

Preparação para visões na literatura apocalíptica: algumas considerações

Vicente Dobroruka

Professor de História Antiga, Universidade de Brasília

Doutorando em Teologia, Wolfson College, Oxford

Entre as várias dificuldades que afligem o estudioso da literatura apocalíptica, duas são especialmente importantes: em primeiro lugar a natureza fragmentária da evidência (i.e. o que hoje temos dos apocalipses é apenas parte - grande ou pequena - de uma produção que sabemos ter sido maior), e em segundo o caráter pseudepigráfico da autoria dos textos. Este artigo não pode esgotar o tema ou oferecer respostas definitivas às dificuldades apresentadas, mas apenas avançar sugestões e oferecer novas análises.

Inevitavelmente, tomo como ponto de partida a clivagem estabelecida por John Collins entre apocalipses “históricos” e de “viagem ao além”¹. Correta como a separação possa de fato se mostrar, ela pouco nos informa pouco quanto à natureza da preparação visionária nos apocalipses (já que não se observam diferenças essenciais entre os visionários num ou noutro tipo de textos). Proponho, assim, outra clivagem que tome por ponto de partida o que os “visionários” dizem de si mesmos, tendo como marco inicial o fato da visão ter sido obtida acordado ou dormindo segundo nos é informado pelo apocalipse em questão.

É notório que o número de visões com o autor apocalíptico acordado é muito maior do que com ele dormindo. Deve-se ter em mente, contudo, que muitas vezes não fica claro se o visionário está acordado ou não - mostrando como a divisão sono - acordado pode ser fluida nos apocalipses.

Ao que parece, as transformações no estado de consciência do visionário ou são mais suaves ou menos detalhadas quando se trata de episódios oníricos; em outras palavras percebe-se com menos clareza o “êxtase” naqueles episódios (o termo define-se aqui como um estado mental em que o “eu” não está mais confinado aos seus limites físicos, mas pode iniciar até mesmo viagens ao além como as de 3En)². Cabe aqui uma breve discussão

¹ Cf. John J. Collins. *Daniel, With An Introduction to Apocalyptic Literature*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1984. P.2.

² Nils Holm. “Introduction” in: *Religious Ecstasy. Based on Papers read at the Symposium on Religious Ecstasy held at Abo, Finland, on the 26th-28th of August 1981*. Stockholm: Almqvist and Wiksell, 1982. P.7.

sobre os conceitos de “êxtase” e “estado alterado de consciência” em sua possível utilidade no entendimento do misticismo apocalíptico³.

Na definição de “êxtase” de Ludwig, trata-se de um caso particular de “estado de consciência alterado” induzido por agentes fisiológicos, psicológicos ou farmacológicos, levando a estados mentais que podem ser identificados pela pessoa afetada ou por um observador externo como claramente desviantes em termos da experiência subjetiva do funcionamento psicológico em termos normais, ditados pela experiência subjetiva da pessoa em questão em sua consciência desperta⁴. Esta definição, ainda que muito ampla, pode ser resumida na idéia de que o fenômeno do êxtase pode ser entendido como uma alteração da atividade mental humana, com conseqüências relevantes para a interpretação da realidade e de si mesmo para a pessoa em questão⁵.

Sob esse aspecto devemos ter em mente que a abordagem antropológica ou sociológica das experiências visionárias é mais respeitosa do que a psiquiátrica, muitas vezes rudemente evolucionista como podemos ver nos trabalhos de Achelis⁶, Beck⁷ e Voipio⁸. Um trabalho psiquiátrico notável nesse campo foi feito em 1926 por Thomas Andrae⁹, que teve o cuidado de afirmar que o êxtase não é um estado mental mais “primitivo” do que a razão ou a vontade - e nisto se podem encaixar as experiências dos apocalípticos.

O ponto de vista de Andrae aplicado às experiências dos apocalípticos nos leva à reconhecer a composição de quadros altamente detalhados, por oposição à fenômenos como a glossolalia em que se supõe certo grau de compartilhamento “espontâneo” de conhecimento entre o místico e as pessoas à sua volta (i.e. o conhecimento veiculado pelo apocalíptico é inteligível a qualquer pessoa que domine o código lingüístico em que ele é veiculado, por oposição à não-linguagem da glossolalia)¹⁰. É notável também que

³ “Estado alterado de consciência” será abreviado, daqui para a frente, “ASC” - do inglês *altered state of consciousness*, virtual convenção entre os estudiosos da área.

