

**História e revelação**  
**Ensaio sobre apocalíptica, historiografia e história militar na**  
**Antigüidade**

Vicente Dobroruka

Versão impressa em 11/04/2012

**História e revelação**  
Ensaio sobre apocalíptica, historiografia  
e história militar na Antigüidade

Vicente Dobroruka

ISBN 978-85-906142-3-4

© Vicente Dobroruka 2012

Para maiores informações acesse [www.pej-unb.org](http://www.pej-unb.org).  
Venda proibida.

Para Julia e Isabela, sempre

## CONTEÚDO

Introdução .....	5
A teologia de Antônio Conselheiro à luz de seu manuscrito de 1897: observações sobre pontos específicos do pensamento conselheirista .....	8
Aquisição de inteligência militar na Antigüidade: Alexandre e César, dois estudos de caso .....	32
Observações preliminares sobre a literatura enóquica encontrada no oásis de Turfan .....	44
O uso de cometas como augúrios durante as Guerras Mitradaicas .....	54
Uso de elefantes, mobilidade e problemas logísticos na arte da guerra helenístico-romana (com Henrique Modanez de Sant'Anna) .....	65
Mito e história na Antigüidade: esboço para um estudo de conjunto dos limites entre religiosidade e metahistória .....	73
Por uma análise morfológica do complexo mítico das idades do mundo: metahistória, religião e resistência cultural no mundo helenístico-romano entre os sécs. V a.C. - VII d.C. ....	104
Apocalipse e história .....	114
Um manuscrito pseudo-zoroástrico e o papel do Salvador na cristandade primitiva oriental .....	129
Sexualidade e compulsão profética nos <i>Oráculos sibilinos</i> .....	137
Bibliografia .....	145

## INTRODUÇÃO

Como no volume anterior a este - *História e apocalíptica* -, não tenho maiores pretensões do que as de reunir, de modo acessível e prático, um conjunto de ensaios.

Gostaria apenas de chamar a atenção do leitor para o fato de que algumas poucas passagens em grego não puderam ser transcritas em fontes Unicode; todavia, coloco-me ao dispor dos interessados para solucionar este pequeno problema.

Vicente Dobroruka  
Brasília, maio de 2012

## **A teologia de Antônio Conselheiro à luz de seu manuscrito de 1897: observações sobre pontos específicos do pensamento conselheirista<sup>1</sup>**

Muito se tem escrito sobre o caráter milenarista ou messiânico do movimento de Canudos. Poucos, porém, deram-se ao trabalho de examinar o texto (ou melhor, os dois textos) deixados pelo próprio Antônio Conselheiro com a intenção de diagnosticarem a presença de traços de milenarismo nos mesmos. Este artigo propõe-se a discussão mais detalhada de aspectos da teologia do Conselheiro com base num desses manuscritos, o mais famoso, difundido e completo - o de 1897.

Em meio aos destroços de Canudos destruída em 1897, o médico João de Sousa Pondé<sup>2</sup> encontrou um livrinho que levava o nome de Antônio Conselheiro por autor, ainda manuscrito. Ataliba Nogueira descreve o achado nos seguintes termos:

*O volume é encadernado, conta 628 páginas<sup>3</sup>, numeradas e sem margem. Cada página com 14 linhas. Tinta preta, letra bela e sempre igual. Formato 10 x 14.*

*Diz a folha de rosto:*

*“A presente obra mandou subscrever  
o peregrino*

*Antônio Vicente Mendes Maciel  
no povoado do*

*Belo Monte, província da Bahia  
em 12 de janeiro de 1897.”<sup>4</sup>*

Prossigamos com as considerações de Nogueira acerca da folha de rosto:

*A expressão “mandou subscrever” é característica da sua profunda humildade. Mas a caligrafia do texto e a assinatura são suas, as mesmas que se podem ver em duas*

---

<sup>1</sup> Este artigo é uma versão ligeiramente modificada de um capítulo de meu livro *Antônio Conselheiro - o beato endiabrado de Canudos* (Rio de Janeiro: Diadorim, 1997). Ainda há muito a fazer em termos de uma edição dos dois manuscritos de Antônio Conselheiro; chamo a atenção especialmente para o trabalho recente desenvolvido pelo Prof. Dr. Pedro Lima Vasconcellos, da PUC-SP, que me chamou a atenção para problemas de edição envolvendo os dois manuscritos; no entanto, pelas limitações deste artigo não tenho, de momento, como fazer mais do que lhe agradecer e reconhecer o mérito de seu trabalho.

<sup>2</sup> Aqui estão alguns dados biográficos do médico. Nasceu em 1874, na vila de Itapicuru de Cima e veio a falecer em 1934: chegara a beijar a mão do Conselheiro, de quem faria a autópsia ao final da guerra. Cf. Ataliba Nogueira. *Antônio Conselheiro e Canudos*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978. P.22.

<sup>3</sup> Há dois problemas de numeração, entretanto: a página 357 do manuscrito apresenta uma lacuna, cuja origem Nogueira não explica; e há um “salto” na numeração entre as páginas 569 e 600, que tampouco está justificado.

<sup>4</sup> Idem, p.23.

*cartas emolduradas e suspensas na parede, no Instituto Histórico e Geográfico da Bahia. O texto destas cartas tem sido reproduzido alhures por outros autores. A obra manuscrita é autêntica e do punho do Conselheiro*<sup>5</sup>.

Com essa frase Nogueira encerra sua apresentação do manuscrito de Antônio Conselheiro: cabe considerar, entretanto, que não há unanimidade quanto à caligrafia. Teófilo Andrade, em artigo na revista *O Cruzeiro* de 2 de agosto de 1947, afirma que o livro

*Está manuscrito em letra de mulher, certamente por uma das muitas de certa ilustração, que seguiam o “Peregrino”, crentes na sua santidade e na força dos milagres que operava*<sup>6</sup>.

Abelardo Montenegro afirma que Antônio Conselheiro mantinha um secretário, de nome Leão da Silva, a quem ele ditava seu pensamento religioso; Nertan Macedo confirma, acrescentando que Leão vinha de Natuba e tinha boa letra - o que pode significar que a caligrafia do manuscrito provinha dele e não do Conselheiro<sup>7</sup>.

Com essa questão técnica referente às três possibilidades caligráficas (escrita do próprio punho do Conselheiro, de um suposto secretário ou de uma mulher não-identificada) encerra-se a apresentação do manuscrito. Devo lembrar ao leitor que o fato desse texto ser um dos poucos documentos escritos que restam do beato canudense justifica a importância que lhe é atribuída. Na verdade, ele é a única coisa que se pode contrapor às insinuações euclidianas acerca da natureza das idéias de Antônio Conselheiro - embora exista um outro texto do beato de Canudos ao qual não tive acesso.

Segundo Douglas T. Monteiro, este outro texto menos conhecido do Conselheiro é um escrito quase idêntico ao encontrado por João de Sousa Pondé, tanto na forma quanto no conteúdo teológico, mas que não possuiria as últimas partes - consagradas à república.

---

<sup>5</sup> Id. *ibid.*

<sup>6</sup> Teófilo Andrade. “Um inédito de Antônio Conselheiro” in: *O Cruzeiro*. Rio de Janeiro: 19(41), 02/08/1947. O restante do artigo é de pouco interesse, pois não faz mais do que repetir as opiniões de Euclides da Cunha. A análise caligráfica é notável por ser a única a apontar uma mulher como copista dos manuscritos; uma evidência favorável à efetiva escrita do livro pela mão de Antônio Conselheiro pode ser encontrada no depoimento do ex-jagunço Pedrão a José Calasans, no qual o veterano afirma que “o Conselheiro escrevia muito”. Cf. José Calasans. *O ciclo folclórico do Bom Jesus Conselheiro. Contribuição ao estudo da campanha de Canudos*. Bahia: Tipografia Beneditina, 1950.

<sup>7</sup> Nertan Macedo. *Memorial de Vilanova*. Rio de Janeiro: O Cruzeiro, 1964. P.49. Gustavo Barroso, citando documento constante do livro 35 do 1º ofício do cartório de Quixeramobim referente à venda, pelo Conselheiro, de um imóvel em 3 de setembro de 1857, afirma que “a letra é normal, serena, límpida e de pessoa letrada”. Cf. Gustavo Barroso. “O místico de Quixeramobim” in: *À margem da história do Ceará*. Fortaleza: Imprensa Universitária do Ceará, 1962. P.213.



Esse outro manuscrito mais antigo estava, até 1972, entre os bens do senador Aloísio de Carvalho, cuja família o doou ao Prof. Calasans<sup>8</sup>.

A data desse texto consta na folha de rosto como sendo 24 de maio de 1895 - portanto, aproximadamente dois anos anterior às “Prédicas” recolhidas e analisadas por Ataliba Nogueira. Seu título é *Apontamentos dos preceitos da divina lei de Nosso Senhor Jesus Cristo, para a salvação dos homens*. Segundo José Calasans,

*O manuscrito de 95 é simplesmente um registro de conceitos religiosos, enquanto a obra de 97, que em parte é cópia da anterior, consigna idéias políticas e sociais [...]*<sup>9</sup>

Mas retornemos ao nosso principal objeto de análise, a obra escrita pelo Conselheiro já próximo da morte. Vejamos primeiramente as condições físicas do livro, em que circunstâncias ele foi achado e alguns usos que dele se fizeram ao longo desses cem anos.

O manuscrito de Antônio Conselheiro recebeu da mão de João de Sousa Pondé uma inscrição na folha de rosto:

*No dia 5 de outubro de 1897, em que as tropas legais sob o comando do general Artur Oscar de Andrade Guimarães assenhorearam-se vitoriosa e decisivamente do arraial de Canudos, dando busca no lugar denominado Santuário, foi este livro encontrado, em uma velha caixa de madeira, por mim, que me achava como médico em comissão do governo estadual e que fiz parte da junta de peritos que no dia 6 exumou e reconheceu a identidade do cadáver do grande fanático.*

*Submetido ao testemunho de muitos conselheiristas, este livro foi reconhecido ser o mesmo que, em vida, acompanhava nos últimos dias a Antônio Maciel- Conselheiro - Bahia, março de 1898*

*João Pondé*

Mas o médico da quarta expedição não conservaria os manuscritos por muito tempo em seu poder. Logo depois de recolhê-los, ele os ofertaria ao amigo Afrânio Peixoto, que por sua vez também deixaria sua marca no documento.

---

<sup>8</sup> Cf. Nogueira, op.cit. p.23 e Duglas T. Monteiro. “Um confronto entre Juazeiro, Canudos e Contestado” in: Sérgio B. de Holanda. *História Geral da Civilização Brasileira*. Tomo I, vol.II. São Paulo: DIFEL, 1985. P.65.

<sup>9</sup> José Calasans. “Canudos não-euclidiano - fase anterior ao início da guerra do Conselheiro” in: José A. V. Sampaio Neto et alii. *Canudos - subsídios para sua reavaliação histórica*. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 1986. P.18. O Prof. Calasans indica ainda que o manuscrito mais antigo foi trazido pelo brigada do 25º Batalhão de Infantaria Eugênio Carolino Sayão Carvalho e por ele mesmo ofertado ao então diretor de *Jornal de Notícias* da Bahia. Aloísio de Carvalho - naquele tempo conhecido por “Lulu Parola”. Cf. Calasans, op.cit. p.19. Mas a relação entre ambos os manuscritos está, hoje, longe de esclarecida e o texto de

*Este livro foi-me oferecido pelo meu amigo e companheiro de estudos João de Sousa Pondé, que no 6º ano médico partiu para Canudos como cirurgião da expedição militar Artur Oscar (1897).*

*Passo-o a Euclides da Cunha na esperança de lhe informar alguma nota dos seus miríficos 'sertões'.*

*A. Peixoto*

Veremos adiante o uso que Euclides fez do texto que lhe foi oferecido por Afrânio Peixoto.

A história do manuscrito subsequente a Euclides é obscura: muitos anos após a morte do escritor, ele apareceu num “sebo”, e foi comprado pelo poeta Aristeu Seixas.

Os manuscritos de Antônio Conselheiro, tal como publicados por Ataliba Nogueira, encontram-se divididos da seguinte forma:

\*Parte primeira: “Tempestades que se levantam no coração de Maria”. São vinte e nove meditações, que Antônio Conselheiro denominou “mistérios”, referentes às tribulações sofridas por Maria ao longo de toda a vida de Jesus Cristo. Esses mistérios, por sua vez, subdividem-se cada um em três pontos. Vão da página 1 até a 223.

\*Parte segunda: Exposição sobre os dez mandamentos da lei de Deus. Compõem-se de comentários acerca de cada mandamento, e vão da página 224 até a 425 do manuscrito (ao término dos comentários encontra-se uma “Advertência final”).

\*Parte terceira: Textos seletos retirados das Escrituras, normalmente em latim e acompanhados da tradução. Compreende o período entre as páginas 427 e 485.

\*Parte quarta: Miscelânea. Da pág. 486 até a 536. Na pág.537 encontra-se a única referência a uma obra material realizada pelo Conselheiro, a Igreja de Santo Antônio em Canudos. Da página 560 a 623, as mais marcantes de todo o livro, Antônio Conselheiro ocupa-se da república; e na pág.624 encontramos a despedida aos canudenses.

Uma exposição das idéias do Conselheiro na mesma seqüência em que foram colocadas por ele ao longo do manuscrito poderia ser feita aqui. Bastaria para isso expor ao leitor comentários acerca das principais questões do manuscrito na mesma ordem em que esses problemas nele vão surgindo.

---

1895 apresenta inúmeras diferenças de detalhe e de enfoque, que não têm, por sua própria natureza, como ser abordadas neste artigo - que tem por tema somente o texto mais difundido junto ao público leitor, o de 1897.

No entanto, além de enfadonho, tal método me parece muito pouco adequado ao entendimento contemporâneo - e, queiramos ou não, o esforço aqui deve ser menos o de tentar reproduzir a *Weltanschauung* do Conselheiro do que o de tentar colocar em *nossos* próprios termos a forma pela qual *ele* via o mundo. Assim, o descompasso entre a exposição de estilo conselheirista e a nossa própria análise parece inevitável.

Entretanto, isso não turva o nosso entendimento. Apenas significará que farei um mapeamento de questões presentes ao longo de todo o livro, ao invés de seguir linearmente as palavras do Conselheiro e ir inserindo, ocasionalmente, meus próprios comentários. Esta advertência torna-se tanto mais necessária ao leitor quanto ele próprio verá seu interesse distribuído de maneira bastante desigual pela obra de Antônio Conselheiro - independentemente de quais aspectos venham a lhe interessar mais.

Os poucos autores que se deram ao trabalho de analisar os escritos do Conselheiro concordam com a ortodoxia dos ensinamentos ali contidos, e me parece que o que neles mais se destaca é a exigência de permanente atenção por parte do crente para a sua própria salvação. Tal preocupação está presente ao longo de todas as quatro partes em que se divide o manuscrito tal como publicado por Ataliba Nogueira (o livro possui o título “barroco” de *Tempestades que se anunciam no coração de Maria por ocasião do mistério da anunciação*, mas foi publicado por Nogueira como *Prédicas aos Canudenses e um Discurso sobre a república*).

Uma análise inteligente e sutil dos escritos de Antônio Conselheiro foi feita no início da década de 80 por José L. Fiorim, da Universidade de São Paulo. Nesse artigo, Fiorim define três níveis básicos para o entendimento do discurso conselheirista. No primeiro, deve-se buscar a descrição do conteúdo semântico das prédicas; no segundo, um estudo das condições estruturais que determinaram esse conteúdo semântico; e no terceiro, uma análise das posições políticas veiculadas por Antônio Conselheiro em seu discurso. O primeiro nível, por sua vez, abrangeria três outros: remeteria, sucessivamente, à teologia, à concepção de mundo e à ética<sup>10</sup>. A teologia conselheirista, por sua vez, é dividida por Fiorim em três outros sub-itens: cristologia, mariologia e eclesiologia. Seguirei essa a proposta de divisão feita por Fiorim, por ela se mostrar bastante prática e lúcida. Principiemos então pela cristologia conselheirista.

---

<sup>10</sup> José L. Fiorim. “O discurso de Antônio Conselheiro” in: *Religião e sociedade*. Rio de Janeiro, junho de 1980. P.96.

As noções que Antônio Conselheiro tinha acerca de Jesus Cristo e de seu papel como mártir e redentor encontram-se localizadas basicamente na parte inicial do manuscrito. Aqui, a ênfase é posta pelo autor na indignidade com que nós homens nos comportamos por comparação com Maria, mãe e santa, cujo sofrimento por seu filho Jesus é de tal ordem que torna insignificante qualquer sofrimento humano. A forma pela qual o Conselheiro sublinha a pobreza de Cristo e condena a hipocrisia como mal maior são provas claras do rigor com que ele propunha a construção de uma moralidade efetivamente cristã dentro do arraial. Nessas páginas, a radicalidade com que o Conselheiro insiste na conversão e o caráter absoluto tanto do pecado quanto da graça nos fazem lembrar os traços caracteristicamente revolucionários das seitas, ao seguirmos a distinção entre seita e religião tal como proposta por Ernst Bloch<sup>11</sup>: a primeira, ao contrário da segunda, tem ainda tudo por fazer e nela o engajamento do fiel é tanto mais absoluto por ser condicionado pela sua livre escolha, não pelo nascimento. Cabe lembrar, evidentemente, que Antônio Conselheiro não estava criando qualquer tipo de seita, mas apenas desenvolvendo um tipo de catolicismo muito ortodoxo dentro de um determinado grupo social. Encontramos ainda várias reflexões cristológicas no sermão sobre a cruz, que me parecem especialmente importantes por constituírem mais uma prova do caráter não-insurrecional da pregação conselheirista:

*Se alguém quer vir após mim, negue-se a si mesmo, tome sua cruz e siga-me. Assim disse Nosso Senhor Jesus Cristo. O homem deve carregar sua cruz debaixo de qualquer forma que se apresente, deve penetrar-se assim de júbilo, sabendo que em virtude dela vai ao Céu... Ora, podem crer que lhes têm verdadeiro amor aqueles que renunciam à cruz que o Senhor lhes envia?*<sup>12</sup> [grifos meus]

Ora, a redenção humana só se tornou possível graças ao sofrimento e paixão de Cristo; correspondentemente, o homem só pode salvar-se aceitando por completo a presença de Deus em si - o que, para Antônio Conselheiro, só ocorrerá plenamente com a ressurreição dos mortos no fim dos tempos.

*Que é a vida do homem neste mundo? Não é mais que mera peregrinação, que vai caminhando com tanta pressa para a eternidade. E assim não há no homem firmeza, nem estabilidade, que por muito tempo dure. O homem deve, pois, resolver-se*

---

<sup>11</sup> Ernst Bloch. *Thomaz Müntzer als Theologe der Revolution*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1962. P.127 ss. Cit. por Pierre Furter. *Dialética da esperança*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974. P.205.

<sup>12</sup> Maciel, op.cit. 486 e 487.

*definitivamente sobre sua conversão; porque não sabe a hora em que a morte o arranque do leito*<sup>13</sup>.

Além disso, há um outro momento de acerto de contas entre Deus e os homens além da conversão durante a vida e a morte do corpo: é a ressurreição da alma. Como já afirmei acima, esta se dará no fim dos tempos,

*Quando Nosso Senhor Jesus Cristo vier julgar a todos os homens, dos bens e males que fizeram em sua vida, dando a cada um o prêmio e o castigo, segundo os seus merecimentos. E então se cumprirá o que disse o anjo, tendo um pé no mar e outro na terra e, jurando pelo Criador vivente pelos séculos dos séculos: Que não haveria mais tempo: Quia tempus non erit amplius (Ap 10:6), porque dali por diante não haverá mais que eternidade, a qual permanece para sempre, sem fim*<sup>14</sup>.

Concordo, portanto, com Fiorim quando este afirma que, para o Conselheiro, “o restabelecimento da ordem edênica do universo se dará numa atemporalidade e nunca no interior da história”<sup>15</sup> (o que, por sinal, é uma das diferenças mais importantes entre as promessas escatológicas do cristianismo e as filosofias seculares da história, com todas as influências que as primeiras possam ter exercido sobre estas últimas<sup>16</sup>).

Fiorim traça ainda duas possibilidades de se compreender a figura de Cristo: uma ressaltando seu aspecto humano, sua “pessoa histórica”; a outra, destacando seu caráter divino e a mera contingência de sua estada carnal entre os homens. A cristologia conselheirista, na medida em realça o aspecto divino e não o humano da figura de Cristo, insere-se na primeira categoria. Mesmo as complexidades verificadas nas tribulações de Maria, que até certo ponto resumem-se no impasse pela sua dupla condição de mãe e mulher (como mãe, Cristo devia-lhe obediência; como mulher, estava mais próxima da humanidade do que do divino gerador de seu Filho) diluem-se na constatação da absoluta divindade de Cristo. Essa tensão e a ênfase no caráter divino de Jesus Cristo, que a solucionam, fica bem clara no primeiro e no segundo pontos do décimo-quinto “mistério” de Maria (“Dor de Maria por ocasião da permissão que Jesus lhe pediu para suportar a morte”):

---

<sup>13</sup> Idem, 345-347.

<sup>14</sup> Idem, 478-479.

<sup>15</sup> Fiorim, op.cit. p.100.

<sup>16</sup> Cf. Karl Löwith. *O sentido da história*. Lisboa: Edições 70, 1991.

[...] *E com efeito o Salvador vendo que se aproximava a hora do sacrifício, lembra-se ser necessário noticiá-lo à sua carinhosa Mãe, a quem tanto devia e cujo coração lhe era tão agradável [...] Falando Jesus à terna Mãe, pedindo-lhe permissão para o grande sacrifício no qual ele mesmo havia de ser o sacerdote e a vítima, ouvindo Maria as palavras do querido Filho, dos seus olhos arrebentaram duas torrentes de lágrimas. Ah! que triste situação para uma tal Mãe!.. É preciso porém que Maria consinta, é preciso que a Santíssima Virgem dê o seu consentimento, é enfim de absoluta necessidade à Senhora declarar que convém no sacrifício*<sup>17</sup>.

Aqui, a ênfase do Conselheiro no aspecto divino e apenas secundariamente no caráter humano de Jesus Cristo conduz, nas palavras de Fiorim, à uma “teologia da cruz e não do crucificado” - que é, na verdade, profundamente conservadora, pois retiraria o caráter de luta contra o pecado que foi a vida de Cristo transformando-a em mera realização do plano estático de Deus<sup>18</sup>. Vale lembrar ainda que, apesar da importância maior dada pelo Conselheiro ao aspecto divino de Cristo, só há uma referência à ressurreição - na página 499 do manuscrito. Nessa passagem, segundo Benjamin S. Netto, não haveria nenhuma densidade teológica<sup>19</sup>.

A cristologia conselheirista apresenta-se, portanto, como encaminhamento para uma soteriologia que consiste basicamente numa *imitatio Christi*. Esse encaminhamento martirizante fica claro em várias passagens - citemos algumas:

*Um piedoso solitário rogava a Deus que lhe ensinasse o que poderia fazer para chegar a amá-lo perfeitamente. O Senhor lhe revelou que para chegar a um perfeito amor de Deus não havia exercício mais útil que meditar muitas vezes na sua paixão*<sup>20</sup>.

A idéia de que cada homem deve carregar a sua cruz, já citada anteriormente, não é mais do que uma variante sobre o mesmo tema. Podemos concluir, portanto, que o Conselheiro assimila a Cruz ao crucificado - aquela mais pendente para o divino, ele mais para o humano - com clara preferência para a primeira como veículo salvacional. E com isto podemos encerrar a discussão acerca da cristologia do Conselheiro.

A mariologia, ou seja, a doutrina conselheirista sobre Maria, está concentrada quase toda nos “mistérios” vividos pela mãe de Jesus (ou seja, na primeira parte dos

---

<sup>17</sup> Maciel, op.cit. 110, 111, 113 e 115.

<sup>18</sup> João B. Libânio. “A cristologia no documento preparatório para Puebla” in: *Revista eclesialística brasileira*. Petrópolis, 38 (149): 43-58, 1978. P.56, cit. por Fiorim, op.cit. p.102.

<sup>19</sup> Benjamin S. Netto. “Antônio Conselheiro e Canudos: resenha bibliográfica” in: *Simpósio*. São Paulo, 13: 36-37, 1975. P.36.

<sup>20</sup> Maciel, op.cit. 489.

manuscritos). Além das remissões nessa primeira parte, acha-se ainda na pág.316 (parte segunda, nos comentários aos Dez Mandamentos) uma remissão aos sofrimentos de Maria vendo a morte desfigurar o divino rosto de seu filho.

Os comentários mariológicos de Antônio Conselheiro enfatizam a virtude superior de Maria sobre as demais mulheres, decorrente não apenas do fato dela ser mãe de Jesus mas também por tê-lo sido sem perda de sua virgindade, dado fundamental para o Conselheiro.

*Estando Maria nesta perturbação o Anjo a tranqüiliza, dizendo respeitosamente que não temesse pois Deus a escolhia para sua Mãe. Mas a Senhora tendo só em mente a conservação da preciosa jóia de sua virgindade [...] perturba-se à vista do enviado celeste, [e] este a tranqüiliza e lhe explica o mistério dizendo que será mãe do Messias, sem deixar de ser a flor das Virgens [...] Admiramos pois em Maria tanto temor nesta saudação, tanta prudência na resposta e tanta cautela no zelo da sua virgindade<sup>21</sup>.*

Vale aqui uma remissão à Euclides: será tamanha valorização da virgindade compatível com a degenerescência moral que o autor de *Os sertões* aponta como típica de Canudos (estranhamente, como fruto também da moral “excessivamente rígida” do Conselheiro)? Para Euclides da Cunha, Antônio Conselheiro

*Esboça uma moral que é a tradução justalinear da de Montanus: a castidade exagerada ao máximo horror pela mulher, contrastando com a licença absoluta para o amor-livre, atingindo quase à extinção do casamento. O frígio pregava-a, talvez como o cearense, pelos ressaibos remanescentes das desditas conjugais [...]*<sup>22</sup>

Da parte de Antônio Conselheiro, tanto zelo pela virgindade não poderia fechar os olhos ao “hetairismo infrene” que teria eventualmente se apossado de Canudos. A intenção de Euclides, mais que a de compreender, parece ter sido aqui a de scandalizar.

A mariologia do Conselheiro enfoca basicamente, portanto, a virgindade exemplar de Maria e as angústias oriundas da condição dupla de mãe carnal e filha espiritual.

Quanto a eclesiologia, as referências encontram-se basicamente nos sermões sobre a cruz, naquele referente ao recebimento da chave da Igreja de Santo Antônio e na última prédica, referente à república<sup>23</sup>. Segundo Fiorim, que atributos o Conselheiro percebe

---

<sup>21</sup> Idem, 6-7.

<sup>22</sup> Euclides da Cunha. *Os sertões*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1954. P.149.

<sup>23</sup> Fiorim, op.cit. p.105.

como especificamente referentes à Igreja Católica? São eles a unidade, a santidade, a apostolicidade, a catolicidade e romanidade<sup>24</sup>.

“Unidade” significa que Antônio Conselheiro não leva em conta as divisões no interior da Igreja- nem divisões histórico-temporais (por exemplo, aquelas decorrentes do Concílio de Trento) nem sincrônicas (tendências conservadoras ou modernizantes na Igreja Católica de seu próprio tempo).

“Santidade” corresponde à natureza do fundador da Igreja Católica - Jesus Cristo, filho do próprio Deus. Senão, vejamos as prédicas da parte quarta do manuscrito:

*Foi Nosso Senhor Jesus Cristo, fiéis, que fundou a sua Igreja e conseqüentemente só ela é verdadeira, cujo ensino vem do mesmo Senhor: nela não há erro, porque o seu fundador é a fonte de toda sabedoria, santidade e perfeição*<sup>25</sup>.

Ou ainda, referindo-se ao casamento civil:

*Persuadido que a união que respira neste ensino, e ser ele ditado e ensinado pelo fundador da Igreja, que é Nosso Senhor Jesus Cristo, verdadeira lei da sabedoria, fonte de toda santidade e perfeição, o [sic] que tudo fez pela salvação dos homens*<sup>26</sup>.

A “apostolicidade” manifesta-se no comentário do Conselheiro à Mt 16:18 (“Tu és Pedro e sobre esta pedra edificarei a minha Igreja” etc.), embora Fiorim afirme que ela não surja de modo específico neste ou naquele ponto do texto.

“Catolicidade”: a Igreja Católica possui tal nome exatamente por ser universal. Isto fica claro nas páginas 500 e 501 do manuscrito, que exaltam não apenas o poder santificador do Papa mas também o de toda a hierarquia eclesiástica<sup>27</sup>.

Por fim, o que significa “romanidade”? É, para Antônio Conselheiro, o absoluto predomínio do bispo de Roma sobre os demais funcionários eclesiásticos. Estranhamente, Fiorim vincula essa posição de Antônio Conselheiro (expressa, tal como a catolicidade, nas páginas 500 e 501, e as páginas 602 e 614) ao “catolicismo renovado” ou pós-tridentino, reforçador da autoridade papal contra autonomias regionais. No entanto, será também com catolicismo renovado e centralizador que irá originar os atritos de Antônio Conselheiro com a Igreja. Cabe aqui, portanto, um parêntese.

---

<sup>24</sup> Id. ibid.

<sup>25</sup> Maciel, op.cit. 550.

<sup>26</sup> Idem, 603.

<sup>27</sup> Ao contrário de Fiorim, não pude perceber qualquer referência a esses temas nas páginas 602 ou 614.



Ao longo dos problemas que o Conselheiro teve com a Igreja, observam-se duas coisas: em primeiro lugar, a totalidade desses problemas foi ocasionada por membros do alto clero baiano (o pedido de prisão e, posteriormente, o de recolha ao manicômio foram ambos efetuados por arcebispos da Bahia); em segundo lugar, com os sacerdotes locais nota-se amiúde a permissão para pregar (como no caso do padre Agripino da Silva Borges).

Antônio Conselheiro distancia-se, de fato, desse “catolicismo renovado” num dos grandes momentos do livro, em minha opinião: quando ele endossa a doutrina do direito divino dos reis, dizendo que

*O presidente da república, porém, movido pela incredulidade que tem atraído sobre ele toda sorte de ilusões, entende que pode governar o Brasil como se fora um monarca legitimamente constituído por Deus*<sup>28</sup>.

Ora, essa doutrina jamais foi aprovada pela Igreja - em parte por eliminar a intermediação institucional quanto à legitimidade do poder secular. Surge na Europa do séc.XVI, num momento de franca ascensão dos estados nacionais frente ao universalismo medieval da Igreja, em pleno declínio. Na passagem em que o Conselheiro legitima o Estado imperial como emanção direta da vontade divina, ele se coloca, inconscientemente, contra a doutrina oficial católica - mas esta aparente incoerência não faz mais do que revelar o quanto podia ser confusa para o fiel brasileiro a dualidade de obediências imposta pelo padroado.

Em todo caso, cabe lembrar novamente a ortodoxia da teologia conselheirista. Na sua eclesiologia (como também nos outros aspectos capitais de seu pensamento teológico), não há nada ofensivo às doutrinas oficiais da Igreja referentes àqueles assuntos.

Ainda dentro do primeiro nível analítico proposto por Fiorim, o do conteúdo semântico das prédicas de Antônio Conselheiro, devemos agora abordar outro aspecto: a visão de mundo do beato de Canudos. Esta é clara e definitivamente teocêntrica. O esquema trinitário da história humana concebida soteriologicamente (eventual herança da teologia paulina) é claro e manifesto nas prédicas, em especial no sermão sobre a cruz:

*Foi também venerada a cruz no mundo em todos os tempos: tanto na lei da natureza, como na lei escrita, e agora na lei da graça pelos cristãos*<sup>29</sup>.

---

<sup>28</sup> Maciel, op.cit. 564.

<sup>29</sup> Idem, 490 e 491.

Esse desenvolvimento trinitário da história humana em três etapas sucessivas, que vão numa ordem progressiva esclarecendo o plano redentor de Deus é bastante antiga. A sua aparição na obra do Conselheiro mostra o quanto ele estava familiarizado com as questões teológicas centrais da Igreja.

A forma de se conceber a história humana em termos de um desenvolvimento trifásico é algo que se percebe desde a Antiguidade. Esse esquema explicativo pode ser encontrado em um grande número de autores - S. Boaventura fala em *tempus legis naturae, legis scripturae e legis gratiae*<sup>30</sup>, exatamente o que repetiria o Conselheiro séculos mais tarde; escusa aqui citar o esquema de S. Agostinho, também seguidor dessa linha, iniciada com S. Paulo.

Alguns autores afirmam ser o pensamento trinitário uma tendência estrutural, quase natural do homem. Citemos Marjorie Reeves, para quem certos símbolos arquetípicos e números estariam relacionados ao inconsciente coletivo como imagens derivadas de heranças comuns (por exemplo a Bíblia)<sup>31</sup>. Dado serem certas exigências humanas básicas recorrentes, elas podem evocar respostas semelhantes em eras diferentes - mas não há necessidade de ir tão longe buscar as filiações pelas quais Antônio Conselheiro pode ter tomado contato com o trinitarismo, pois ele era doutrina corrente na Igreja Católica, no seio da qual se deu a formação do beato.

Entre os santos citados pelo Conselheiro que são presença marcante na *Missão abreviada* podemos listar S. Agostinho, Santa Teresa, S. Inácio e S. Madalena de Pázis. Além desses santos, convém lembrar as menções a Salomão (300), Quintiliano (301), Cassiodoro (483), Cesário (373), Sancho (298), Fagundes (também 298) e ao cardeal Hugo (107).

A *Weltanschauung* de Antônio Conselheiro define-se ainda por outras particularidades também associadas ao teocentrismo. A assimilação da figura do pai ao monarca e ao Papa é significativa.

*Todo poder legítimo é emanção da Onipotência eterna de Deus e está sujeito a uma regra, divina, tanto na ordem temporal como na espiritual, de sorte que, obedecendo ao pontífice, ao príncipe, ao pai, a quem é realmente ministro de Deus para o bem, a*

---

<sup>30</sup> Hans Liepmann. *Lessing und die mittelalterliche Philosophie*. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 1931. P.131.

<sup>31</sup> Marjorie Reeves e Warwick Gould. *Joachim of Fiore and the Myth of the Eternal Evangel in the 19<sup>th</sup> Century*. Oxford: Clarendon Press, 1987. P.1.

*Deus só obedecemos. Feliz aquele que compreende esta celestial doutrina, livre da escravidão do erro e das paixões, dócil à voz de Deus e da consciência, goza da verdadeira liberdade de Deus*<sup>32</sup>.

Mais do que a analogia do pai com o imperador e com o papa, que reforçam uma visão de mundo teocêntrica, a posição política do Conselheiro é teocrática: para ele, ou o poder temporal emana da vontade divina ou é o próprio Deus o senhor supremo dos assuntos da Terra. Assim é que ele justifica o martírio imposto pelo imperador Juliano a alguns de seus soldados que se recusaram a adorar os deuses romanos.

*Mandando-lhes o imperador que eles adorassem os ídolos, desobedeceram porque tinham o verdadeiro sentimento de religião, que só a Deus se deve adorar, o verdadeiro Rei que reina nos mais altos céus*<sup>33</sup>. [grifos meus]

A teocracia e o teocentrismo fazem com que o Conselheiro se curve profundamente à vontade divina em todos os assuntos - inclusive no tocante à desigualdade entre os homens, que para ele não possui nada de surpreendente, sendo apenas mais uma expressão da vontade divina. E assim sendo, cabe ao indivíduo conformar-se com sua situação sócio-econômica, por dois motivos: ela é resultado da vontade de Deus, e não se vincula à sua salvação (que se dará num Além onde essas diferenças pouco importam). No comentário ao Décimo Mandamento, referente à cobiça, o Conselheiro diz que

*É certo que cada um deve conformar-se com o seu estado; se vive oprimido do [sic] peso da indigência, deve sofrer pacientemente. A felicidade do homem consiste em conformar-se à vontade de Deus*<sup>34</sup>. [grifos meus]

Essa simples passagem já é suficientemente eloqüente para inviabilizar qualquer proposta socializante ou revolucionária por parte de Antônio Conselheiro, mas deixarei essa discussão para adiante.

Afirma José L. Fiorim que “Sua cosmovisão [do Conselheiro] preconiza a existência de uma classe dominante e de classes subalternas”<sup>35</sup>. Não vou tão longe, já que o conceito de classe é absolutamente estranho a Antônio Conselheiro; contento-me em afirmar que ele

---

<sup>32</sup> Idem, 566 e 567.

<sup>33</sup> Idem, 261.

<sup>34</sup> Idem, 416 e 417.

<sup>35</sup> Fiorim, op.cit. p.111.

não dava atenção aos assuntos mundanos, que compreendem eventualmente os conflitos entre aquilo que nós hoje denominamos “classes”.

