, o historiador ou viajante ainda disporia de mais um modelo, o da comparação. Ela é uma maneira de reunir o mundo que se conta e o mundo em que se conta, passando

²⁵ HARTOG, p. 229.

²⁶ HARTOG, pp. 229-230.

de um ao outro. A comparação tem lugar numa retórica de alteridade, em que intervém na qualidade do procedimento de tradução.

No entanto, esse modelo não é privilégio da narrativa de viagem, nem mesmo de Heródoto. Para Hartog, trata-se de um traço fundamental do pensamento grego arcaico, sendo encontrado tanto na epopéia, em especial nas famosas descrições homéricas, quanto em pensadores jônicos, que a usam como instrumento de conhecimento, já que lhes permite representar algo desconhecido como um objeto ou fenómeno.

Na narrativa historiográfica, funcionando como tradução, a tradução estabelece semelhanças e diferenças entre além e aquém, esboçando classificações. Assim, para que a comparação tenha efeito, convém que o segundo termo pertença ao saber compartilhado pelas pessoas a quem se dirige o historiador²⁷.

Vêm em seguida as comparações classificatórias que, marcando as semelhanças, assinalam em muito os desvios. Encontramos essas, sobretudo nos quadros de costumes tais como os sexuais, onde uma dada população, por exemplo, copula com animais ou onde os lídios em mais ou menos os mesmos costumes dos gregos, exceto que entregam suas filhas a prostituição. Enfim, os gregos ocupam freqüentemente, nas comparações, a posição do segundo termo.

Ao lado dessas comparações elementares, do tipo a é como b, há comparações em que o historiador deve demonstrar mais precisão: trata-se daquelas que repousam sobre uma mudança de registro. Dessa forma, quando o primeiro termo não tem equivalente direto no mundo em que se conta não pode funcionar diretamente como referência, a tradução então deve tornar-se transposição.

Pôr a coisa diante dos olhos, que seja, mais precisamente pondo outra coisa, para Hartog, é onde está a originalidade de Heródoto. Como modelo deste tipo de narrativa, o paralelo é, portanto, uma ficção que faz com que o destinatário veja como se estivesse lá, mas dando a ver outra coisa²⁸.

²⁷ HARTOG, pp. 258-261.

²⁸ HARTOG, pp. 240-245.

A narrativa etnográfica ainda deve comportar uma rubrica dedicada aos *thôma* (maravilhas, curiosidades). Nas Histórias de Heródoto ela não falta. Dessa forma, Hartog demonstra à saciedade como os *lógoi* etnográficos são, na maior parte das vezes, organizados assim: abertura referente à natureza da região; passagem em revista dos *nómoi*; menção dos *thomásia* e, enfim, história política. O *thôma* é um verdadeiro *tópos* do discurso etnográfico²⁹.

Já que a narrativa lhe atribui um lugar, o *thôma* deve figurar no elenco dos procedimentos da retórica da alteridade. De forma geral, dá um efeito de credibilidade, até porque o narrador não pode deixar de usar essa rubrica que o público espera: se a omitir arruinará seu crédito. O *thôma* se apresenta como uma tradução da diferença, sendo para Hartog, mais uma das transcrições possíveis da diferença entre aqui e além.

Tendo em vista todos esses elementos que caracterizam a obra de Heródoto segundo Hartog, passei a me questionar sobre a possibilidade deste tipo de desenvolvimento arcaico da etnografia ter persistido como modelo para a historiografia posterior e observei que de certa forma sim. Heródoto foi bastante criticado como historiador, inclusive chamado de mentiroso por sucessores seus como Tucídides. No entanto, pode-se dizer que seu método fez escola até mesmo fora da Grécia.

Refiro-me em particular a Flávio Josefo e no caso específico de sua narrativa essencial em BJ (Guerra dos judeus). Mas qual o interesse específico de tal trecho para a reconstrução da identidade judaica do I séc.? No mundo do primeiro século d.C.,³⁰ a importância atribuída a um povo era medida parcialmente pela quantidade de espaço devotado àquele povo nas histórias gregas.

Os bárbaros aproveitaram em grau inédito 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 alguns 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

²⁹ HARTOG, pp. 245-251.