⁴ Arnold M. Ludwig. “Altered states of consciousness” in: Raymond Prince (ed.). *Trance and Possession States*. Montreal: R. M. Bucke Memorial Society, 1968. P.69. Cit. por Holm, op.cit. p.9.

⁵ Id.ibid. Seguindo a discussão de Holm, concordo em tratar “estado alterado de consciência” como sinônimo de “trance” e “êxtase”, não tendo encontrado qualquer distinção teórica clara entre os três.

⁶ *Die Ekstase in ihrer kulturellen Bedeutung*. Berlin, 1902. P.18. Cit. por Holm, op.cit. p.11.

⁷ *Die Ekstase*. /s.n.d./ Leipzig. P.50. Cit. por Holm, op.cit. p.11.

⁸ Aarni Voipio. *Sleeping Preachers. A Study in Ecstatic Religiosity*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1951. O autor relaciona os transe dormindo à histeria. Comparações úteis podem ser encontradas em Carlo Ginzburg. *Os andarilhos do bem: feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, bem como em *História noturna*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

⁹ *Mystikens psykologi*. Stockholm, 1926. Cit. por Holm, op.cit. pp. 11-12.

¹⁰ Felicitas D. Goodman. *Speaking in Tongues. A Cross-Cultural Study of Glossolalia*. Chicago / London: University of Chicago Press, 1972.

concepções de história como aquelas partilhadas por pessoas tão diferentes como Josefo, o autor de Daniel (Dn) e o do *Quarto livro de Esdras* (4Ezra) sejam comuns, a despeito dos meios muito diferentes utilizados por cada um desses homens para atingi-la.

Como conclusão à essas considerações gerais, gostaria de dizer que mesmo que os êxtases descritos pelos apocalípticos sejam totalmente falsos, eles podem ser entendidos em termos estruturais (i.e. de análise sociológica-antropológica ou psiquiátrica dos ASCs) de modo claro, o que é um argumento em favor de sua autenticidade. Além disso, sendo as experiências extáticas potencialmente perigosas, elas devem ocorrer dentro de quadros institucionalizados¹¹ (o que nos conduz novamente à discussão das experiências em termos de *topoi* literários, o que elas podem ser de fato sem constituírem fraude), em função da necessidade da performance e controle sociais da experiência visionária¹².

O fato das experiências extáticas apocalípticas serem com freqüência descritas de modo estereotipado não significa que sejam falsas, mas apenas refletem as expectativas do grupo com relação aos visionários - do mesmo modo que outros grupos sociais não-místicos devem se conformar à certos *topoi* de conduta em todas as épocas¹³. Evidentemente, a questão da pseudepigrafia levanta outros aspectos a considerar, pois quando falamos de expectativas deste ou daquele grupo supomos que se possa identificar claramente os indivíduos produtores e consumidores da apocalíptica, o que não é o caso.

Uma possibilidade pouco estudada para o entendimento do fenômeno das experiências dos visionários apocalípticos é o da possessão; indicações do fenômeno ocorrem no *Testamento de Levi* 2:3 (“Quando eu pastoreava os rebanhos em Abel-Maoul um espírito de entendimento veio do Senhor até mim [...]”) ou no *Testamento de Judá* 24:2-3 (“E os céus se abrirão sobre ele [referindo-se à “estrela” de Jacó citada por Balaão em Nm 24] para derramar o espírito como uma benção do Santo Pai”). A explicação merece um olhar mais atento, pois ajudaria a entender não apenas o processo místico como também a natureza da pseudepigrafia naqueles textos; retomarei o tema adiante.

¹¹ Desse modo, Sarbin e Allen introduziram uma “escala” para medir a intensidade do fator extático em cada estudo de caso, variando de 0 (nenhum envolvimento extático) até 7 (enfeitiçamento), os êxtases sendo em geral atribuídos ao nível 6; embora pareça dogmático, o sistema tem a virtude de reconhecer os danos potenciais oferecidos pelas práticas extáticas e, por extensão, sua autenticidade. Cf. “Role theory” in: Gardner Lindzey e Elliot Aronson (eds.). *The Handbook of Social Psychology*. Reading (Mass.): Addison-Wesley, 1968. Cit. por Holm, op.cit. p.18.

¹² É preciso levar em conta a relativa solidão do visionário apocalíptico se comparado ao profeta, com quem freqüentemente o primeiro é associado.