Finalizando a questão da visão de mundo de Conselheiro, poderíamos sintetizá-la dizendo que ela é conservadora, teocêntrica e teocrática. Como derradeiro argumento em favor do conservadorismo de suas posições políticas, citarei o levantamento das passagens em que a pobreza neste mundo é associada à santidade: ao todo, essas alusões ocorrem sete vezes, cinco nos “mistérios” de Maria (2, primeiro ponto; 4, segundo ponto; 6, terceiro ponto; 9, segundo ponto; 12, segundo ponto), uma nos comentários aos Dez Mandamentos (referente ao Segundo Mandamento); e por fim no comentário à Mt 11:30, na miscelânea final<sup>36</sup>. Como bem diz Fiorim, para o Conselheiro a propriedade privada é “algo intocável e a ninguém é dado o direito de tirar o alheio, mesmo que seja muito pobre e não tenha meios de subsistir”<sup>37</sup>. Essa posição fica clara no comentário ao Sétimo Mandamento, “não roubar”. Diz o Conselheiro:

*Que ofensa terrível comete neste preceito aquele que furta qualquer coisa do próximo [...] Para maior luz e inteligência deste sétimo mandamento, vejam o que diz Santo Agostinho: que não se perdoa o pecado sem se restituir o furto. Antes deveis pedir (no caso de achar-vos sem meios de subsistência para vós e a vossa família), do que tirar a mínima coisa do próximo*<sup>38</sup>.

Fiorim também avalia corretamente que a propriedade só é digna de respeito pelo Conselheiro se obtida em condições “justas”: assim, ele cita um caso narrado por Cesário, no qual um vendedor que oferecia água da chuva por água destilada, deixou a alma ao diabo ao morrer para expiar o abuso cometido em vida. O próprio Conselheiro cita, a respeito do comércio, que

*Por esse mundo cometem-se furtos e roubos. Furta o negociante que oculta os defeitos da fazenda na vara, no côvado, no peso, na medida, misturam a bebida com água [...] Aproveita-se da ignorância do vendedor e comprador. O juro excessivo daqueles que estão na precisão [...] Furta o artista quando não trabalha com a precisa diligência [...] Furta o criado e a criada [sic], dizendo que lhe dá pouca soldada*<sup>39</sup>.

---

<sup>36</sup> Maciel, op.cit. 12,13, 26, 44, 64, 67, 88, 89, 269, 476

<sup>37</sup> Fiorim, op.cit. p.111.

<sup>38</sup> Maciel, op.cit. 363 e 364.

<sup>39</sup> Idem, 376-379.

Tudo isso nos evoca o combate da Igreja medieval contra a usura - e dá bem a medida do quanto o cristianismo de Antônio Conselheiro ainda era ligado às concepções medievais, sob as quais, no fim das contas, deu-se a evangelização do território colonial brasileiro.

Quanto às mulheres, que sempre foram tão importantes na vida do Conselheiro, que dizem as prédicas a seu respeito?

Deve-se colocar, desde logo, que o Conselheiro põe a mulher numa posição nitidamente inferior ao homem - tanto que no comentário ao Nono Mandamento, “não cometer adultério”, o Conselheiro refere-se apenas à infidelidade da esposa, nunca à do marido. Lembranças de seus tempos de casado, talvez? Mais que isso, o Conselheiro chega quase a desculpar o adultério cometido pelo homem.

*E se seus maridos lhes derem exemplo neste particular [o adultério], nem por isso lhes venha tal tentação de os ofender com outra semelhante injúria; porque além da ofensa que fazem a Deus, põem as suas vidas em perigo de serem castigadas pela justiça ou mortas por seu marido. Porque destas desatenções e modo de vingança têm sucedido grandes males e desgraças lamentáveis.*

Uma passagem algo obscura, se levarmos em conta o duplo sentido que passa a ter quando recordamos a lenda do matricídio e as condições em que o crime teria sido perpetrado<sup>40</sup>.

A submissão à vontade do pai de família fica bem clara ainda no comentário ao Quarto Mandamento, “honrar pai e mãe”<sup>41</sup>.

E a ética do Conselheiro, no que consistia? Num conjunto de regras, prescrições e interdições<sup>42</sup>. Essa ética manifesta-se, como afirma Fiorim, em duas dimensões: uma do pecado contra Deus, outra do pecado contra o próximo<sup>43</sup>. A ascese contínua é vista como necessária, pelo Conselheiro, pelo fato do homem ter uma tendência natural ao pecado.

Antônio Conselheiro mostra ainda uma tendência a vazar a doutrina em terminologia jurídica, o que Fiorim considera comum na época, mas que se pode também compreender como permanência ou resíduo dos tempos em que o Conselheiro trabalhou como requerente no fórum de Ipú.

---

<sup>40</sup> Cf. Maciel, op.cit. 408 e 409 sobre a lenda do matricídio.

<sup>41</sup> Idem, 293-318.

<sup>42</sup> Fiorim, op.cit. p.113.

<sup>43</sup> Id.ibid.

Pela própria natureza do tema, as discussões conselheiristas acerca da ética se concentram nos comentários aos Dez Mandamentos, que já foram parcialmente examinados.

Fiorim desmembra a ética conselheirista em três tópicos: o acatamento da autoridade legitimamente constituída por Deus (vale dizer, aquela emanada do governo imperial: talvez por isso mesmo o Conselheiro não tenha resistido à prisão em 1876; o respeito à propriedade e a manutenção da família tradicional.

O primeiro item acha-se comentado nos trechos sobre o segundo, o quarto e o quinto mandamentos. Na passagem referente ao falso testemunho, o Conselheiro enfatiza o escândalo de se jurar falsamente sobre o que quer que seja.

*[...] é o que hoje vejo tão praticado no mundo, [que] vem a ser: uns certos juízos com capa de virtude, os quais muitas vezes tiram a justiça a quem tem para darem a quem não a tem [...]*<sup>44</sup>

A devoção filial, tema do Quarto Mandamento, confirma mais uma vez a passividade de Antônio Conselheiro face às autoridades legitimamente constituídas: os pares que justificam a obediência são, de um lado, “pais e superiores”, e de outro, “filhos e súditos”.

*E que direi eu de muitos pais e superiores que sabendo dos vícios e pecados de seus filhos e súditos, os não repreendem e talvez estejam dissimulando, principalmente no pecado do concubinato?*<sup>45</sup>

A submissão às leis humanas fica novamente clara no comentário ao Quinto Mandamento: “não matar”. Essa ação é estritamente vedada ao homem, visto que o próprio Jesus, tão injuriado pelos homens e investido de tão grande poder por seu divino Pai, não matou os seus agressores, mas antes os perdoou.

*Assim, pois, se haveis de lavar as mãos no sangue do próximo ide à presença da autoridade para aí, se proceder contra ele, na forma da lei, de cuja execução o Bom Jesus deixou-nos o exemplo*<sup>46</sup>.

---

<sup>44</sup> Maciel, op.cit. 266. A idéia da justiça pervertida por interesses particulares é bastante antiga na tradição judaico-cristã e se encontra, de modo semelhante à formulação conselheirista, em Amós numa das várias admoestações de Iahweh contra os pecados dos filhos de Israel: “Ai daqueles que transformam o direito em veneno e lançam por terra a justiça” (Am 5:7).

<sup>45</sup> Idem, 296.

<sup>46</sup> Idem, 326-327. A referência à Cristo como o “Bom Jesus”, bastante rara nas prédicas, pode ser uma ironia contra aqueles que afirmavam que este era um dos apelidos do próprio Conselheiro, mas acho improvável que alguém tão religioso fosse brincar com o nome ou com epítetos para Cristo.

A ética conselheirista no que se refere à propriedade privada encontra-se nos comentários ao Sétimo e ao Décimo Mandamentos.

Quanto ao Sétimo Mandamento (“não roubar”), o Conselheiro julga ser o furto pecado tão grave que deve ser punido, desde a primeira tentativa, com a prisão perpétua, para que o criminoso não tenha outra oportunidade de reincidir no crime (e, logo, no pecado).

*Se o primeiro passo dado pelo ladrão na carreira do crime fosse logo rigorosamente punido, a ponto de não sair da cadeia, não haviam de se ver tantas desgraças [...] Um brado unânime se deve pronunciar contra os ladrões, pelos prejuízos que causam com tão enorme [sic] procedimento. Sim, não se deve protegê-los para exemplo daqueles que os queiram imitar [...]*<sup>47</sup>

A submissão conselheirista, que exorta à mendicância antes que ao crime, tem como consequência óbvia o endosso e mesmo o incentivo à caridade - por sinal, agradável ao próprio Deus.

*Quem será tão insensível que vendo o seu semelhante a ponto de morrer de golpe mortal, que certamente lhe descarregará a miséria, se desse não for desviado pela sua beneficência? Considerem o valor que tem a caridade perante Deus, para não deixarem de praticá-la pelo incomparável bem que dela resulta*<sup>48</sup>.

A posição do Conselheiro com relação à cobiça já foi mencionada mais acima: no entanto, há algo que Fiorim não citou e que pode ser um detalhe importante na prédica conselheirista. O Conselheiro incorpora uma observação maliciosa no comentário ao último mandamento, que estaria mais adequada ao Nono (referente ao adultério).

*Quem se não quiser achar afligido de pensamentos desonestos tenha os olhos castos e faça concerto com eles de não olhar o que lhe não é lícito desejar. A muitos tem a vista sido causa de adultério [...]*<sup>49</sup>

O tema é recorrente, nas prédicas - e visto como o tipo de cobiça definido pelo Conselheiro acima é referente apenas ao desejo do homem por uma mulher casada ou

---

<sup>47</sup> Maciel, op.cit. 363 e 367.

<sup>48</sup> Idem, 366.

<sup>49</sup> Idem, 425.

impossível de possuir, novamente retomamos o tema da desvalorização da mulher - um objeto de desejo como qualquer outro.

Os dois últimos pontos citados por Fiorim são, pois, particularmente importantes, já que mostram claramente quão conservadora era a ética conselheirista - que não admite, em circunstancia alguma, ataques à propriedade privada. Em certa medida, o desenrolar de qualquer revolução compõe-se, concretamente, de uma série de ataques organizados a essa mesma propriedade.

O terceiro e último ponto da ética do Conselheiro refere-se à família. É assunto referente, basicamente, ao concubinato e ao adultério.

O “machismo” da prédica conselheirista concernente ao adultério já foi visto acima, não havendo portanto necessidade de repeti-lo. Cabe apenas uma crítica a Fiorim, que com relação ao último item dá a entender ao leitor, em seu artigo, que o Conselheiro aprovaria o assassinato “em legítima defesa da honra” perpetrado pelo marido traído contra a adúltera, com base nas páginas 408 e 409 do manuscrito. Nelas, Antônio Conselheiro apenas adverte as mulheres quanto aos riscos objetivos que advém do adultério - não endossa a vingança privada por parte de quem quer que seja.

O machismo conselheirista fica antes patente na falta de discernimento que ele atribui à mulher - culpada, inclusive, da queda do Paraíso: pois se Eva estivesse em companhia de seu esposo, Adão, o demônio não teria tido chance de lhe dirigir a palavra (por motivos de etiqueta, suponho). Daí segue-se que mesmo nos dias que correm as mulheres devem evitar os passeios sozinhas, para não permitir a corte por estranhos.

*Ocupem-se as mulheres em bons exercícios e não estejam ociosas. Devem evitar os passeios, tomando assim o exemplo do lastimoso caso que sucedeu a nossos primeiros pais [...]*<sup>50</sup>

A ética do Conselheiro sobre a família é, em grande medida, uma descrição das justificativas da superioridade do homem sobre a mulher: é, portanto, a consagração teológica da figura e do poder do chefe de família. Essa abordagem é fundamental para o entendimento do pensamento de Antônio Conselheiro no tocante à política - já que filhos equivalem, para ele, a súditos: e pais, a imperadores e papas. Digo, junto com Fiorim, que a ética do Conselheiro não objetiva nenhuma transformação estrutural do mundo, mas no

---

<sup>50</sup> Idem, 411.



máximo busca mudar o comportamento de alguns dos agentes sociais sem alterar as estruturas em que essa atuação se dá.

Podemos passar agora ao segundo grande conjunto proposto por Fiorim para a interpretação das prédicas: as condições estruturais que as teriam originado.

Se até aqui mantive-me deliberadamente próximo das clivagens de Fiorim, neste item específico devo me afastar um pouco. Pois as tensões que me parecem presentes nas condições em que Antônio Conselheiro pôde dar origem a seu pensamento não são as mesmas que Fiorim identifica.

O momento em que Antônio Conselheiro vive e escreve é marcado fortemente pelo catolicismo renovado. A própria “Questão religiosa”, normalmente considerada um dos fatores que precipitaram a crise do Império, é derivada de uma mudança nas lealdades impostas aos funcionários eclesiásticos<sup>51</sup>. No entanto, me parece que não é este o catolicismo que devemos procurar em Antônio Conselheiro, por dois motivos: em primeiro lugar, não foi a tradição na qual ele foi educado; em segundo lugar, o “catolicismo renovado” jamais abriria espaço para a pregação de um leigo tal como ele o teve. Em outras palavras, teria sido impossível a Antônio Conselheiro manter-se dentro dos quadros teológicos da Igreja Católica em sua versão renovada.

Os argumentos invocados por Fiorim para vincular Antônio Conselheiro a esse catolicismo renovado me parecem insuficientes. O reforço da autoridade papal, tônica da Igreja Católica desde Trento, que é item importante na exposição conselheirista, poderia ter sido defendida por qualquer outro católico médio, antes ou depois do início do processo romanizante no Brasil - o padroado não significava, no fim das contas, uma rebelião aberta dos religiosos contra o Papa, mas antes uma acomodação de interesses com o poder secular do Imperador.

A crítica ao casamento civil é remetida por Fiorim às discussões entre o papa Pio IX e o rei Vittorio Emmanuele, do Piemonte, em 1852<sup>52</sup>. Outros itens do arsenal conselheirista, como o ódio aos maçons, podem ser remetidos à bula *Syllabus errorum*, “compêndio das teses ‘errôneas’ que tinham acolhida entre os intelectuais leigos na segunda metade do séc.XIX”<sup>53</sup>, que definia quais os “inimigos” da Igreja. O problema mais

---

<sup>51</sup> É curioso que não se encontre nenhuma menção à “Questão religiosa” nas prédicas; este fato acaba por reforçar a “unidade” eclesial na teologia conselheirista.

<sup>52</sup> Fiorim, op.cit. p.122.

<sup>53</sup> Id.ibid.

evidente com todas essas suposições é que o catolicismo brasileiro apresentava condições muito particulares para a aplicação de idéias tão genéricas.

A igreja que Antônio Conselheiro defende tão ardorosamente e que ele associa ao Império era, à sua época, não apenas contrária à monarquia como também estava desejava de se ver livre da tutela política do Estado. Logo, a questão do casamento civil é muito particular para Antônio Conselheiro - até porque se sabe que muitos padres continuaram a celebrar o religioso antes do civil, e em muitas localidades o casamento civil permaneceu inexistente: conservam-se, para os efeitos de registro, os casamentos religiosos, e nada mais.

A implicância conselheirista contra a maçonaria apresenta problemas interpretativos diferentes. Os maçons eram, no séc.XIX, um grupo muito difundido no Brasil: mesmo muitos religiosos pertenciam a seus círculos. O combate de Antônio Conselheiro aos maçons, que por sinal é bastante ligeiro, ocorre na mesma página em que o beato investe contra protestantes, republicanos e judeus.

Na verdade, o ataque do Conselheiro aos maçons é impreciso. Coloca-os na mesma categoria de “ingratos” que rejeitaram a salvação pela palavra de Cristo.

*Quem teria nunca imaginado que no século dezenove, cujo povo foi educado nos salutareis princípios da religião cristã, que muitos deles deixassem de se nutrir do verdadeiro sentimento do amor de Deus; além de darem tão triste testemunho, ocorre que se movem pela incredulidade, imitando assim os judeus, idéia horrorosa, pensamento ingrato; que eles não ligam a menor importância pela sua salvação, como são os maçons, protestantes e republicanos, porque eles também só acreditam na Lei de Moisés, espalhando assim doutrinas falsas e errôneas aos ignorantes [...]*<sup>54</sup>  
[grifos meus]

O ataque é, como se vê, insignificante. A ignorância de Antônio Conselheiro acerca da maçonaria e do protestantismo choca, nesse ponto - mas, por outro lado, um escritor de resto tão criterioso só iria se permitir um deslize desse tamanho por ligar pouca importância aos maçons e protestantes. De fato, não há outras referências a eles ao longo do manuscrito.

Entre os muitos inimigos supostos ou reais da Igreja contra os quais o Conselheiro investe, merecem destaque os judeus. As invectivas contra eles são numerosas (em 16

---

<sup>54</sup> Idem, 547 e 548.

oportunidades diferentes ao longo do manuscrito Antônio Conselheiro os ataca<sup>55</sup>): em que se apóiam e o que pretende fazer o Conselheiro a seu respeito?

Gostaria aqui de fazer uma breve tipologia relativa ao ódio pelos judeus, com a intenção de diferenciá-lo do anti-semitismo já habitual na Europa: o judeu é estigmatizado por Antônio Conselheiro não por ser visto daquela forma grotesca que sempre caracterizou as matanças de judeus europeus durante as insurreições populares, mas por simbolizar a iniquidade do maior “crime” de todos os tempos: a morte de Jesus Cristo. Não encontramos nos escritos do Conselheiro aquela imagem fantasmática do judeu de que fala Norman Cohn, mas apenas a reprovação pela insistência no “erro” de não aceitar o cristianismo. Não estão presentes as figuras do mascate miserável, do agiota ou do profanador de hóstias, que seriam moeda corrente nos *pogroms*; a culpa do judeu seria a do crime de autodanação<sup>56</sup>.

Tampouco se encontra no judeu de Antônio Conselheiro o indivíduo misterioso, conspirador ou envenenador de águas<sup>57</sup>: pode-se mesmo questionar se Antônio Conselheiro chegara a conhecer pessoalmente algum judeu ao longo de sua vida. Que o beato tenha algum dia visto uma sinagoga, então, é ainda mais improvável. Devemos portanto desvincular a repulsa conselheirista pelo judeu de quaisquer conotações raciais - já que, em todas as passagens, o judeu não é reprovado pela sua condição inata, mas pela responsabilidade coletiva na crucificação de Cristo. O que é deslocar a crítica do plano racista para o plano cultural.

Vejam algumas passagens significativas à respeito dessa questão:

*Estas glórias, estas ditas logram sim os fiéis cristãos de verem a cruz de Nosso Senhor Jesus Cristo. Porém, para os pertinazes judeus e os mais inimigos da nossa santa fé [...] eles hão de se ver nas mãos de Deus, de seu castigo*<sup>58</sup>.

Ou ainda:

*Os judeus, porém, corresponderam com monstruosa ingratidão aos benefícios do Bom Jesus, e ainda hoje permanecem na mesma maldade a ponto de só acreditarem na Lei de Moisés*<sup>59</sup>.

---

<sup>55</sup> Idem, 121, 125, 181, 194, 222, 228, 312, 315, 385, 417, 475, 496, 502, 542, 545 e 547.

<sup>56</sup> Norman Cohn. *A conspiração mundial dos judeus: mito ou realidade?* São Paulo: Ibrasa, 1969.

<sup>57</sup> Carlo Ginzburg. *História noturna*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. P.56 ss.

<sup>58</sup> Maciel, op.cit. 495 e 496.

O tema do ódio aos judeus, portanto, esgota-se na recusa destes em aceitarem a mensagem cristã.

Por fim, chegamos ao aspecto mais interessante, para o observador moderno, da doutrina conselheirista: suas posições políticas.

Ao contrário do profetismo, que é assunto contraditório no estudo do Conselheiro, suas posições políticas são claras. Euclides não se engana nem precisa se servir de malícia para documentá-las. O Conselheiro é, definitiva e claramente, monarquista.

A questão política reveste-se de singular importância para o Conselheiro. Tanto que ele lhe dedica uma prédica inteira, a penúltima, para comentar a república. E é questão da maior importância na compreensão de sua vida- tanto que deixarei para analisar as prédicas de combate à república noutro capítulo, juntamente com a análise do próprio governo republicano à época da guerra.

As últimas páginas do manuscrito compõem-se de uma bela despedida aos canudenses.

*Antes de fazer-vos a minha despedida, peço-vos perdão se nos conselhos vos tenho ofendido. ...É chegado o momento de me despedir de vós; que pena, que sentimento tão vivo ocasiona esta despedida em minha alma, à vista do modo benévolo, generoso e caridoso com que me tendes tratado, penhorando-me assim bastante! [...] Adeus povo, adeus aves, adeus árvores, adeus campos, aceitai a minha despedida, que bem demonstra as gratas recordações que levo de vós, que jamais se apagarão da lembrança deste peregrino, que aspira ansiosamente a vossa salvação e o bem da Igreja. Praza aos céus que tão ardente desejo seja correspondido com aquela conversão sincera que tanto deve cativar o vosso afeto<sup>60</sup>.*

Na verdade, a última parte da despedida mostra claramente a familiaridade com o Conselheiro com as idéias e com o estilo do Padre-Mestre Ibiapina - pois a despedida deste aos membros das Casas de Caridade do Cariri Novo (Missão Velha, Crato, Barbalha e Milagres) estava redigida da seguinte maneira:

*[...] adeus, homens; adeus, mulheres; adeus, meninos; adeus, meninas; adeus, moços; adeus, velhos; adeus, gentes todas dessa terra de onde sou retirado por altos juízos de Deus [...]*<sup>61</sup>

---

<sup>59</sup> Idem, 545.

<sup>60</sup> Maciel, op.cit. 625-628.

<sup>61</sup> Irineu Pinheiro. *Efemérides do Cariri*. Fortaleza: Imprensa Universitária do Ceará, 1963. P.157.

Há outras semelhanças notáveis na conduta dos dois homens, principalmente no que se refere ao uso das imagens no culto e no tratamento exigido dos fiéis.

Há um último aspecto do estilo conselheirista que me parece ter sido negligenciado por Fiorim, mas que merece uma atenção à parte: a citação de autores ou personagens pagãos (sempre citados de forma elogiosa em função de seus méritos, com exceção do imperador romano Juliano). Vejamos algumas passagens de especial interesse.

Na página 300 do manuscrito, o Conselheiro cita Enéias como exemplo de devoção filial, tomando a passagem de Virgílio em que ele carrega nos ombros seu pai, o velho Anquises (“Mais glorioso foi para Enéas o nome de piedoso salvando nos ombros a seu pai; que o de valoroso, tendo a seus pés seus inimigos”<sup>62</sup>). Logo após a passagem de Enéas, o Conselheiro cita Eurípides (“Ditosos chamou Eurípides aos pais que têm filhos obedientes”<sup>63</sup>). O imperador Juliano aparece nas páginas 261 e 262, como o tirano pagão que manda martirizar soldados cristãos que se recusavam à idolatria. Os exemplos são significativos, por mostrarem um autor familiarizado com outras tradições que não a cristã (embora muito provavelmente esses personagens pagãos chegassem ao conhecimento de Antônio Conselheiro somente mediante o “filtro” imposto pela literatura teológica de seu tempo).

Nenhuma referência à D. Sebastião, elo essencial para a construção do “profetismo” conselheirista na obra de Euclides da Cunha. Milagres, só aqueles definidos como tais no corpo da Igreja. O autor das *Prédicas*, Antônio Vicente Mendes Maciel, jamais se arvorou como milagreiro, ao menos não no texto escrito que nos deixou.

O texto conselheirista não tem valor como criação única, individual (o Conselheiro só revela autonomia intelectual nas passagens políticas de sua obra), pois as idéias que ele veicula podiam ser encontradas com facilidade nos catecismos mais comuns da época, como se viu. Dessa forma, o Conselheiro não pode ser considerado um fundador de seitas, nem deixou apóstolos: foi o dominador carismático típico, e frente à essa liderança a relativa não-originalidade de seu pensamento teológico torna-se questão menor<sup>64</sup>.

No entanto, Euclides em várias passagens culpa o Conselheiro por afirmar coisas que são exatamente o oposto do que acabamos de verificar em seus escritos. Isto se explica pela necessidade de Euclides desqualificar o projeto político “retrogrado” de Antônio

---

<sup>62</sup> Maciel, op.cit. 300.

<sup>63</sup> Id.ibid.

<sup>64</sup> Romano Barreto. “Um líder carismático, Antônio Conselheiro” in: *Sociologia*. São Paulo: 4 (3), 1942. P.237.

Conselheiro que, do alto de sua formação precária teve o desprazer de recusar os favores humanitários republicanos - quer em sua vertente mais fisiológica e florianista, quer em sua corrente mais “esclarecida”, encarnada em Euclides.

Em resumo, a teologia conselheirista em nada aponta para uma expectativa milenarista militante ou sequer quietista: revela-se pouco original (embora o pensamento do Conselheiro seja inconfundível quando se trata da reflexão política) e rigorosamente ortodoxa com relação às doutrinas correntes em seu tempo. É possível que os rigores do inferno sejam exagerados pelo Conselheiro numa época em que tal prática já não fosse corrente (e nesse ponto ele seguisse a *Missão abreviada*, mas isso já seria assunto para outro artigo). Não obstante essa diferença de enfoque, permanece a impressão de profunda ortodoxia ao tratar dos temas tradicionais do catolicismo.

## Aquisição de inteligência militar na Antigüidade: Alexandre e César, dois estudos de caso<sup>1</sup>

Nos dias que correm, a mídia vende a imagem de que uma guerra - qualquer guerra - é vencida pelo lado que dispuser de maior “inteligência”<sup>2</sup>; o espetáculo tecnológico (simbioticamente vinculado à cultura adolescente dos videogames) nos faz crer, ou tenta fazê-lo, que a aquisição de inteligência vence guerras ou, ao menos, batalhas. A mística em torno da espionagem moderna, os escândalos em torno das defecções de espiões ingleses pró-soviéticos durante a Guerra Fria e toda a publicidade pós-1973 em torno das façanhas dos matemáticos poloneses que quebraram as chaves de código da *Enigma*, máquina criptográfica alemã contribuíram em muito para a deificação da inteligência militar.

Este artigo dedica-se ao estudo do uso da inteligência militar por dois dos maiores generais do mundo antigo - por isso, não é o local mais indicado para se recordar as inúmeras oportunidades em que, mesmo nos tempos mais recentes, um dos lados em conflito dispunha de inteligência à vontade e isso não lhe assegurou a vitória. Lembremos apenas que até hoje a chave de código da *Enigma* usada pela Gestapo jamais foi quebrada; que o general Freyberg sabia tanto quanto os alemães acerca da invasão de Creta, e mesmo assim perdeu a batalha; e finalmente, quantas vezes o acaso fez pender para um lado melhor informado - ainda que mais fraco, como os EUA em Midway - a vitória?

Feitas essas observações preliminares, é conveniente atentar para o fato que, dos tipos de “inteligência” básicos (“humana” ou *humint*, convenção para *human intelligence*, i.e. aquela adquirida por meio de espiões, observação direta ou demais formas clandestinas - incluindo a interceptação e interpretação de mensagens - e *sigint*, a detecção visual de imagens, atualmente feita cada vez mais por meio de aparelhos não-pilotados), a estrela da mídia é a *sigint*; por motivos óbvios, no mundo antigo essa forma de aquisição de conhecimento do inimigo era virtualmente inexistente - dir-se-ia que até a transmissão em tempo real das informações, primeiramente pelo telégrafo,

---

<sup>1</sup> Para autores clássicos, utilizei as edições da Loeb Classical Library, a não ser quando indicado.

<sup>2</sup> Utilizo o termo sempre no sentido propriamente militar, i.e. de conjunto de informações adquiridas, coligadas, aceitas, interpretadas e implementadas com o fim da derrota do inimigo (cf. John Keegan. *Inteligência na guerra. Conhecimento do inimigo, de Napoleão à Al-Qaeda*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. Pp.19-21), e não no sentido corriqueiro de “capacidade intelectual”.

depois pelo rádio - *humint* foi a forma por excelência da aquisição de informações. É dela portanto que tratarei neste artigo; paradoxalmente, à medida em que os recursos “incruentos” que a tecnologia proporciona mostram-se cada vez menos eficazes, o recurso à *humint* parece promissor num futuro próximo<sup>3</sup>.

Em todo caso, o mundo antigo não dispunha de meios técnicos para a aquisição de *sigint*; *humint* era a única ferramenta disponível aos generais e também aos políticos. Como funcionou, no caso de campanhas longas como as de Alexandre e de Júlio César, o processo de 5 fases da *humint* (aquisição, entrega, aceitação, interpretação e implementação<sup>4</sup>)?

Uma distinção inicial deve ser feita: Alexandre, ainda na esteira da reviravolta tática e de treinamento implementada por seu pai, defrontou-se com potências *letradas*, i.e., com organismos políticos (notadamente o persa) que faziam uso rotineiro da escrita (o que não implica o letramento maciço de suas populações como um todo), inclusive - e em muitos casos, principalmente - para o registro dos assuntos de Estado<sup>5</sup>.

O primeiro registro digno de nota de *humint* parece-me o citado por Tucídides em em sua *História da Guerra do Peloponeso* 4.50: um enviado (ou seja, um espião persa) a caminho de Esparta foi detido pelos atenienses, que lhe confiscaram um documento escrito em aramaico:

*Durante o inverno subsequente Aristides filho de Arquipo [...] deteve [...] às margens do rio Strímion o persa Artafernes, que ia para Esparta mandado pelo*

---

<sup>3</sup> Exemplo notável é o fracasso da tecnologia na recente guerra (2001) no Afeganistão; por um lado a mídia busca vender a imagem de que cada vez menos baixas ocorrem, quer entre civis, quer entre combatentes, em função do desenvolvimento tecnológico. Certamente há um fundo de verdade nisso - a tecnologia faz com que seja necessário um número cada vez menor de homens para conquistar e manter terreno -, mas por outro há certas tarefas que, por sua própria natureza, parecem destinadas a serem eternamente “privilégio” e risco dos soldados de carne e osso, como as operações de limpeza de cavernas no Afeganistão. E esse tipo de operação sempre custará mais baixas do que a opinião pública está, atualmente, preparada para enfrentar. Cf. Mir Bahmanyar. *Afghanistan Cave Complexes 1979-2004. Mountain Strongholds of the Mujahideen, Taliban & Al Qaeda*. Oxford: Osprey, 2004. P.16 ss.. A isso acrescenta-se que, num mundo que vê cada vez com menos simpatia as soluções militares (quando adotadas pelas grandes potências: quando recurso de tiranetes ou fundamentalistas do Terceiro Mundo são aceitáveis e amiúde louvadas pela mídia), o *establishment* militar vê-se diante de um impasse. As baixas domésticas são inaceitáveis; a substituição de profissionais ou conscritos natos por mercenários (caso da Legião Estrangeira Francesa e da Espanhola) é tida como imoral e as baixas do inimigo erradas por princípio. Para o bem ou para o mal, em muitas operações especiais de aquisição de inteligência e mesmo da execução de missões os veículos não-pilotados simplesmente não resolvem a questão; é necessário o uso de mais homens e conseqüentemente, ocorrem mais baixas - algo que a opinião pública não mais aceita. Este parece, de momento, o limite prático para a aquisição de *sigint*.

<sup>4</sup> Keegan, op.cit. pp.21-22.

<sup>5</sup> Arnaldo Momigliano. “Eastern elements in Post-Exilic Jewish, and Greek, historiography” in: *Essays in Ancient and Modern Historiography*. Middletown: Wesleyan University Press, 1987. Pp.28 ss..



*rei. Ele foi levado para Atenas e os atenienses fizeram traduzir do assírio [i.e. do aramaico] as cartas encontradas em seu poder e as leram [...].*

Como de hábito, Tucídides nos deixa sem saber qual o conteúdo preciso do documento em questão; mas é digno de nota que mesmo em Atenas houvesse gente capaz de entender o aramaico (o que, inversamente, atesta a universalidade do mesmo antes da difusão do *koiné*). Dificilmente esse caso terá sido o primeiro de uso deliberado de *humint* por qualquer dos lados em conflito, mas é de especial importância por exibir com relativa clareza algumas das etapas do processamento da inteligência no mundo antigo: ao menos as quatro primeiras fases mostram-se de modo inequívoco (aquisição, entrega, aceitação, interpretação da informação adquirida das mãos do enviado persa). Não sabemos o que os atenienses fizeram depois, mas é razoável supor que a última etapa, a “implementação”, consistiu, nesse caso, em simplesmente frustrar os planos de persas e espartanos e obrigá-los a mudanças).

Aqui convém estabelecer outra distinção importante, quer no mundo antigo quer no moderno, quanto à aquisição de *humint*: onde termina o “batedor” ou “explorador” e começa o “espião”? Ambos estão aptos a fornecer ao inimigo a informação tão necessária; ao mesmo tempo, no mundo antigo como no moderno, o indivíduo capaz de acessar e entregar tais informações é, compreensivelmente, mal-visto. Em Alexandre, o destino especialmente cruel de Bessus, o sátrapa que traiu Dario III, é exemplo dessa repulsa:

*Duas árvores retas foram dobradas e uma parte de seu corpo amarrada a cada uma; quando cada parte foi solta, a metade de seu corpo que lhe estava agarrada partiu junto com a árvore<sup>6</sup>.*

Bessus roubou de Alexandre a glória da captura de Dario vivo e, ao mesmo tempo, mostrou-se indigno da confiança de Alexandre ao tentar ganhá-la (como todo traidor, se Bessus fez tamanho mal ao seu antigo mestre, porque não o faria ao novo?).

Mas em sentido estritamente militar, a tarefa da aquisição de inteligência nas campanhas de Alexandre era, via de regra, moralmente anódina e tecnicamente indiferenciada quanto aos informantes (pelo menos é esse o quadro que emerge das

---

<sup>6</sup> Plutarco. *Vida de Alexandre* 63.3. A atitude de Alexandre parece ter origem centro-asiática e não ser uma invenção própria; encontramos o mesmo requinte de crueldade na punição aos adúlteros no relato de Ibn Fadlan, em 921, referindo-se aos guzos. Cf. Arthur Koestler. *Os khazares. A 13ª. tribo e as origens do judaísmo moderno*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2005. Pp.40-41.

fontes de que dispomos para falar de Alexandre, mas devemos lembrar de que tudo o que nos restou dos testemunhos contemporâneos são fragmentos, o que não ocorre com César). É conveniente lembrar ao leitor que, por praticidade, farei uso de exemplos romanos ou gregos posteriores ou, mais raramente, anteriores a César. Tal procedimento parece-me razoável uma vez que, do séc. I a.C. ao IV d.C. a natureza *essencial* das atividades de inteligência militar pouco mudaram<sup>7</sup>.

*Humint* em Alexandre significava, o mais das vezes, a autópsia impetuosa, nem sempre bem-vista entre analistas mais tardios (e que conduz em sua forma moderna ao dilema bem exposto por Keegan quanto à natureza da exposição do comandante diante de suas tropas - quando estar à frente, e portanto, visível e arriscando-se? “Sempre”, “nunca” ou “por vezes”?<sup>8</sup>).

No caso de Alexandre, os exemplos de sua crescente necessidade de exposição aos riscos da batalha com seu envelhecimento são inúmeros e unanimidade em todos os autores; o mesmo se pode dizer do aumento de sua credulidade quanto a augúrios e presságios:

*Alexandre, por essa época, havia se tornado sensível às indicações da vontade divina e ficado com a mente apreensiva e perturbada, e transformava cada evento, por estranho que fosse, em algo significativo, num prodígio e augúrio: e sacrificadores, purificadores e adivinhos enchiam seu palácio. Assim, vejam, do mesmo modo que é perigoso ser incrédulo com relação às indicações do que é divino e desprezá-las, a superstição é igualmente perigosa [...]*<sup>9</sup>.

Mas todo tipo de inteligência militar necessita de um contexto para interpretação; e nesse sentido, os augúrios só merecem espaço neste artigo por estarem tão intimamente ligados às atividades militares de Alexandre<sup>10</sup>. Os exemplos para César são

---

<sup>7</sup> Keegan, op.cit. p.28. Em todo caso, é necessário tomar cuidado com as mudanças no uso de certos termos específicos que não são bem atestadas pelas fontes literárias, mas de modo claro pelas epigráficas e papirológicas - tal como do termo *speculator*, cuja natureza alterou-se visivelmente entre César e Amiano Marcelino. Do séc.I d.C. em diante, *speculatores* são também dois tipos distintos de oficiais do exército romano, que, a julgar pela evidência disponível, nada tinham em comum com os *speculatores* tão úteis a César (indivíduos altamente treinados para operações clandestinas atrás do que hoje denominaríamos “linhas inimigas”, ou chamaríamos, ao tempo dos romanos, de *limes*). Cf. Norman Austin e Boris Rankov. *Exploratio. Military and Political Intelligence in the Roman World from the Second Punic War to the Battle of Adrianople*. New York / Abingdon: Routledge, 1995. P.54 ss.

<sup>8</sup> É a pergunta que anima o estudo de John Keegan sobre a natureza do comando militar em seu magistral *A máscara do comando*. Rio de Janeiro: BIBLIEX, 1999.

<sup>9</sup> Plutarco. *Vida de Alexandre* 74.5.

<sup>10</sup> Tácito observa, ao falar de Vitélio, que sua ignorância quanto à inteligência reforça sua ineptitude noutros aspectos (*Histórias* 3.56). Cf. Austin e Rankov, op.cit. p.6.

mais austeros, notadamente no que diz respeito ao seu uso da autópsia como forma de aquisição de *humint* em primeira mão.