³⁰ Refiro-me ao mundo helenístico criado por Alexandre ao invadir a Ásia e propagar os valores gregos.

necessidade de satisfação de um propósito imediato, apresentavam-se as propagandas, a adulação e acusações recíprocas.³¹

No entanto, os judeus 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 nela, pois continuaram, em suma, convencidos da superioridade de suas crenças e modos de vida e lutaram por eles. No entanto, incessantemente, compararam as suas idéias com as idéias gregas, fizeram propaganda das próprias crenças, absorvendo muitos costumes e noções gregas no processo³².

Josefo nos apresenta em sua narrativa sobre os essênios as três 'escolas filosóficas', e então passa a descrever os essênios, que têm como principais características seu ascetismo piedoso, o fato de seguirem à risca a Lei legada por Deus através de Moisés, o legislador dos judeus, e terem todos os seus bens em comum. Josefo identifica o modo de vida dos essênios em AJ (Antiguidades judaicas) com o dos pitagóricos, escola filosófico-religiosa conhecida dos gregos:

Os essênios também, como chamamos uma de nossas seitas, foram dispensados dessa imposição [juramento de fidelidade a Herodes]. Estes homens vivem o mesmo tipo de vida que aqueles que os gregos chamam pitagóricos...³³

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

³¹ HARTOG, p. 224.

³² MOMIGLIANO, Arnaldo. *Os limites da helenização*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1991, pp. 14-15.

³³ Josephus. *AJ*. 15,10.

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 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].³⁴

Obviamente esse era um retrato idealizado do que eram os essênios, assim como dos outros povos descritos segundo o *tópos* literário que aqui se tomou por referência, pois na verdade Josefo tinha um propósito bem definido, qual seja, o de atingir a sensibilidade grega através da apropriação de uma antiguidade mítica e assim identificar esta representação com os judeus, 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 uma parte 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.”³⁵ Isso porque a “afirmação política das identidades exige alguma forma de autenticação.”³⁶ Outra é pelo recurso à diferença. É a chamada “marcação simbólica”³⁷, que permite diferenciar o que somos, o que é comum, daquilo que não somos, do que é diferente. Neste caso, constrói-se a identidade relativamente a outras identidades, a alteridade proposta por Hartog.

Tanto uma forma quanto outra se constroem 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 (Josefo), há na apropriação da

³⁴ Josephus. *AJ* 18, 19.

³⁵ WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu (org.). *Identidade e diferença*. Rio de Janeiro: Vozes, 2000, p. 11.

³⁶ WOODWARD. In: SILVA, p. 25.

³⁷ WOODWARD. In: SILVA, p. 14.

representação da imagem matriz dos essênios por essas narrativas, uma prática que instaura identidades.

Josefo certamente preocupou-se em oferecer ao 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 os habitantes das terras desertas, das zonas de confins, o outro em relação ao mundo civilizado ou grego (*oikouménē*) – Josefo, buscava nos essênios uma imagem mais positiva do povo judeu que, mesmo imaginária, cumpria uma importante função na construção de sua identidade.

Vivendo um tempo em que as condições eram adversas aos judeus, Josefo valia-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 efeitos reais porque o grupo será socialmente excluído e terá desvantagens materiais”.³⁸ 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 grego e o romano. Busca-se então no passado uma imagem que mesmo esse outro pode reconhecer como justa, a utopia, tomando-a como um reflexo da sua própria imagem.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

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

HERODOTUS. *Histories*. New York: Encyclopaedia Britannica, 1980 (Great Books of the Western World, vol.6.).

JOSEPHUS, Flavius. *The Jewish War*. Cambridge: Harvard University Press, 1997 (Loeb Classical Library, book 2).

JOSEPHUS, Flavius. *Jewish Antiquities*. Cambridge: Harvard University Press, 1997 (Loeb Classical Library, book 15).

JOSEPHUS, Flavius. *The Life. Against Apion*. Cambridge: Harvard University Press, 1954 (Loeb Classical Library vol. 1).

MOMIGLIANO, Arnaldo. *Os limites da helênização*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1991.

³⁸ WOODWARD. In: SILVA, p. 14.

Oracula 4.7, 2008.

ROMM, James S. *The edges of the world in ancient thought*. Princeton: Princeton University Press, 1994.

STRABO. *The geography of Strabo*. Cambridge: Harvard University Press, 1954 (Loeb Classical Library vol. 3).

HOW, W. W. e WELLS J. *A commentary on Herodotus*. Vol. 1. Oxford: Clarendon Press, s/d.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *Identidade e Diferença*. Rio de Janeiro: Vozes, 2000.