¹³ Como ocorre entre os xamãs, para citar um exemplo famoso e bem estudado. Cf. Mircea Eliade. *Shamanism. Archaic Techniques of Ecstasy*. London: Penguin, 1964. Cf. em especial o capítulo 1, “General considerations. recruiting methods. Shamanism and mystical vocation”.

A idéia-chave discutida nos parágrafos anteriores implica em que tanto o tema de um dado apocalipse (p.ex. a concepção de história do *Apocalipse siríaco de Baruch*, ou 2Br) quanto os meios utilizados pelo autor para atingir a compreensão (jejuns) são compartilhados e compreendidos pela audiência. Que esse público acreditasse que o Baruch do Primeiro Templo fosse a mesma pessoa descrita em 2Br é outro assunto, e conduz à relação entre pseudepigrafia e o público leitor na Antigüidade.

A noção de que se pode escrever falsamente em nome de outra pessoa parece tão antiga quanto a própria escrita, e é fenômeno que pode ser observado ininterruptamente até os dias de hoje, com explicações e causas diferentes em cada época. O que nos interessa aqui é um tipo específico de pseudepigrafia com o qual estamos hoje menos familiarizados, qual seja a de escrever em nome de homens famosos de tempos passados; a explicação mais fácil para o fenômeno é a de “fraude pia”, o autor verdadeiro ansioso por veicular mensagem considerada ortodoxa e válida, tornando-a mais respeitável por meio da atribuição autoral à alguma figura do passado¹⁴.

Um exemplo famoso desse tipo de pseudepigrafia é fornecido por Tertuliano com relação à um sacerdote da Ásia Menor acusado de ter escrito os *Atos de Paulo* “por amor ao apóstolo” (*amore Pauli*)¹⁵; a fraude foi logo descoberta com conseqüências para o sacerdote. Outro exemplo famoso em literatura não-religiosa envolve as fraudes descritas por Heráclides Pôntico, embora com final mais engraçado¹⁶. Um terceiro exemplo pode ser encontrado nas cartas falsas circulando nos começos do cristianismo¹⁷.

Nesses casos estamos lidando com um fenômeno distinto do que vemos nos apocalipses: nos exemplos acima não há menção à práticas extáticas atribuídas aos autores putativos por parte dos fraudadores. Nos textos que nos interessam, pelo contrário, além da atribuição “falsa” de autoria a própria experiência mística também é atribuída à um personagem passado (embora seja quase senso-comum dizer que, se há de fato uma experiência mística nos apocalipses, ela pertence ao “falsário” e não ao autor putativo). É sempre possível, ainda que improvável, que o público dos apocalipses aceitasse a pseudepigrafia ingenuamente e considerasse que, por exemplo, o Isaías profeta e o da *Ascensão* fossem a mesma pessoa. Este é um assunto complexo, já que mesmo um autor

¹⁴ Cf. Frederik Torm. “Die Psychologie der Pseudonimität im Hinblick auf die Literatur des Urchristentums” in: Norbert Brox (ed.). *Pseudepigraphie in der Heidnischen und Jüdisch-Christlichen Antike*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977. P.112.

¹⁵ Idem, p.126.

¹⁶ Idem, p.118.

¹⁷ Idem, p.113.

letrado e sofisticado como Josefo pode ter aceito a pseudepigrafia sem maiores questionamentos - e isto aponta para uma relação entre livro e leitor muito mais complicada do que podemos supor, para o mundo antigo.

Outra questão a se ter em conta é o porquê da escolha deste ou daquele personagem do passado como autor à quem se atribui a obra (independente da experiência extática descrita ser verdadeira). A fraude autoral, se descoberta, podia ser vexatória para o culpado - e em círculos religiosos devia ser particularmente grave, como se percebe em Dt 13¹⁸. Todavia, a atribuição de autoria à alguém do passado distante pode ser entendida em termos distintos da mera falsificação, mas como percepção contemporânea de eventos pretéritos.

Essa teoria origina-se, como explicação da pseudonímia, no influente livro de Russell sobre a apocalíptica¹⁹. Em textos posteriores o próprio Russell considerou sua teoria um pouco complicada de se desenvolver, embora permanecesse fiel à idéia básica de “identidade corporativa” entre o escritor apocalíptico e o autor putativo; nesse caso a pseudonímia não funcionaria como simples fraude, mas o número de pessoas efetivamente enganado deve ter sido pequeno²⁰. Segundo Russell, é ingenuidade achar que todos aceitavam a autoria pseudônima sem questionamentos - mas isso supõe imaginar o nível médio de entendimento, instrução e inteligência do público-alvo como muito altos.