Quanto a Alexandre, encontramos principalmente em Plutarco exemplos notáveis da crença nos oráculos como meios eficazes de determinar processos decisórios. Desse modo, antes da expedição indiana, o aparato religioso-logístico-oracular é notável - ou antes, o descaso de Alexandre com o mesmo:

*Ele mesmo [Alexandre] se fazia acompanhar por oito cavalos, enquanto banquetear-se noite e dia com seus companheiros [meta ton hetairon] [...] e incontáveis carroças os seguiam, algumas com coberturas em púrpura e bordadas, outras protegidas do Sol por ramos de árvores que eram mantidos sempre verdes, levando o restante de seus companheiros e comandantes, todos usando guirlandas e bebendo. Não se via um capacete, nem um escudo, nem uma lança [...]*<sup>11</sup>

Antes da expedição tomar feições de baderna, entre os preparativos nota-se que Alexandre,

*[...] prestes a cruzar as montanhas rumo à Índia [...] [Alexandre viu] uma ovelha com o que parecia, pela forma e cor, com uma tiara sobre sua cabeça, com testículos dos dois lados. Alexandre desprezou o augúrio e fez-se purificar pelos babilônios, que sempre trazia consigo para tais finalidades; em conversa com seus amigos, alegou não estar preocupado consigo mesmo, mas com a sorte deles*<sup>12</sup>.

Deve-se notar que seus adversários também serviam-se dos mesmos recursos como forma de aquisição de *sigint*, como Dario o faz:

*Dario, vindo para a costa a partir de Susa encontrava-se exaltado pela extensão de suas forças (pois liderava um exército de 600 mil homens), mas também encorajado por um certo sonho, que os Magi interpretaram mais com o intuito de agradá-lo do que como as probabilidades exigiam*<sup>13</sup>.

Eis aqui um exemplo interessante - no original grego Plutarco não fala, evidentemente, em “probabilidades”, mas em *mallon he kata to eikos*.

Mas seria um erro imaginar que Alexandre confiava apenas nos oráculos para suas decisões: em mais de uma ocasião ele serve-se de “medidas de contra-inteligência” (i.e.

---

<sup>11</sup> Plutarco. *Vida de Alexandre* 67.1.

<sup>12</sup> Idem, 57.1-3.

<sup>13</sup> Idem, 18.4.

destinadas a confundir o inimigo), como por exemplo na expedição contra Porus, na Índia:

*Em sua campanha contra Porus [...] diariamente ele fazia grande barulho em seu campo, de modo a acostumar os bárbaros ao mesmo e fazer com que não se alarmassem*<sup>14</sup>.

O mesmo depoimento é encontrado em Arriano, fonte bem mais comprometida com o relato isento e político de Alexandre do que Plutarco que, como ele mesmo nos diz, não está fazendo historiografia mas biografias:

*Vendo isso [a guarda que Porus havia montado], Alexandre houve por bem manter seu exército movendo-se em diferentes direções, para manter Porus na incerteza de suas intenções*<sup>15</sup>.

E o exemplo mais eloqüente de todos: quando criança, Alexandre mostra-se extremamente curioso quando seu pai recebe enviados persas, e faz aos mesmos perguntas de todo tipo com relação ao seu país - perguntas lógicas e que se relacionam com práticas mágicas ou oraculares, mas que soariam razoáveis aos ouvidos modernos, e que certamente divertiram os atônitos diplomatas persas:

*[Alexandre] conquistou-os por seu encanto, e por não fazer perguntas triviais ou infantis, mas argüindo acerca das estradas e sobre a natureza de uma viagem para o interior, sobre o próprio rei, que espécie de guerreiro ele era e qual o poder e habilidade dos persas*<sup>16</sup>.

O padrão a ser observado aqui é novamente o de que Alexandre, com a idade, passou de um lado a expor-se cada vez mais e de modo mais insensato e ao mesmo tempo, a dar menos atenção (a julgar pelos testemunhos de que dispomos, insisto - tardios e/ou fragmentários) ao uso de *humint* no sentido convencional que o termo pode ter modernamente (ainda que entendido em termos da Antigüidade, guardando-nos tanto quanto possível do anacronismo). Ao mesmo tempo, sua crescente exposição aos riscos

---

<sup>14</sup> Idem, 60.1. Modernamente, o exército fictício montado sob o “comando” de Patton na Inglaterra e que destinava-se a confundir os alemães às vésperas da invasão da Europa realizaria sua tarefa de modo semelhante - apenas o “ruído” aqui é de natureza radiofônica, e obteve resultados similares.

<sup>15</sup> Arriano. *Anábase de Alexandre* 5.9.

<sup>16</sup> Plutarco, *Vida de Alexandre* 5.1. É interessante notar que embora notáveis como perguntas feitas por uma criança, as informações obtidas devem ter contribuído mais para a lenda da sagacidade precoce de Alexandre (como os emissários persas observam na passagem que segue-se às perguntas) do que para a expedição propriamente dita, na qual não se faz menção desse tipo de *humint* obtido durante a infância.

da batalha tornava-o involuntariamente um praticante cada vez mais assíduo da autópsia em campo de batalha.

É de se notar que numa fonte especialmente confusa, mas tornada útil pela escassez de outras em primeira mão ou mais próximas da vida de Alexandre, encontramos o gosto pela autópsia detalhado ao ponto de se ficar sabendo que Alexandre tinha atração pelos disfarces, como um Canaris antigo. Mesmo levando-se em conta que se trata de obra nada confiável historiograficamente, a passagem pode ter sido inspirada em Onesicrito, um dos que escreveram à época de Alexandre<sup>17</sup>.

Por fim, *humint* e *sigint* no sentido oracular parecem unir-se de modo especialmente interessante num augúrio relacionado às primeiras perseguições de Alexandre a Dario:

[...] *Alexandre encontrou um guia para conduzi-lo pela Pérsia. O homem falava duas línguas, pois seu pai era lício e sua mãe persa; e era ele, dizia-se, de quem a pitonisa falava ao dizer que Alexandre teria um lício [i.e. um “lobo”, lykos] como guia em sua marcha contra os persas*<sup>18</sup>.

Aqui vemos a simbiose dos dois elementos: o oráculo que prevê o “lobo” como guia e a função que este, ao menos no relato de Plutarco, exerce efetivamente, e não apenas no plano religioso ou oracular, já que o rapaz efetivamente conduz Alexandre e seu exército.

No entanto, semioticamente, há uma diferença essencial no que dispomos para falar da *signint* nos dois casos estudados neste artigo. Seja pela natureza de seu estilo de comandar<sup>19</sup>, seja pelo seu temperamento como um todo seja apenas pelo capricho das fontes, o peso dos oráculos era muito maior entre os exércitos de Alexandre (ou dos gregos antes dele. É eloqüente como exemplo de planejamento tático associado ao uso

---

<sup>17</sup> *Romance de Alexandre*, versão grega. Cf. Richard Stoneman (ed.). *The Greek Alexander Romance*. London: Penguin, 1991 e Donald W. Engels. *Alexander the Great and the Logistics of the Macedonian Army*. Berkeley / London: University of California Press, 1978

<sup>18</sup> Plutarco. *Vida de Alexandre* 37.1. Compare-se o episódio todo em Plutarco com o uso criterioso que Amiano faz de um “informante não-combatente” nas páginas seguintes; na obtenção de inteligência militar - *humint* ou *sigint* a variedade de fontes atestando o mesmo fato é, como na historiografia, penhor de verdade - mas na atividade militar a variedade de fontes é crucial, o que não ocorre com a historiografia. Idealmente, o “ciclo de inteligência” deve compor-se de fontes tão variadas quanto possível, desde que todas ou a maioria atestem a verdade almejada. Evidentemente, fontes diferenciadas como não-combatentes, desertores, civis e comerciantes não responderão de modo uniforme ao que lhes é indagado, e nisso reside o risco de imprecisão que suas informações acarretam. Cf. Austin e Rankov, op.cit. p.67.

<sup>19</sup> Como outros comandantes modernos - mas por razões inteiramente diversas, já que a monarquia macedônica exigia de seu líder a façanha militar -, Alexandre expunha-se não só por temperamento como também por necessidade aos riscos da batalha face-à-face; cf. Keegan, *Máscara*, pp73; 78 e 97.

de oráculos a defesa de Atenas por via naval na guerra contra os persas<sup>20</sup>. Por outro lado Josefo enfatiza a inutilidade de tais práticas - sem dúvida como apologia ao rigor do monoteísmo judaico - no episódio em que Mossolamo, mercenário judeu do período de Alexandre e dos Diádocos, afronta acintosamente os áugures condutores de uma coluna militar da qual fazia parte<sup>21</sup>. Portanto, ainda que isso soe menos compreensível aos olhos modernos, o exame de oráculos religiosos desempenhava um papel muito maior (juntamente com a autópsia) no tempo de Alexandre, dos Diádocos e dos reinos helenísticos do que entre César, Pompeu, Agrícola e mesmo militares bem posteriores, como Juliano ou Procópio.

O chamado “ciclo de informação” descrito anteriormente encontra um de seus melhores exemplos na Antigüidade em Amiano Marcelino, 18.5<sup>22</sup>:

[Após falar da ineptitude de Sabianus, envolvido na campanha contra os persas ao tempo de Juliano (361-363)] [...] *nossos batedores informaram que o inimigo estava em estado febril de preparação, e isso era repetidamente confirmado por desertores, deixamos o homenzinho [Sabianus] espreguiçando-se e marchamos à toda força para a defesa de Nisibis [...] e vimos fogueiras vindas do lado do Tigre [...] em tamanho volume que estava claro que o inimigo havia cruzado o rio. [...] Encontramos um garotinho bem-vestido no caminho, de uns oito anos de idade, que nos disse ser filho de um homem de boa família mas que havia sido deixado para trás por sua mãe, que o considerou um estorvo na fuga. [Trouxe o garoto em segurança para uma de nossas torres].*

Depois do episódio do abrigo do garoto, Amiano continua com dois novos detalhes interessantes acerca de como obter informações em meio à batalha: numa área florestal denominada Meiacarire, abandonada por seus habitantes, foi encontrado apenas uma pessoa - um soldado persa, de quem sabemos muito para as circunstâncias:

*Ele era um nativo da Gália nascido na Lutécia e tinha servido num regimento de cavalaria, mas para escapar da punição por alguma infração havia desertado para a Pérsia. Lá ele casou-se e constituiu família, e era tido em tão alta conta que era empregado como espião, e com freqüência trazia informações confiáveis de nossas linhas. Naquela oportunidade ele tinha sido enviado por Tampsapor e Nohodares, os mais graduados no setor dos ataques, e já estava voltando para informá-los. Após nos contar o que sabia das operações inimigas foi morto. Esse incidente aumentou nossa ansiedade [...] [Em Amida, cidade em pé-de-guerra], nossos batedores juntaram-se a nós, e trouxeram um pedaço de pergaminho*

---

<sup>20</sup> Heródoto. Histórias 7.141..

<sup>21</sup> Josefo. *Contra Apião* 1.201.

<sup>22</sup> Ammianus Marcellinus. *The Later Roman Empire (A.D. 354-378)*. London: Penguin, 1986. Seleção, tradução e notas por Walter Hamilton e Andrew Wallace-Hadrill).

*escrito em código e escondida numa bainha. [Segue-se o conteúdo]. Quando a mensagem foi decifrada, com grande dificuldade, pudemos traçar um plano inteligente.*

Aqui, o quadro da aquisição de *humint* apresenta-se quase que de modo completo: aquisição (misto de autópsia por Amiano e batedores, mais o garoto e o desertor), entrega (a mensagem capturada na bainha), aceitação (dificultada pela “cifragem”), interpretação (termos obscuros ou anacrônicos usados para proteger seus portadores de represálias) e implementação (o plano que envolvia a simpatia e os serviços de Corduenus, um estado-tampão entre a Pérsia e o Império Romano).

A sofisticação dos métodos empregados por César em pouco diferia dos de Amiano tecnicamente, embora distante quatro séculos no tempo. Todavia, enquanto o testemunho de Amiano é fragmentário - algo de que nos esquecemos com frequência, dado o tamanho considerável dos fragmentos, o que também ocorre com Tácito e Políbio, para citar apenas dois exemplos -, o relato de César encontra-se virtualmente completo para nossos fins. Talvez não encontremos nos textos de César - ou nos que lhe são atribuídos - um exemplo tão completo do “ciclo de inteligência” tal como o de Amiano descrito acima, mas a variedade de estratagemas usados por César contra inimigos de todos os tipos (de Pompeu às tribos gaulesas e ibéricas) é desconcertante.

Na Gália, Júlio César não podia contar, obviamente, com a boa-vontade de reis-clientes (outra fonte essencial para a *humint* na Antigüidade), mas dentro dos limites que a civilização essencialmente rural da Gália lhe impunha, ele fez bom uso de aliados como informantes. Assim, vemos que no começo de 57 a.C. os *senones*, preocupados com os movimentos dos belgas, são deliberadamente utilizados por César para mantê-lo a par dos movimentos destes últimos:

*Ele encarregou os senones e os gauleses restantes vizinhos dos belgas para descobrir o que os últimos pretendiam fazer e mantê-lo informado sobre isso*<sup>23</sup>.

Os meios pelos quais César obtinha essas informações não ficam de todo claros, mas envolvia a variedade de fontes de *humint* que é sempre desejável teoricamente - e esse é um ponto que César deixa explícito, já que mantendo-se a uma distância de 15 dias de marcha dos belgas, os aliados entre ambos permitem-lhe, coisa rara em se tratando de aquisição de inteligência militar na Antigüidade, planejamento não apenas

---

<sup>23</sup> César. *Guerra das Gálias* 2.2.

tático como estratégico. O leitor deve ter percebido que a maior parte dos exemplos fornecidos até agora neste artigo trata de *humint* ou mesmo de *signint* aplicadas à situações táticas, e não estratégicas<sup>24</sup>. Por vezes o uso de *exploratores* combina-se com o de habitantes locais, dotando César de um quadro bem completo do que o aguarda (caso dos *remi*, hostis aos belgas, juntamente com os *exploratores*; também aqui a variedade é fator-chave para o sucesso no uso da *humint*). Deve-se notar, contudo, que, mesmo no caso de um comandante hábil na seleção de uso de *humint* como César, seu uso estratégico é esporádico; essa variedade pode ser reflexo das fontes, ou ainda da cartografia da época e suas limitações<sup>25</sup>.

O mesmo procedimento é observado na expedição de César às Ilhas Britânicas em 54 a.C., quando cinco tribos forneceram, como parte do “pacote diplomático”, informações detalhadas sobre um forte mantido pelo líder Cassivellaunus:

*Quando os trinobantes foram postos à salvo dos ultrajes das tropas, os cenimagni, os segontiaci, os ancálites, os bibroci e os cassi enviaram delegações e renderam-se a César. Deles ele [César] soube que o reduto de Cassivellaunus não ficava longe dali, protegido por florestas e pântanos; e que ele havia reunido quantidade considerável de homens e gado*<sup>26</sup>.

As patrulhas de *exploratores*, por sua própria natureza “romântica” (mais do que os *procuratores*, que desempenhavam um papel de reconhecimento imediato), tendem muitas vezes a ter seu papel exagerado na época de César; todavia, após o séc.II d.C., com o crescente interesse nos movimentos dos *marcomanni*, passam a ser estacionadas de modo mais sistemático no *limes* danubiano, como atestam inscrições. Ao tempo de César até o séc.II, os mercadores, intermediários naturais entre o mundo bárbaro e o romano, são fator fundamental na aquisição de *humint* - os prejuízos que o deslocamento de mercados podia causar aos comerciantes locais em detrimento da segurança romana é atestado por várias fontes<sup>27</sup>. O tipo de informação obtido por meio de comerciantes é exemplarmente confirmado por Tácito ao referir-se à Irlanda e o que dela pôde Agrícola saber por intermédio dos negociantes:

---

<sup>24</sup> Austin e Rankov, op.cit. p.22.

<sup>25</sup> É o caso do exemplo fornecido por Plínio em sua *História natural* 6.141, ao referir-se a um certo Isidoro ou Dionísio de Charax enviado à Armênia por Augusto no ano 1 d.C., como parte de uma força de reconhecimento que teria implicações de longo alcance.

<sup>26</sup> César. *Guerra das Gálias* 5.21.

<sup>27</sup> Tácito. *Germânia* 41.1; *Histórias* 4.64; *Cássio Dio* 71.11 ss.; *Amianus* 27.5; Procópio. *Guerras* 2.28 ss. - mesmo os dois últimos lidando com períodos bem tardios.



[A Irlanda] *é pequena em comparação com a Britânia, mas maior do que as ilhas do Mediterrâneo. Em solo e clima, e na natureza de seus habitantes, parece-se muito com a Britânia; e seus acessos e portos tornaram-se agora melhor conhecidos pelos mercadores que fazem negócios lá*<sup>28</sup>.

Retornando a César, é em seus escritos que encontramos o uso mais consistente do elemento adversário como forma de *humint*. Noutra passagem da *Guerra das Gálias*, vemos que sua campanha contra Ambiorix em 52 a.C. foi precedida de razoável trabalho de inteligência:

*Assim, tendo resolvido esses assuntos, por estar convencido de que Ambiorix não lutaria uma batalha decisiva, ele [César] começou a examinar que outros cursos de ação lhe estavam abertos*<sup>29</sup>.

Como conclusão da natureza do trabalho de *procuratores*, *exploratores* e *kataskopoi* deve-se dizer que, sem o recurso direto ao alto-comando o “ciclo de inteligência” demoraria mais tempo para fechar-se do que o necessário para a obtenção de uma vitória. Também aqui César mostrou-se extremamente prático ao permitir o acesso desses soldados especializados à sua pessoa a qualquer momento e sem mediações.

Em suma, toda a discussão travada neste artigo baseia-se, em última análise, em algo que persiste em todos os esforços sistemáticos de aquisição de inteligência militar, da Antigüidade aos dias de hoje - no fato do inimigo, como um animal de caça, ter hábitos relativamente previsíveis<sup>30</sup>. Entre a impetuosidade de Alexandre, que nos chegou com séculos de atraso por meio dos testemunhos contemporâneos ou em fragmentos destes, e a meticulosidade de César - e de seus sucessores na arte militar até o séc.IV d.C. - observamos duas mudanças decisivas.

A primeira, o fato de o comandante supremo não necessitar mais estar “sempre” à frente de suas tropas (César podia fazê-lo quando lhe conviesse, ou mais raramente, quando não tinha escolha: Amiano viu-se em situações perigosas também, mas não se pode comparar os dois líderes em envergadura de comando, nem no escopo de suas ações). O risco da exposição dos comandantes conduzia cada vez menos a sucessos espectaculares como os de Galério, no tempo de Diocleciano (na Armênia, 297-298):

---

<sup>28</sup> Tácito. *Agrícola* 24.2.

<sup>29</sup> César. *Guerra das Gálias* 6.5 ss.

<sup>30</sup> Disso já estavam bem conscientes Procópio (*Guerras* 2.18) e antes dele, Vegécio (*Epítome da ciência militar* 3.6; 4.27).

por meio de sua autópsia, ele obteve a aquisição de *humint* tão perfeita que resultou numa vitória completa, a qual incluiu a captura da família de Narses e uma quantidade imensa de saque<sup>31</sup>.

Todavia, pode-se dizer que tais episódios, além de raros, passavam a ser mal-vistos - ao que parece, levam-nos a perceber que a reposição de um oficial capaz era custosa demais para arriscá-lo num episódio gladiatorial. Plutarco, em sua *Vida de Marcelo*, falando de um período bem anterior ao de César (208 a.C.) afirma, com certo desdém, que ele morrera a morte de um tocaieiro (*prodromos*) ou de um batedor (*kataskopos*)<sup>32</sup>. Raros são, por comparação, episódios como o que Tácito narra nos seus *Anais* 12.35, em que a autópsia levada a cabo pelo comandante romano Ostorius Scapula conduziu à vitória contra os bretões em 50 d.C.. É sintomático que somente após o séc.IV passemos a ter notícia do aumento de oficiais seniores nas operações de reconhecimento – esse aumento possivelmente está relacionado à desqualificação do soldado comum a ser treinado para semelhantes tarefas<sup>33</sup>.

Em segundo lugar, e como função da profissionalização do ofício militar, nota-se o declínio geral dos oráculos como forma de *sigint*. Por estranhos que possam parecer à sensibilidade moderna, na ausência de tropas especializadas em reconhecimento, os oráculos preenchiam uma lacuna importante (o que não significa dizer que o fizessem de forma eficaz) no conhecimento do que estava “do outro lado da colina”, na definição concisa de Wellington sobre a natureza da atividade humana. Trata-se em última análise, ver o que não pode ser visto em condições normais, ou, para utilizar um termo popularizado por Ginzburg, servir-se de um “saber indiciário” que permitisse identificar o animal pela sua pegada. Nesse sentido, a realização romana é notável - mas é ainda mais surpreendente que, entre a origem venatória de tal saber e sua aplicação ao “inimigo”, tenham se passado tantos milênios.

---

<sup>31</sup> Eutrópio 9.25; Festus. *Breviário* 25; Amiano 16.10; Sinésio. *Sobre a realeza* 17).

<sup>32</sup> Plutarco. *Vida de Marcelo* 29; cf. também Apiano. *Guerra anibálica* 50. Políbio também censura a imprudência com que Marcelo e Cispinus partiram para um reconhecimento com o apoio de apenas 220 cavalarianos.

<sup>33</sup> Amiano 24.4.

# Observações preliminares sobre a literatura enóquica encontrada no oásis de Turfan \*

## 1. Introdução

A figura de Enoch apresenta um fascínio todo especial, que deve ter sido ainda maior no período formativo do judaísmo (aprox. 300 AEC - 100 EC); tal encanto gerou um *corpus* literário considerável, mas que, em última análise, revelou-se um “beco sem saída” teológico para o futuro do judaísmo, especialmente após o sucesso da pregação paulina e do fracasso das insurreições de 67, 115 e 132 EC.

Do lado fascinante, temos uma origem curiosa e bastante curta: Enoch aparece apenas duas vezes na Bíblia hebraica, que os cristãos chamariam de Antigo Testamento. Em Gn 5:18-24, lemos:

*Quando Jared completou sessenta e dois anos, gerou Henoc<sup>1</sup>. Depois do nascimento de Henoc, Jared viveu oitocentos anos e gerou filhos e filhas. Toda a duração da vida de Jared foi de novecentos e sessenta e dois anos, depois morreu. Quando Henoc completou sessenta e cinco anos, gerou Matusalém. **Henoc andou com Deus.** Depois do nascimento de Matusalém, Henoc viveu trezentos anos e gerou filhos e filhas. Toda a duração da vida de Henoc foi de trezentos e sessenta e cinco anos. **Henoc andou com Deus, depois desapareceu pois Deus o arrebatou.** [grifos meus]*

Temos aqui o cerne da lenda em torno de Enoch e o núcleo em torno do qual seu ciclo apocalíptico seria constituído: ele vive menos do que os demais patriarcas antediluvianos, mas 365 é um número perfeito (o número de dias do ano solar); e duas vezes diz-se que Enoch caminhou com Deus (Gn 5:22 - חנוך וי תהלך - ou seja, esteve na presença divina, algo raro, perigoso e

---

\* Para as citações bíblicas utilizei a Bíblia de Jerusalém (São Paulo: Paulus, 1985), cotejada com os trechos em grego do software *BibleWorks* 7.0. Para os textos clássicos utilizei as edições da Loeb Classical Library e, para a única referência aos Manuscritos do Mar Morto, a edição inglesa de Geza Vermès. *The Complete Dead Sea Scrolls in English*. London: Penguin, 1997. As demais fontes encontram-se listadas conforme aparecerem ao longo do capítulo. Os pseudepígrafos em geral foram citados a partir da edição de James H. Charlesworth (ed.). *The Old Testament Pseudepigrapha*. New York: Doubleday, 1983-1985. Vol.1 (OTP 1).

<sup>1</sup> Peço desculpas pela dupla utilização de “Henoc” e “Enoch”: a primeira grafia tornou-se mais comum na língua portuguesa, sem que eu veja aparente sentido nessa transliteração. Todavia, ao citar textos bíblicos em português mantereí o termo tal como aparece, mas usarei “Enoch” no restante do artigo. Obviamente, trata-se do mesmo personagem (חנוך).

tabu). Ao final da passagem diz-se que ele não apenas andou com Deus, mas que foi arrebatado por Ele -

(וַיִּהְיֶה חֲנוּךְ אֶת־הָאֱלֹהִים וַיִּנָּח אִתּוֹ לֵקַח אֶתוֹ אֱלֹהִים :)

A outra passagem bíblica em que Enoch é mencionado é 1Cr 1:3:

**Origem dos três grandes grupos - Adão, Set, Enosh, Cainã, Malaleel, Jared, Henoc, Matusalém, Lamec, Noé, Sem, Cam e Jafé.**

Aqui temos apenas uma repetição da genealogia anterior. A tradição enóquica deve ter surgido a partir da “exegese extravagante” de Gn 5, ou seja, da segunda genealogia bíblica (7 gerações, também um número simbolicamente perfeito; a outra genealogia, de Gn 4:1;2-17-22 fala em 5 gerações)<sup>2</sup>.

As duas matrizes da apocalíptica judaica estão representadas, portanto, por Daniel (que faria carreira longa no cristianismo com uma produção apocalíptica imensa e ainda maior e mais bem preservada que a enóquica<sup>3</sup>) e por Enoch - na “exegese extravagante” que daria como frutos iniciais o texto que seria conhecido como *Livro etiópico de Enoch* (por ter sido preservado em etiópico) e os fragmentos da caverna 4 de Qumran entre os Manuscritos do Mar Morto<sup>4</sup>. Textos posteriores que seguiram o filão das “viagens” de Enoch junto a Deus incluem o misterioso *Apocalipse eslavônico de Enoch* (2En<sup>5</sup>) e o erroneamente denominado *Apocalipse hebraico de Enoch* (3En)<sup>6</sup>.

<sup>2</sup> James VanderKam. *Enoch, a Man for All Generations*. Columbia: University of South Carolina Press, 1995. P.1.

<sup>3</sup> Lorenzo DiTommaso. *The Book of Daniel and the Apocryphal Daniel Literature*. Leiden: Brill, 2005; James VanderKam. *Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition*. Washington: The Catholic Biblical Association of America, 1984 e principalmente Stephen B. Reid. *Enoch and Daniel. A Form Critical and Sociological Study of Historical Apocalypses*. Berkeley: BIBAL, 1989.

<sup>4</sup> Para o texto etiópico utilizei a tradução de Ephraim Isaac. “1 (Ethiopic Apocalypse of) Enoch (Second Century B.C. - First Century A.D.) em OTP 1 cotejada com a edição crítica de Michael Knibb. *The Ethiopic Book of Enoch: a New Edition in the Light of the Aramaic Dead Sea Fragments*. Oxford / New York: Oxford University Press, 1978 (2 vols.); para os fragmentos dos Manuscritos do Mar Morto, além da edição de Vemès, cf. Józef T. Milik. *The Books of Enoch: Aramaic fragments of Qumrân Cave 4*. Oxford: Clarendon Press, 1976.

<sup>5</sup> “Misterioso”, pois todo tipo de autoria e datação já foi proposto para o texto - não se pode provar se é de origem cristã ou judaica, e para sua origem cogitou-se de tudo, da própria Rússia do séc.XIV EC até a Alexandria do séc.II AEC. Uma boa introdução aos muitos problemas colocados pelo texto de 2En encontra-se em Francis I. Andersen. “2 (Slavonic Apocalypse of) Enoch (Late First Century A.D.). A new translation and introduction” in: OTP 1.

<sup>6</sup> O “Livro da ascensão do Rabi Ishmael”, nome verdadeiro de 3En, raramente é utilizado para referir-se ao texto, possivelmente por razões comerciais - já que Enoch também desempenha um papel preponderante nesse texto, torna-se mais “natural” inseri-lo num “ciclo enóquico” que inclui 1 e 2En. Tal confusão deliberada teve início com a edição de Hugo Odeberg. *3 Enoch; or, The Hebrew book of Enoch*. Cambridge: Cambridge University Press, 1928.

Além desses textos relativamente completos, há referências importantes no texto cristão *Apocalipse de Elias* (ApEl), em duas oportunidades: não por acaso, em ambas (ApEl 4:7; 5:32) Enoch terá papel ativo no final dos tempos, e virá juntamente com Elias em ambas as passagens (lembramos que Elias também insere-se numa tradição de “arrebamento” por oposição à morte (2Rs 2:1: “**Elias é arrebatado ao céu e Eliseu lhe sucede** - Eis o que aconteceu quando Iahweh arrebatou (ת ב ה ע ל ו ת) Elias ao céu no turbilhão...”).

Na literatura rabínica, após o séc.III EC encontramos referências judaicas novas a Enoch somente no Talmud da Babilônia (*Bereshit Rabbah*); naturalmente, os *targumim* também falam de Enoch sem acrescentarem muito à exegese corrente.

## 2. Enoch fora da tradição judaica

Com tudo o que foi dito acima, é de se supor - com alto grau de certeza - que Enoch gozou por muito tempo de imensa popularidade, e que esta diminuiu apenas em função do desinteresse dos textos enóquicos pela lei mosaica<sup>7</sup>, ponto fulcral do judaísmo emergente da crise de 67 EC.

Tal popularidade explica-se apenas se levarmos em conta elementos fora do judaísmo exílico (suas origens antiquíssimas, a numerologia associada a Enoch etc.) e, após o séc.I EC, se estudarmos a *apropriação* da figura de Enoch por outras tradições religiosas.

Para o primeiro tema, a origem mesopotâmica da figura de Enoch parece inquestionável: a assimilação pelos judeus da figura de Enmeduranki, rei lendário sumério e que apresenta várias semelhanças com Enoch, é notória<sup>8</sup>.

Enoch aparece sempre como personagem ligado às viagens ao Além; a “exegese extravagante” de que falei acima diz respeito precisamente a esse ponto. 1En, por ser o texto enóquico mais antigo conhecido em sua forma completa (mas ao mesmo tempo que apresenta várias camadas redacionais e problemas de datação), é notável também por relacionar-se a outro mitema encontrado por todo o Antigo Oriente Próximo - o dos anjos rebeldes que mantêm intercurso com as filhas dos homens. Novamente, o texto de Gn 6 é curto, inconclusivo e propenso à exegeses fantásticas.

---

<sup>7</sup> VanderKam, op.cit., “Preface”.

<sup>8</sup> Wilfred G. Lambert. “Enmeduranki and related matters” in: *Journal of Cuneiform Studies* 21, 1967.

*Quando os homens começaram a ser numerosos sobre a face da terra, e lhes nasceram filhas, os filhos de Deus viram que as filhas dos homens eram belas e tomaram como mulheres todas as que lhes agradaram. Iahweh disse: ‘Meu espírito não se responsabilizará indefinidamente pelo homem, pois ele é carne; não viverá mais que cento e vinte anos’. Ora, naquele tempo (e também depois), quando os filhos de Deus se uniam às filhas dos homens e estas lhes davam filhos, os Nefilim habitavam sobre a terra; estes homens famosos foram os heróis dos tempos antigos.*

A “maldade” dos anjos e de seus descendentes não fica clara, em absoluto, em Gn 6; sabe-se apenas que foi suficiente para fazer Deus destruir a Criação por meio do Dilúvio. Mas em 1En 6-9 sua maldade é esmiuçada e constitui-se, de certo modo, em “mito criador”: ao ensinarem certas artes aos homens, os anjos rebeldes tornaram-se os geradores não apenas dos “Gigantes” (seus filhos com as mulheres), mas também os promotores da cultura frente à natureza.

Todavia, há uma outra ligação entre Enoch e os textos maniqueus: no *Compêndio (Kit b al-Fihrist)*, do fim do séc.X EC, Ibn al-Nadīm, temos um longo discurso sobre o maniqueísmo que foi endossado pelas descobertas mais recentes de textos dos próprios maniqueus. Al-Nadīm discute Gn 2-4 (lembramos da outra genealogia, na qual Enoch - talvez outro de mesmo nome - é filho de Caim) justificando ter sido um dos “anjos” (المنجدين) quem levou Eva a seduzir Adão. Isto relaciona-se com as artes de sedução ensinadas pelos mesmos em 1En 7:1-2:77 - “E eles [os anjos corruptos] ensinaram [às mulheres] encantamentos e feitiços, e lhes mostraram como cortar árvores e raízes”<sup>9</sup>.

Enoch, em 1En 13-15 tenta interceder pelos anjos caídos em desgraça, sem sucesso; mas esta é apenas uma das 5 seções de 1En, e apenas parte da tradição enóquica de viagens ao Além. Enoch não obtém sucesso em sua tentativa de interceder pelos pecadores em desgraça (como também ocorre noutro apocalipse judaico, o *Quarto livro de Esdras* ou 4Ezra), mas estabelece um vínculo duradouro com a angelologia do Antigo Oriente Próximo e, através dos “Gigantes”, tanto com a cosmogonia judaica como com a maniqueia.

Todavia, este artigo dedica-se a um uso menos conhecido, mas muito instigante da figura de Enoch - sua apropriação nos fragmentos maniqueus de Turfan.

---

<sup>9</sup> John C. Reeves. “Manichaica Aramaica? Adam and the magical deliverance of Seth” in: *Journal of the American Oriental Society*, 119, (3). 1999. P.433. Cf. ainda Werner Sundermann. “Mani’s Book of the

### 3. Os fragmentos de Turfan e sua relevância para o estudo da história das religiões

O oásis de Turfan, ao norte da China atual e na parte norte do que viria a ser chamado de “Rota da Seda”, constituiu desde princípios da era cristã importante ponto de apoio aos viajantes na rota supracitada. Durante o Período Tang (618-907 EC) foi especialmente importante o intercâmbio comercial com os mercadores sogdianos (em sua maioria seguidores do mazdeísmo), e os uigures estabeleceram, ao menos entre suas elites governantes, o maniqueísmo como religião oficial ao governarem Turfan no séc.IX EC.

O grosso das inscrições de Turfan (cujas escavações principais ocorreram entre 1902-1914) data dos sécs.IX-X<sup>10</sup>; em grande medida são versões de outros textos em siríaco, mas alguns são originais ou provêm de outras fontes que desconhecemos.

Quanto aos judeus, sua atividade proselitista no centro da Ásia é fascinante e bem conhecida; já em At 2:9 se falava em judeus na Pérsia. A história do reino dos khazares, o único Estado judeu após a queda do Templo em 70<sup>11</sup>, tornou-se também popular com o trabalho de Arthur Koestler<sup>12</sup>.

### 4. Enoch no maniqueísmo

O peso do maniqueísmo na região foi imenso e, entre as várias opções soteriológicas sincréticas oferecidas pelo Oriente após o séc.II EC, o maniqueísmo afigura-se como uma das melhor sucedidas: perdurou como religião por pelo menos 1.300 anos<sup>13</sup>, da costa do Atlântico até a costa do Pacífico. Entre os locais onde o

---

*Giants and the Jewish books of Enoch: a case of terminological difference and what it implies*” in: Shaul Shaked e Ammon Netzer (eds.). *Irano-Judaica III*. Jerusalém: Bem-Zvi Institute, 1994. Pp.40-48.

<sup>10</sup> Foltz, op.cit. p.68.

<sup>11</sup> Isso se não contarmos a “conversão” da casa real de Adiabene de que fala Josefo nas *Antigüidades judaicas* 20.15-97. Todavia, a região parece ter recaído sob o controle sassânida em pouco tempo. Ao mesmo tempo, Josefo fala da conversão da *casa real*, o que faz supor uma grande quantidade de judeus na região, mas assemelha-se mais ao episódio dos uigures com o maniqueísmo do que propriamente com a criação de um Estado judeu independente, como o reino dos khazares.

<sup>12</sup> Arthur Koestler. *Os khazares. A 13<sup>a</sup>. tribo e as origens do judaísmo moderno*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2005.

<sup>13</sup> Sam Lieu. *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China*. Manchester: Manchester University Press, 1985. P.6. Em comunicação privada, o Prof. Lieu comentou o achado de documentos policiais datados do começo do séc.XX e ligados à “Revolta dos Boxers” em que ainda se encontram

maniqueísmo encontrou solo mais fértil para sua propagação, encontra-se o centro da Ásia, até a invasão mongol provavelmente a região com maior variedade religiosa no mundo<sup>14</sup>.

Uma biografia de Mani (216-276 EC) seria despropositada aqui<sup>15</sup>. O que importa no escopo deste artigo é relacionar os fragmentos enóquicos de Turfan ao sistema apocalíptico maniqueu; neste sentido espero também contribuir para a discussão em torno da autenticidade da “lista de apocalipses” maniqueus<sup>16</sup>. Quanto à utilização inadvertida do nome de Enoch por parte dos maniqueus, é uma hipótese que também pode ser descartada: quer se trate de uso efetivo (i.e. com conhecimento de causa do texto bíblico de Gn 5) ou apenas da inserção numa linhagem “simbólica”, a presença de Mani entre os fragmentos de Turfan não pode ser confundida com a de qualquer outra divindade ou “herói” apocalíptico<sup>17</sup>.

Um dos problemas mais sérios referentes ao uso de Enoch pelos maniqueus diz respeito à língua original: a esse respeito, a análise de Henning é sintomática do que se sabia do maniqueísmo antes da descoberta do *Codex Mani*:

*É notável que Mani, criado numa província persa na qual passou a maior parte de sua vida, e cuja mãe pertencia a uma família parta famosa, não tenha feito uso da tradução mitológica iraniana. Não se pode mais duvidar que os nomes iranianos como S m, Nar m n, etc., que aparecem nas versões persa e*

---

queixas contra os maniqueus remanescentes, e apresentam queixas quanto à destruição da propriedade privada durante a revolta.

<sup>14</sup> Tal variedade acompanhava, de modo geral, a chamada “Rota da Seda”; sua transformação na região uniformemente islâmica que é hoje ocorreu paulatinamente e mais pelas vantagens comerciais decorrentes da conversão ao Islã do que em função das guerras sucessivas. A atividade missionária acompanhava o comércio de longa distância, tanto com relação a cristãos, maniqueus, judeus, budistas ou muçulmanos (sendo estes os principais grupos religiosos ao longo da rota). Cf. Richard Foltz. *Religions of the Silk Road*. New York: St. Martin’s Griffin, 1999. Pp.62; 89-94 e Kato Kyuzo. “Cultural exchange on the ancient Silk Road” in: *Senri Ethnological Studies* 32, 1992. O próprio Mani teria alegado, no fragmento de Turfan M5794, que sua religião seria melhor do que as antecessoras já que incluiria os seus aspectos positivos (cf. Hans J. Klimkeit. “Jesus entry into *Parinirvāna*: Manichean identity in Buddhist Central Asia” in: *Numen* 33, 1986. P.226).

<sup>15</sup> Uma introdução excelente ao tema e à biografia de Mani é a obra de Michel Tardieu. *Le Manichéisme*. Paris: P.U.F., 1981.

<sup>16</sup> David Frankfurter. “Apocalypses real and imagined in the Mani Codex” in: *Numen* 44: 60-73, 1997. A ausência de uma citação historicamente localizável do “Apocalipse de Enoch” citado por Mani no códice de Colônia levou Frankfurter a interpretar a referência enóquica, neste caso, não em termos literais, mas em termos de “linhagem profética”. É uma idéia promissora e inteligente mas que, em todo caso, não se choca com o tema deste artigo que é a referência *efetiva* a Enoch entre os fragmentos de Turfan.

<sup>17</sup> Cf. Werner Sundermann. “Namen von Göttern, Dämonen und Menschen in iranischen Versionen des manichäischen Mythos” in: *Altorientalische Forschungen* 6, 1979 e ainda Peter Bryder. “Problems concerning the spread of Manichaeism from one culture to another” in: Gernot Wiessener e Hans J. Klimkeit (eds.). *Studia Manichaica*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1992.



*sogdiana do 'Livro dos Gigantes' não surjam na edição original, escrita por Mani em siríaco*<sup>18</sup>.

O peso dessa afirmação deve ser levado em conta quando se pensa que tanto o maniqueísmo quanto o budismo mostram-se bem representados pelos textos partos em Turfan<sup>19</sup>, bem como por textos em sogdiano das três grandes religiões missionárias na área<sup>20</sup>, já que na área o sogdiano era a *lingua franca*.

Mas o primeiro fragmento enóquico a ser analisado aqui não está em sogdiano, mas em túrquico: trata-se do TM423d, parte do “Livro dos Gigantes” composto (aparentemente) por Mani e que depende claramente do Enoch judaico. Enoch é citado aqui como um “Buda” (*burxan*), quando o usual para maniqueus da área seria o túrquico *frišti* ou o *pahlavi fr stag* (ambos significando “mensageiro” ou “apóstolo”)<sup>21</sup>. Outra transposição interessante é a que diz respeito ao Monte Hermon na Palestina, aqui “transplantado” para a Ásia Central (torna-se o Monte Kögman). O termo deve ter vindo diretamente do siríaco ou do grego (não há versão parta para esse texto<sup>22</sup>), o que torna a transposição direta do “budato” para Enoch ainda mais interessante.

De modo geral a evidência documental para Enoch em Turfan é muito fragmentária - mas as referências são suficientes para relacioná-lo de modo inequívoco ao tema dos “Gigantes”. O fr.B (na organização proposta por Henning e na de Bang<sup>23</sup>), de origem uigur, refere-se a Enoch, “filho de Vir gd d” (i.e. Baraq’el, cf. 1En 6:7), nos seguintes termos:

[pág.1]: ‘Ó filho de Vir gd d, teus negócios são lamentáveis [?]. Mais do que isso [não] deves ver Não morra prematuramente agora, mas volte rapidamente deste ponto’. E novamente, além dessa voz, ouvi a voz de Enoch, o apóstolo, vinda

---

<sup>18</sup> Walter B. Henning. “The Book of Giants” in: *Bulletin of the School for Oriental and Asiatic Studies* 11, 1943. P.52. O siríaco foi também a língua mais utilizada pelos missionários cristãos ao longo da “Rota da Seda”; cf. também a análise dos monumentos nestorianos chineses feita por Yoshiro Saeki. *The Nestorian Documents and Relics in China*. Tóquio: The Academy of Oriental Culture, Tokyo Institute, 1937.

<sup>19</sup> Hans J. Klimkeit. “Christians, Buddhists and Manichaeans in Medieval Central Asia” in: *Buddhist-Christian Studies* 1, 1981. P.46.

<sup>20</sup> Olaf Hansen. “Die buddhische Literatur der Sogdier” in: *Handbuch der Orientalistik*. Vol.1. Leiden / Köln: Brill, 1968. Pp.83-90; do mesmo autor, “Die christliche Literatur der Sogdier”, na mesma obra, pp.91-99 e a tese de doutorado de Martin Schwartz. “Studies in the texts of Sogdian Christians”. Ann Arbor: University of California Press, 1967.

<sup>21</sup> O contexto da frase é: “No sul ouço a voz do Buda Enoch” (*birdin singar xonu burxan ünin išđtim*); cf. Hans J. Klimkeit. “Der Buddha Henoch: Qumran und Turfan” in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 32 (4), 1980. P.367. Cf. ainda o verbete em David N. MacKenzie. *A Concise Pahlavi Dictionary*. London: Oxford University Press, 1971.

<sup>22</sup> Henning, op.cit. p.55.

<sup>23</sup> Willi Bang. “Manichäische Erzähler” in: *Le Muséon* 44, 1931. Pp.xliv; 13-17.

*do sul, sem, no entanto, vê-lo. Chamando-me pelo nome com carinho, falou. E daí para baixo [vacat] [...].*

[pág.2]: [...] ‘pois a porta fechada do Sol<sup>24</sup> irá se abrir, a luz do Sol e seu calor descerão e incendiarão tuas asas<sup>25</sup>. Você vai queimar e morrer’, ele disse. Tendo ouvido essas palavras bati minhas asas e ganhei os ares rapidamente. Olhei para trás: a aurora [vacat], e com a luz do Sol surgiu detrás dos montes Kögman. E novamente uma voz veio do alto. Trazendo a ordem de Enoch, o apóstolo, ela dizia: ‘Eu te chamo, filho de Vir gd d<sup>26</sup>, [vacat], eu sei [vacat] a sua direção [vacat] [...]

O trecho lembra fortemente, se não for propriamente uma releitura, a negativa quanto à intercessão de Enoch em favor dos anjos caídos após 1En 15; todo o episódio renderia frutos na teologia maniquéia uma vez que, na perspectiva de Mani, nada de mal poderia vir de Deus, e portanto o episódio da queda dos anjos é especialmente propício a especulações teológicas<sup>27</sup>.

Um trecho ainda mais fragmentado, mas que faz referências igualmente claras ao tema dos *nefilim* e da intercessão enóquica de 1En, é o fragmento “D” de Henning, em *pahlavi*:

*[vacat] fora [vacat] e [vacat] à esquerda [vacat] leu o sonho que vimos. Então Enoch assim [vacat] e as árvores que broraram, esses são os Egr goroi e os gigantes nascidos das mulheres. E [vacat] sobre [vacat] tirou [vacat] sobre [vacat] [...].*

Aqui vemos novamente o tema dos gigantes nascidos das mulheres e ainda o dos *Egr goroi* (“vigilantes”), aos quais Mani refere-se em aramaico no texto acima (boa parte do vocabulário *pahlavi* consiste de “arameogramas”, i.e. palavras escritas em aramaico, mas lidas em persa - p.ex. 𐤆𐤊𐤍, “rei”, lido como *shah* em persa). No caso, para “demônios”, os “vigilantes” de 1En denominados de (deduz-se pelos textos cópticos), temos o aramaico ܛ ܝܠ, i.e., “terror” ou, pelo contexto, que inspira terror.

---

<sup>24</sup> Em 1En 72 há 180 portas a leste, cada uma das quais abre-se para que o Sol passe por ela a cada manhã - boa parte de 1En é dedicada ao funcionamento e explicação dos fenômenos celestes, como a origem da chuva, da noite etc.).

<sup>25</sup> Podemos ter aqui uma leitura do mito de Ícaro (mas o fragmento é muito curto para qualquer conclusão mais séria a esse respeito) ou simplesmente a retomada de um tema que reapareceria em 3En, mais apropriadamente chamado de *Livro da ascensão do Rabbi Ishmael*, em que Enoch literalmente transfigura-se em fogo. Cf. Anthony J. Saldarini. “Apocalypses and apocalyptic in Rabbinic literature and mysticism” in: *Semeia* 14, 1979. Pp.187-205 e James R. Davila. “The Hekhalot literature and shamanism” in: *SBL Seminar Papers*, 33. 1994. Pp.767-789.

<sup>26</sup> Referência estranha, já que anteriormente a “voz” refere-se a Enoch na terceira pessoa; todavia, deste trecho em diante temos praticamente só lacunas.

<sup>27</sup> Cf. Reeves, op.cit.

O acréscimo dos *Egr goroi* aos *nefilim* pode ser explicado em termos da confusão no uso da linguagem feita por Mani: *nefilim* é etimologicamente distinto de *nefāl* (), “aborto”. Numa fórmula de abjuração maniqueia gigantes e “abortos” são referidos conjuntamente, daí a possível duplicidade dos termos.

Por fim, no fragmento TiiS20, em escrita sogdiana e conteúdo semelhante ao da *Kephalaia*, temos uma referência a *Šahm z d* (talvez *Semyaza*, um dos anjos caídos por quem Enoch tenta interceder em 1En 8:3) e sua prole - um deles, *Ohya* tem sua tradução para o sogdiano, “*S hm*, o gigante”; seu irmão é *Ahya*, em sogdiano *P t-S hm* [“o que está com *S hm*?]. Referências esparsas são encontradas também no fr. Q em cóptico referindo-se ao “sábio Enoch” e numa homilia recolhida por Polotsky, de modo ainda mais fragmentário, aos “[...] anos de Enoch [...]”<sup>28</sup>.

Os fr. M299a e M625c também tratam de Enoch num contexto maniqueu com coloração budista: o termo túrquico *burxan xonug* significa, nesses fr., “profeta Enoch” (*pahlavi hunug*).

Por fim, deve-se levar em conta a relação desses fr. da Ásia Central não apenas com 1En, a versão mais completa do mitema judaico, mas também com os fr. em aramaico da caverna de Qumran.

Os fragmentos aramaicos de 4Q (caverna 4 de Qumran) compõem-se de 11-15 fr., dos quais nenhum trata do chamado “Livros das parábolas” (1En 37-71)<sup>29</sup>. Esses pedaços de texto, juntos, correspondem a quase 50% do texto etiópico ou grego de 1En<sup>30</sup>. De todo modo, por mais tardia que se pretenda a datação dos textos enóquicos ligados a 1En, ao final do séc.II EC sua tradição já estava bem estabelecida - e com divulgação ampla, o que torna ainda mais fácil sua apropriação por Mani.

Convém ainda lembrar que a filiação estabelecida no fr. TiiS20 vincula-se de modo claro a outros fragmentos dos Manuscritos do Mar Morto: um trecho de 6Q8 e, também, de 1Q23, 1Q24 e 2Q26 - uma citação “velada” aos “gigantes” parece manifestar-se no *Documento de Damasco*, este bem conhecido antes mesmo da descoberta dos Manuscritos do Mar Morto (CD 2:18).

Para uma visão mais abrangente da edição dos fr. da caverna 4 ligados explicitamente ao tema dos “gigantes”, cf. o artigo de Milik que os relaciona de modo

<sup>28</sup> Hans-J. Polotsky. *Manichäische Homilien*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1934. No.68.

<sup>29</sup> A discussão acerca da relação entre o uso maniqueu e os fragmentos de Qumran está esquematizada no artigo de Józef T. Milik. “Problèmes de la littérature hénochique à la lumière des fragments araméens de Qumrân” in: *Harvard Theological Review*, 64 (2/3). 1971.

<sup>30</sup> Idem, p.335.

claro aos fragmentos de Turfan<sup>31</sup>. O ponto principal da argumentação é que a Antigüidade atestada pelos fragmentos aramaicos limita a “originalidade” dos textos enóquicos de Turfan, mas não a “exegese extravagante” que deles se faz novamente - só que desta vez, com viés maniqueu.

Como último paralelo, lembremos da passagem de Jorge Syncelos, em sua *Cronografia*: a punição que irá abater-se sobre os gigantes e seus filhos encontra paralelo virtualmente idêntico no fr. I de Henning<sup>32</sup>.

## Conclusão

O uso de Enoch na tradição maniqueia atestada em Turfan não pode deixar de interessar ao estudioso do judaísmo oriental: se o futuro da literatura enóquica mostrou-se comprometido duplamente pelo desinteresse pela lei mosaica, de um lado, e de outro, por sua apropriação pelo cristianismo nascente, os fragmentos de Turfan revelam uma utilização extravagante, mas não incoerente em relação à doutrina maniqueia.

Mani reconhecia três líderes religiosos como seus antecessores diretos, segundo o testemunho de Al-B r n em sua *Cronologia*: Zoroastro, Buda e Jesus<sup>33</sup>. A comparação com textos maniqueus como a *Kephalaia* torna tal questão fora de dúvida, mas é preciso levar em conta que, além de sua posteridade cristã, Enoch teve ampla utilização na cosmogonia maniqueia, tanto em função do tema da queda dos anjos como no da genealogia de Seth - ou seja, reencontramos numa escala da “Rota da Seda” alguns fios do tecido (mal) entrelaçado entre Gn 4-6.

---

<sup>31</sup> Józef T. Milik. “Turfan et Qumran, livre des Géants juif et manichéen” in: Hartmut Stegemann (org.). *Festgabe für K.G. Kuhn*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971 e para bibliografia mais atualizada, John C. Reeves. “An Enochic motif in Manichean tradition” in: Alois van Tongerloo e Søren Giversen. (eds.). *Manichaica Selecta*. Louvanii: International Association of Manichaeae Studies, 1991 e do mesmo autor, *Jewish Lore in Manichean Cosmogony. Studies in the Book of Giants Traditions*. Cincinnati: Hebrew Union College Press 1992.

<sup>32</sup> Milik, “Problèmes”, p.368.

<sup>33</sup> Cf. o testemunho de Al-B r n com o começo da *Kephalaia*, em que Mani fala de seus “antecessores” Jesus, Zarades (i.e. “Zoroastro”) e Buda. Abraham V.W. Jackson. “Traces of Biblical influence in the Turfan Pahlavi fragment M. 173” in: *Journal of the American Oriental Society.*, 56 (2), 1936. Pp.199 ss. e ainda a edição de Hugo Ibscher. *Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1940 e Carl Schmidt e Hugo J. Polotsky. *Ein Mani-Fund in Ägypten: Originalschriften des Mani und seiner Schüler*. Berlin: Akademie der Wissenschaften, in Kommission bei Walter de Gruyter, 1933.

## O uso de cometas como augúrios durante as Guerras Mitradaicas\*

O tema deste capítulo relaciona-se, em grande medida, com uma pesquisa conduzida como parte de meu pós-doutorado. O trabalho desenvolvido envolveu a análise de aspectos específicos do *Oráculo de Hystaspes* possivelmente relacionados à literatura apocalíptica persa.

Uma vez que uma das grandes questões no campo da apocalíptica persa diz respeito, precisamente, à datação dos textos, muito da pesquisa em torno do *Oráculo* (daqui em diante, abreviado para “OH”) voltou-se para sua possível autoria (ou de sua *Vorlage*) na Ásia Menor, ao tempo de Mitrídates VI Eupator<sup>1</sup>, talvez o maior inimigo externo na história de Roma depois de Aníbal e, evidentemente, antes do colapso do império diante dos bárbaros, 500 anos após as Guerras Mitradaicas<sup>2</sup>.

Os cometas e demais augúrios celestes relacionados a Mitrídates são importantes no contexto geral da propaganda anti-romana movida, com grande habilidade, pelo próprio Mitrídates, que considerava-se o defensor da “causa grega” contra Roma. Ou augúrios discutidos neste artigo tornam-se, nesse contexto, tanto mais notáveis quanto envolvem significados opostos para seus súditos.

Mitrídates chegou a manter um império que abrangia toda a Ásia Menor, parte da Europa, as margens do Mar Negro e grande parte do Levante. Essa aparente vantagem territorial trazia consigo dois problemas administrativos: o primeiro, refletido num exército que, embora numeroso, apresentava todos os contratemplos logísticos que os exércitos “multi-nacionais” ou multi-étnicos comportam, e o Segundo, que diz respeito às mesmas dificuldades ao lidar com os súditos de seu reino em geral. Em suma, Mitrídates tinha de agradar a uma variedade significativa de etnias, onde um bom augúrio para os praticantes de uma determinada religião podiam significar catastrophes iminentes para os de outra. Isso de modo bem geral; dentro de cada uma dessas etnias,

---

\* Sem a bolsa de pesquisa da CAPES e o apoio da FINATEC a pesquisa da qual este capítulo faz parte não teria sido possível. Para as referências clássicas utilizei as edições da Loeb Classical Library e para os fragmentos de historiadores, Felix Jacoby. *Die Fragmente der griechischen Historiker*. Leiden: Brill, 2003. Edição em CD-ROM

<sup>1</sup> Por questão de praticidade, quando se tratar de Mitrídates VI Eupátor, referir-me-ei simplesmente a “Mitrídates”; considero tal procedimento aceitável já que ele foi o mais famoso na linhagem de reis com esse nome.

<sup>2</sup> Parte dos argumentos mais detalhados sobre os problemas relativos ao OH *versus* sua possível *Vorlage* do tempo de Mitrídates pode ser encontrada num artigo de minha autoria a ser publicado (“Zoroastrian

existiam ainda variedades quanto à interpretação dos significados dos augúrios (caso típico dos cometas entre *magoi* e zoroástricos em geral).

Com fins propagandísticos, Mitrídates chegou a ser chamado de “Mitrates” (“o presente de Mitra”); essa é uma de várias evidências diretas da relação do rei do Ponto com cultos de origem iraniana. Voltando às fontes primárias mais importantes neste artigo, os fragmentos do OH encontrados em Lydos (em sua obra *De mensibus*, sobre os meses do ano) e Aristokritos relacionam mais claramente à astrologia e, por extensão, ao próprio mitraísmo<sup>3</sup>. Em última análise, os problemas e eventuais soluções encontrados para lidar com tais fragmentos levam ao questionamento da datação tradicional para os fragmentos do OH, embora este seja um problema que não nos diz respeito neste artigo.

Em suma, muitos dos temas presentes no OH podem estar relacionados ao mundo de Mitrídates e ao ambiente permeado pelo sincretismo religioso na Ásia Menor ao logo de sua vida. Isso diz respeito não apenas ao conteúdo do próprio OH, mas também a paralelos nos *Oráculos sibílicos* (OrSib) e também à apocalíptica persa.

Convém recordar que, metodologicamente, mesmo os críticos mais duros da influência iraniana sobre a apocalíptica judaica<sup>4</sup> concordariam que é péssima metodologia datar o conteúdo de um texto com base na data de um ou mais manuscritos. i.e., confundir o texto como *significado* com o texto como objeto material. Os testemunhos são tardios, mas isso não impede que postulamos uma data mais longínqua para a eventual *Vorlage* do OH a partir da evidência interna ou de comparações com textos similares. Datar textos *apenas* de acordo com a evidência externa nos levaria mais para o lado da arqueologia (má arqueologia, diga-se *en passant*) do que para o ofício do historiador. Temos de ler nas entrelinhas do OH para avançarmos nos estudos das relações entre zoroastrismo e judaísmo e também de recorrer a fontes não-escritas para auxiliar na datação de eventos relatados no OH, nos OrSib e em fontes clássicas que tratam da vida de Mitrídates. Cometas, estrelas cadentes e tudo aquilo que se

---

apocalyptic and Hellenistic Political Propaganda” in: *ARAM Periodical: Twenty Eighth International Conference. Zoroastrianism in the Levant*. Vol. 21. Leuven: Peeters, 2010).

<sup>3</sup> Cf. Roger Beck. *The Religion of the Mithras Cult in the Roman Empire: Mysteries of the Unconquered Sun*. New York / Oxford: Oxford University Press, 2006 e, do mesmo autor, *A Brief History of Ancient Astrology*. Blackwell. Electronic source, e-book, 2007.

<sup>4</sup> P.ex. Jacques Duchesne-Guillemin. “Apocalypse juive et apocalypse iranienne” in: Ugo Bianchi, e Maarten J. Vermaseren (eds.). *La soteriologia dei culti orientali nell’Impero romano: atti del Colloquio internazionale su la soteriologia dei culti orientali nell’Impero romano, Roma, 24-28 settembre 1979*. Leiden: Brill, 1982. P.753 ss..

encaixa no campo da arqueoastronomia são de extrema utilidade para o historiador do OH.

Mitrídates fez amplo uso de oráculos como forma de propaganda para sua causa – iniciando, ou mantendo, uma tradição que seria seguida até o séc.I d.C. com “escritórios especializados” na produção de oráculos como os de Alexandre de Abnoteichos descritos por Luciano de Samósata (“Alexandre, ou o falso profeta”). Convém distinguir entre os augúrios relacionados ao seu nascimento e aqueles ligados ao seu reino, estes últimos mais enfáticos quanto à vingança do Oriente contra Roma.

Iniciemos pelos augúrios relativos ao nascimento de Mitrídates. Um dos mais significativos diz que o rei do ponto foi atingido por um raio quando ainda bebê, e a história foi resumida da seguinte maneira por um comentador moderno:

*A crença largamente difundida no Antigo Oriente Próximo de que o fogo celeste, ou uma luz vinda do céu, anunciariam o nascimento de um redentor ajuda a explicar certa história sobre Mitrídates. Quando ele era um bebê, um raio atingiu seu berço. Mitrídates escapou ileso, mas o raio deixou-lhe uma nítida cicatriz em formato de diadema ou coroa em sua testa. Alguns diziam que o raio inspirou seu apelido grego - Dioniso, o deus grego da libertação, da mudança e dos novos começos. Dioniso também havia sido marcado por Zeus com um raio ainda no útero<sup>5</sup>.*

Além disso, quando Mitrídates nasceu, em 135 a.C. um cometa riscou os céus. Como a estrela de Belém faria mais tarde<sup>6</sup>. A *Epítome da História* de Pompeius Trogus (hoje perdida) redigida por Justino nos dá as seguintes indicações acerca dos fenômenos astrais relacionados ao nascimento de Mitrídates:

*Novamente, prodígios celestes pressagiaram sua future grandeza. No ano em que ele [Mitrídates] nasceu, e também quando ele começou a reinar, um cometa*

---

<sup>5</sup> Adrienne Mayor. *The Poison King: The Life and Legend of Mithradates, Rome's Deadliest Enemy*. Electronic source. E-book, 2010. Loc.502-511 (utilizo a “localização” por tratar-se de e-book). Cf. Athenaeus 5.211-215 (FrGH 87F36): καὶ χειροτονηθεὶς ὑπὸ τῶν Ἀθηναίων

, Apiano. *História Romana*, “Guerras mitridaicas” 3.10 para a referência a Dioniso; na mesma passagem acima, citada por Posidônio de Apaméia, Dioniso estaria associado a outras revoltas contra Roma - cf. Barry Strauss. *The Spartacus War*. New York: Simon & Schuster, 2009. P.73.

<sup>6</sup> Isto reflete-se na cunhagem de Mitrídates: numa de suas moedas encontramos, de um lado, Pégaso (relacionado a Mitra no sincretismo da Ásia Menor e aos cavalos em geral) e no outro lado um crescente, símbolo tradicional da Ásia Menor. Estrelas podem estar associadas a Ma, Mitra e Ahuramazda. Cf. Deniz B. Erciyas. *Wealth, Aristocracy and Royal Propaganda under the Hellenistic Kingdom of the Mithradatids in the Central Black Sea Region of Turkey*. Leiden: Brill, 2006. Pp.139-141.

*passou pelo céu por setenta dias, e de tal modo que todo o céu parecia estar pegando fogo*<sup>7</sup>.

Esse anúncio misterioso de um rei-salvador foi apenas o mais antigo relacionando Mitrídates a profecias bem difundidas, todas favoráveis a seus propósitos - no mundo helenístico, quanto mais misterioso um fato, tanto mais divino era considerado<sup>8</sup>. Estrelas cadentes encontram seu lugar ao final de Lactânncio, nas suas *Instituições divinas* (DI) 7.19: nos OrSib, entre as passagens excepcionais encontramos 2.34-38:

*E novamente Deus mostrará um grande sinal / pois uma estrela brilhará como uma coroa resplandecente / resplandecente, brilhando do céu radiante / por não poucos dias, quando então Ele mostrará / uma estrela do céu aos homens em conflito*<sup>9</sup>.

OrSib 3.349 também menciona um “cometa” relacionado a sinais de “desgraça” - mas “desgraça” para quem, exatamente? Aqui, como noutras passagens dos *Oráculos sibilinos*, temos a ênfase no catálogo de calamidades, por assim dizer; nos sibilinos posteriores ao séc.II d.C., muitas vezes o texto limita-se a uma listagem de lugares associados a calamidades reais ou inventadas.

Os fenômenos cósmicos (cometas ou estrelas cadentes) no período 135-87 a.C. aparecem refletidos em certo número de moedas. Tanto para gregos quanto para romanos, estrelas cadentes e cometas eram antes predições desfavoráveis do que bons augúrios<sup>10</sup>; que uso “proveitoso” Mitrídates poderia fazer desse tipo de augúrio permanece um mistério. Talvez a estrela e a lua crescente, símbolos tradicionais da Ásia

---

<sup>7</sup> Justino. *Epítome de Pompeius Trogus*, 37.2: *Huius futuram magnitudinem etiam caelestia ostenta praedixerant. Nam et eo quo genitus est anno et eo quo regnare primum coepit stella cometes per utrumque tempus septuagenis diebus ita luxit, ut caelum omne conflagrare uideretur.*

<sup>8</sup> Dieter Georgi. “Forms of religious propaganda” in: Hans-Jürgen Schultz (ed.). *Jesus in His Time*. Philadelphia: Fortress Press, 1971. P.129. Deve-se notar que mesmo que a historiografia fortemente contrária à propaganda mitradaica confirme que os cometas foram apenas rumores espalhados pelos fantoches de Mitrídates para aumentar seu *status* de líder (e nesse caso temos uma ligação com outro tema persa; - cf. *Bundahišn* 30.18), a realidade do cometa de 135 a.C. foi confirmada por astrônomos ocidentais desde 1783; cf. Mayor, loc.417-425. Esta é a opinião mais freqüentemente encontrada desde a obra de Reinach em 1890 (*Mithridate Eupator, roi de Pont*. Paris: Firmin-Didot); além dos astrônomos ocidentais, acadêmicos chineses do período Han registraram cometas entre 500 a.C e 400 d.C. in: *Journal for the History of Astronomy*, 38:131, 2007. P.179 para tratar de cometas, eventos históricos que lhes são relacionados e sua confirmação por fontes não-ocidentais (sobre esse ponto cf. Ho Peng Yoke. “Ancient and mediaeval observations of comets and novae in Chinese sources” in: *Vistas in Astronomy*, 6, 1962).

<sup>9</sup> Aqui como nas traduções dos OrSib eu me baseei em grande medida na edição de Collins em OTP I, e a comparei contra o texto grego tal como estabelecido pela edição de Alfons Kurfess. *Sibyllinische Weissagungen*. München: Heimeren, 1951. Pp.54-56.

<sup>10</sup> Outro bom exemplo do uso dúbio desse tipo de presságio encontra-se no relato de Josefo sobre a queda de Jerusalém, na *Guerra dos judeus* 6.289. Os OrSib também oferecem um bom catálogo de desgraças



Menor, devam ser interpretados como tais e nem tanto como elementos de propaganda especificamente ligada às intenções de Mitrídates.

A resposta pode ainda residir no fato de que no Oriente Próximo babilônico, ao contrário da tradição greco-romana, por vezes os cometas eram saudados como bons augúrios. Neste caso, como em tantos outros, Mitrídates teria de representar o papel duplo de vingador do Oriente e ao mesmo tempo, protetor dos gregos. Dentro das linhas de argumentação mais tradicionais, que vêem a literature apocalíptica (incluídos aí os sibilinos) como forma de “resistência cultural” contra a helenização, o uso de augúrios astrais como itens propagandísticos por Mitrídates continua representando uma barreira formidável ao estudioso moderno<sup>11</sup>, já que no zoroastrismo cometas ou estrelas cadentes são associados à desordem cósmica e portanto, com o Mal - i.e. não podem estar associados a Ahuramazda. Portanto, até agora não há resposta para o uso de cometas como augúrios favoráveis a Mitrídates pelo próprio ou por seus seguidores, uma vez que o rei do Ponto tinha tantos seguidores do zoroastrismo entre seus súditos; não há explicação para o uso desses motivos artísticos em termos favoráveis a Mitrídates<sup>12</sup>.

Fenômenos astrológicos incomuns ou fora do padrão normalmente observado são refletidos no OH tanto quanto nas fontes persas: os melhores exemplos para o problema abordado encontram-se nos fragmentos do OH em Lactâncio<sup>13</sup>:

#### OH / DI 7:

---

por vezes relacionadas a fenômenos astrais, mas nesse caso trata-se de fontes *muito* compósitas, que envolvem muitas camadas redacionais.

<sup>11</sup> Para os pontos de vista tradicionais, cf. Harald Fuchs. *Der geistige Widerstand gegen Rom in der antiken Welt*. Berlin: Walter de Gruyter, 1938 e Samuel K. Eddy. *The King is Dead. Studies in the Near Eastern Resistance to Hellenism 334-31 B.C.* Lincoln: University of Nebraska Press, 1961.

<sup>12</sup> Cf. entre outros Antonio Panaino. *Tištrya*. Roma: Istituto italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1990-1995. 2 vols.; vol.2. P.19; Simo Parpola. “Mesopotamian astrology and astronomy as domains of the Mesopotamian ‘wisdom’” in: Hannes D. Galter (ed.). *Beiträge zum 3. Grazer Morgenländischen Symposium (23.-27. September 1991)*. Graz: Bundesministeriums für Wissenschaft und Forschung der Steiermärkischen Landesregierung der Landeshaupt Graz, 1993 (argumentos repetidos, até certo ponto, em David N. MacKenzie. “Zoroastrian astrology in the Bundahišn” in: Carlo G. Cereti and Ludwig Paul (eds.). *Iranica Diversa*. Roma: Istituto italiano per l’Africa e l’Oriente, 1999. MB 7-10); Hermann Hunger. “Stars, cities and predictions” in: Charles Burnett et alii (eds.). *Studies in the History of the Exact Sciences in Honour of David Pingree*. Leiden / Boston: Brill, 2004. Pp.18-28 (o texto trata da tabuinha BM 47494); para a confirmação e precisão de observações sobre o cometa, cf. Christopher B. F. Walker. “Halley’s comet in Babylonia” in: *Nature* 314 (18), 1985. Pp.576-577 e, no mesmo número da *Nature*, Francis R. Stephenson et al. “Records of Halley’s comet on Babylonian tablets”, pp.587-592.

<sup>13</sup> Embora Flusser “não se deixe convencer” pelas semelhanças entre o material da apocalíptica persa e as passagens de Lactâncio (embora não nos diga porquê), a comparação feita por Hinnells retém até hoje importância fundamental; o raciocínio seguido por mim neste artigo acompanha, em grande medida, o de Hinnells. Cf. David Flusser. *Judaism and the Origins of Christianity*. Jerusalem: Magnes Press, 1988. Pp.399; 442 e John R. Hinnells. “A study of the oracle of Hystaspes” in: Eric J. Sharpe e John R. Hinnells

[...] *naquele momento o Filho de Deus sera enviado pelo Pai, para destruir os perversos e libertar os justos [...] essas coisas são verdadeiras e corretas, tendo sido preditas pela aclamação unânime dos profetas, desde Trimegisto, Hystaspes e as Sibilas, [todos] disseram as mesmas coisas*<sup>14</sup>.

*Também no céu prodígios incríveis confundirão as mentes dos homens enchendo-as de terror, e as caudas de cometas, e o obscurecimento do Sol, e a corda da Lua, e a queda de estrelas cadentes. Tampouco essas coisas acontecerão da forma habitual; subitamente surgirão estrelas nunca vistas pelos olhos; o Sol sera escurecido para sempre, de modo que mal haverá distinção entre dia e noite; a lua não estará cheia, não apenas por três horas mas, coberta de sangue, passará por movimentos extraordinários, de modo que não será fácil para os homens discernir o curso dos corpos celestes ou os sistemas dos tempos; pois será verão no inverno, e inverno no verão. Então o ano será encurtado, o mês diminuído, e o dia contraído num espaço de tempo curto; e as estrelas cairão em grande número, de modo que os céus parecerão cobertos e sem luzes. As montanhas mais altas também cairão, e serão niveladas com as planícies; o mar não sera mais navegável*<sup>15</sup>.

*Então o meio do céu se abrirá no silêncio da noite, para que a luz do Deus que descerá manifeste-se no mundo como luz [...] Então cairá uma espada do céu, para que os justos saibam que o líder da Guerra santa está para descer*<sup>16</sup>.

Com relação às fontes persas, compare-se com a passagem seguinte do *Bahman Yašt* (BY)<sup>17</sup>:

*O ano, mês e dia [serão] mais curtos*<sup>18</sup>.

*Os raios do Sol serão muito nivelados e muito obscuros; o Sol dará sinais de tristeza*<sup>19</sup>.

*A lua mudará de cor, e haverá muita melancolia, escuridão e tristeza na Terra*<sup>20</sup>.

---

(eds.). *Man and his Salvation: Studies in Memory of S.G.F.Brandon*. Manchester: Manchester University Press, 1973.

<sup>14</sup> DI 7.18.

<sup>15</sup> DI 7.16.

<sup>16</sup> DI 7.19.

<sup>17</sup> Os esforços para reconstruir um *Bahman Yasht* avéstico dos comentários tardios que temos permanecem problemáticos - mesmo que um *zand* seja, em tese, um comentário sobre um livro avéstico. O principal problema aqui é que até o momento não se localizou um *yašt* avéstico sobre *Vohu Manah*, ou *Bahman* ("the Bom Pensamento"): para uma discussão completa dos muitos problemas de datação envolvidos, cf. Carlo G. Cereti (ed.). *The Zand i Wahman Yasn: a Zoroastrian Apocalypse*. Roma: Istituto italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1995. Pp.14 ff.

<sup>18</sup> BY 4:16.

<sup>19</sup> Id. *ibid.*

*Na noite em que o príncipe descer à Terra, choverão estrelas do céu*<sup>21</sup>.

A “Grande *Bundahišn*” (GrBd) 33:30 deve ser mencionada *en passant* por lidar com augúrios semelhantes: haverá uma terrível chuva de granizo e neve, fora da estação (GrBd 33.30; essa chuva é denominada *malk s n* em Pahlavi). O sol permanecerá no zênite, no céu (GrBd 33.32 e o mesmo tema reaparece em 32.34).

De certo modo tudo isso reflete uma idéia que já não era nova no tempo de Mitrídates (i.e. aprox. entre os sécs.II e I a.C.), a qual relacionava idéias correntes de justiça ao Sol e à realeza<sup>22</sup>. Deve-se notar aqui o folclore que relaciona Dioniso não apenas à libertação etc. mas também à Ásia e conquista da Índia - feito também atribuído a Alexandre, um dos “modelos” de Mitrídates<sup>23</sup>.

E acima de tudo, a semelhança entre o “cometa” do BY e o “relâmpago” de Lactâncio encaixam-se perfeitamente no relato acerca da infância de Mitrídates; não se pode, portanto, dispensar tais relatos como mera invenção, nem mesmo como forma de “anti-propaganda”. Os cometas apareceram no céu durante a vida de Mitrídates, de fato<sup>24</sup>.

Bem, a relação possível entre o BY e o testemunho de Lactâncio só é possível através de mss. muito tardios (os do BY já no período islâmico) ou de referências comprovadamente tardias através da crítica interna (Lactâncio, também tardio - séc.IV d.C.). Qual seria, portanto, o elo entre um texto apocalíptico tão tardiamente datado em seus mss. e uma possível *Vorlage* do OH à época de Mitrídates?

A resposta pode ser encontrada na relação entre os testemunhos e o material zoroástrico. Em primeiro lugar, tanto Aristócrito quanto Lydos atribuem a Hystaspes um papel semelhante ao de Zoroastro em termos da magia caldéia, sabedoria e astrologia; isso era merial “padrão” no Oriente “inventado” pelos gregos, que

---

<sup>20</sup> BY 6:4.

<sup>21</sup> BY 7:6.

<sup>22</sup> Anders Hultgård. “Figures messianiques d’Orient comme sauveurs universels dans le monde gréco-romain” in: Bianchi e Vermaseren, op.cit. pp.734 ss..

<sup>23</sup> Para todo o tema da relação entre Dioniso e a Índia, cf. Eurípides. *As bacantes* 14; Cícero. *De natura deorum* 3.21 - 3.23; referências mais específicas podem ser encontradas em Apolodoro. 2.29 e Estrabão afirma não ter certeza quanto ao fato de ter sido Hércules ou Dioniso o construtor dos “pilares da Índia”, por sinal não encontrados pelo macedônio em suas andanças pela região; cf. Estrabão. *Geografia* 3.5.