Mas sendo a percepção contemporânea de eventos passados fato comprovado ou não, ainda permanecemos com a questão da natureza das experiências descritas pelos autores apocalípticos. Sendo a prática normal a autoria assumida e não a pseudepigráfica²¹, não podemos simplesmente igualar pseudepigrafia com êxtases (já que estes também ocorrem, até mais, em textos autorais autênticos como as epístolas paulinas)²².

Toda a discussão anterior - i.e. sobre ASCs na literatura apocalíptica - esbarra na dificuldade em se poder considerar as experiências dos apocalípticos como sendo autênticas e em primeira mão, algo de que tratarei agora.

¹⁸ Torm, op.cit. p.118.

¹⁹ *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*. Philadelphia: Westminster Press, 1964.

²⁰ David S. Russell. *Divine Disclosure: An Introduction to Jewish Apocalyptic*. Minneapolis, Fortress Press. 1992. P.67.

²¹ Torm, op.cit. p.112.

²² A possibilidade da posseção do visionário pelo autor putativo foi sugerida, embora sem desenvolvimentos, por Michael Stone. “Apocalyptic - vision or hallucination?” in: *Selected Studies in Pseudepigrapha and Apocrypha with Special Reference to the Armenian Tradition*. Leiden / New York / Kobenhavn / Köln: Brill, 1991. P.428.

Como evidência favorável à autenticidade dos processos de preparação e das visões subseqüentes temos em primeiro lugar a “estranheza” dos procedimentos descritos. São tão exóticos que não se encaixam no que habitualmente se espera na literatura do período do Segundo Templo. Notáveis entre essas são as três passagens em 4Ezra em que o visionário experimenta ASCs como decorrência provável da ingestão de algum alucinógeno (9:23-29; 12:51; 14:38-48); o episódio do longo sono de Abimelec em 4 Baruch 5, embora não esteja explicitamente relacionado ao uso de alucinógenos ou de práticas extáticas especiais é também bastante estranho no conjunto da literatura do Segundo Templo. Contos como as viagens celestes de Enoch (os livros etiópico, eslavônico e hebraico de Enoch, respectivamente 1En, 2En e 3En), embora nada incomuns no judaísmo tardio não constituem prática habitual encontrada no Pentateuco, nos Profetas ou nos Escritos. Em suma, que passagens tão estranhas apareçam no judaísmo dos começos da era cristã as torna menos suspeitas de serem fraude - faz pouco sentido inserir histórias ou passagens que se coloquem contra a ortodoxia vigente, pois, sendo os visionários apocalípticos tão claramente cômnicos de sua relação com o Pentateuco e os Profetas, uma imitação deliberada do paganismo faz pouco sentido aqui.

Em segundo lugar, as práticas descritas em textos apocalípticos como levando à ASCs são de fato eficientes - i.e. jejuns, oração contínua, recitação de fórmulas ou ingestão de drogas podem de fato conduzir à experiências tais como as descritas pelos visionários. Entre os jejuns, o maior número de seqüências contínuas encontra-se em 2Br, e a cada jejum corresponde uma visão. A repetição de fórmulas é especialmente importante em 3En (p.ex. 8:1; 13, 14), um apocalipse muito próximo do misticismo *Merkavah* (que atribui grande importância à repetição de fórmulas como indutora de ASC²³). Quanto à indução química, alguns exemplos notáveis são encontrados em 4Ezra, embora permaneçam as dúvidas gerais quanto à autenticidade da experiência. Deve-se lembrar, contudo, que plantas encontradas na Europa e no Oriente Médio podem muito bem ter sido os agentes indutores de ASC em 4Ezra, especialmente a maconha ou a beladona, puros ou misturados com vinho²⁴. Resumindo, os visionários apocalípticos podem ou não ter passado pelos processos de alteração da consciência constantes dos textos, mas os efeitos descritos são verdadeiros e refletem conseqüências possíveis dos mesmos processos.

²³ Cf. a introdução de Philip Alexander ao texto de 3En in: James Charlesworth (ed.) (1983-1985). *The Old Testament Pseudepigrapha*. New York: Doubleday (2 volumes). Vol.1, p.232 ss.