<sup>24</sup> A questão dos maus presságios relacionados às moedas associadas a Mitrídates desdobra-se em três: em primeiro lugar, relaciona-se à cunhagem de Tigranes II, o Grande, da Armênia; em segundo lugar temos praticamente certeza de que os sucessos iniciais de Mitrídates coincidiram com aparições do cometa Halley; um terceiro aspecto - ainda que mais improvável - é que, sendo os cometas tão temidos por gregos e romanos (as observações de Sêneca são bom exemplo), seu uso por Mitrídates pode ter sido uma forma de intimidação, associando-o aos temores mais íntimos dos romanos.

permaneceram “solidamente monolígues”<sup>25</sup>; ao mesmo tempo, convém recordar que na Antigüidade a pseudepigrafia jamais era aleatória<sup>26</sup>. No OH, o papel de Hystaspes como amigo de Zoroastro e “profetizador” da queda de Roma é, sem dúvida, o elemento mais importante em sua caracterização nos fragmentos<sup>27</sup>. As passagens de Lydos e Aristócrito dizem algo acerca da cronologia também, mas de modo mais sucinto e menos agressivo: “Que os caldeus da escola de Zoroastro e Hystaspes, e os egípcios, tomaram os dias da semana do número de planetas” e ainda que

*Em quarto lugar [...] ele [Aristócrito] acrescenta os oráculos de um certo Hystaspes, rei dos persas ou dos caldeus, homem nobre por nascimento (diz ele) e portanto portador da revelação de mistérios divinos acerca da encarnação do Salvador; ao final do livro ele incluiu uma cronologia bastante breve de Adão até os dias de Zeno, nos quais ele alega que se dará a consumação dos tempos após 6 mil anos completos; pois, diz ele, está escrito (Sl 89:4) que para o Senhor mil anos são como um dia; em seis dias Deus criou o universo e descansou no sétimo. Com a passagem dos 6 mil anos, contados como equivalente a seis [dias], tudo chegará a um fim*<sup>28</sup>.

As duas passagens são bastante sucintas em termos de informação acerca do próprio Hystaspes, ou mesmo do OH; mas elas relacionam uma espécie de “sabedoria histaspiana” - semelhante, à seu modo, aos proferimentos da sibila -, relacionada a um ambiente supostamente persa, ao ao menos a uma cultura oracular greco-persa. Vemos isso pelo tipo de “zoroastrismo” descrito altamente idealizado e do qual encontramos um bom exemplo (entre muitos outros nos textos gregos) em Diógenes Laércio<sup>29</sup>. Voltemos agora à literatura persa e examinemos os paralelos que ela pode nos fornecer.

As principais passagens na literatura persa relativas a Hystaspes como profeta encontram-se, todas, em textos pseudepigráficos, nos quais *Vištasp* (a denominação

---

<sup>25</sup> Arnaldo Momigliano. “The fault of the Greeks” in: *Essays in Ancient and Modern Historiography*. Middletown: Wesleyan University Press, 1987. Pp.12-13.

<sup>26</sup> A título de referência, cf. David G. Meade. *Pseudonymity and Canon: an Investigation into the Relationship of Authorship and Authority in Jewish and Earliest Christian Tradition*. Grand Rapids: Eerdmans, 1987. Pp.1-2; Jeremy Duff. *A Reconsideration of Pseudepigraphy in Early Christianity*. DPhil. Theology Faculty. Oxford, Oxford, 1997. P.176 e 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.

<sup>27</sup> Um ponto enfatizado corretamente por Flusser, op.cit. p.394.

<sup>28</sup> Aristócrito. *Teosofia*, provavelmente do séc.V d.C.. Sigo a tradução de Hinnells, a mesma que aparece em Bidez and Cumont, vol.2 p. 363. Cf. ainda Karl Buresch. *Klaros. Untersuchungen zum Orakelwesen des späteren Altertums*. Leipzig: Teubner, 1889. P.95 ss..

<sup>29</sup> *Vidas dos filósofos ilustres*, 1.8 cf. Jacoby (FGrH 690F5):

persa de Hystaspes, quer se trate do mítico protetor de Zoroastro ou do pai de Dario I) é virtualmente sinônimo de dom profético - e isso seria de importância fundamental para sua escolha como “herói” para o OH, seja em roupagem judaica ou cristã (ou seja, na forma como seu papel nos foi transmitido). No *Wizirkard i Denig* 19 *Vištas*p surge como adivinho, embora apenas durante o sono (um oniromante, à semelhança de muitas passagens na apocalíptica intertestamental). Em todo caso, trata-se de um papel bem diverso daquele que nos é mostrado pelos fragmentos do OH<sup>30</sup>.

O formato de “pergunta-resposta” introduzido por *Vištas*p no *Wizirkard i Denig* (“Esta religião pura, quanto tempo perdurará?” etc.) presta-se a que o sábio *Jamas*p interprete para *Vištas*p um sonho de modo bem semelhante ao que faz Daniel para Nabucodonosor. Este é outro ponto interessante acerca do que nos sobrou do OH - traços desse formato podem ainda ser encontrados em alguns apocalipses medievais judaicos<sup>31</sup>, embora, obviamente, os judeus tenham à disposição modelos mais simples e próximos, a começar pelo Daniel bíblico<sup>32</sup>.

Outro item a ser levado em conta é a relação *geral* que se pode, eventualmente, estabelecer entre o OH e outras fontes apocalípticas. Esse tema já foi suficientemente estudado: todavia, a maior parte do material analisado lida com textos posteriores à era cristã<sup>33</sup>. Isso pode ser facilmente explicado - há muito mais material no período após o séc.I d.C., e portanto, mais paralelos a serem confirmados ou negados com relação ao

---

Ἱστοριῶν  
εἰς τὰς

<sup>30</sup> Tord Olsson. “The apocalyptic activity. The case of J m sp N mag” in: Daniel Hellholm. (ed.). *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East: Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism, Uppsala, August 12-17, 1979*. Tübingen: Mohr, 1983. P.32. Quanto à datação, cf. Marijan Molé. *La légende de Zoroastre: selon les textes Pehlevi*. Paris: Klincksieck, 1967. P.9.

<sup>31</sup> Aqui nota-se uma semelhança notável com 4Ezra, e também com uma obra bem mais tardia, do séc.VII, o *Libro de Zorobabel*, datado de from 629 d.C. e no qual um persa também desempenha um papel importante (ainda que na figura do “rei perverso”, Kawad.

<sup>32</sup> Anders Hultgård. “Forms and origins of Iranian apocalypticism” in: Hellholm, op.cit. p.401. Flusser enxerga no episódio apenas mais um lugar-comum, para o qual eu mesmo não encontro, na literatura persa, evidência. Segundo Flusser, a referência ao “garoto Vishtasp” seria comum em “muitos textos persas”, nenhum dos quais especificado ou citado nominalmente por Flusser. Sua idéia é a de que, originalmente, *Vištas*p e o garoto nos fragmentos do OH citados por Lactâncio eram a mesma pessoa, posteriormente “desmembrados” em dois para melhor harmonizar a história com o folklore daniélico (p.ex. Dn 2). O argumento seria mais convincente se as passagens com o “garoto Vishtasp” fossem encontradas, não importa onde, e não tivéssemos aqui apenas passagens comuns em que “Zoroastro” interpreta sonhos para terceiros.

<sup>33</sup> Para uma amostra desse tipo de estudo recomendo ao leitor os trabalhos já mencionados de Eddy e Hinnells, além das obras mais genéricas mas não menos importantes de Joseph Bidez e Franz Cumont (*Les mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d’après la tradition grecque*. Paris: Belles Lettres, 2007 - reedição dos 2 volumes originais de 1938) e Hans Windisch (*Die Orakel des Hystaspes*. Amsterdam: Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, 1929) como os mais importantes à guisa de introdução ao tema.

nosso objeto de estudo. Mas para a finalidade deste artigo - ou seja, para analisar se as datações propostas para o OH podem efetivamente ser recuadas até o reinado de Mitrídates VI, a maior parte desses paralelos é inútil. Os *Oráculos sibílinos* fornecem alguns poucos exemplos dignos de nota.

Uma passagem especialmente interessante é OrSib 3.611-618:

*Um grande rei virá da Ásia, uma águia flamejante, / que cobrirá toda a terra com infantaria e cavalaria [e] todas as obras feitas pelas mãos humanas sucumbirão numa labareda de fogo.*

E novmente, OrSib 3.652-654:

*Então Deus enviará um rei vindo do Sol / que fará toda a Terra parar com a maligna guerra / matando uns, [e] impondo juramentos de fidelidade a outros [...]*

Seria difícil encontrar outra definição mais completa da carreira política de Mitrídates: a referência a um “Rei vindo do Sol” pode referir-se ao Oriente de modo geral, mas as águias aparecem, surpreendentemente, na cunhagem de Mitrídates, e junto com um cometa<sup>34</sup>; a imagem do Sol pode também referir-se a Mitra, ou ao próprio Sol simplesmente.

A referência à uma águia flamejante vinda da Ásia pode significar um pássaro “ferido” ou “queimado”, especialmente após os sucessos iniciais de Mitrídates e levando em conta a cunhagem de moedas na Armênia de Tigranes, o Grande. Parece-me que temos aqui uma superposição de estrato anterior (referente a Mitrídates como vingador da Ásia), ligado ao seu papel de matricida e *posteriormente* sua utilização com relação a Nero - o argumento merece ser levado em conta pois, de resto, não faz muito sentido pensar em Nero como um vingador “oriental” surgido *ex nihilo* sem uma tradição anterior que suportasse tal premissa; e “premissas” desse tipo são o que mais se encontra nas várias camadas redacionais dos *Oráculos sibílinos*.

Todavia, deve-se ter cuidado para não relacionar todo e qualquer material que trate da “vingança da Ásia contra Roma” ao tema do *Nero redivivus*: exceções aqui seriam OrSib 5.137 e 214 ss; 8.70-71; 12.78 ss., que apresentam paralelos com Ap 12-

---

<sup>34</sup> Vahe G. Gurzadyan and Ruben Vardanyan. “Halley’s comet of 87 BC on the coins of Armenian king Tigranes?” in: *Astronomy & Geophysics* 45 (4), 2004. P.6. Numa troca de correspondência pessoal, o Prof. Vardanyan admitiu também não compreender plenamente o significado do cometa nas moedas - tradicionalmente mau presságio, mas há que se levar em conta o fato de que não se sabe ao certo quando as moedas foram cunhadas, tampouco.

13). Fechando o ciclo Mitrídates - Ásia Menor - cometas - Nero “voltando do Oriente”, temos, como vimos, o tema do cometa em forma de espada em OrSib 3 também ligado à queda de Roma<sup>35</sup>.

---

<sup>35</sup> Algo ligeiramente semelhante encontra-se em OrSib 5.512 ss., mas de pouca importância se relacionado aos presságios cósmicos; mas o fato de que a lenda, como um todo, viesse a ser utilizada pelos partos indica o grau de sua sua credibilidade no Oriente. Cf. Tácito. *História* 2.8 – “Mais ou menos nessa época a Acaia e a Ásia Menor foram aterrorizadas por um boato falso de que Nero estava às portas. Havia muitos rumores sobre sua morte; e, assim, muitos houve que passaram-se por ele, e [outros] acreditaram que ele estava vivo. As aventuras e empreendimentos de outros [desses] pretendentes irei narrar noutra parte de minha obra. Neste caso, o pretendente era um escravo do Ponto, ou, Segundo outros relatos, um liberto da Itália, harpista e cantor habilidoso, atributos que, somados à semelhança do rosto, emprestavam uma falsa credibilidade às suas pretensões”; *Sub idem tempus Achaia atque Asia falso exterritae velut Nero adventaret, vario super exitu eius rumore eoque pluribus vivere eum fingentibus credentibusque. ceterorum casus conatusque in contextu operis dicemus: tunc servus e Ponto sive, ut alii tradidere, libertinus ex Italia, citharae et cantus peritus, unde illi super similitudinem oris propior ad fallendum fides, adiunctis desertoribus, quos inopia vagos ingentibus promissis corruperat, mare ingreditur [...]*. Note-se que além da semelhança física e habilidades artísticas compatíveis com o Nero “verdadeiro”, o impostor veio, numa das versões da história, precisamente do Ponto - em minha opinião, um detalhe a não ser esquecido e que parece indicar a longevidade das lendas em torno de Mitrídates como vingador oriental.

## Uso de elefantes, mobilidade e problemas logísticos na arte da guerra helenístico-romana

Henrique Modanez Sant'Anna

Vicente Dobroruka

“Judeu errante, obrigado a andar sem parar, o tanque não poderia ser uma arma temível”. Assim referia-se a general francês Chauvineau - talvez à guisa de justificativa para a série de erros do Estado-maior aliado que conduziram ao rapidíssimo colapso da França em meados de 1940<sup>1</sup>.

Dez anos antes, Sir William Tarn, numa série de conferências dedicadas ao desenvolvimento militar helenístico, afirmava com mais convicção que comparar o uso de tanques no mundo moderno com os elefantes na Antigüidade era um equívoco - *quite misleading*<sup>2</sup>. É intenção dos autores deste artigo não comparar a *eficácia* dos elefantes *versus* tanques - isto sim seria anacronismo imperdoável - mas entender como os elefantes tiveram um momento de sucesso fulgurante na guerra antiga (notadamente entre o encontro entre os elefantes do rei indiano Porus e as tropas de Alexandre, o Grande, no rio Hydaspes em 325 a.C.<sup>3</sup> e seu último uso “à sério” em termos táticos, na batalha de Pydna em 168 a.C. por parte dos romanos.

Considerar os fracassos e sucessos dos elefantes em campos de batalha helenísticos, romanos ou cartagineses deve partir de uma premissa básica: bem ou mal-sucedidos nos confrontos, os paquidermes constituíam um “pesadelo administrativo”<sup>4</sup>, o que equivale a dizer que a logística necessária ao seu uso não compensava os resultados obtidos que, não obstante, chegaram a ser positivos em várias oportunidades. O elefante oferecia dificuldades na sua aquisição (vindos da Etiópia ou da Índia; o mesmo não vale

---

<sup>1</sup> Cit. por Raymond Cartier. *A Segunda Guerra Mundial*. Rio de Janeiro: Primor, 1977. 2 vols. Vol.1, p.47.

<sup>2</sup> William W. Tarn. *Hellenistic Military and Naval Developments*. Cambridge: Cambridge University Press, 1930. P.96. O livro consiste de um resumo das conferências proferidas entre 1929-1930 no Trinity College, Cambridge, sob o título de “Lees-Knowles Lectures in Military History”. Tarn considera o artigo de Harold G. Eady. “The tank” in: *United Services Journal*, 1926. P.81 como o primeiro a tratar da analogia entre o tanque e o elefante de uso militar; não pudemos confirmar ou refutar tal afirmação. Para uma discussão atualizada das tendências recentes no campo da história militar, cf. o artigo de Jean-Christophe Couvenhes e Sandra Pére-Noguès. “Quoi de neuf sur la guerre?” in: *Pallas* 67, 2005; sobre o uso militar do elefante em geral, cf. John M. Kistler. *The War Elephant*. Oxford: Greenwood Publishing Group, 2006 e Konstantin Nossov e Peter Dennis. *War Elephants*. Oxford: Osprey, 2008.

<sup>3</sup> Políbio. *História* 28.29. Atualmente, na região do Punjab, Índia.

<sup>4</sup> Robert F. Glover. “The tactical handling of the elephant” in: *Greece & Rome* 17 (49), 1948. P.10.



para os norte-africanos, obtidos localmente pelos cartagineses); para seu treinamento (em especial para acostumá-los a enfrentar situações de risco, como formações cerradas, sons destinados a aterrorizá-los ou simplesmente soldados armados levemente destinados a atacá-los, como na batalha de Beneventum em 275 a.C.<sup>5</sup>); e finalmente, num paralelo com os tanques modernos válido, pelo congestionamento que podiam causar ao deslocamento de outras tropas, algo que os civis raramente percebem<sup>6</sup>. Por fim, o abastecimento de um elefante e suas debilidades naturais, já percebidas por Aristóteles<sup>7</sup>, faziam de seu emprego um luxo aparentemente injustificável. Por outro lado, a afirmação de que os elefantes africanos seriam, por sua própria natureza, inferiores aos indianos, parece partir de uma tolice (entre várias) divulgada inicialmente por Ctésias em sua obra sobre a Índia<sup>8</sup>, que não encontra provas cabais nos embates antigos: o relato de Políbio sobre o assunto relacionando o tema à batalha de Raphia em 217 a.C. não faz mais do que repetir os preconceitos de Ctésias.

*Entretanto, a maior parte dos elefantes de Ptolomeu esquivou-se ao combate [entre os próprios elefantes], como acontece geralmente com os elefantes africanos, pois sendo incapazes de suportar o odor e o grito dos elefantes indianos, e apavorados, penso eu, com o tamanho maior e a força dos mesmos, eles voltam-lhes as costas imediatamente e põem-se em fuga antes de sua aproximação<sup>9</sup>.*

---

<sup>5</sup> Plutarco. *Vida de Pirro* 25.5 e Plínio. *História Natural* 8.7.

<sup>6</sup> Glover, op.cit. p.10. Na Antigüidade como no mundo moderno, a velocidade do deslocamento de uma coluna tática relaciona-se diretamente com sua extensão; somando-se a isso a lentidão natural dos movimentos dos elefantes, temos aí elementos desalentadores para quem os comandasse juntamente com outras tropas - e não nos ocorrem exemplos de elefantes utilizados *exclusivamente* contra outros tipos de soldados especializados.

<sup>7</sup> *História dos animais* 1.1 (ao discutir a natureza selvagem ou dócil de animais específicos, Aristóteles afirma que o elefante é “facilmente domado” e “de bom temperamento”); 9.46 (seu emprego pelos indianos independentemente do sexo do animal, embora as fêmeas sejam menos ferozes; na mesma passagem Aristóteles confirma a capacidade dos elefantes enfrentarem-se mutuamente).

<sup>8</sup> FrGH 688 F9; 45.

<sup>9</sup> Políbio. *História* 5.84; aqui Políbio parece confundir o pavor dos elefantes em geral com relação ao cheiro dos cavalos com as diferenças de cheiro dos elefantes entre si, repetindo um *topos* literário completamente fora de contexto, mais adiante, em 9.24, o mesmo Políbio nos recorda que os cavalos numídios não necessitavam de proteção especial de infantaria contra os elefantes, e a implicação lógica é que haviam sido treinados para enfrentar os mesmos); Onesicrito. FrGrH 134 F13, repetido em Plínio. *História natural* 6.81. A tolice é perpetuada, entre outros, por Tito Lívio. *História romana* 37.39 ([...] os elefantes africanos não são páreo para os elefantes indianos mesmo quando os números de ambos são iguais, pois estes últimos são muito maiores e lutam com muito maior determinação [...] - [...] *multitudinem regionum elephantorum - erant autem quattuor et quinquaginta - sustinere non videbantur posse, ne pari quidem numero Indicis Africi resistent, sive quia magnitudine - longe enim illi praestant - sive robore animorum vincuntur [...]*). Cf. ainda William W. Tarn. “Polybius and a literary commonplace” in: *Classical Quarterly* 20, 1926. Pp.98-100.

A superioridade numérica dos elefantes indianos frente aos africanos deve ter sido a causa provável do desfecho da batalha, como em Ipsus em 301 a.C.<sup>10</sup>.

“Judeu errante”, o elefante acabou por revelar-se, ao contrário do tanque, uma arma dispensável, quando não perigosa, para o lado que os empregasse. Exemplos de elefantes voltando-se contra as próprias fileiras são numerosos: Porus, possivelmente por ser indiano e conhecer bem as limitações dos animais, evitou manter seus soldados muito próximos dos elefantes. Vejamos, à guisa de exemplo, o que tem a dizer sobre um de inúmeros casos Arriano:

*Quando ele [Porus] encontrou um lugar que não considerava lamacento - era arenoso e portanto nivelado para a cavalaria atacar e retirar-se - ele levou seu exército para lá, colocando os elefantes na linha de frente, não menos de 100 pés uns dos outros [...]*<sup>11</sup>.

Os autores que relatam a volta dos elefantes contra suas próprias fileiras, como barcos sem rumo (expressão polibiana) são inúmeros: mas também são frequentes as referências ao seu uso adequado. Para evitar o “fogo amigo” (i.e. o pisoteamento das próprias tropas por elefantes apavorados), Antíoco III em Magnésia tampouco sucumbiu ao mesmo erro, como se evidencia por diversas passagens - tomemos o relato de Apiano para esse caso:

*O flanco de cada seção do exército [de Antíoco, após Apiano listar a ordem de batalha dos romanos] era [composto] por 22 elefantes*<sup>12</sup>.

Portanto, a dispersão das tropas atacantes era o modo mais fácil de evitar o prejuízo causado pelos elefantes em fuga; do ponto de vista dos defensores, a vida era mais fácil.

---

<sup>10</sup> Cf. as observações de William Gowers. “The African elephant in warfare” in: *African Affairs* 46 (182), 1947. Pp.42-43 sobre o tema.

<sup>11</sup> Com 200 elefantes, isso daria uma linha de frente de mais de 6 km, algo improvável - devo a observação ao tradutor da edição da Loeb Classical Library, P.A. Brunt. *Anábasis de Alexandre* 5.15. “Ω

[...]”

<sup>12</sup> Apiano. *Guerras da Síria* 32 (“[...]”). Outros autores relativos ao caso são Tito Lívio. *História romana*. 37.40; Diodoro da Sicília. *Biblioteca histórica* 19.27; Plutarco. *Vida de Pirro* 21; Políbio. *História* 5.53; 15.11; 16.18 e novamente Apiano. *Guerras púnicas* 40).

Tarn argumenta que o encontro dos soldados de Alexandre com os elefantes de Porus marcou um ponto fulcral na carreira até então desabalada do macedônio pelos confins da Ásia; seus soldados nunca mais voltaram a ser os mesmos<sup>13</sup>. Quem quer que tenha sofrido os efeitos de uma arma desconhecida sabe dos efeitos de seu ataque - mas reflexões posteriores mostram que o efeito é muitas vezes mais imaginário do que real. Os soldados que foram vitimados pelo gás na Primeira Guerra Mundial ou que correram para as trincheiras fugindo dos bombardeiros de mergulho alemães na Segunda sabem bem disso; nunca mais foram os mesmos, mas aprenderam a defender-se ou pelo menos a costumar-se ao risco da arma adversária, na ausência de contramedidas eficazes..

Do mesmo modo, o uso bem-sucedido de elefantes em batalha dependia em larga medida do terreno: Aníbal perdeu tempo considerável em sua travessia dos Alpes limpando o caminho obstruído por uma avalanche, de modo a permitir a passagem dos paquidermes:

[...] *dessa forma [Aníbal, após o deslizamento de neve] conseguiu com grande dificuldade passar em 3 dias com os elefantes, agora reduzidos a condições lastimáveis pela fome*<sup>14</sup>.

O encontro dos elefantes de Porus com os soldados extenuados de Alexandre (ao contrário de seu líder, cansados de marchas e batalhas) nos leva a três considerações fundamentais que justificariam o uso dos elefantes em batalha na Antigüidade. Em primeiro lugar, como descrito acima, seu impacto psicológico: para muitos, a visão do paquiderme deve ter sido o suficiente para alimentar o desejo de fuga ou abandono da posição. Compreendendo melhor que tal efeito só poderia ser contrabalançado pelo treinamento de soldados - e especialmente de cavalos - ao contato com elefantes, os romanos empreenderam mais do que *briefings* sobre o que os legionários poderiam encontrar: desenvolveram técnicas para enfrentar elefantes, como narra Tito Lívio acerca da campanha romana contra Antíoco<sup>15</sup>:

---

<sup>13</sup> Tarn, op.cit. p.94. Cf. também Arriano. *Anábasis de Alexandre* 5.25 e Plutarco. *Vida de Alexandre* 62.2.

<sup>14</sup> Políbio. *História* 3.55.

<sup>15</sup> *História romana* 37.40 ([...] *a fronte introrsus in duos et triginta ordines armatorum acies patebat. hoc et roboris in regiis copiis erat, et perinde cum alia specie tum eminentibus tantum inter armatos elephantis magnum terrorem praebebat [...] Pisidae erant et Pamphylii et Lycii; tum Cyrtiorum et Elymaeorum paria in dextro cornu locatis auxilia, et sedecim elephantum modico interuallo distantes*).

*Havia 16 mil soldados de infantaria em arranjo macedônico, conhecido como 'falange'. Estes formaram o centro, numa frente de dez divisões; entre cada divisão havia dois elefantes. Sua profundidade era de 32 fileiras. Essa era a força principal do exército real e tinha uma aparência formidável, especialmente com os elefantes dominando os homens. O efeito era aumentado pelas armaduras nas frentes dos animais e pelas torretas em suas costas, cada uma ocupada por quatro soldados [...] Então vinham 4 mil pisídios, panfílios e lídios, depois desses cirteus e elimeus no mesmo número da ala direita, e por fim 16 elefantes a pouca distância.*

Isso ocorreu em 190 a.C.; ora, sabemos que os romanos somente utilizaram de modo sistemático elefantes em campo de batalha após 200 a.C.. Essa vantagem no treinamento ocasionou a familiaridade dos legionários com os elefantes, mas também deve ter contribuído para seu extermínio sistemático quando capturados<sup>16</sup>.

É um lugar-comum repetir, desde as conferências de Tarn ao final dos anos 20 do séc.XX, que os usos dos elefantes em batalha eram três: 1. Servir de escudo para a cavalaria; 2. Atacar posições de infantaria em campo aberta e eventualmente em posições fortificadas; e 3. Atacar as posições fortificadas propriamente ditas.

É precisamente na análise dessas três considerações sobre o uso dos paquidermes que o paralelo com o tanque revela-se mais frutífero - afinal, Tarn escreveu bem antes da *Blitzkrieg*. Como descrito no item 1, elefantes que tivessem sido treinados para a guerra e acompanhados de uma força de infantaria devidamente espaçada obtiveram mais do que vitórias esporádicas. O uso mais feliz dos elefantes de guerra na Antigüidade deu-se, em nossa opinião, precisamente pelo comando de Xantipo na batalha de Túnis em 257 a.C., ou em Cápua por Aníbal em 211 a.C., protegendo a cavalaria; em contrapartida, para o ataque a posições fortificadas, seu uso revelou-se um desastre (caso de Asdrúbal em Palermo em 250 a.C., quando as contramedidas dos defensores levaram a perdas desproporcionais<sup>17</sup>). Como o tanque, o elefante podia ser detido por fossos e outros obstáculos; acrescente-se à isso o fato de que o segredo da mobilidade do tanque deve-se ao dispositivo da lagarta, que permite a transposição de praticamente todo terreno. Ora, o elefante era notavelmente frágil, mesmo para a sua manutenção antes das batalhas e em tempos de paz (lembremos que após um ano de

---

<sup>16</sup> A razão da indignação de Cícero com o massacre de elefantes em espetáculos (no que parece ter sido acompanhado pelo público, embora habituado a semelhantes carnificinas de animais) pode ter tido essa função - embora pela data de seu protesto os elefantes já estivessem fora de uso, como parte "séria" do arsenal romano, há algum tempo. Cf. Cícero. *Ad familiares* 7.1.

<sup>17</sup> *Idem*, 1.38.

operações no teatro italiano, Aníbal contava com apenas um elefante vivo: os demais haviam sucumbido tanto às condições do meio quanto às batalhas).

Exemplos de como contramedidas simples podiam deter os elefantes de guerra encontram-se em Plutarco, na *Vida de Pirro* 27.3:

[Os espartanos decidiram] *cavar uma trincheira paralela à do inimigo e em cada extremidade enterraram suas carroças, afundando-as até os eixos no solo, para que, assim firmadas, pudessem impedir o avanço dos elefantes* [em grego, “das bestas”]<sup>18</sup>.

Uma variante mais sofisticada do recurso encontra-se no relato de Diodoro sobre a batalha de Gaza em 312 a.C., entre Ptolomeu e Seleuco, com o uso de lanças fixas ligadas por correntes<sup>19</sup>.

Quanto ao terceiro uso, que confunde-se com o primeiro, levaremos em conta a efetividade do armamento carregado por cada elefante, numa discussão mais abaixo.

Em suma, para os defensores em campo aberto, o segredo consistia precisamente em servir-se do mesmo recurso dos atacantes para evitarem o pisoteamento por “fogo amigo”: dispersar as tropas e não permitir que fossem alvo fácil para os elefantes. Somando isso ao fato de que não encontramos, em nenhum relato, o massacre de tropas de cavalaria por parte de unidades de elefantes, chegamos a uma das razões essenciais para seu fracasso: a falta de velocidade. O flanqueamento dos elefantes por tropas leves - armadas com a espada curta, muito mais eficaz para ferir ou matar o animal - e sua eventual condução a um campo de abate (como se fez tantas vezes com tanques na Segunda Guerra Mundial) revelaram as fraquezas fundamentais de uma arma cara de se obter (na corrida armamentista que seguiu-se à morte de Alexandre, o esforço de Eumenes para obter elefantes indianos a qualquer preço - para o que encarregou seu aparentemente corrupto oficial Eudemo, como nos relata Diodoro<sup>20</sup> - revelou-se um esforço inútil). A Bíblia grega nos fornece um exemplo da efetividade do ataque ao elefante com uma arma curta, em 1Mc 6:43-46:

---

<sup>18</sup> “

<sup>19</sup> Diodoro. *Biblioteca histórica* 19.83-84.

<sup>20</sup> Idem, 17.88. A interceptação dos elefantes revela um entre vários exemplos de aquisição falha de inteligência militar por meios humanos - *humint*, em jargão militar - na Antigüidade. Cf. Norman J. Austin e Boris Rankov. *Exploratio: Military and Political Intelligence in the Roman World from the Second Punic War to the Battle of Adrianople*. New York: Routledge, 1998.

*Foi quando Eleazar, chamado o Abaron, ao ver um dos elefantes equipado de couraças reais e ultrapassando em altura todos os outros, pensou que sobre ele estivesse o próprio rei. E entregou-se a si mesmo para salvar o seu povo [...] introduzindo-se sob o elefante, golpeou-o por baixo e o matou. O animal, porém, tombou ao solo por cima dele, que morreu ali<sup>21</sup>.*

No entanto, as análises em torno do uso do elefante deixam todas, de lado um dado fundamental, até agora intocado: seu poder de fogo. Afinal, tanto na poliorcética quanto nas manobras em campo aberto os exércitos helenísticos, cartagineses ou romanos serviam de artefatos muito mais desengonçados, mas nem por isso menos aterradores ou eficazes. Todas as máquinas de assalto ou de arremesso de projéteis padeciam desse mal, sem que isso lhes prejudicasse a eficiência *dado seu uso em condições ideais*.

Nisso reside a grade fraqueza do elefante como arma de guerra no mundo antigo: eram necessários 1. Terreno plano, 2. Abastecimento abundante; 3. Deslocamento livre até o cenário de guerra, 4. Condições favoráveis de ataque a uma posição mal-defendida e 5. Um meio natural que não agredisse a saúde dos animais ou lhes oferecesse obstáculos.

Dadas essas condições, raríssimas de serem encontradas simultaneamente, e seu uso concentrado por parte do atacante, e podia-se esperar vitórias como a de Xantipo<sup>22</sup>. Em suma, as descrições de Diodoro do massacre levado à efeito pelos elefantes de Porus mostram o uso *concentrado* de animais muito fortes contra um inimigo despreparado:

*A luta iniciou-se, e praticamente todos os carros de Guerra indianos foram postos for a de ação pela cavalaria de Alexandre. Então os elefantes surgiram, treinados para fazerem bom uso de seu peso e altura. Alguns dos macedônios foram pisoteados pelos animais, com armaduras e tudo, e morreram, os ossos*

---

<sup>21</sup> καὶ εἶδεν Ἐλεάζαρος ὁ Ἀβαρᾶν ἐν τῶν θηρίων τεθωρακισμένον θώραξιν βασιλικοῖς καὶ ἦν ὑπεράγον πάντα τὰ θηρία καὶ ᾗθησεν ὅτι ἐν αὐτῷ ἐστὶν ὁ βασιλεὺς.  
καὶ ἔδωκεν ἑαυτὸν τοῦ σώσαι τὸν λαὸν αὐτοῦ καὶ περιποιῆσαι ἑαυτῷ ὄνομα αἰώνιον.  
καὶ ἐπέδραμεν αὐτῷ θράσει εἰς μέσον τῆς φάλαγγος καὶ ἐθανάτου δεξιὰ καὶ εὐώνυμα καὶ ἐσχίζοντο ἀπ' αὐτοῦ ἔνθα καὶ ἔνθα.  
καὶ εἰσέδου ὑπὸ τὸν ἐλέφαντα καὶ ὑπέθηκεν αὐτῷ καὶ ἀνείλεν αὐτόν καὶ ἔπεσεν ἐπὶ τὴν γῆν ἐπάνω αὐτοῦ καὶ ἀπέθανεν ἐκεῖ.

<sup>22</sup> Aqui a comparação com a doutrina militar anglo-francesa *versus* a alemã relativa ao uso dos tanques parece-nos válida: e para os leitores que imaginam que os ingleses tiveram em Basil Liddell-Hart um precursor do uso dos tanques como “ponta-de-lança”, recomendamos a leitura da surpreendente edição nova e revista das memórias de Heinz Guderian, que mostram que Liddell-Hart como pensador à frente de seu tempo é apenas um mito. Cf. Heinz Guderian. *Panzer Leader*. New York. Da Capo, 2001.

*esmagados. Outros foram agarrados pelas trombas dos elefantes e, atirados para o alto, tiveram uma morte atroz. Muitos soldados foram perfurados de ponta-a-ponta e tiveram morte instantânea*<sup>23</sup>.

O mesmo ocorreria na vitória de Antíoco I contra os invasores gauleses na Ásia Menor em 275 a.C..

Retomando o tema das condições ideais, raramente encontradas para seu uso, o elefante não apresentava, por oposição ao tanque moderno, a vantagem decisiva: a capacidade de agredir o inimigo à distância. Já não falamos aqui na velocidade do elefante - que na melhor das hipóteses o deixaria em pé de igualdade com os defensores -, mas pura e simplesmente no armamento transportado. E nesse caso, fossem lanças ou arcos (não faria sentido o uso de armas curtas pelos três ocupantes habituais da torre montada em cima do elefante), o elefante em nada contribuía para aumentar seu alcance ou precisão. Para fazer justiça ao animal, é bom que se diga que, de Alexandre a Wellington o alcance das armas aumentou muito pouco, por comparação com a revolução que as armas de cano raiado trariam ao longo do séc.XIX<sup>24</sup> - mas que todas as dificuldades táticas e logísticas do uso dos elefantes parecem tê-las amplificado.

---

<sup>23</sup> Diodoro. *Biblioteca histórica* 17.88. (“

j  
[...].”)

<sup>24</sup> John Keegan. *A máscara do comando*. Biblioteca do Exército Editora: Rio de Janeiro, 1999. Pp.136 ss.

## **Mito e história na Antigüidade: esboço para um estudo de conjunto dos limites entre religiosidade e metahistória**

Vicente Dobroruka

*Enquanto que o brilho da prata e dos outros metais se tolda rapidamente,  
o do ouro, em compensação, ilumina a penumbra interior  
durante muito tempo sem nada perder do seu fulgor.*

Junichiro Tanizaki

Quando se fala em “história”, normalmente evoca-se, para o homem comum, a soma dos eventos passados ou uma seção definida dessa totalidade; para os aprendizes do ofício e historiadores profissionais, trata-se antes de tudo da técnica e prática historiográficas. O filósofo tenderá a desconsiderar esse último aspecto, concentrando-se na essência, sentido ou substância - são termos sinônimos, para efeito do que irei tratar<sup>1</sup> - dos eventos mesmos. No entanto, para os três grupos acima a compreensão dos eventos que pretendem ser narrados ou explicados só pode se dar mediante algo que lhes é externo, ou seja, que não se encontra nos documentos nem nos eventos tomados em sentido estrito: só é possível entender a história, do nível mais elementar que é o do homem comum ao dos filósofos da história e dos historiadores, introduzindo um fio condutor que chamarei de “mito”.