Em terceiro lugar, a maior parte das experiências de que estamos tratando são com o visionário desperto - os casos de sonhos ou visões durante o sono são muito mais raros. Isto implica em mais facilidade na indução consciente do ASC pelos visionários; e na Antigüidade os sonhos eram tidos como respeitáveis meios de revelação (como em Homero, *Iliada* 1.62-67; 5.148 ss. e Heródoto 5.55-56)²⁵, sem falar em Josefo, que via a si mesmo como sumamente hábil na interpretação de sonhos (imitando, ao que parece, José em Gn 40), ainda que o visionário tenha forçosamente muito pouco controle sobre eles (não mais do que temos hoje em dia; é claro que, do ponto de vista do visionário os sonhos são oferecidos por Deus e constituem parte plena do processo, o que não é verdadeiro para o observador moderno)²⁶. Exemplos de visões noturnas preparadas pela indução do visionário quando acordado podem ser vistos em algumas passagens, como 2Br 21:1-3 - onde, entre outras coisas, somos informados de que o visionário teve inúmeros pensamentos ao pôr-do-sol, possível indicação de que o sono se apoderou do visionário e o levou à um ASC durante o sono a seguir.

Para que os sonhos - que podem por nós ser considerados equivalentes às visões dormindo²⁷ - sejam entendidos como distintos de outros estados da consciência (incluindo alucinações) pelos próprios apocalípticos é necessário levar em conta o dogma cultural²⁸.

Em 2En 1:5 ss. os dois homens que chamam Enoch aparecem na cabeceira da cama, novamente deixando vago se isto quer ou não dizer durante o sono, mas com certeza relacionando-se à um estado mental distinto do habitual e desperto. No apocalipse da floresta, do vinhedo, da fonte e do cedro (2Br 35-36) o visionário alega ter dormido depois

²⁴ Essa mistura não está explicitada em 4Ezra 14, mas pode ser imaginada em função de sua presença em fontes persas que descrevem processos similares; pretendo desenvolver o tema num artigo ainda em fase de redação.

²⁵ Para uma longa discussão sobre o papel dos sonhos entre os gregos, cf. Eric R. Dodds. *The Greeks and the Irrational*. Berkeley / Los Angeles: University of California Press, 1951, especialmente o capítulo IV, "Dream-Pattern and Culture-Pattern".

²⁶ Existe a possibilidade, para o visionário apocalíptico e para o homem comum, que os sonhos sejam determinados por experiências acordado (ou "resíduos" da atividade consciente diurna). Isto reforça a idéia de que a distância entre experiências acordadas e oníricas parece ter sido muito tênue para os apocalípticos, embora seja razoável insistir em que é mais difícil controlar sonhos do que visões com o apocalíptico desperto. Cf. Ithamar Gruenwald. *From Apocalypticism to Gnosticism: Studies in Apocalypticism, Merkavah Mysticism and Gnosticism*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1988. P.i ss e supra, nota 3.

²⁷ Embora algumas das visões que consideramos sonhos não estejam claramente identificadas como tais - Dn 10:9 tem a visão antes de dormir; e 2En 1:6 após o sono. Por vezes essas visões têm efeitos sobre o visionário - deixando-o inconsciente (4Ezra 10:30 etc.) ou doente (Dn 8:27 etc.). Sendo os sonhos mais difíceis de controlar conscientemente do que experiências acordado, essa variedade sugere experiências psicológicas autênticas. Cf. Russell, *Method and Message*, op.cit. p.165.

²⁸ Erica Bourguignon. "Dreams and altered states of consciousness in anthropological research" in: Francis L.K. Hsu (ed.). *Psychological Anthropology. Approaches to Culture and Personality*. Homewood: Dorsey Press, 1971. Cit. por Goodman, op.cit. p.62.

de chorar pelas ruínas de Jerusalém; após explicações sobre o destino de ímpios e justos o visionário também dorme em 2Br 52:7 e 53.

Deve-se notar que, por oposição aos textos espetaculares envolvendo jejuns ou indução química (p.ex. 2Br, 4Ezra) os episódios oníricos, além de menos freqüentes, são também mais discretos - e mesmo uma visão como a de Nabucodonosor em Dn 2 nada tem de espetacular, se for apenas um sonho, entendido em termos modernos e despido de seu caráter revelatório²⁹.

Quanto às visões com o apocalíptico acordado, um quadro bem diferente emerge com relação à autenticidade das experiências. Mas também aqui o problema da experiência extática como lugar-comum se apresenta (i.e. se o visionário não alega ter tido certas visões apenas em conformidade com as expectativas de sua audiência).

Como quarto argumento favorável, é razoável supor que uma experiência descrita com riqueza de detalhes de localização e experiência sensorial (sede, surdez, prostração etc.) tem mais chances de ser verdadeira do que outra na qual apenas indicações vagas são fornecidas. É claro que isso não é algo decisivo - na Antigüidade como hoje podemos ter obras inteiramente ficcionais com grande verossimilhança de detalhes com eventos ou objetos reais - mas a comparação com a experiência de Paulo pode ser particularmente útil aqui. A quantidade de detalhes e reelaboração fornecidos pelo apóstolo tornam uma fraude improvável; infelizmente, um dos problemas da investigação tratada neste artigo é que nunca temos um conjunto de visões apocalípticas em que um quadro completo do processo é oferecido.

Se dividirmos as passagens dos apocalipses em categorias relativas às visões (p.ex. se a experiência ocorreu após um jejum, relaciona-se à abstinência sexual, ou à um local específico etc.) raramente teremos mais de três informações simultâneas quanto ao processo. Também aqui algumas das passagens mais detalhadas de que dispomos encontram-se em 4Ezra - em 3:1-5 sabemos ao mesmo tempo que o visionário está dormindo, que seu espírito estava agitado, que ele se encontrava em “Babilônia” e que rezava; em 9:23-29 o visionário está acordado, comendo um possível indutor de ASC, rezando, num campo chamado “Ardat” e tendo uma experiência que é essencialmente vocal; num texto muito mais difícil de datar como o *Apocalipse grego de Ezra* 1 ainda sabemos que o visionário estava dormindo, em casa, orando e jejuando, numa experiência

²⁹ No episódio, a preparação extática é notável por diversas razões, mas a principal a meu ver é que é o intérprete (Daniel) e não o visionário (em sentido estrito, Nabucodonosor) quem tem de se preparar.

basicamente vocal. 1En 13:6-10 nos mostra que o visionário estava tendo uma experiência acordado, rezando, no rio Dan (o local sendo, ao que parece, um requerimento para o processo visionário), numa experiência essencialmente vocal. 2Br oferece muitas passagens detalhadas quanto ao processo visionário - 5:5-7, 6:2, 26, 38, 48:25 e 47-48:1 sendo trechos bastante informativos; mais ainda é 21:1-3, no qual ficamos sabendo que o visionário está acordado, jejuando, rezando num local específico e não sentindo fome nem sede quando deveria, numa experiência basicamente visual.

O volume de detalhes presentes em 4Ezra e 2Br não é de modo algum conclusivo, mas deve ser considerado como evidência favorável à autenticidade das experiências descritas.

Como quinto argumento, a similaridade com práticas pagãs, quando ocorre, deve ser considerada indício favorável à autenticidade: faz pouco sentido imaginar um místico judeu ou cristão imitando deliberadamente rituais e práticas pagãos, especialmente após a revolta dos Macabeus³⁰. Essa similaridade é notável em 4Ezra e soma-se ao primeiro argumento favorável à autenticidade das experiências (seu caráter bizarro), mas é pouco comum na maior parte dos outros textos examinados, que não exibem grandes semelhanças com o paganismo³¹. Textos que lidam com viagens celestes como os livros de Enoch explicitam as relações, sempre difíceis de compreender, entre gnosticismo pagão e judaísmo.

Em 4Ezra a indução química (portanto, parecida com práticas pagãs) manifesta-se de modo especialmente claro em 9:26 ss., no episódio da ingestão das flores; outra passagem importante é 14:38-42, quando o visionário bebe o líquido “cor de fogo” da taça que lhe é oferecida, e adquire o dom do entendimento.

Os jejuns de 2Br parecem ter o mesmo efeito das experiências mais espetaculares de 4Ezra, e não seria correto afirmar que visões mais bizarras correspondem à práticas mais exóticas³². Deve-se ter em mente que, no mais importante e elaborado dos apocalipses,

³⁰ A apropriação de uma figura pagã (como a sibila) para fins de propaganda por parte de judeus e cristãos é algo inteiramente diferente, e acaba tornando a divindade pagã aceitável aos olhos de judeus e cristãos, e não o contrário. O uso de oráculos ou profetas pagãos para “confirmar” a revelação cristã (como Lactâncio faz com Hystaspes) não cai na categoria da apropriação de práticas, mas busca mostrar como até mesmo pagãos podem testemunhar desinteressadamente a favor da verdade de uma doutrina que lhes é estranha.