Com frequência “mito” é entendido por oposição a “história” (ou como oposto de “ciência”). Nesse sentido mais restrito, mito é algo visto como essencialmente religioso, atuante na esfera do sagrado e portanto, impossível de se confundir com algo que se pretende científico como a atividade historiográfica ou uma dada filosofia especulativa da história como, digamos, o positivismo comtiano. Mas um olhar mais cauteloso sobre o assunto basta, mesmo na Antigüidade e entre os primeiros historiadores, para mostrar a falácia dessa clivagem: ao pretender explicar as causas “verdadeiras” da guerra entre Atenas e Esparta o sisudo Tucídides já introduz em seu texto algo que não se encontra de modo algum nos testemunhos que recolhe, muito menos nos (pouquíssimos) documentos escritos com que se deparou: algo que evoca ainda outra semelhança entre o conteúdo mítico, ou metahistórico, com que a narrativa é dotada de sentido, e o método hipocrático -

---

<sup>1</sup> Cf. Nick J. Allen. “The category of substance: a Maussian theme revisited” in: Nick J. Allen e Wendy James (eds.). *Marcel Mauss: a Centenary Tribute*. London / New York: Berghahn, 1988.



nos dois casos trata-se de remeter causas aparentes e externas até explicações não-aparentes e internas as origens dos eventos<sup>2</sup>:

*Todos esses desastres, na verdade, ocorreram simultaneamente com a guerra, e ela começou quando os atenienses e peloponésios romperam a trégua de trinta anos, concluída entre eles após a captura da Eubéia. As razões pelas quais eles a romperam e os fundamentos de sua disputa eu exporei primeiro, para que ninguém jamais tenha de indagar como os helenos chegaram a envolver-se numa guerra tão grande. A explicação mais verídica, apesar de menos freqüentemente alegada, é, em minha opinião, que os atenienses estavam tornando-se muito poderosos [ , , ], e isto inquietava os lacedemônios, compelindo-os a recorrerem à guerra. As razões publicamente alegadas pelos dois lados, todavia, e que os teriam levado a romper a trégua e entrar em guerra, foram as seguintes [...]*<sup>3</sup>

Heródoto faz o mesmo, de um modo que aos nossos olhos talvez soe mais ingênuo: no próêmio de suas *Histórias* ele também busca não apenas um registro (que, como tal, poderia ser científico, secular ou profanamente comprovado), mas uma explicação para eventos que, tal como Tucídides, ele não encontrará nos mesmos:

*Os resultados das investigações de Heródoto de Halicarnasso são apresentados aqui, para que a memória dos acontecimentos não se apague entre os homens com o passar do tempo, e para que feitos maravilhosos e admiráveis dos helenos e bárbaros não deixem de ser lembrados, inclusive as razões pelas quais eles se guerrearam*<sup>4</sup>.

Visto sob outro ângulo, o problema por excelência que ambos se propõem solucionar é o das causas que levam a transformações (ou seja, a guerras), o que desde cedo colocou a atividade historiográfica no dilema que persiste até hoje: se pretender tratar apenas do particular aproxima-se da literatura e perde em cientificidade, se pretender elaborar leis gerais corre o risco do descrédito (uma vez que, ao contrário das ciências naturais, a historiografia não se permite laboratórios onde os elementos constitutivos das experiências sejam reproduzidos indefinida e perpetuamente - e será que ainda merece o nome de

---

<sup>2</sup> Arnaldo Momigliano. "History between medicine and rhetoric" in: *Ottavo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*. Roma: Edizioni di storia e letteratura, 1987.

<sup>3</sup> Tucídides. *História da Guerra do Peloponeso* 1.23.

<sup>4</sup> Heródoto. *Histórias* 1.

“ciência” algo carente desses elementos?)<sup>5</sup>. Já para os gregos a questão se punha em termos de *episthēmē* e *doxa*: não podendo constituir-se como objeto “eterno” (como por exemplo um retângulo, para o matemático<sup>6</sup>), a história dos historiadores padecia desde os seus princípios por conta de sua vinculação essencial e inextricável com o componente mítico que será o fio condutor de suas narrativas e que lhe dará uma substância na qual apóia os eventos que são narrados<sup>7</sup>. Uma questão secundária a essa - que não abordarei neste artigo por falta de espaço - é o elemento complicador colocado pela existência dos fatos de modo independente de quem os observa<sup>8</sup>: assim, ao mesmo tempo em que o mito permite à história a sua inteligibilidade, não se pode simplesmente dizer *qualquer* coisa sobre

---

<sup>5</sup> Carlo Ginzburg. “Sinais: raízes de um paradigma indiciário” in: *Mitos, emblemas, sinais*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. P.178. “A orientação quantitativa e antiantropocêntrica das ciências da natureza a partir de Galileu colocou as ciências humanas num desagradável dilema: ou assumir um estatuto científico frágil para chegar a resultados relevantes, ou assumir um estatuto científico forte para chegar a resultados de pouca relevância”.

<sup>6</sup> Robin G. Collingwood. *The Idea of History* (Revised edition with lectures 1926-1928). Oxford / New York: Oxford University Press: 1994. Pp.20 e 29.

<sup>7</sup> Este é o raciocínio interessante de Collingwood para justificar o estilo desagradável de Tucídides - desejando mas não podendo transformar seu objeto em algo semelhante aos da matemática, sua “má consciência” o faz escrever de forma utilitária, como se o despojamento de estilo o aproximasse mais de seu ideal. Cf. Collingwood, op.cit. p.29. Para Dumézil, essa relação vai ainda mais longe e o componente mítico remete, em última análise, à própria natureza do romance literário. Cf. Georges Dumézil. *Do mito ao romance*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

<sup>8</sup> Diante da moda subjetivista que pretende a dependência completa do que chamamos de “real” em função do observador - de inspiração kantiana e da qual, por dever de honestidade, devo dizer que um dia já compartilhei, com as últimas espinhas da adolescência -, remeto minha posição atual à de Xavier Zubiri: “Y situada así la cuestión nos preguntamos: ¿está ausente de lo sensible el momento de realidad? Porque lo primero en que se piensa, y con razón, es en que si los datos sensibles no poseyeran el momento de realidad ¿de dónde se lo iba a sacar la inteligencia? Tendríamos con la inteligencia “ideas”, pero jamás la realidad. Y es que el vocablo y el concepto de ‘dato’ es manejado en esta concepción con una singular imprecisión. Por un lado, ‘dato’ significa dato *para* un problema. Es lo que se nos acaba de decir. Pero esto, con ser verdad, no es la verdad primaria. Porque - es el otro sentido de la palabra ‘dato’- un dato sensible no es primariamente dato *para* un problema, sino dato *de* la realidad. Y al amparo del primer sentido, se nos quiere hacer olvidar el segundo que es el primario y radical. La función de lo sensible no es plantear un problema a la inteligencia, sino ser la primaria vía de acceso a la realidad. La concepción anterior es una gigantesca preterición de la sensibilidad en el problema filosófico del enfrentamiento del hombre con las cosas reales. Lo sentido es dato de la realidad. Y entonces se plantea inexorablemente la cuestión de en qué consiste el carácter de estos datos, esto es, cuál es la estructura esencial de la sensibilidad humana”. “Notas sobre la inteligencia humana” in: *Asclepio. Archivo Iberoamericano de Historia de la Medicina y Antropología Médica* 18-19, 1966-67. Pp.341-353.

qualquer evento, já que as limitações da precisão factual traçam, por assim dizer, uma espécie de “última fronteira” entre a história e o mito. Este último confere substância, mas não subsídios, para a atividade de historiadores e filósofos.

Para a análise dos mitos em geral - e por extensão, para o entendimento de sua utilização como componentes constitutivos da historiografia ou filosofia da história - duas possibilidades me parecem essenciais ou básicas: a arquetípica (via Jung, Dumézil e Eliade) e a estruturalista (Lévi-Strauss ou mesmo o reducionismo marxista). Ambas não se excluem, embora partam de princípios distintos e até certo ponto pretendam responder a perguntas diferentes: no primeiro caso um interesse maior na especificidade histórica de cada fenômeno observado se faz notar, no segundo é a busca de elementos constitutivos comuns à toda a estrutura do pensamento humano (supondo que tal entidade exista) que o investigador se esforça por localizar<sup>9</sup>. Para muitos a primeira possibilidade soará mais irracional que a segunda; não é essa a minha opinião e na verdade parece-me que as opções de Dumézil ou mesmo de Eliade, por estarem mais cômicas de suas limitações, são mais sensatas do que o estruturalismo tributário de Hegel - cujas pretensões universalistas me soam estranhas, para não dizer absurdas. Seria o caso de relacionar *estruturalmente* a concepção das quatro idades do mundo, da qual boa parte deste artigo se ocupa, com noções semelhantes entre os astecas, cujas metáforas espaciais e mesmo fenômenos sociais são por vezes explicados em termos de seqüência e desdobramentos em quatro; ora, a maior parte das divindades astecas tinha quatro “aspectos”, cada um associado a uma direção (são também quatro os pontos cardeais) ou a uma cor<sup>10</sup>. Nada disso faz supor, em minha opinião, relações de qualquer natureza que não a casual com o mito hesiódico, indo-europeu por excelência<sup>11</sup>.

---

<sup>9</sup> Covington S. Littleton nos lembra que, no caso específico da ideologia tripartite indo-européia, o aspecto binário da primeira função, a da soberania, pode ser relevante para as teorias estruturalistas. Cf. “Je ne suis pas ... structuraliste’: Some fundamental differences between Dumézil and Levi-Strauss” in: *Journal of Asian Studies*. 34, 1974. P.155.

<sup>10</sup> Cf. Henry B. Nicholson. “Religion in Pre-Hispanic Central Mexico” in: Gordon F. Ekholm e Ignacio Bernal (eds.). *Handbook of Middle American Indians*. Vol. 10. Austin: University of Texas Press, 1974. Pp.395-446. Cit. por Littleton, op.cit. p.157. Os mesmos aspectos quádruplos associados à divindades estarão presentes no mundo indiano, como se verá abaixo - e tampouco nesse caso se pode apontar para relações de tipo estrutural entre a América pré-colombiana e a Índia védica, um *a priori* que considero injustificável metodológica e cientificamente.

<sup>11</sup> Embora existam autores que argumentem favoravelmente à gênese do tema das monarquias sucessivas em ambiente semítico: entre outros, cf. Helge S. Kvanvig. “Dan 7 in a Mesopotamian context” in: *Roots of Apocalyptic. The Mesopotamian Background of*

De todo modo, qualquer que seja a chave em que nos esforcemos por enxergar o fenômeno, a clivagem entre sagrado e profano se impõe como marco inicial; mesmo que ao final do processo se chegue a conclusão de que não há distinção fundamental entre história e mito, do ponto de vista dos praticantes do ofício de historiador na Antigüidade essa era uma distinção importante: já Hecateu de Mileto criticava o que denominou de “contos absurdos e múltiplos dos gregos”<sup>12</sup>, ainda que em seu esforço por mostrar regularidades e relações de causa-efeito perenes, os historiadores - antigos e modernos - tenham muitas vezes se esquecido que não se pode impor à ação humana (objeto por excelência da historiografia, e mesmo da filosofia da história) leis gerais do tipo daquelas encontradas nos fenômenos analisados pelas ciências exatas: torcendo um pouco o raciocínio de Tucídides na seqüência de sua descrição magistral dos efeitos da peste em Atenas, a natureza física produz e produzirá sempre pestes idênticas, enquanto a natureza humana irá gerar, por seu turno, guerras que são sempre distintas umas das outras<sup>13</sup>. Para igualar ambas é necessário descer a um nível de generalização que banaliza o objeto do historiador - e significa esquecer que, mesmo numa sociedade secularizada, o tempo histórico com freqüência é dotado de características “essenciais” ou “substanciais” que beiram o personalismo, tanto em nível pessoal (os anos da infância, o dia do casamento, os anos “bons”, os “bons tempos”) - quanto em nível nacional (as datas comemorativas de batalhas, de homenagens aos mortos pela pátria, de descobrimentos). Nos dois casos trata-se de preencher algo que, em termos físicos, não varia, é concreto, uniforme e desprovido de conteúdos bons ou maus (o tempo), e dotá-lo precisamente de uma essência e de um sentido. Aqui, o homem mais incrédulo e o mais crente se igualam - dado este que

---

*the Enoch Figure and of the Son of Man*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchen Verlag, 1988. Pp. 484 ss. e Wifred G. Lambert. *The Background of Jewish Apocalyptic*. London: The Athlone Press / University of London, 1978.

<sup>12</sup> FrGH 1F1 (todos referidos à sua organização por Felix Jacoby. *Die Fragmente der griechischen Historiker* (FrGrH). 12 volumes. Leiden: Brill, 1923-); como Hecateu narra ele próprio contos que, mesmo pelos padrões empíricos da Antigüidade podiam em justiça ser tidos como absurdos (como o surgimento de um vinhedo a partir do sangue de um cão, FrGH 1F15 ), o termo *polloi* parece referir-se antes ao fato de que lhe incomodava a pluralidade de narrativas sobre o mesmo evento, mais do que o absurdo intrínseco do que é narrado. Cf. Charles W. Fornara. *The Nature of History in Ancient Greece and Rome*. Berkeley / London: Yale University Press, 1983. P.5. Parece-me ainda que algo dessa distinção permanece, de modo confuso mas visível, no próêmio de Plutarco à *Vida de Alexandre*.

<sup>13</sup> Vicente Dobroruka. *História e milenarismo. Ensaio sobre tempo, história e o milênio*. Brasília: EDUnB, 2004. P.198.

preenche os “tempos especiais” de cada um e, costurando a trama da vida individual e coletiva, confere sentido a ambas remetendo ao transcendente e, por conseguinte, ao sagrado<sup>14</sup>. O ateísmo do cético, a partir dessa perspectiva, torna-se irrelevante porque impossível; em escala bem mais ampla, é o que ocorre quando se substitui a ação de Deus pela de outra força motriz qualquer na história. Para o historiador tanto quanto para o filósofo da história, pouco importa o nome que se queira dar a essa força, ela permanecerá transcendente, externa aos documentos e testemunhos, essencial e, no meu entender, ligada à esfera do sagrado, mesmo quando proclama a morte de Deus.

Este artigo pretende comentar alguns trechos e termos essenciais, em textos antigos de caráter historiográfico ou religioso, nos quais concepções metahistóricas envolvendo seqüências de idades, metais ou monarquias manifestam-se de modo inequívoco e buscam preencher o sentido da história dotando o tempo de um mito que dê forma inteligível à mesma; em suma, os mitos que serão discutidos aqui reconfortam o homem fazendo-o crer que, ao entender o curso da história, ele pode controlá-la<sup>15</sup>. Esses três mitos podem combinar-se todos na mesma passagem, manifestarem-se dois a dois ou ainda aparecerem individualmente. Os complexos míticos decorrentes dessas combinações estendem sua influência praticamente até os dias atuais em suas derivações secularizadas e estilizadas em relação aos originais, e até o séc.XVIII pelo menos em suas versões literais (que consistem essencialmente de leituras radicais do *Apocalipse de João* e do livro de Daniel)<sup>16</sup>.

---

<sup>14</sup> Mircea Eliade. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992. Pp.27-28. O mesmo ocorre na classificação das formas de acesso ao passado proposta por David Lowenthal. *The Past is a Foreign Country*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985 em “Memória”, “história” e “reliquias”.

<sup>15</sup> Karl Popper. *The Open Society and Its Enemies*. London: Routledge, 2002. Pp.8-9. Popper utiliza o termo “historicismo” num sentido muito próximo, senão idêntico, ao que Collingwood entende por “substancialismo”; ele também concorda quanto ao conforto essencial que o historicismo fornece ao homem. “Nenhuma experiência concebível pode refutá-lo. Mas para aqueles que acreditam nele [i.e. no historicismo], ele dá a certeza quanto ao destino último da história humana”.

<sup>16</sup> Por razões de ordem metodológica e bom-senso as leituras medievais e modernas do mito foram deixadas de lado (podendo eventualmente ser retomadas algum dia, quem sabe por esta mesma equipe de pesquisa), pois constituem um universo à parte e muito vasto para ser abordado juntamente com as variações antigas do mito. Como indicação bibliográfica inicial, cf. Bernard McGinn. *Visions of the End: Apocalyptic Traditions in the Middle Ages*. New York: Columbia University Press, 1979; Christopher Rowland. *Radical Christianity: a Reading of Recovery*. Cambridge: Polity, 1988 e Christopher Hill. *A Bíblia inglesa e as revoluções do século XVII*. São Paulo: Civilização Brasileira, 2003.

O tema reveste-se da maior importância pelo fato dos complexos míticos analisados constituírem-se em matrizes para toda a reflexão metahistórica ocidental. Isto implica em dizer que todas as teologias da história e, posteriormente, as filosofias especulativas da história seculares (tais como o positivismo e o marxismo) remetem, genealógicamente<sup>17</sup>, à reflexão antiga sobre o sentido da história humana tal como expresso no mito das quatro idades e assemelhados<sup>18</sup>. Os *Einfluss-Studien* necessários para traçar esse percurso estão aquém do alcance deste projeto, mas pode-se ter uma idéia do que representariam lendo-se a obra introdutória de Karl Löwith sobre as filosofias especulativas da história<sup>19</sup>. Deve-se ter em mente, contudo, que trata-se por um lado de um conjunto de três complexos míticos a serem desemaranhados uns dos outros (para depois poderem ser por assim dizer “remontados” em seus contextos histórico-lingüísticos originais); e de outro o volume e permanência do conjunto temático proposto compara-se, pelas dimensões e dificuldades, ao estudo da ideologia tripartite dos indo-europeus.

Na medida em que concepções metahistóricas são necessárias para a conformação de toda prática e narrativa historiográficas contemporâneas, o mito mostra-se também importante entre os historiadores antigos como Heródoto (*Histórias* 1.95-130); Ctésias (*Persika* = Diodoro da Sicília 2.1-34), Políbio (*História* 1.2; 29.21 e 38.21-22) e Josefo, mas muitos outros poderiam ser citados - as limitações de espaço impostas pelo formato de um artigo limitam, por enquanto, nossa reflexão aos três<sup>20</sup>. Os modernos não o utilizam mais de modo explícito (embora existam abundantes leituras atualizadoras de Daniel ou mesmo do *Apocalipse de João* que procuram “identificar” os impérios do mundo)<sup>21</sup>, mas permanecem tributários da matriz estabelecida pelos três mitos essenciais relativos ao sentido da história humana.

---

<sup>17</sup> Ou arquetipicamente, embora este seja um problema demasiado complexo e distante do tema deste artigo para ser discutido aqui; todavia, considero essa possibilidade mais sensata e mais lógica do que a estruturalista, em qualquer de suas variantes.

<sup>18</sup> Norman Cohn. *The Pursuit of the Millenium*. New York: Oxford University Press, 1970 (existe tradução para o português); Rudolf Bultmann. *Histoire et eschatologie*. Neuchâtel: Delachaux et Niestlé, 1959.

<sup>19</sup> *O sentido da história*. Lisboa: Edições 70, 1990 e Eric Voegelin. *Order and History*. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1987.

<sup>20</sup> A lista compreende Anaxímenes (= Pausânias 6.18.5), Dionísio de Halicarnasso (*Antigüidades romanas* 1.2-3), Tácito (*Histórias* 5.8-9) e Tito Lívio (45.9).

<sup>21</sup> Harold H. Rowley. *Darius, the Mede and the Four World Empires in the Book of Daniel: a Historical Study of Contemporary Theories*. Cardiff: University of Wales, 1935.

O primeiro mito em questão é o das idades do mundo, ou seja, a idéia de que o fluxo do tempo (não seria prudente falar ainda de história) organiza-se em fases, cada uma dotada de uma essência peculiar e que seguem uma seqüência degradante. Esse é o tema que preside ao mito das idades em Hesíodo<sup>22</sup> e nos mitos indianos<sup>23</sup>.

A passagem hesiódica, por sua importância para toda a reflexão subsequente (o que não implica em dizer que, por ser a primeira datável a conter o mito, é a mais antiga, uma vez que o material persa e indiano pode ser mais recente quanto *ao estado atual das fontes*, mas não necessariamente quanto ao seu conteúdo), merece uma citação literal:

*Primeiro de ouro a raça dos homens mortais  
criaram os imortais, que mantêm olímpicas moradas.  
Eram do tempo de Cronos, quando no céu este reinava;  
como deuses viviam, tendo despreocupado coração,  
apartados, longe de penas e misérias; nem temível  
velhice lhes pesava, sempre iguais nos pés e nas mãos,  
alegravam-se em festins, os males todos afastados [...]  
Então uma segunda raça bem inferior criaram,  
argêntea, os que detêm olímpia morada;  
à áurea, nem por talhe nem por espírito semelhante [...]  
E Zeus Pai, terceira, outra raça de homens mortais  
brônzea criou em nada se assemelhando à argêntea;  
era do freixo, terrível e forte, e lhe importavam de Ares  
obras gementes e violências, nenhum trigo  
eles comiam e de aço tinham resistente o coração [...]  
Mas depois também a esta raça a terra cobriu,  
de novo ainda outra, quarta, sobre fecunda terra  
Zeus Crônida fez mais justa e mais corajosa  
raça divina de homens heróis e são chamados  
semideuses, geração anterior à nossa na terra sem fim [...]  
Antes não estivesse eu entre os homens da quinta raça,  
mais cedo tivesse morrido ou nascido depois.  
Pois agora é a raça de ferro e nunca durante o dia  
cessarão de labutar e penar e nem à noite de se  
destruir; e árduas angústias os deuses lhes darão.*

---

<sup>22</sup> *Os trabalhos e os dias*, 176 ss.

<sup>23</sup> Em especial no *Mahabarata* (com paralelos no relato do gnóstico Bardesanes em Stobeu 2.2) e no *Bahman Yašt* I.1-5; cf. Geo Widengren. “Les quatre âges du monde” in: Geo Widengren et al. *Apocalyptique iranienne et dualisme goumrânien*. Paris: Adrien Maisonneuve, 1995. P.23 ss.

Convém lembrar sempre que, na perspectiva dumeziliana, a continuidade entre passado e presente que estaria implicada na “herança indo-européia” parece referir-se antes a um conteúdo cultural do que étnico, ainda que as implicações desse tipo de apropriação pouco crítica do presente pelo passado tenha sido rejeitado pelo próprio Dumézil, naturalmente guindado à condição de herói da *nouvelle droite*<sup>24</sup>.

O segundo mito é o dos metais que vinculam-se às idades: podem ser também quatro, mas surgem em variantes de sete<sup>25</sup>. Convém tratar do complexo mítico dos metais como distinto daquele das idades, já que, embora os metais surjam sempre associados a idades e em seqüência degradante, o mito das idades do mundo pode prescindir deles (como nas *yugas* indianas. na Índia, a especulação apocalíptica se dá num esquema de quatro períodos que constituem um *kalpa* ou *caturyuga*, onde cada período se denomina de *yuga*. Assim:

1. *Kritayuga*: 4000 anos, + uma aurora de 400 e um crepúsculo de 400
2. *Tretayuga*: 3000 anos, + uma aurora de 300 e um crepúsculo de 300
3. *Dvaparayuga*: 2000 anos, + uma aurora de 200 e um crepúsculo de 200
4. *Kaliyuga*: 1000 anos, + uma aurora de 100 e um crepúsculo de 100

O total é de 12000 anos. A cronologia acima já se encontra no *Mahabharata*. No primeiro período os homens são formados de gêmeos e a vida humana, na qual os mandamentos éticos são observados, dura 4000 anos. Uma versão do mito encontra-se no *Rig Veda* 10.10, no qual Yama recusa-se a se unir à sua irmã gêmea Yami, o que mostra a existência de um mito indo-iraniano no qual os gêmeos primordiais fazem nascer os primeiros homens, e implica a noção de que os homens da primeira idade eram gêmeos<sup>26</sup>.

---

<sup>24</sup> Carlo Ginzburg. “Mitologia germânica e nazismo: sobre um velho livro de Georges Dumézil” in: *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. P.191 ss.

<sup>25</sup> Anders Hultgård. “Persian apocalypses” in: John J. Collins (org.). *Semeia* vol.14 - *Apocalypse: the Morphology of a Genre*. Missoula: Scholars Press, 1979. P.210. As variantes em sete referem-se, aparentemente, aos ciclos de sete dias habituais na tradição semítica. Cf. Littleton, op.cit. p.157.

<sup>26</sup> Ecos desse relato encontram-se no *Banquete* de Platão, quando Aristófanes tece suas hilárias considerações acerca da origem do amor carnal: este consistiria precisamente na busca da outra metade que originalmente tínhamos, e que via de regra era alguém que (após a separação dos corpos andróginos por Apolo) agora é do sexo oposto. Caso se busque alguém do mesmo sexo (i.e. caso se faça uma opção homossexual) isto significa que, em nossa origem andrógina, a outra metade era do mesmo sexo que o que atualmente possuímos. Prossegue Aristófanes no deboche afirmando que é precisamente entre esses



Nesse período de felicidade, a cor de Vishnu-Narayana, cujo corpo é o universo, é o branco. No segundo período, *treta*, os homens não são mais gêmeos, mas sim homens e mulheres; existem ofícios, casas e a propriedade privada. O *dharma* (a lei) reduziu-se de 1/4 e a vida humana também. A cor de Vishnu é o vermelho. No terceiro, *dvapara*, o *dharma* reduziu-se em mais 1/4; os homens estão expostos a doenças, surgem a avareza e a mortalidade. A cor de Vishnu é o amarelo; no quarto, *kali*, todas as desgraças surgem sobre os homens, e o curso de todas as coisas se inverteu. Resta apenas 1/4 do *dharma*. O mundo torna-se cheio de heresias e a cor de Vishnu é o preto.

Encontra-se um paralelo com o relato tardio do gnóstico Bardesanes, que reportou ter encontrado indianos que disseram que no centro da Terra existiria a estátua de um homem, de braços abertos como se tivesse sido crucificado<sup>27</sup>. Sua metade direita é homem, à esquerda mulher; de seu lado direito o Sol, do esquerdo a Lua. Sobre seus braços repousa tudo o que há no mundo - o céu, os animais, os rios, as plantas etc.. Deus teria dado essa estátua a seu filho para ter um modelo para a criação do mundo. Esse homem primordial tem um corpo que corresponde ao do Deus supremo. O *Mahabharata* deve ser de II-I a.C., mas pode estar entre IV a.C. - IV d.C.. Os materiais são mais antigos, como confirma a passagem do *Atharvaveda* 5.32-34 (“Hino de Skambha”, o pilar cósmico onde se assenta o mundo). No séc.VI a.C. já existia, no Irã, uma representação figurativa de Ahuramazda (alto relevo de Bagistan).

Como conclusões preliminares, deve-se ressaltar que o corpo divino do Deus supremo (que é andrógino) é o mundo visível. Os homens da primeira era também são andróginos. No “Hino de Skambha” o símbolo de Deus é um tronco que é, evidentemente, o da árvore cósmica. As quatro idades do mundo são os quatro períodos da vida do corpo divino e seu envelhecimento. As cores de cada *yuga* simbolizam uma das quatro castas: brâmanes, xátrias, váixias e sudras. A especulação das quatro idades do mundo está situada numa concepção de mundo macro-microcósmica, na qual o homem é uma cópia do Deus supremo<sup>28</sup>, ao mesmo tempo em que, espacialmente, o mundo se organiza em torno de uma réplica de um símbolo bem conhecido e associado à vida, como a árvore<sup>29</sup>. Poder-se-ia

---

indivíduos que se encontram os políticos. Platão. *O banquete*, 192b-e ss.. Cf. Widengren, “Les quatre âges”, p.25.

<sup>27</sup> Relatado por Stobeu 2.2, no fim do séc.II d.C. Cf. Widengren, “Les quatre âges”, p.26.

<sup>28</sup> Widengren, “Les quatre âges”, p.27.

<sup>29</sup> Eliade, *O sagrado e o profano*, p.18. Nem a árvore, nem as cores, nem o homem de braços abertos constituem aqui meras cópias de objetos sensíveis que já se conhece, mas ao

vislumbrar no fato dos homens andróginos disporem de quatro membros idênticos superiores e inferiores uma pré-história das idades do mundo (não faria sentido pensar em oito nesse caso, mas talvez em pares de quatro + quatro; de todo modo este é um raciocínio puramente especulativo e que, até onde sei, jamais foi confirmado ou evocado por qualquer complexo mítico).

As variações em sistemas de sete e não de quatro unidades encontram, paradoxalmente, uma de suas expressões mais completas no *Bahman Yašt* 2.14-22:

*‘Vi uma árvore que tinha sete galhos. Um de ouro, um de prata, um de cobre, um de bronze, um de estanho, um de aço, um de ferro misturado’<sup>30</sup>. Ahuramazda disse: ‘Ó Zaratustra [...] o que te profetizo é isto: a árvore de um único tronco que viste que o mundo criado por mim, Ahuramazda, os sete galhos que viste são as sete eras vindouras. A de ouro é o reinado do rei Vištāsp, quando eu e tu conversaremos sobre a religião, o rei Vištāsp a receberá e reprimirá a manifestação dos demônios, que não serão mais visíveis mas irão esconder-se, Ahriman e a progenitura dos demônios correrão novamente para as profundezas do inferno, e a existência das águas, do fogo, das plantas e de Spandarmat, a terra, será manifesta. A de prata será o reino de Artaxerxes, o kai que denominamos Vahuman filho de Spandarmat que caçará os demônios para longe dos homens, que embelezará o mundo inteiro e protegerá a religião. A de cobre é o reino de Artaxerxes, o kaiânida, organizador e restaurador, e a do rei Sapor quando ele organizará o mundo criado por mim, Ahuramazda, propagará a salvação através das regiões do mundo, a excelência tornar-se-á manifesta [...] A de bronze é o reinado dos Arsácidas [...] A de estanho é o reino de Vahram Gushasp, quando ele conferirá ao espírito uma paz visível e Ahriman e os feiticeiros correrão de novo para as trevas do inferno. A de aço é o reinado de Cosroé da família de Kavāt, quando o maldito Mazdak filho de Barmān<sup>31</sup>,*

---

contrário, constituem-se como o sagrado - o *ganz andere*, o outro absoluto relativamente ao humano e profano. O tema da árvore cósmica - que, no caso indo-iraniano, parece ser o elo essencial entre o mito cosmogônico indiano e as especulações metahistoriográficas relativas aos impérios mundiais - foi sistematizado por Eliade no que ele classificou de “símbolos e ritos de iniciação ligados à vegetação”. Cf. *Tratado de história das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1993. Pp.213 ss. e Anders Hultgård. “Mythe et histoire dans l’Iran ancien: étude de quelques thèmes dans le Bahman Yašt” in: Widengren et al. *Apocalyptique iranienne et dualisme zoroastrien*, pp.110 ss. A árvore aparece ainda em Dn 4, Ez 31:3-8 e nas passagens do *Bahman Yašt*.

<sup>30</sup> A referência constante à presença de ferro misturado com outra coisa parece invalidar a leitura tradicional de Dn 2 como relacionada aos casamentos entre Lágidas e Selêucidas; se o autor da passagem pensou nisso, deve ter apropriado-se de uma imagem que lhe é anterior.

<sup>31</sup> Mazdak, enforcado em 529 d.C., e foi uma espécie de reformador social que absorveu idéias maniqueístas; ele e seus seguidores foram mortos for Cosroé, como diz o texto do *Bahman Yašt* (que tem, portanto, que lhe ser posterior, ao menos nessa seção). A reelaboração do tema dos quatro galhos da árvore em sete faz supor um núcleo mais antigo apenas reelaborado, no entanto. Também aqui encontramos a inserção de monarquias

*adversário da religião, aparecerá entre os dissidentes, mas ele os expulsará da religião. Aquela de ferro misturado, ó Zaratustra Spitâmada, é quando teu milésimo inverno começará, ó Zaratustra Spitâmada.*

Um sistema que pode bem ser autônomo em suas origens e desenvolvimento é o da analogia do desenvolvimento do corpo humano com as etapas progressivas da revelação divina como análogas à educação individual, como nas epístolas paulinas<sup>32</sup>. De todo modo, veremos que o tema dos metais aparece também desenvolvido em sua dimensão tecnológica, o que envolve boa parte da polêmica sobre a transmissão do mito (se Ocidente - Oriente ou Oriente - Ocidente)<sup>33</sup>.

O terceiro e último mito abordado é o das monarquias mundiais e é, sem dúvida, o que apresenta mais variantes; por isso iremos nos deter nele com mais vagar e retomar suas relações com os demais mitos ao final deste artigo. Surge em várias ordenações de 3, 4, 6 ou até 10 potências que controlam os destinos do mundo num dado momento (mais do que

---

míticas com históricas, comum à apocalíptica persa. Cf. Hultgård, “Mythe et histoire”, p.106.

<sup>32</sup> Gl 3:24; 4:1-9 e Hb 1:1-8.

<sup>33</sup> Trata-se de tema secundário em nossa discussão, mas que tem sido dos mais polêmicos nas últimas três décadas: como defensores da precedência oriental (i.e. da origem indo-iraniana do tema) encontramos historiadores das religiões como o já citado Geo Widengren, Mary Boyce, Norman Cohn e John J. Collins; do lado oposto (que postula a origem ocidental do mito, em geral remetendo ao fato de ser Hesíodo a primeira fonte datável que o apresenta) encontramos Philippe Gignoux e Jacques Duchesne-Guillemin. Como bibliografia sumaríssima da questão, temos: Mary Boyce. “On the antiquity of Zoroastrian apocalyptic” in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 47, 1984; Norman Cohn. *Cosmos, Chaos and the World to Come. The Ancient Roots of Apocalyptic Faith*. New Haven / London: Yale University Press, 1993; e John J. Collins. “Persian apocalypses” in: *Semeia* vol. 14. *Apocalypse: the Morphology of a Genre*. Missoula: Scholars Press, 1979, como defensores da tese mais ortodoxa. Do outro lado da discussão as referências mais importantes parecem-me Philippe Gignoux. “Sur l’inexistence d’un *Bahman Yasht* avestique” in: *Journal of Asian and African Studies* 32, 1986; “L’apocalyptique iranienne est-elle vraiment la source d’autres Apocalypses?” in: *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 31 (1-2), 1988 e Jacques Duchesne-Guillemin. “Apocalypse juive et apocalypse iranienne” in: Bianchi, Ugo and Vermaseren, Maarten J. (eds.). *La soteriologia dei culti orientali nell’Impero romano: atti del Colloquio internazionale su la soteriologia dei culti orientali nell’Impero romano, Roma, 24-28 settembre 1979*. Leiden: Brill, 1982. P.760. A vinculação entre desenvolvimento técnico e idades do mundo será retomada mais abaixo; de momento, lembremos que a tese de Duchesne-Guillemin no artigo supracitado parece especialmente desajeitada - a de que o mito teria se espalhado do Ocidente para o Oriente em função do mesmo percurso ter sido realizado pelo ferro e, por extensão, pelos mercadores que buscavam comercializar um produto então novo. Em minha opinião é difícil associar um elemento sempre ligado ao que há de pior nas idades do mundo à pretensões de êxito comercial.

dominarem a Terra por completo, uma vez que todas as culturas que produziram os relatos analisados neste artigo sabiam da existência de outras regiões não dominadas por monarquias supostamente universais). As variações mais estranhas das seqüências de impérios mundiais ocorrem sem dúvida nos *Oráculos sibílicos* - em OrSib 3.156-165; 4.49-114; 5.1-51.

*Então Deus lançou o mal sobre os Titãs  
e todos os descendentes dos Titãs e de Cronos  
morreram. Mas à medida em que o tempo seguia seu curso cíclico  
surgiram o reino do Egito, depois o dos persas,  
medos, e etíopes, e a Babilônia assíria,  
depois o dos macedônios, de novo o Egito, depois Roma*<sup>34</sup>(3.156-165).

As seqüências de reinos de 4.54 ss. são mais convencionais, porém demasiado longas para serem listadas aqui; o mesmo se dá com 5.1-51 e sua revisão da história do Oriente;

Em Heródoto, o tema dos impérios mundiais manifesta-se em 1.95-130:

*Minha exposição me induz agora a falar desse Ciro que aniquilou o império de Creso, e das circunstâncias que levaram os persas a tornarem-se senhores da Ásia [...] Depois de quinhentos anos de dominação dos assírios na Ásia, os medos foram os primeiros a rebelar-se contra eles; sua luta contra eles parece tê-los transformado num povo corajoso que, desvencilhando-se do jugo, conquistou a liberdade. Depois disso os outros povos subjugados fizeram os mesmo que os medos [...] Agora, porém, no tempo de Astiages, Ciro e os persas se rebelaram contra esses medos e depois disso passaram a dominar a Ásia.*

Note-se que a referência de Heródoto é passageira e atribui importância suprema à Ásia, e não deixa de levar em conta outras populações, não citadas no trecho acima; como no caso de Ctésias, evidencia uma visão de mundo persa.

O enfoque de Políbio é bem mais incisivo: as passagens relativas às monarquias mundiais encontram-se em sua *História* 1.2 e noutras que analisarei a seguir.

*A singularidade e grandeza do espetáculo apresentado pelo período ao qual pretendo dedicar-me aparecerão com nitidez ainda maior se pusermos lado a lado e compararmos com o domínio dos romanos os impérios mais famosos do passado, tema principal da maioria dos historiadores [grifos meus]. Os mais dignos de serem*

---

<sup>34</sup> Seguindo o raciocínio do comentário de Collins, se incluirmos na lista o primeiro reino (de Cronos) e o reino escatológico, temos um total de 10 reinos. Cf. OTP 1, p.365.

*postos assim lado a lado e comparados são os mencionados a seguir. Os persas foram detentores durante certo período de um grande poderio e império; todas as vezes, porém, em que se aventuraram a ultrapassar as fronteiras da Ásia puseram em perigo não somente a segurança desse império mas a sua própria existência. Os espartanos, depois de haverem disputado ao longo de muitos anos a hegemonia da Hélade, conquistaram-na afinal, mas apenas para mantê-la incontestada por um período de menos de doze anos. O domínio dos macedônios na Europa estendeu-se somente da região do mar Adriático até o Danúbio, ou seja, uma porção evidentemente insignificante do continente; mais tarde, após vencerem o império persa eles passaram a dominar também a Ásia. Entretanto, embora o seu império tenha sido considerado geográfica e politicamente o mais extenso de todos, ainda assim eles deixaram fora do mesmo a maior parte do mundo habitado - com efeito, os macedônios jamais tentaram sequer disputar a posse da Sicília, da Sardenha ou da Líbia, e os povos mais belicosos do continente europeu, para falar com precisão, eram-lhes desconhecidos. Os romanos, todavia, sujeitaram ao seu domínio não algumas partes do mundo, mas aproximadamente todo ele [...]*

Na passagem citada ocorre um fenômeno comparativamente raro na historiografia antiga - a harmonização do mito das monarquias mundiais (que inclui aqui, bizarramente, Esparta, mesmo diante da explicitação de que seu domínio limitou-se à Grécia) com a agudeza da análise política: tem-se a impressão de que, para Políbio, os impérios anteriores ao romano foram mundiais *dentro de possibilidades limitadas*, ultrapassadas em muito por Roma.