³¹ Embora os exemplos de 4Ezra sejam os mais importantes para indução química, eles podem também ser encontrados na literatura *merkavah* que lhe é muito posterior, especialmente na “Resposta a Hai Gaon”. Cf. Alexander, op.cit.

³² Sobre jejuns, cf. Rudolf Arbesmann. “Fasten” in: Theodor Klausner (org.). *Reallexikon für Antike und Christentum*. Stuttgart: Anton Hiersemann, 1941-1969 e Karl Meuli. “Entstehung und Sinn der Trauersitten” in: *Gesammelte Schriften*. Basel / Stuttgart: Schwabe & Co., 1975. Deve-se notar que o jejum constitui um

Daniel, a preparação para visões é ainda mais discreta - consistindo basicamente de oração e restrições dietárias (p.ex. Dn 1:12-17).

Práticas vegetarianas constituem um duplo problema, podendo ser entendidas como evidência favorável e ao mesmo tempo contrária à autenticidade das experiências. Se devem ser entendidas em termos de purificação da mente, teremos um quadro similar ao do pitagorismo pagão; se forem entendidas em termos de leis de *kashrut* são apenas medidas destinadas à evitar a contaminação do fiel (como em Dn 1). Este é um argumento difícil de se levar em conta porque o visionário pode complicar as coisas ao colocar num mesmo plano o bem-estar físico e a obediência piedosa às leis dietárias (como em Dn 1:12-18).

O sexto e último argumento favorável à autenticidade das experiências descritas pelos apocalípticos constitui-se de uma suposição: as práticas preparatórias podem de fato ter ocorrido, mas os relatos sobre elas encontram-se deformados porque os textos foram escritos em termos tradicionais, talvez muito tempo depois da circulação oral das histórias narradas. Isto não constitui prova da autenticidade das experiências mas não as descarta: o fato dos autores apocalípticos irem em frente “expandindo” a revelação sináptica encaixa-se muito bem no “disfarce” de experiências místicas concretas sob o nome de um grande personagem, mítico ou histórico, do passado.

Os argumentos contrários à autenticidade da experiência dos textos apocalípticos são os seguintes. Em primeiro lugar, há uma repetição de práticas, alegações e preparações (das quais a oração contínua é de longe a mais comum) que sugerem fortemente um *topos* literário. Este argumento reforça-se pelo fato de algumas induções encontrarem-se fora de lugar, como a oração do visionário em 4Ezra 9:26-29. No trecho, Deus manda o visionário orar, o que é feito apenas *depois* de outros procedimentos (jejuar, deitar-se na relva etc.), e mesmo assim de modo relativamente informal (o visionário “conversa” com Deus, e nisto constitui-se toda a oração do episódio). É razoável supor que o mecanismo da oração como indutor da visão era algo esperado como comportamento “padrão” do visionário, e por isso tem de estar presente; embora a oração seja um indutor de ASC eficaz, na passagem analisada é inútil e nos faz suspeitar de sua efetividade.

Outros exemplos de ordens e práticas similares podem ser vistos de modo geral na universalidade dos jejuns: embora estes sejam igualmente agentes indutores de ASC, aparecem com tanta frequência que sua validade em cada caso individual torna-se suspeita.

tema bastante complexo em si mesmo, relacionado não só à mântica como também à áreas diversas como higiene, medicina etc..

O número de dias em jejum é por vezes absurdo, mas refere-se à imagens tradicionais (p.ex. o jejum do visionário por 70 semanas no *Apocalipse grego de Ezra* 1:3, relacionado aos jejuns de 4Ezra e 2Br), mas pode também ter sido apenas um número convencional e “redondo”, que não nega a ocorrência de um jejum autêntico por trás da convenção adotada.

A terceira razão contra a autenticidade das experiências é de novo o vegetarianismo. Como vimos acima, se o associamos à piedade na observância religiosa não teremos uma prática indutora de ASC mediante a purificação do corpo, enfraquecendo a idéia de causa e efeito nos trechos em que a prática aparece. Um exemplo importante é o do *Martírio de Isaías* 2:7-11; o profeta, ao ver a iniquidade que o cerca, retira-se com seus companheiros para as montanhas, alimentando-se apenas de ervas. Mas não fica claro se o procedimento objetivava apenas a obediência *kashrut* ou compunha uma preparação mais direta, ao estilo de 4Ezra.