Em 29.21, Políbio presta tributo a Demétrio de Falera e tece considerações sobre o caráter aleatório da ascensão e queda dos impérios, ainda que referindo-se diretamente apenas à Pérsia e Macedônia, deixando por conta do leitor a inferência relativa ao império romano:

*[...] em seu tratado Sobre a sorte, desejando dar aos homens um exemplo claro da mutabilidade da Sorte, [Demétrio de Falera] lhes pede para lembrarem a época em que Alexandre conquistou o império persa e diz o seguinte: 'Se considerardes não o tempo infinito nem numerosas gerações mas apenas os últimos cinquenta anos, perceberéis neles toda a crueldade da Sorte. Pergunto-vos: pensais que há cinquenta anos os persas e o rei dos persas, ou os macedônios e o rei dos macedônios, se um deus lhes houvesse revelado o futuro, jamais teriam acreditado que na época atual o próprio nome dos persas haveria desaparecido completamente - os persas, que foram senhores de quase todo o mundo -, e que os macedônios, cujo nome era antes quase desconhecido, seriam agora senhores de quase todo ele? Mas isso não obstante a Sorte, que nunca se compromete definitivamente quanto à nossa vida, se sempre engana nossas previsões inovando incessantemente, que sempre demonstra o seu poder frustrando as nossas expectativas, agora também, segundo me parece, mostra claramente a todos os homens, entregando aos macedônios todas as riquezas dos persas, que ela apenas lhes empresta esses bens até querer dar-lhes um destino*

*diferente*<sup>35</sup>, [...] Com certeza Demétrio proferiu essas palavras sobre o futuro como se fosse um deus [...] A manifestação desse autor parece-me ter sido mais divina que a de um simples mortal, porquanto há aproximadamente cento e cinqüenta anos ele enunciou a verdade acerca do que iria acontecer mais tarde.

Por fim, em 38.21-22 temos aquela que deve ser a mais bela passagem de toda a historiografia antiga, ainda que sua atribuição a Políbio seja disputada. Após a rendição ignominiosa de Asdrúbal a Cipião, temos o seguinte diálogo entre este último e o próprio Políbio:

*‘Este é um belo momento, Políbio, mas tenho o pressentimento funesto de que algum dia a mesma sentença será pronunciada contra a minha pátria’. Seria difícil mencionar uma reflexão mais digna de um estadista e mais profunda [...] Segundo conta Cipião, vendo a cidade [de Cartago] completamente arrasada e nos últimos estertores da destruição total, deixou cair lágrimas e chorou<sup>36</sup> à vista de todos pelo infortúnio do inimigo. Depois de haver permanecido absorto durante muito tempo nas suas meditações, imaginando que as cidades e as nações e os impérios devem todos sofrer o declínio imposto pela divindade, à semelhança das criaturas humanas<sup>37</sup>, e que isso aconteceu a Tróia, antigamente uma cidade próspera<sup>38</sup>, aos impérios da Assíria, da Média e da Pérsia - os maiores do seu tempo - e finalmente ao da Macedônia, cujo fulgor foi bem recente, ele recitou os seguintes versos, deliberadamente ou como se os mesmos lhe tivessem escapado sem querer:  
‘Há de chegar o dia em que Tróia divina  
perecerá com Príamo e com seu povo  
de bons lanceiros [...]’*

Deve-se aqui enfatizar a relação com Homero (*Ilíada*. 6.448-449) e indiretamente, com o tema hesiódico da era dos heróis - i.e. as seqüências de monarquias no esquema que deve ter sido o tradicional (original ou transmitido aos gregos, de 3 + 1 e depois, com o

---

<sup>35</sup> Um tema que será especialmente caro a Flávio Josefo, que utiliza a “Sorte” como termo virtualmente intercambiável com Deus.

<sup>36</sup> O texto mutilado na passagem em que Políbio descreve o choro de Cipião sobre as ruínas de Cartago derrotada (*História*. 38.21); só podemos inferir que trata-se de *edákruein*, “ele chorou”, com base em Diodoro da Sicília e Apiano. De todo modo, o choro de Cipião deve ter sido discreto e não convulsivo, como conviria a um homem digno de ser lembrado, como Políbio faz questão de ressaltar. Cf. Arnaldo Momigliano. *Os limites da helenização*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991. P.27.

<sup>37</sup> Antecipando a reflexão que se tornaria lugar comum na historiografia do séc.I d.C. e mesmo na teologia paulina.

<sup>38</sup> Porém não mais do que isso; Políbio mantém, aqui como noutras passagens, lucidez quanto ao fato de que existiram e continuavam a existir unidades civilizatórias fora dos impérios que se pretendessem mundiais, quer pela sua importância, quer por sua abrangência.

acréscimo de Roma)<sup>39</sup>, harmonizadas com uma reflexão sobre Homero que remete, intencionalmente ou não, à Hesíodo.

Mesmo no Talmude da Babilônia o mito das monarquias mundiais aparece no tratado *Menachoth* 53b: aqui o tema da árvore sagrada aparece numa versão diferente (Israel é comparada à uma oliveira, que dá seu fruto somente quando prensada<sup>40</sup>), que busca explicar a manifestação e destruição sincrônica dos impérios mundiais em Dn 2 e 7:

*O Santíssimo, bendito seja, disse a Abraão, 'Ouvi a tua voz e terei compaixão deles. Eu havia dito que eles seriam submetidos a quatro impérios sucessivos, cada um pelo tempo que os quatro impérios [efetivamente duraram], mas agora cada um suportará apenas o tempo que lhe cabe'. Outra versão: 'Eu havia dito [que eles serão submetidos aos quatro impérios] em sucessão, mas agora [eles serão submetidos aos quatro] simultaneamente'.*

---

<sup>39</sup> José M. Alonso-Nuñez. "The emergence of universal historiography from the 4th to the 2nd centuries B.C." in: Herman Verdin et al (eds.). *Purposes of History: Studies in Greek Historiography From the 4th to the 2nd Centuries B.C.* Leuven: Orientaliste, 1990. Pp.174-178. Segundo Alonso-Nuñez, somente Políbio chegou até nós com volume suficiente para que se possa afirmar algo acerca da origem da história universal no período. "[...] for considering a work as belonging to universal historiography it must have as basis a universal conception of time and space in which the actor is mankind". Deve incluir apenas os autores que lidaram com a história desde os princípios, e em todo o mundo conhecido então. Políbio não faz isso, mas iniciou o padrão. O surgimento das histórias universais está ligado, segundo o Alonso-Nuñez, ao pan-helenismo de Isócrates e ao surgimento da Macedônia como potência mundial. No *Panegyricus* Isócrates prega o ideal de guerra contra os bárbaros e entre os gregos. Aqui, como nos trabalhos de seus alunos Éforo e Teopompo trata-se de unidade dos gregos, e não da humanidade. Na *História* 5.33, Políbio considera Éforo seu único predecessor na composição de uma história universal. Diodoro da Sicília. *Biblioteca* 16.76 (FrGH 70T10) descreve a abrangência da obra de Éforo: do retorno dos Heráclidas ao cerco de Perinto por Felipe II, quase 750 anos e tratando de gregos e bárbaros (+-1090-340 a.C.). São 30 livros, com 1 prefácio para cada. Esse material deve ter sido organizado , i.e. de acordo com a distribuição geográfica do povo em questão. O FrGH 70F119 mostra que Éforo estava também interessado nas sucessivas hegemonias no mundo grego. Teopompo escreveu a sua /no mesmo espírito, em 58 livros, com muitas digressões semelhantes a Heródoto. O material está organizado em torno de Felipe II e dos povos com quem entrou em contato.

<sup>40</sup> Uma imagem importante para toda a teodicéia agostiniana: "Assim, o mundo apresenta-se como um lugar: sujeito à pressão. Se formos os resíduos do azeite, empreenderemos a saída pelo escoadouro; se formos o azeite puro, ficaremos no tanque [...] Encontramos homens que mostram o seu descontentamento em relação a estas pressões e dizem: 'Que tempos cristãos tão horríveis!' [...] Assim falam os resíduos do azeite que descem pelo escoadouro: a sua cor é negra porque blasfemam: falta-lhes o esplendor. O azeite tem esplendor. Mas, aqui, outra espécie de homem se encontra sujeita à mesma pressão e fricção, que lhe dá brilho, pois não é a própria fricção que o liberta das impurezas?". *Sermões*, 24.11.

Digna de menção é a forma como a passagem famosa de Daniel 7 é reinterpretada no *Quarto Livro de Esdras* (4Ezra 12:7-16), e pelo visto era tão comum na época a ponto de causar embaraço a um romanófilo como Flávio Josefo, que dela trata nas *Antigüidades judaicas* 10.11: com a ascensão de Roma ao posto de grande potência, ela passa a ser incluída na lista, representada de modo quase explícito por uma águia que substitui a quarta besta de Dn 7.

*E eu disse, 'Ó Senhor e soberano, se encontrei graça diante de teus olhos, e se fui considerado justo diante de ti antes de outros, e se minha oração chegou até Ti, dê-me forças e mostre ao Teu servo a interpretação e significado dessa visão terrível, para que possas confortar por completo minha alma. Pois me julgaste digno de ver o final dos tempos e os últimos acontecimentos desses tempos'. Ele me disse, 'Esta é a interpretação da visão que tiveste: a águia que viste saindo do mar é o quarto reino que apareceu numa visão ao teu irmão Daniel. Mas [a visão] não lhe foi explicada como a explico agora a ti. Vede, estão chegando os dias em que surgirá na Terra um reino, e ele será mais aterrorizador do que todos os reinos que vieram antes dele. E doze reis reinarão nele, um após o outro [...].*

E em Josefo, uma versão para o mesmo tema (lembramos que o comentário ou paráfrase de Josefo tem de ser anterior à redação de 4Ezra, situado entre a queda do Templo e o final do séc.II d.C., onde a primeira referência clara lhe é feita, por Clemente de Alexandria<sup>41</sup>.

O mito é suficientemente homogêneo para que se possa colocar a variedade aritmética das potências dentro do mesmo padrão - ainda que no *Bahman Yašt* ele tome a forma de relacionar duas monarquias míticas ao lado de duas históricas.

Portanto, os três complexos míticos acima definidos juntam-se com muita frequência, os três ao mesmo tempo (como em Daniel e no *Bahman Yašt* 1.1 e 3.2<sup>42</sup>, por exemplo), dois a dois (como nos metais de Hesíodo<sup>43</sup>) ou apresentam-se individualmente

---

<sup>41</sup> Michael E. Stone. *Fourth Ezra: a Commentary on the Book of Fourth Ezra*. Minneapolis: Fortress Press, 1990. P.9. Cf. *Stromateis* 3.16.

<sup>42</sup> Carlo G. Cereti (ed.). *The Zand i Wahman Yasn: a Zoroastrian Apocalypse*. Roma: Istituto italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1995. P.16.

<sup>43</sup> Convém lembrar que Hesíodo tem ainda de resolver o problema da interpolação de uma idade não-metálica em meio à seqüência habitual, a "Idade dos heróis", referente ao complexo mítico da guerra de Tróia. Cf. Hesíodo. *Os trabalhos e os dias* 140.



(como nas idades do mundo da mitologia indiana<sup>44</sup> ou das monarquias universais da “Profecia dinástica babilônica”<sup>45</sup>. As seções mais relevantes encontram-se abaixo, tendo sido encontradas numa tabuinha de argila posterior à morte de Dario III (330 a.C.), e que atualmente acha-se no British Museum (mantido em inglês por não me fazer muito sentido traduzir lacunas em língua estrangeira por outras em português):

Coluna 5

- 4 For two years [he will exercise kingship].
- 5 That king a eunuch [will murder].
- 6 A certain prince [.....]
- 7 will set out and [seize] the thr[one]
- 8 Five years [he will exercise] king[ship]
- 9 Troops of the land of Hani [.....]
- 10 will set out a[nd? .. ]/-ship? th[ey will? ...]
- 11 [his] troop[s they will defeat;]
- 12 booty from him they will take [and his spoils]
- 13 they will plunder. Later [his] tr[oops ...]
- 14 will assemble and his weapons he will ra[ise (...)]
- 15 Enlil, Šamaš and [Marduk(?)]
- 16 will go at the side of his army [(...);]
- 17 the overthrow of the Hanaean troops he will [bring about].
- 18 His extensive booty he will car[ry off and]
- 19 into his palace he [will bring it]
- 20 The people who had [experienced] misfortune
- 21 [will enjoy] well-being.
- 22 The heart of the land [will be happy]
- 23 Tax exemption [he will grant to Babylonia]

O conteúdo da “Profecia dinástica” é notável por antecipar certos temas que serão recorrentes na região fronteira entre escatologia - mitos de heróis redivivos e filosofia da história e por mostrar que a matriz para o tema das monarquias sucessivas (que ainda não são mundiais em sua origem acadêmica, mas que passarão a ter esse *status* após Ctésias) também estão constituídas por uma matriz religiosa; isso deve ter facilitado imensamente

---

<sup>44</sup> Geo Widengren. “Leitende Ideen und Quellen der iranischen Apokalyptik” in: Daniel Hellholm (ed.). *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East: Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism, Uppsala, August 12-17, 1979*. Tübingen: Mohr, 1983.

<sup>45</sup> Robertus van der Speck. “Dinastic prophecy” in: Wouter Herkman e Amélie Kuhrt (eds.). *A Persian Perspective: Essays in the Memory of Heleen Sancisi-Weerdenburg*. Leiden: Nederlands Instituut Voor Het Nabije Oosten, 2003.

sua inserção nos outros conjuntos míticos explicitamente ligados ao sagrado, o dos metais e o das idades<sup>46</sup>.

O conjunto de textos acádicos analisados por Ringgren não pode ser considerado propriamente apocalíptico (faltam-lhes muitas das características do gênero, por mais liberal que se pretenda ser), mas poderiam ser analisados, muito sucintamente, da seguinte maneira: Até o momento em que Ringgren escrevia existiam 5 textos acádicos que são com certeza “profecias” ou “apocalipses”, e outros 2 que podem vir a ser mas que podem não pertencer ao gênero propriamente dito. Referem-se a seqüências de reis e às condições prevalentes em seus respectivos reinos, i.e. boas ou más. A questão é saber se são profecias de fato ou *ex eventu*; Ringgren inclina-se pela segunda. Das 5 profecias iniciais, 3 estão em primeira pessoa e 2 em segunda. No texto A não há uma alteração regular entre governantes bons e maus, e isso indica que o autor não está seguindo um padrão artificial, mas que valora cada reino segundo uma apreciação individual.

O segundo é chamado de “Profecia de Uruk”, e refere-se possivelmente a Nabucodonosor. O texto D é em parte a terceira profecia, proferida pelo deus Marduk. O deus fala de sua estadia entre os hititas e elamitas como uma escolha deliberada, quando na verdade sua estátua foi levada à força. A restauração pode referir-se a Nabucodonosor I (1127-1105 a.C.).

O quarto texto compõe-se em parte do texto C de Grayson-Lambert, e é uma predição ao rei sumério Shulgi por parte de Shamash e Ishtar. O último texto é uma profecia dinástica que trata da queda da Assíria e da restauração caldéia.

O texto trata de Nabônides, que será removido por um rei do Elam - obviamente Ciro, e depois fala-se no exército dos Haneus (i.e. Alexandre, o Grande). O rei da Pérsia se rearmará e derrotará os gregos - afirmação não-histórica<sup>47</sup>.

Por comodidade parece-me que utilizamos o mito das quatro idades no mundo como “gabarito” a partir do qual medimos os demais, pela sua abrangência geográfica e assimilabilidade pelos demais mitos analisados. Talvez isto ocorra pelo fato das “idades” serem mais facilmente observáveis, em termos empíricos, do que uma seqüência de metais

---

<sup>46</sup> Cf. Helmer Ringgren. “Akkadian Apocalypses” in: Daniel Hellholm (ed.). *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East: Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism, Uppsala, August 12-17, 1979*. Tübingen: Mohr, 1983 e Stephen A. Kaufman. *Prediction, prophecy and apocalypse in the light of new Akkadian texts*. Proceedings of the Sixth World Congress of Jewish Studies, 13-19 August 1973, Jerusalem: World Union of Jewish Studies, 1973.

(que supõem, além do conhecimento técnico, determinados valores na sociedade que deles servir-se), e muito mais assimiláveis do que as monarquias (que, por sua vez, remetem a Estados e horizontes geográficos que lhes correspondam, duas coisas que também são menos ostensivamente evidentes do que “idades” que se apresentam em termos naturais aos olhos dos homens; logicamente, a assimilação da juventude ou da velhice á esta ou àquela etapas do desenvolvimento da civilização é algo que se situa no mundo da cultura, e não da natureza: mas juventude e velhice, *em si mesmas*, são fenômenos naturais que independem de sua interpretação cultural).

As monarquias mundiais podem ter ainda tido um percurso tortuoso para chegarem à associação direta e imediata com os metais ou com as idades do mundo: daí a importância do mito daniélico, que reúne os três mitos num mesmo complexo. O tema das monarquias mundiais, como se viu acima nos exemplos de Heródoto e Políbio, pode surgir de modo independente dos outros mitos. Mais que isso, podem ter chegado ao Ocidente tanto pela via da tradição oral e conhecimento em primeira mão pelos soldados romanos lutando contra Mitrídates VI do Ponto, na Ásia Menor entre 88-65 a.C. O raciocínio dessa tese, sustentada por Swain e tida como hegemônica até os anos 80 do século passado, merece ser examinada em detalhe<sup>48</sup>.

A idéia central de Swain é mostrar como, muito antes do cristianismo interpretar a quinta monarquia de Dn como Cristo ou a Igreja, vários autores pagãos já ofereciam alternativas de explicação. A passagem de Veleio Patérculo é considerada pelo autor como uma glosa, que sem dúvida deve ser atribuída a um autor antigo (Aemilius Sura em Veleio Patérculo 1.6.6): “Aemilius Sura afirma em seu livro sobre a cronologia de Roma: ‘Os assírios foram os primeiros entre todas as raças a deter o poder, depois os medos, depois deles os persas, e depois os macedônios. Então, quando dois reis, Filipe e Antíoco [III], de origem macedônica, foram conquistados por completo, logo após a tomada de Cartago, o comando supremo passou para o povo romano. Entre essa época e o começo do reinado de Ninus, rei dos assírios, que foi o primeiro a deter o poder, há um intervalo de 1995 anos’”.

Sura segue as cronologias de Eratóstenes e da *Persika* de Ctésias (Roma estabelecendo o poder na Ásia, após a vitória de Cipião em Magnésia, 1995 anos após a fundação da Assíria - por sua vez fundada 1000 anos antes da queda de Tróia, segundo

---

<sup>47</sup> Ringgren, op.cit. pp.379-383.

<sup>48</sup> Joseph W. Swain. “The theory of the four monarchies: opposition history under the Roman Empire” in: *Classical Philology* 35 (1), 1940.

Ctésias, e Tróia teria caído em 1184 a.C. segundo Eratóstenes). Por considerar a Segunda Guerra Púnica como a decisiva, o autor mostra estar escrevendo antes da Terceira.

Swain data Aemilius Sura entre 189 e 171 a.C., i.e. entre a paz que seguiu a batalha de Magnésia e a Terceira Guerra Púnica. A evidência filológica sugere que se trata de latim do período republicano, segundo o autor. Quando Ennius (morto em 172 a.C.) afirma que Roma deve ter sido fundada 700 anos antes de sua época, a relaciona com a queda da Assíria (i.e. com a data normalmente dada para o evento). Implica também numa sucessão de impérios e mostra Roma como a sucessora da Assíria no domínio do mundo (cf. Ennius, fr. *Anais* 501). Tudo isso sugere que o tema das monarquias mundiais deve ter sido revelado por um estrangeiro a um romano; a questão passa a ser onde Sura adquiriu sua lista. Não deve ter sido entre os gregos, que segundo o autor não adotavam esse esquema; tampouco é egípcio. Sendo as monarquias em questão asiáticas, o esquema deve ser também. O fato de Sura escrever antes de 171 a.C. impossibilitaria que o esquema tenha sido trazido pelos embaixadores dos Macabeus em 162 a.C.<sup>49</sup>. Sendo da geração de Fabius Pictor e anterior a Catão, o Censor, Sura deve ter feito o que pôde para imitar esquemas gregos (ao contrário da afirmação de latinidade dos autores seguintes).

A sucessão Assíria - Média - Pérsia era familiar aos gregos, tendo sido descrita por Heródoto e por Ctésias, como vimos, sendo que este último escreveu entre 400-375 a.C.. Mas Heródoto parece ter considerado assírios e medos bem pouco importantes, e não atribuía aos persas mais do que o domínio da Ásia até Cambises conquistar o Egito (que por sinal não figura na lista). Heródoto é preciso na sua lista de reis medos, ao contrário de Ctésias, que dá números fantásticos e uma lista bem diferente da de Heródoto. Ele influenciou Castor, Africanus, Eusébio e Jerônimo. Talvez Heródoto reflita a precisão de fontes persas enquanto Ctésias apenas utilize o material de forma não-crítica (i.e. serve-se de histórias populares e assemelhados). De todo modo, a seqüência Assíria - Média - Pérsia era um modo persa de ver o mundo. Os persas supunham que a Assíria havia sido tomada pelos seus parentes medos e não (como realmente ocorreu) pelos babilônios, que não entram na seqüência. Para Heródoto, é apenas uma série local: Ctésias repete e amplia o que ouviu na corte persa (onde era médico) e atribui a todos os governantes posteriores a Ninus poder igual ao do seu padrão, o Rei dos Reis. Quando Alexandre tomou o império persa, foi fácil acrescentar mais uma monarquia mundial (mas apenas na parte asiática do império, onde o tema já era corrente, já que Alexandre e seus herdeiros alegavam ser

sucedores de Dario III). No Egito não há qualquer referência do tipo, mas na Ásia o tema tornou-se parte da cultura popular<sup>50</sup>.

Mas os Selêucidas não remontavam seu poder até Ninus: quando a teoria foi usada ela tomou nova forma e foi usada contra os gregos. Isso ocorreu pelo fracasso dos gregos em unificar-se com os orientais, dando margem aos levantes anti-helenísticos após o séc.III a.C.. Os partos tornaram-se independentes em 247 a.C., Antíoco III passou a maior parte de seu reinado enfrentando revoltas em diferentes partes do império (223-187 a.C.). A partir de Mólou (que revoltou-se contra os selêucidas na Média e tornou-se rei da Lídia por sugestão da população em +- 220 a.C.), temos propaganda oracular e apocalíptica freqüente contra os gregos<sup>51</sup>. Swain entende que, na mentalidade popular o quarto império, não sendo grego e por isso mesmo odiado, deveria ser sucedido por um quinto, que restaurasse a glória ao Oriente<sup>52</sup>. Essa suposição aplica-se p.ex. à Dn, segundo o autor. O fato dessas rebeliões se espalharem da Pártia para o Ocidente sugere que a lenda das quatro monarquias era ela mesma de origem persa. Há um paralelo encontrado por Eduard Meyer entre a estátua descrita por Dn e certas descrições em persa médio, mas que evocam temas muito anteriores (*Bahman Yašt* e *Dinkard*). Swain “sugere” vinculação com Hesíodo (mas como o ferro difundiu-se pouco antes da composição dos *Trabalhos e os dias*, a lenda não teria podido viajar tanto (mas como foi dito acima, haverá conexão entre o “valor tecnológico objetivo” do ferro - i.e. sua eficácia frente ao bronze - e sua falta de valor na lenda? Pensemos no que o termo “era nuclear” carrega de pejorativo em nossos dias). Para Meyer, Hesíodo inventou a lenda e os paralelos com temas orientais são apenas

---

<sup>49</sup> 1Mc 12.

<sup>50</sup> Swain, op.cit. pp.5-8. Convém repetir aqui a distinção já elaborada por John J. Collins em sua tese doutoral entre a expectativa dos egípcios e dos judeus quanto ao que seria o governante ideal (*Studies in the Sibylline Oracles of Egyptian Judaism*. Missoula: SBL, 1974. Pp.40-44); cf. ainda de Collins, “The Sibyl and the Potter: political propaganda in Ptolomaic Egypt” in: *Seers, Sibyls and Sages in Hellenistic-Roman Judaism*. Leiden / New York / Köln: Brill, 1997. P.202.

<sup>51</sup> Idem, p.8.

<sup>52</sup> Hans Kippenberg. “Dann wird der Orient herrschen und der Okzident dienen” in: Norbert Bolz e Wolfgang Huebener (eds.). *Spiegel und Gleichnis. Festschrift für Jacob Taubes*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1983. Pp.42-43; cf. também Eduard Norden. “Josephus und Tacitus über Jesus Christus und eine messianische Prophetie” in: *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum* 31, 1913 e Hans Lindner. “Eine quellenkritische Analyse der Texte von Tacitus, Sueton und Josephus” in: *Die Geschichtsauffassung des Flavius Josephus im Bellum Judaicum*. Leiden: Brill, 1972. Os textos citados preocupam-se especialmente com o tema da profecia do governante vindo do Oriente tal como manifesto nas obras de Josefo, Tácito e Suetônio.

coincidências. Segundo o autor não parece haver conexão entre os dois complexos míticos<sup>53</sup>.

As dificuldades da seqüência daniélica (Babilônia - Média, que na realidade existiram em ordem inversa) desaparecem quando pensamos que na lenda original o primeiro império era o assírio: o autor de Daniel adapta o tema à Babilônia, onde aparentemente vive e profetiza. A ignorância do autor quanto à história do séc.VI a.C. fica patente quando ele fala de “Dario, o Medo”, que nunca existiu. Autores de meados do século passado sugeriram fontes distintas para as visões de Dn 2 e 7. Isso pode ser possível, segundo o autor, pela difusão do tema das 4 + 1 monarquias no mundo selêucida, muito antes da composição daqueles capítulos de Daniel<sup>54</sup>.

O estabelecimento de colonos persas na Ásia Menor por Ciro e Dario (**Magousaiōi**) pode explicar como o tema difundiu-se pela região. As referências de que ainda existiam colonos com essa identidade ainda na era cristã é atestada por Basílio (*Epist.* 258), Eusébio (*Preparatio Evangelica* 6.10) e Estrabão (15.3; 11.8.4; 11.14.16). No séc.I a.C. muitos desses colonos - aristocratas - forneciam quadros para Mitrídates, e usavam o aramaico (não vejo nada de conclusivo no fato, ao contrário de Swain). Foi deles que os soldados de Pompeu aprenderam o culto de Mitra. Esses aristocratas apoiaram grande número de movimentos antigregos na região; é provável que sua propaganda se assemelhasse ao que se via no restante do mundo que falava aramaico (i.e. que usava o tema 4 + 1). Portanto, os soldados romanos na batalha de Magnésia achavam-se bem no meio de uma colônia persa, cujos habitantes odiavam seus senhores gregos, intensificado pelo saque efetuado 11 anos antes pelo aliado macedônico de Antíoco, Filipe V. Não seria surpreendente os sacerdotes persas de Hiera Kome (Hierocaesarea, onde havia um templo dedicado à Artemis Persa construído por Ciro (Berossus fr. 6) proclamarem a quinta monarquia com a queda do odiado Antíoco. Os romanos podem ter ouvido essas profecias e desses relatos é que Sura pode ter se apropriado - embora houvesse outras colônias persas na Ásia Menor que poderiam ter espalhado a mesma lenda. Após Catão e a Terceira Guerra Púnica (149-146 a.C.), relativo desinteresse pelos assuntos orientais por parte da historiografia romana<sup>55</sup>.

Esse interesse foi retomado com as campanhas de Sula, Lúculo e Pompeu contra Mitrídates na primeira metade do séc.I a.C.. Isso aumentou a demanda por historiografia

---

<sup>53</sup> Swain, op.cit. p.9.

<sup>54</sup> Idem, p.10.

<sup>55</sup> Idem, pp.11-13.

que tratasse do Oriente, ainda que simpática á Roma (ex.: Alexandre Polyhistor em +-70 a.C., Diodoro em +-40 a.C., Nicolau de Damasco em +-4 a.C. e o cronólogo Castor de Rodes em +-60 a.C.). Os autores do começo da era cristã retomam o tema das 4 + 1 com as seguintes alterações:

1. Cada uma tornou-se uma monarquia mundial (Na “Introdução” de Dionísio de Halicarnasso (+- 10 a.C. - Assíria, Média, Pérsia e Macedônia, + Roma). Ao negar que as 4 primeiras fossem mundiais, ele o fazia para exaltar Roma - CITAR.
2. Potências anteriores eram minimizadas (p.ex. Grécia, Egito)
3. A quinta monarquia - que podia ou não já ter aparecido - era muito mais potente que as anteriores e seria eterna (mas poder-se-ia objetar que o tema já se encontra em Dn)<sup>56</sup>

Em Apiano (+- 140 d.C.) Roma ocupa o mesmo lugar; o propósito do *paper* é analisar como Apiano entendeu o tema dos impérios mundiais sucessivos, que surgem no prefácio (8-12 = 29-48) de sua *Rwmaika!* O tema surge pela primeira vez em Heródoto (1.95-130), que menciona a sucessão Assíria - Média - Pérsia. Roma aparece pela primeira vez incluída em Aemilius Sura, na hoje perdida *De annis populi Romani* (glosa em Veleio Patérculo 1.6) - Assíria - Média - Pérsia - Macedônia - Roma. É possível que Sura tenha composto esse trabalho pouco depois da batalha de Magnésia (190 a.C.). Antes de Apiano, nos historiadores gregos é mencionada em Políbio. *História* 1.2, e em Dionísio de Halicarnasso. *Antigüidades romanas* 1.2.

São as seguintes as características dos impérios:

Roma (8=29-31): é o mais extenso e o mais duradouro. Império = **αρχή**/para Apiano, que alude a seguir às hegemonias gregas após as Guerras Pérsicas (Atenas, Esparta e Tebas). Faltam aqui as indicações cronológicas, mas de todo modo elas não lutaram por um império, como é o caso de Roma. Em 9 (=32-36) Apiano expressa uma opinião negativa relativamente aos impérios asiáticos. Segundo Apiano, são Assíria, Média e Pérsia, governando todas menos de 900 anos. Apiano as acusa de **ασηχεια** e de **ατομία**. Apiano escreve na época de Antonino Pio (138-161) e leva em conta a data de 754-753 a.C. para a fundação de Roma (que portanto já dura mais do que os 900 anos das demais potências). Apiano enfatiza a importância do mar e o fato de Roma controlá-lo também.

O elogio de Roma acha-se em 11 (=43-44), portadora das virtudes da **aretē**, da **ferēponiā** e da **tal aipwriā**. Em 12 (=45-48) novamente o império de Roma aparece como maior do que o macedônio. A principal fonte de Apiano é Dionísio de Halicarnasso (1.2) para os impérios e 1.3 para as potências hegemônicas gregas. Talvez ambos dependam de uma fonte comum, mas não se pode provar esse ponto. Como Apiano não menciona Dionísio é possível que o tema dos impérios mundiais fosse utilizado em escolas de retórica. Não há indicação aqui de que Roma possa estar também sujeita à lei de declínio e queda, como as demais potências. Perspectiva semelhante é a de Aelius Aristides, que também exalta Roma frente ao domínio dos gregos. Apiano encontra-se na linha tradicional da doutrina da sucessão dos impérios e especialmente de Dionísio de Halicarnasso, no que respeita à estrutura e propósito da teoria. Mas ao contrário de Dionísio, Apiano põe Roma no contexto mundial<sup>57</sup>.

Até o final do império o tema permanece, e um poeta como Claudiano (+- 400 d.C.) ainda o utiliza. Varro introduz a conexão queda da Assíria / ascensão de Roma em S. Agostinho (*Cidade de Deus* 28.27). Pompeu não obteve sucesso em cativar os orientais, que retomaram o tema como propaganda anti-romana; veremos abaixo os desenvolvimentos disso em Lactânio. *Div. Inst.* 8.15.11). O tema da propaganda anti-romana encontra-se ainda na AsMos, nos SISal e nos OrSib, como já vimos. O tema aqui encontra variações - Roma é a quarta monarquia, uma nova e eterna virá do Oriente (p.ex. 2Br 39:3-7; 4Ezra 12:11-12; cf. ainda AJ 10)<sup>58</sup>.

O relativo desinteresse desses autores em nomear as monarquias anteriores mostra a continuidade do tema. O esquema de Pompeius Trogus é absurdamente anti-semita (36.2-3), e portanto ele deve tê-lo aprendido de fontes orientais não-judaicas. Ele foi o autor pagão mais importante a fazer de Roma a quarta monarquia, ainda na época de Augusto. Só temos hoje a sua *História filípica* por meio do sumário de M. Junius Justinus, do séc.III d.C.. Toda a sua obra está organizada em torno dos 4 impérios sucessivos, iniciando-se com um breve relato lendário sobre a história da Assíria, depois um relato mais completo sobre a Pérsia com a Grécia na qualidade de sub-tema, seguido por Filipe da Macedônia e a introdução dos romanos já ao final. M. Justinus revê os trechos anti-romanos de Trogus:

---

<sup>56</sup> Idem, p.13.

<sup>57</sup> José M. Alonso-Nuñez. "Appian and the World Empires" in: *Athenaeum* 62, 1984. Pp.640-643. Cf. também Richard Klein. *Die Romrede des Aelius Aristides*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1981-1983.

<sup>58</sup> Idem, pp.14-16.



29.2; 30.3-4 e o discurso de Mitrídates em 38.4-7. O viés anti-romano de Trogus pode dever-se à sua origem gaulesa, mas ele aprendeu historiografia com gregos. Anti-imperialista, ele simpatizava com os que enfrentavam os impérios mundiais, fossem eles quem fossem<sup>59</sup>.

A conclusão lógica de Trogus é que tanto Assíria quanto Pérsia, Macedônia e Roma haviam, cada uma, governado muito mal e que um novo império o faria melhor. Pelos elogios aos partos, talvez fossem eles os fornecedores do novo rei oriental (talvez derivado do tema tradicional egípcio da monarquia associada ao Sol e, portanto, ligada divinamente ao faraó) que tantos haviam profetizado<sup>60</sup>. Entre os cristãos não-eruditos ou mesmo entre os doutos, quando fazem apologética e não especulação metahistórica, a apropriação do tema se dá através de Dn, no Ap. O quinto reino podia ser a Segunda Vinda e ressurreição dos mortos, ou a própria Igreja. Mas não escreveram história em torno desse tema (ex. Hipólito, morto em 235 - usa o 4 + 1 tradicional de Dn no *Anticristo* e no *Comentário à Daniel*, mas não em sua *Crônica*. Na *Demonstratio evangelica* 15 fr. 1 de Eusébio o esquema, tomado do *Comentário* de Hipólito, começa com a Assíria - o que revela a influência dos autores pagãos sobre eles. A introdução do 4 + 1 na historiografia cristã

---

<sup>59</sup> Idem, pp.16-17.

<sup>60</sup> Cf. texto clássico de Chester C. McCown. "Egyptian apocalyptic literature" in: *Harvard Theological Review* 18, 1925. Para McCown, textos do terceiro milênio a.C. podem ser alinhados juntamente com outros muito mais recentes em qualquer constrangimento; em seu artigo chega-se a lamentar que os estudiosos de então não dessem suficiente crédito à influência egípcia sobre o profetismo israelita (nesse ponto já principia outro equívoco do texto, o de ter como um *a priori* a afinidade entre profecia e apocalíptica). No limite extremo dos paralelos possíveis, ecos da doutrina de Akhenaton são percebidos em Sl 104. Neste artigo, entendemos que a definição de "apocalíptica", quando aplicada aos textos egípcios, é altamente problemática e de todo modo limitar-se-ia a uns poucos textos posteriores ao período persa. Portanto, é no mínimo inadequado falar-se de "apocalíptica egípcia" com a mesma desfaçatez com que se podia fazê-lo nos dias de ouro da *religionsgeschichtliche Schule*; em termos de revelações sobrenaturais eles têm muito pouco a oferecer. Cf. Jan Bergman. "Introductory remarks on apocalypticism in Egypt" in: Daniel Hellholm (ed.). *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East: Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism, Uppsala, August 12-17, 1979*. Tübingen: Mohr, 1983. Pp.52-53. Cf. ainda Richard Reitzenstein. "Vom Töpferorakel zu Hesiod" in: Richard Reitzenstein e Hans H. Schaeder (eds.). *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*. Leipzig: B.G. Teubner, 1926. Pp.39 ss.; Ludwig Koenen. "Die Prophezeiungen des 'Töpfers'" in: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 2, 1968. P.183; "Oráculo do oleiro", II.7; Harald Fuchs. *Der geistige Widerstand gegen Rom in der antiken Welt*. Berlin: Walter de Gruyter, 1938. Pp.31, 34 e 81. De menor interesse mas também relacionado ao assunto é a obra de Eduard Norden.

deve-se basicamente à Jerônimo, ao traduzir a *Crônica* de Eusébio. Não se sabe se isso se deve a Jerônimo ou à Eusébio, mas na lista os medos estão excluídos. Mas no *Comentário à Daniel* Jerônimo identifica o primeiro império com a Babilônia, o segundo com medos e persas - mostrando que sua concepção de história independia de sua noção exegética. No “Prólogo” ao *Comentário* ele confessa seu débito a Trogo e Justino. Em seus *Sete livros de história contra os pagãos* Orósio organiza-se em torno da seqüência dos 4 impérios - livro I para a Assíria, II-III para Macedônia, IV para Cartago, V-VI para Roma e VII para Cristo, com quem aos poucos se instalaria o quinto. Em nenhum lugar Orósio associa essa filosofia à Daniel, nem sequer menciona o sonho e a visão. Ele também omite os medos por completo, de modo a tornar Roma o quarto império. A Assíria foi a verdadeira antecessora de Roma, com as outras 2 potências agindo como guardiãs durante a sua minoridade (2.1.6. e 7.2.4). Desse modo Babilônia e Roma passavam a ter nova identificação, como no Ap - e esta vinha de fontes pagãs e não de Daniel. Com isso, por toda a Idade Média a importância de Trogo pode ser considerada maior do que a de Tucídides<sup>61</sup>.