Um quarto argumento seriam os detalhes dados: a abundância de informações, se constitui prova favorável à autenticidade, é tão rara que sua escassez pode ser deliberada e parte integrante do processo geral de falseamento das experiências. Caso tivéssemos mais descrições completas como as de Daniel, 4Ezra ou 2Br o quadro geral poderia ser mais claro, mas não podemos lidar com incertezas desse tipo para formular hipóteses conclusivas.

Por fim, um quinto argumento seria que o fato dos textos examinados serem de autoria pseudepigráfica em sua imensa maioria impede que os consideremos como experiências em “primeira mão” por princípio. Evidentemente os apocalipses podem ser relatos autênticos “disfarçados” em terceira pessoa, mas não é esta a primeira conclusão a se tirar da pseudonímia. Também aqui a comparação com Paulo pode ser útil: o volume de informações que ele nos dá acerca de sua experiência e sua disposição em reinterpretá-la depõem em favor da autenticidade de seu relato, mas não dispomos de nada equivalente nos apocalipses (com a possível e sucinta exceção de João de Patmos). Mas aqui estamos lidando com experiências autênticas em primeira mão³³, e não com pseudepigrafia.

Como conclusão deste artigo, devo dizer que não há resposta definitiva para a questão da autenticidade das preparações dos visionários na apocalíptica. No entanto, devemos evitar generalizações e procurar a resposta para a questão em cada apocalipse

³³ Mesmo que algumas das epístolas paulinas sejam pseudepigráficas, o que temos que pode ser atribuído com certeza ao apóstolo é suficiente para a comparação proposta.

individualmente (algo que não pode ser feito neste artigo); alguns textos são mais estereotipados do que outros. Mas ao considerar as preparações como *topoi* literários, é preciso ter em mente que as audiências ou leitores antigos não consideravam a apocalíptica um gênero próprio: essa é uma definição moderna, ainda que útil³⁴, o que não exclui a possível expectativa em torno de certas práticas. Por exemplo, a repetição de fórmulas é muito importante em 3En, mas ausente de 4Ezra; em ambos, no entanto, a oração se faz presente como indutor de ASC em ambos e deve ser investigada, em seus próprios méritos, conforme sua ocorrência em cada texto.

A “re-encenação” de episódios visionários anteriores também desencoraja a credibilidade das preparações descritas. Isso manifesta-se especialmente em Ap 10:8-11, com João de Patmos passando por uma experiência muito similar à de Ezequiel 3:3-4; a semelhança tão detalhada torna a descrição factual da experiência semelhante à imitação deliberada de um modelo, embora não esteja excluída a hipótese de João ter tido uma experiência mística qualquer e que tenha escolhido descrevê-la em termos semelhantes aos de Ezequiel. De modo semelhante, as experiências dos visionários podem ter sido autênticas, mas vazadas por escrito tempos depois de terem ocorrido e por isso mesmo “retrabalhadas” nas versões que conhecemos hoje.

Deve-se notar ainda que se os argumentos em favor da autenticidade são sempre muito específicos e pontuais, aqueles contrários à ela são mais genéricos e por isso mesmo qualitativamente diferentes. Enquanto são suficientes 3 ou 4 passagens para se verificar a extensão da indução química na apocalíptica, encontram-se por todo o lado trechos envolvendo orações, por exemplo, como meio preparatório (uma difusão que, como vimos, desencoraja sua aceitação como prática efetiva). A sensação de artificialidade na apocalíptica é, por assim dizer, difusa, enquanto que os argumentos favoráveis à autenticidade parecem lidar com exceções à regra.

Por fim, o fato de termos apenas parte da produção apocalíptica original não favorece nem desacredita a efetividade dos processos preparatórios em termos de ASCs, embora seja razoável supor que teríamos mais certezas caso dispuséssemos de documentação mais ampla.

³⁴ A identificação da apocalíptica como gênero literário tem uma história bastante recente, não recuando além do trabalho de Friedrich Lücke no princípio do séc.XIX (cf. Collins, *Daniel* op.cit. p.1 ss.). Entre os antigos que não distinguem entre apocalíptica e texto profético Josefo é um exemplo dos mais claros - cf. sua leitura de Daniel nas *Antigüidades judaicas* 10.276.