A primeira e, até agora, mais contundente crítica ao modelo de Swain foi feita por Mendels em princípios dos anos 80<sup>62</sup>.

Desde o artigo de Swain os estudiosos têm concordado que o tema dos 4 impérios mundiais acrescidos de mais um (Roma, o eterno) chegou aos romanos depois da guerra síria de 189-188 a.C. e foi usado desde então por autores gregos e romanos para expressar a grandeza do império mundial [romano], *dynasteia*. O autor sugere que esse tema tornou-se lugar-comum em Roma somente na segunda metade do séc.I a.C.. É difícil provar isso mas é fácil provar a origem do 4 + 1 na historiografia grega posterior a Heródoto e Ctésias. Os trechos tradicionalmente citados para usos no séc.II a.C. (Aemilius Sura, Ennius e Políbio) são, segundo Mendels, problemáticos.

Aemilius Sura é conhecido apenas por defender a idéia da importação do Oriente, numa glosa de sua “Cronologia de Roma” em Veleio Patérculo (1.6.6). A seqüência aqui é Assíria (princiando pelo rei mítico Ninus, o primeiro a deter o poder sobre todo o mundo), Média, Pérsia, Macedônia (depois da derrota de Felipe e Antíoco) e Roma, com a

---

*Die Geburt des Kindes. Geschichte einer Religiösenidee.* Leipzig / Berlin: B.G. Teubner, 1924, em especial pp.14 ss.

<sup>61</sup> Swain, op.cit. pp.19-21.

<sup>62</sup> Doron Mendels. “The Five Empires: a note on a propagandistic *topos*” in: *American Journal of Philology* 102: 1981.

derrota de Cartago. Swain e outros dataram a passagem entre 189-171 a.C. pelas referências a Zama, Cinoscéfalos e Magnésia. São três as objeções postas às hipóteses de Swain:

1. O discurso atribuído a Lépido (Salústio, *História* 1.55) poderia ser datado do mesmo modo, embora saibamos que é de 78 a.C.
2. Aemilius Sura poderia ter imaginado, mesmo 200 anos depois, que o poder supremo de Roma foi atingido depois daqueles eventos
3. Ao contrário do que diz Swain, não há evidência de que Sura tenha entrado em contato com teorias orientais em torno de 190 a.C.

Segundo Mendels a ordem dos impérios de Sura é típica da historiografia imperial romana do séc.I a.C. em diante. Swain supõe que a data deve ser 880 a.C. para a fundação de Roma = queda da Assíria nas cronologias da época (Ennius cit. por Varro). Dionísio de Halicarnasso também considera a hegemonia romana posteriormente a Cinoscéfalos e Magnésia (*Antigüidades romanas* 1.3)<sup>63</sup>.

O próprio Varro não estava satisfeito com a datação de Ennius e se este último tiver se baseado num discurso de Camillus a fundação de Roma seria em 1.100 a.C., dificulta o argumento de Swain ainda mais. A passagem de Cipião em Cartago em chamas foi mostrada como erroneamente atribuída por Astin e Walbank (orig. em Apiano, *Pun.* 132). Diodoro da Sicília, que baseia-se em Políbio para a queda de Cartago, não cita o *topos* dos 5 impérios mundiais embora conhecesse a teoria de sua ascensão e queda através da *Persika* de Ctésias e talvez através do próprio Políbio. Este último, escrevendo sempre antes de 168 a.C., quando trata dos impérios mundiais não se serve do esquema 4 + 1 (1.2, 29.21, 38.2-3). Ao chorarem nas ruínas, não se pode imaginar que Políbio e Cipião estivessem usando um *topos* utilizado pelos inimigos de Roma 100-150 anos depois (OrSib 4). Apiano deve ter interpolado a passagem pois ele conhecia o *topos* 4 + 1 (*Praef.* 6-11).

Descontando-se as passagens de Varro, Ennius e Políbio, o quadro que surge é que a historiografia grega posterior a Heródoto e Ctésias conhece o tema dos impérios mundiais

---

<sup>63</sup> Idem, p.332. Cf. também Robert Drews. "Assyria in classical universal histories" in: *Historia* 14, 1965 para os problemas de se considerar Eratóstenes e Ctésias como fontes para Sura, e ainda Samuel K. Eddy. *The King is Dead. Studies in the Near Eastern Resistance to Hellenism 334-31 B.C.* Lincoln: University of Nebraska Press, 1961. Pp.16-36.

mas este ainda não havia se cristalizado no *topos* propagandístico de 4 + 1. Ref. em S. Agostinho (*Cidade de Deus* 18.2, 21, 26) talvez citando Varro. Mas já era tema comum no final do séc. II d.C. (Aelius Aristides, *Panath.* 234). No trecho atribuído a Teopompo as potências são todas gregas (Políbio 1.2; 38.2-3, Pausânias 6.18, Justino 30.4)<sup>64</sup>.

A tese de Mendels é a de que o *topos* dos impérios mundiais do Oriente deriva de Ctésias e sucessores e não diretamente de fontes orientais; nestas últimas a variação seqüencial é grande, enquanto nas versões gregas é mais homogênea. Cf. p.ex. Dn, TestNaf, a “Profecia dinástica” babilônica, OrSib 3, e talvez Tobias 14:4). Mendels ainda afirma que ainda não está claro se Dn 7 refere-se a reis ou reinos. Se for uma revisão de Dn 2 (reis = reinos) então a influência do *Bahman Yašt* torna-se mais plausível. Os metais representam reis no *Bahman Yašt*. No OrSib encontramos uma seqüência do ponto de vista oriental (Egito, Pérsia, Média, Etiópia, Assíria e Babilônia, Macedônia, Egito e Roma). Em Tobias 14 a menção aos impérios mundiais não é explícita. TestNaf levanta 2 problemas - a lista de impérios e a datação do texto.

Há uma fonte oriental importante que apresenta o mito sob a forma de 4 + 1, OrSib 4<sup>65</sup>. O texto mostra a seqüência comumente encontrada após Dionísio de Halicarnasso (Assíria, Pérsia, Média, Macedônia e Roma). A propaganda é usada aqui contra Roma, que será destruída como os outros foram também. O autor discorda de Flusser ao não ver conexão com os 4 + 1 de Dn, e não vê razão para se imaginar esse *topos* como sendo de aproximadamente 80 a.C.; mais provavelmente é do séc. I d.C. e foi inserido no esquema presumivelmente anterior do OrSib 4 (10 gerações). Além da objeção de que os reinos de Dn 2 sejam talvez reinados e não impérios mundiais ( , LXX), o primeiro império de Dn tem que ser a Babilônia. O autor judeu de OrSib 4 não teria porque adotar a versão greco-romana do *topos* com a Assíria no começo. Em OrSib não há menção aos metais = impérios, nem na literatura greco-romana, com exceções relativas - Hesíodo e Platão falam dos metais ligados a gerações e não a impérios mundiais. Com sua ênfase no Estado acima do indivíduo e sua preocupação historicista com as origens, Platão não fez mais do que explicar a queda do primeiro e perfeito Estado por causas raciais. O mito dos metais de Hesíodo é explicitamente mencionados por Platão em conexão com a preocupação das raças em Hesíodo - é função dos guardiães zelar para que os seus metais nobres não se misturem com os metais grosseiros dos trabalhadores. Essa mistura trará

---

<sup>64</sup> Mendels, op.cit. pp.333-334.

<sup>65</sup> Idem, pp.334-336.

forçosamente a dissolução interna da classe dirigente e com ela, a decadência de todo o Estado. A forma para evitá-la reside no “número platônico”, que permitirá a eugenia perfeita<sup>66</sup>.

Em suma, Mendels conclui dizendo que o *topos* foi usado, na segunda metade do séc.I a.C. por propagandistas a favor e contra Roma, e deve ter sido gerado quando Roma começou a interferir decisivamente nos 3 primeiros impérios do *topos*, no séc.I a.C.

Aqui o papel de Estrabão como transmissor do mito é particularmente importante: a doutrina dos impérios mundiais, tal como se encontra em Políbio, Emílio Sura (Veleio Patérculo), Pompeius Trogus e Dionísio de Halicarnasso remonta sem dúvida à Estrabão (*Geografia* 11.7.2, 11.9.1, 11.11.6, 11.13.5, 11.14.15, 15.3.3, 15.3.24 e 16.2.14. Por sua vez seu antecessor deve ser Heródoto (1.95; 130) que formulou a sucessão Assíria - Média - Pérsia: esse é o fundamento para a formulação dos impérios mundiais. O autor afirma que a doutrina deve ter origem mesopotâmica (baseada na contemplação da troca de poder entre potências) e deve ter sido lá que Heródoto a conheceu. Em 11.7.2 faz-se menção à Hircânia como tendo sido controlada pelas 3 potências; em 11.9.1 a Pártia foi dominada sucessivamente por persas e selêucidas; em 11.11.6 temos a seqüência do domínio sucessivo dos montes Taurus por persas, macedônios e partos. Em 11.13.5 surge a seqüência completa - Assíria - Média - Pérsia - sírios da Macedônia, i.e. Selêucidas. Em 11.14.15 o domínio da Armênia passou sucessivamente por persas, macedônios e romanos. Em sua decadência os persas dependeram sucessivamente dos macedônios e dos partos (15.3.3). Um exemplo da troca de potências é fornecido por Arad, que conheceu o domínio de persas, macedônios-selêucidas e romanos (16.2.14).

Ao contrário de Trogus, que afirma que romanos e partos dividem o domínio do mundo (*Iust.* 41.1.1), para Estrabão o domínio romano está claro (17.3.24). Vindo de Amaséia no Ponto, Estrabão estava particularmente apto a testemunhar as mudanças de poder. A novidade de Estrabão foi introduzir uma concepção geográfica clara ao mito das monarquias mundiais<sup>67</sup>.

Todavia, de todas as combinações possíveis analisadas até aqui nenhuma supera, em importância e em originalidade, a de Daniel. Ao reunir os três temas - idades, metais e monarquias -, o autor de Dn deu origem a um novo e influente complexo mítico, cujas

---

<sup>66</sup> Popper, op.cit. pp.86-87; 89-90.

<sup>67</sup> José M. Alonso-Nuñez. “Die Weltreichsukzession bei Strabo” in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 36, 1984. Pp.53-54.

derivações encontram-se com facilidade após o séc.II a.C.<sup>68</sup>. O tema da árvore cósmica manifesta-se em Dn 4 e, talvez, na estátua do capítulo 2 - que pode muito bem ter sido a de um homem de braços abertos, tal como descrito por Bardesanes. Nesse caso, a vinculação com a cosmogonia indiana seria, aos nossos olhos, inequívoca (embora seja óbvio que o autor de Dn não devesse ter se informado sobre ela em primeira mão - mas tratando-se de um mito com a abrangência que esse possui, a dependência direta e o conhecimento em primeira mão não se fazem necessários)<sup>69</sup>.

A árvore cósmica pode também estar presente na versão altamente estilizada do tema das monarquias mundiais presente em 2Br 35-40, o “Apocalipse da floresta, da vinha, da fonte e do cedro”:

---

<sup>68</sup> Na literatura patrística, como vimos, muitas vezes os autores obedecem à seqüência original das monarquias tal como encontrada nas fontes gregas e não à Dn. Mas esse é um tema por demais específico para ser abordado nesta introdução.

<sup>69</sup> Apenas a título de curiosidade, é possível que a releitura do mito de Dn 2 no capítulo 7 - o das bestas que saem do mar - tenha uma outra filiação indiana, se a “quarta besta” for efetivamente um rinoceronte indiano (animal desconhecido do autor de Dn e, por isso mesmo, descrito da forma mais desajeitada possível). “A seguir, ao contemplar essas visões noturnas, eu vi um quarto animal, terrível, espantoso, e extremamente forte: com enormes dentes de ferro, comia, triturava e calcava aos pés o que restava. Muito diferente dos animais que o haviam precedido, tinha este dez chifres” (Dn 7:7). O animal em questão não tinha mesmo nada em comum com os anteriores; a interpretação corrente entre os estudiosos é que os animais referem-se ao mesmo tema de Dn 2, ou seja, à sucessão dos impérios mundiais. Consensualmente são interpretados como Babilônia, Média, Pérsia e o império de Alexandre juntamente com os reinos helenísticos. Os chifres são mais difíceis de identificar, mas parecem tratar dos Diádocos e, nos versículos que se seguem, de Antíoco Epífanes, rei selêucida cuja notória inabilidade política acabou precipitando a Revolta dos Macabeus (167 a.C.). A possível influência do *Romance de Alexandre* do Pseudo-Calístenes sobre o autor de Daniel - através de uma passagem semelhante na *Vida de Apolônio de Tyana* de Filostrato - implica na identificação da “quarta besta” com um rinoceronte. “Então apareceu uma besta muito diferente, maior do que um elefante, armada na testa com três chifres, [um animal] que os indianos costumavam chamar *odontotyrannos*, (cuja cor é escura, semelhante à de um cavalo). Depois de ter bebido água, olhou para o nosso acampamento e atacou-nos de surpresa, e não recuou nem diante de grandes labaredas de fogo” (cf. Wilhelm Kroll. *Historia Alexandri Magni*. Berlim: Weidmann, 1926; a versão armênia foi editada por Albert M. Wolohjan. *The Romance of Alexander the Great by Pseudo-Callisthenes*. Nova York: Columbia University Press, 1969. Outras versões da passagem encontram-se na edição do Josippon pelo próprio Flusser (Jerusalém: Bialik, 1980) e na edição de Adolf Ausfeld. *Der griechische Alexanderroman*. Leipzig: /s.ed./, 1907. Cit. por David Flusser. “The fourth empire - an Indian rhinoceros?” in: *Judaism and the Origins of Christianity*. Jerusalem: Magnes Press, 1988. P.348.

[...] dormi naquele lugar e tive uma visão noturna. E vede, havia uma floresta com árvores plantadas na planície, cercada por altas montanhas e pedras ásperas. E a floresta ocupava muito espaço. E vede, contra ela cresceu um vinhedo, e debaixo dele corria pacificamente uma fonte. E essa fonte chegou até a floresta e transformou-se em ondas imensas, que submergiram a floresta e a arrasaram, bem como às montanhas próximas [...] E essa fonte tornou-se tão forte que não deixou nada da floresta além de um cedro. Quando também ele foi destruído, [a fonte] destruiu a floresta inteira e a desenraizou de modo que dela não sobrou nada, e o lugar deixou até se ser conhecido. [...] E vede, a vinha abriu a boca e falou ao cedro, dizendo: 'Você não é o cedro que sobrou da floresta da iniqüidade? Por sua causa a perversidade permaneceu por todos esses anos, mas não a bondade. E tiveste poder sobre o que não te pertencia, e mesmo sobre o que te pertenceu não mostraste compaixão. Estendeste teu poder sobre aqueles que viviam longe de ti [...] Por isso, ó cedro, siga a floresta que partiu antes de ti e virou cinza, e que a sua terra se misture. Agora, durma um sono perturbado e descanse na dor até o final de teus tempos, quando serás atormentado ainda mais'. E depois dessas coisas vi que o cedro queimava e a vinha crescia, enquanto ela e tudo ao seu redor se transformava num vale de flores que não feneciam. E então despertei [Baruch ora e pede a Deus uma interpretação para a visão] 'Baruch, esta é a explicação para a visão que tiveste. [...] Vede, chegarão os dias em que o reino que destruiu Sião será submetido a outro que o sucederá. Este também será por sua vez destruído. E outro, um terceiro, surgirá [...] e será destruído. Depois desse um quarto reino surgirá cujo poder será mais cruel e duro do que os anteriores, e ele reinará por muito tempo, tanto quanto são numerosas as árvores da planície, [...] e ele se exaltará mais do que os cedros do Líbano [...]

Como conclusão geral, deve-se ter em mente que o uso do mito das idades, das monarquias e dos metais, em qualquer de suas combinações possíveis, prestou-se a diversos usos, por vezes francamente bizarros quando se recorda que em geral o tema serviu de apoio à resistência cultural contra o helenismo e, depois, contra Roma: Virgílio o utiliza como elemento importante em sua apologética na *Quarta Écloga* 1-17, Josefo serve-se do tema para justificar sua defecção para o lado romano na *Guerra dos judeus* 3.352-354, quando somada às considerações cínicas de Josefo acerca da natureza da última monarquia nas *Antigüidades judaicas* 10.272-291, em que ele evita pronunciar-se sobre o assunto precisamente por saber que a opinião corrente em seu tempo era semelhante àquela expressa em 4Ezra (o que o deixaria em situação incômoda com seus patrocinadores romanos).

É significativo ainda - embora talvez não implique qualquer intencionalidade originária - que no mito dos metais tenhamos outro alinhamento 2 + 2: as idades de ouro e de prata correspondem aos dois metais mais valorizados nas culturas produtoras do mito, e os dois últimos (bronze e ferro) correspondem à "idades tecnológicas" bem atestadas - um

sucedo ao outro e o ferro, sendo o mais recente, logicamente é o mais distante de uma idade de ouro perdida que, no entanto, nada tem a nos dizer em termos de artefatos técnicos.

Em suma, o complexo mítico formado pelos mitos das idades, dos metais e das monarquias é, em minha opinião, o elemento mais importante individualmente como estruturador do pensamento metahistórico. Sua origem é explicitamente religiosa no caso dos dois primeiros e teocrática no das monarquias<sup>70</sup>; e é aparentemente em sua transmissão da Índia ao Ocidente via Irã que o mito se historiciza, inicialmente envolvendo impérios míticos somados a monarquias históricas, depois sendo plenamente historicizado - naquilo que pode ter sido o primeiro momento de secularização do pensamento metahistórico, num processo que não teria mais fim. Os problemas de datação ligados à tese da derivação Índia - Irã - Ocidente são inúmeros e foram apenas brevemente expostos neste artigo, mas a tese ortodoxa afirma ter sido essa a via de transmissão e os argumentos contrários me parecem mais fracos. Em todo caso, mesmo uma improvável transmissão Hesíodo - Índia não inviabilizaria a tese deste artigo, qual seja a da origem e essência religiosas de todo o pensamento metahistórico, cuja secularização é, sempre, apenas relativa.

---

<sup>70</sup> Ephraim A. Speiser. "Ancient Mesopotamia" in: Robert Dentan (ed.) *The Idea of History in the Ancient Near East*. New Haven: Yale University Press, 1955. P.54-64.



# **Por uma análise morfológica do complexo mítico das idades do mundo: metahistória, religião e resistência cultural no mundo helenístico-romano entre os sécs. V a.C. - VII d.C. \***

## **Introdução**

O trabalho proposto neste capítulo que é, de certo modo, programático, não é de mera edição, ou de comentário às fontes (para tal há farta bibliografia, ainda que não um trabalho de conjunto sobre o mito como um todo), optei pela abordagem morfológica, ou seja, do estudo das *formas* adquiridas pelo complexo mítico em questão, mais do que por seu conteúdo. Em certo sentido, defendo a tese de que “a obra propõe o método de sua abordagem, como a pesquisa metodológica pode acabar pondo - sugerindo - a obra que lhe seja adequada”<sup>1</sup>.

De certo modo, trata-se de uma retomada da discussão entre conhecimento experimental *versus* conhecimento teórico (ou, dito de outro modo, do uso de um método historiográfico para estudar as próprias construções metahistóricas)<sup>2</sup> ou, ainda, daquilo que Lévi-Strauss questionou em Sartre, quando este último invocava uma história que não se sabe se é:

1. A que os homens fazem sem saber (“história” como “fluxo”);
2. A que os historiadores praticam sabendo que o fazem (“historiografia”) ou
3. A interpretação, pelo filósofo, de 1 ou 2 (“filosofia especulativa da história”)<sup>3</sup>.

Trata-se, noutras palavras, do dilema apontado por Ginzburg referente ao estatuto científico da história:

*A orientação quantitativa e antiantropocêntrica das ciências da natureza a partir de Galileu colocou as ciências humanas num desagradável dilema: ou assumir*

---

\* Para as citações bíblicas utilizei a Bíblia de Jerusalém (São Paulo: Paulus, 1985), cotejada com os trechos em grego do software *BibleWorks 7.0*. Para os textos clássicos utilizei as edições da Loeb Classical Library e, para a única referência aos Manuscritos do Mar Morto, a edição inglesa de Geza Vermès. *The Complete Dead Sea Scrolls in English*. London: Penguin, 1997. As demais fontes encontram-se listadas conforme aparecerem ao longo do capítulo.

<sup>1</sup> Haroldo de Campos. *Morfologia do Macunaíma*. São Paulo: Perspectiva, 1973. P.64.

<sup>2</sup> William Walsh. “¿Qué es la filosofía de la historia?” in: *Introducción a la filosofía de la historia*. México: Siglo Veintiuno, 1967. P.5.

<sup>3</sup> Claude Lévi-Strauss. “História e dialética” in: *O pensamento selvagem*. Rio de Janeiro: Papyrus, 1989. Pp.279; 290. Aspas minhas.

*um estatuto científico frágil para chegar a resultados relevantes, ou assumir um estatuto científico forte para chegar a resultados de pouca relevância*<sup>4</sup>.

Metodologicamente, trata-se precisamente de investigar como *séries* e tratar em conjunto aquilo que o autor identifica na historiografia antiga (mas não somente nela, mas também em suas continuidades na longa duração - exemplos disso surgem na apocalíptica bizantina ou na islâmica<sup>5</sup>): a presença de um componente metahistórico que, já entre os historiadores antigos, daria à história um estatuto “científico” mais forte, mas resultados pouco relevantes *como historiografia*<sup>6</sup>.

Por outro lado, há que se ter em mente que, ao buscar formas “primevas” subjacentes à variedade de “sub-formas”, ou “formas derivadas” que o complexo mítico em questão adquiriu, temos em mãos não obras completas atribuíveis a este ou aquele autor, que tratem do começo ao fim do tema, mas trechos que remetem, em última análise, às tradições orais preservadas muito tardiamente por escrito.

Neste sentido, ainda que a crítica de Skinner tanto à autonomia do texto quanto à explicação completa supostamente fornecida pelo contexto sequer se aplicam a nosso tema, uma vez que lidamos com camadas superpostas de leituras de outras leituras<sup>7</sup>.

A importância do conhecimento das línguas antigas em que várias dessas tradições estão preservadas justifica-se desse modo - em especial no caso dos textos persas (*Bahman Yašt* - BY - e *Arda Wir z N m g*) e indianos (*gveda*, *M h bharata*), que remontam a uma antigüidade considerável e foram preservados oralmente durante muito tempo<sup>8</sup>.

Isso não supõe uma perspectiva “genética” na abordagem proposta: pelo contrário, ao optar pelo estudo morfológico do tema, algumas conclusões relativas à cronologia do

---

<sup>4</sup> Carlo Ginzburg. *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. P.178.

<sup>5</sup> Cf. Paul J. Alexander. *The Byzantine Apocalyptic Tradition*. Berkeley / Los Angeles: University of California Press, 1985; Jane Baun. *Tales from Another Byzantium: Celestial Journey and Local Community in the Medieval Greek Apocrypha*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007; David Cook. *Studies in Muslim Apocalyptic*. Princeton: Darwin Press, 2002.

<sup>6</sup> Robin G. Collingwood. *A idéia de história*. Lisboa: Presença, /s.d./. Pp.31 ss. A discussão collingwoodiana sobre objetos “eternos” e objetos “transitórios”, ainda que antiga, guarda muito de sua pertinência quando se pensa no caráter de “adereço” que o mito das idades do mundo revela quando utilizado por historiadores como Polúbio ou Apiano, por exemplo. Nenhum dos dois “estruturou” seu raciocínio ou narrativa em torno desses mitos, ao contrário do que se verifica nos textos religiosos.

<sup>7</sup> Quentin Skinner. “Meaning and understanding in the history of ideas” in: James Tully (ed.). *Meaning & Context: Quentin Skinner and his critics*. New Jersey: Princeton University Press, 1988. Pp.29 ss.

<sup>8</sup> Philippe Gignoux. “L’apocalyptique iranienne est-elle vraiment la source d’autres Apocalypses?” in: *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 31 (1-2): 67-78, 1988. P.76; Moses Finley. *O mundo de Ulisses*. Lisboa: Editorial Presença, /s.d./. Pp.36-40 (para o trabalho de Milman Parry na década de 30 com relação às permanências de longa duração quanto à transmissão oral de textos poéticos por longos períodos).

surgimento dos complexos surgem como “sub-produtos” da análise (p.ex. a de que os “reinos” ou “domínios” sucessivos são o componente mais tardio no complexo, por suporem a existência de Estados bem organizados como tais). A classificação não é, nesse caso, o “primeiro passo”, mas um passo complementar ao muito que já se disse - de modo inorgânico e assistemático - sobre o tema, ou melhor, sobre os conteúdos das narrativas que envolvem o tema<sup>9</sup>.

Dito de outro modo, o material que proponho investigar é composto de “formações de compromisso”<sup>10</sup> - ou seja, de conjuntos muito tardios (principalmente em função do problema da documentação escrita supracitado) mas nos quais os elementos morfológicos basais ainda podem ser claramente identificados. O caso clássico aqui é o livro bíblico de Daniel, embora um estudo morfológico mostre que nem todos os “derivados” de Daniel quanto à forma sejam semelhantes à “matriz secundária” que é Daniel<sup>11</sup>.

Em suma, não se trata de identificar “formas” com “conteúdos”, mas pelo contrário, de reconhecer a autenticidade dos *topoi* em questão - nenhum *topos* literário é gratuito, embora seja difícil de separar forma de conteúdo no complexo mítico analisado em especial quando se trata de textos religiosos<sup>12</sup>.

## 1. Vantagens do método morfológico<sup>13</sup>

Para o objeto estudado, a metodologia oferecida pela análise morfológica oferece inúmeras vantagens, mas a principal é enxergar o que a narrativa pura e simplesmente não mostra ou mostra mal.

Não se trata de estabelecer “leis gerais” para a formação do complexo mítico em questão, mas de oferecer uma abordagem *complementar* ao que o estruturalismo pode

---

<sup>9</sup> Vladimir I. Propp. *Morfologia do conto maravilhoso*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. P.7.

<sup>10</sup> Carlo Ginzburg. *História noturna. Decifrando o sabá*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. P.37.

<sup>11</sup> “Secundária” em relação aos mitos de origem que lhe estão subjacentes.

<sup>12</sup> Toda experiência é governada por convenções, e uma dada experiência não é menos verdadeira por isso - místicos cristãos vêem Jesus, místicos judeus, não. Cf. Martha Himmelfarb. “From prophecy to apocalyptic: the *Book of the Watchers* and tours of Heaven” in: Arthur Green (ed.). *World Spirituality*. London: Routledge & Kegan Paul, 1986. P.153 e Carlo Ginzburg. “O extermínio dos judeus e o princípio da realidade” in: Jurandir Malerba (org.). *História escrita. Teoria e história da historiografia*. São Paulo: Contexto, 2006. P.213.

<sup>13</sup> Muito do que será defendido como vantajoso no método morfológico foi já testado, com resultados animadores, entre os anos de 2007-2009 nas reuniões semanais do Artigo de Estudos Judaico-Helenísticos - PEJ, que coordeno. Tais reuniões, sempre às sextas-feiras, foram um grande laboratório de testes quanto à viabilidade do método morfológico e, devo ressaltar, envolveram todos os níveis do corpo discente - graduação (iniciação científica e trabalhos de conclusão), mestrado e doutorado. Eu gostaria de registrar meu agradecimento aos participantes do artigo por seu empenho pessoal em conduzir as

oferecer<sup>14</sup>. Um exemplo do que se pode fazer é dado pela análise morfológica de Daniel (Dn) por comparação com o apocalipse denominado *Quarto livro de Esdras* (4Ezra): ambos servem-se de um aspecto particular do complexo mítico estudado, os “domínios mundiais” (embora Daniel o faça de modo mais completo), e em 4Ezra temos uma remissão explícita a Daniel 7 (4Ezra 12:11 ss. - “A águia que viste saindo do mar é o quarto reino que foi revelado a teu irmão Daniel, mas que não lhe foi explicado como Eu agora te explico ou expliquei”<sup>15</sup>).

Todavia, morfológicamente temos um quadro diverso daquele que apenas a narrativa revela. Para a análise que segue, como para as demais, observe-se a seguinte legenda:

“Texto” = “Tipo de período” (Dom ou Id, para “Domínios” e “Idades”) + “Número de períodos” + “Forma de desenvolvimento” + “Apresentação do desenvolvimento” + “Qualificativos” (“metais”, “cores”, “fases da vida” ou “ ”, não-informado) + “Objeto” (“bestas”, “árvore”, “corpo” ou “ ”, não-informado) + “Desfecho” (“E” - escatológico, “←” - “retrospectivo” ou “ ”, não-informado).

Dn 7: Dom + 5 + escalonada + declínio + “ ” + bestas + E

Porém

4Ezra: Dom + 4 + súbita + declínio + “ ” + bestas + E

A distinção entre “formas de desenvolvimento” faz com que, nesse particular, 4Ezra (séc.I-II EC)<sup>16</sup> se apresente mais próximo, *morfologicamente*, de textos persas como BY 2-3 ou de “sabor” persa, como o *Oráculo de Hystaspes*. Uma tabela completa dessa natureza revela aspectos do complexo mítico em questão que a mera justaposição narrativa não permite enxergar.

Por outro lado, deve-se ter em conta que uma análise *apenas* morfológica pode levar a esquematizações em sentido, tornando narrativas sobre as origens, por exemplo,

---

discussões e não parar simplesmente onde formalistas ou estruturalistas de diversas denominações se detiveram. Foi um esforço notável que, espero, terá prosseguimento.

<sup>14</sup> Propp, *Morfologia*, p.5 e Claude Lévi-Strauss. “The structural study of myth” in: “MYTH, a Symposium” in: *Journal of American Folklore* 78, 270, 1955. Pp. 428-444.

<sup>15</sup> “Aquilam quam vidisti ascendentem de mari, hoc est regnum quartum, quod visum est in visu Danihelo fratri tuo, sed non est illi interpretatum, quomodo ego nunc tibi interpretor vel interpretavi”.

tão sucintas a ponto de tornarem-se quase inúteis e reduzidas a seus contornos<sup>17</sup>. Isso parece particularmente válido para Hesíodo e sua “Idade dos Heróis” ou para as narrativas indianas mais antigas sobre o “homem primordial”.

Mas isoladas as funções, é possível verificar quais as *versões* que apresentam funções idênticas. Elas serão consideradas *versões do mesmo tipo*<sup>18</sup>. Feito isso, temos um “eixo único” para as variantes em questão - que parecem constituir-se como casos particulares e derivações tardias do mito do “homem primordial” ou da “árvore cósmica” (funcionalmente, ambos apresentam-se como idênticos ou *complementares*, como na narrativa de Bardesanes)<sup>19</sup>. O número de impérios (inicialmente 3) oferece também paralelos noutros complexos míticos de origem indo-européia, mas que também só podem ser identificados morfológicamente<sup>20</sup>. O tema do “ouro” relacionado qualitativamente a uma era perdida pode vincular-se, espacialmente, ao de um “lugar de ouro”, como um Além abundante - ou seja, podemos ter, pela análise morfológica, uma relação entre a “idade de ouro” e o “mundo dos mortos”<sup>21</sup>.

## 2. Caráter intercambiável das funções

Tratamos acima do uso de tabelas e esquemas para a análise morfológica dos complexos míticos relacionados ao temas das “idades do mundo”<sup>22</sup>. O exemplo dado (Dn 7 comparado a 4Ezra) foi, propositalmente, escolhido entre textos que se parecem quanto à narrativa mas que, analisados morfológicamente, podem apresentar divergências profundas e ilustrar outras relações.

Pegemos outros quatro exemplos do que a análise morfológica pode nos oferecer em termos de ganho na compreensão do complexo mítico em questão.

---

<sup>16</sup> Cf. suas referências internas à queda de Jerusalém e também a mais antiga referência externa a 4Ezra, em Clemente de Aelxandria, *Stromateis* 3.16.

<sup>17</sup> Lévi-Strauss, *Pensamento selvagem*, p.256.

<sup>18</sup> Propp, *Morfologia*, p.23-25.

<sup>19</sup> Cf. George Lechler. “The tree of life in Indo-European and Islamic cultures” in: *Ars Islamica* 4, 1937. Pp.369-420 e Simo Parpola. “The Assyrian tree of life: tracing the origins of Jewish Monotheism and Greek Philosophy” in: *Journal of Near Eastern Studies* 52 (3), 1993. Pp.161-208 e para uma visão mais abrangente quanto a árvore da vida no contexto indo-iraniano, Odette Viennot. *Le cult de l'arbre dans l'Inde ancienne*. Paris: P.U.F., 1954.

<sup>20</sup> Vladimir I. Propp. *As raízes históricas do conto maravilhosos*. São Paulo: Martins Fontes, 2002. Pp.349-350.

<sup>21</sup> Cf. Richard Holland. “Zur Typik der Himmelfahrt” in: *Archiv für Religionswissenschaft* 33, 1925. Pp.207-220.

<sup>22</sup> Tal uso encontra-se recomendado e aplicado em Propp, *Morfologia*, p.1 ss.; seguem ao final da edição brasileira críticas e réplicas às limitações do método. *As Raízes históricas*, do mesmo autor, constituem de certo modo um volume complementar à análise morfológica, como ele mesmo havia anunciado (Propp, *Morfologia*, p.2).

Um par inicial nos é fornecido por Apiano, que revela diferenças morfológicas importantes em duas obras distintas de sua autoria:

*Guerras púnicas*: Dom + 4 + escalonada + ascensão + + +

*Prefácio 6-11*: Dom + 5 + súbita + ascensão + + +

Num caso temos 5 domínios, no outro 4, e forma de desenvolvimento súbita no segundo caso contra uma escalonada no segundo - isso no mesmo autor. A mera justaposição de narrativas obscurece o fato.

Para outro exemplo, vejamos dois mitos bem antigos analisados morfológicamente:

Hesíodo (*Trabalhos e os dias* 106-201): Id + 4(+1) + escalonada + declínio + metais + + E

*M h bharata* 3.187-190: Id + 4 + escalonada + declínio + cor + corpo + ←

A ausência de forma tangível na visão do mito em Hesíodo é notável (i.e. as idades não aparecem como “corpo”, ou “árvore” etc.), embora a associação entre cores e metais seja possível. Na medida em que a versão hesiódica fala em ser melhor nascer antes ou depois da “idade de ferro”, talvez se possa falar também em “desfecho retrospectivo” e não “escatológico”. Mas não cheguei a conclusão definitiva sobre o tema.

As funções mostram-se, morfológicamente, intercambiáveis - ou seja, expressam qualidades que são insubstituíveis dentro de cada versão do mito, mas que podem ser substituídas entre si uma vez estabelecida uma tipologia<sup>23</sup>. Nesse sentido, estudo histórico não se opõe, mas antes complementa o estudo morfológico.

---

<sup>23</sup> Propp, *Morfologia*, p.19: “O historiador sem experiência em problemas morfológicos não verá a semelhança onde ela existir realmente; deixará de lado coincidências muito importantes, e que lhe passarão despercebidas; e, pelo contrário, onde acreditou haver uma semelhança, poderá ser desiludido pelo especialista em morfologia, que provará que os fenômenos comparados são totalmente heterogêneos. Vemos, deste modo, quantas coisas dependem do estudo das formas [...] Este trabalho braçal e ‘desinteressante’ é, na realidade, o caminho para as construções gerais e ‘interessantes’”.

Dentro de cada função, os elementos freqüentemente desempenham o mesmo papel - caso da alteração entre cores e metais em Hesíodo e no *M h bhārata*; essas funções assemelham-se, até certo ponto, aos “motivos” que Vesselovski identificou em sua análise de Pushkin<sup>24</sup>. É importante ter em mente que funções diferentes podem “realizar-se” de modo idêntico (caso da “idade de ferro” em Hesíodo e o quarto reino em Dn 7: no primeiro caso temos metais sem Estado, no segundo Estados sem metais - seguindo a analogia de Dn 2 com 7 - mas o efeito é o mesmo)<sup>25</sup>.

### 3. Reconstrução de uma protoforma do mito

Uma vez estabelecida a morfologia do complexo mítico das idades do mundo, tal como chegou até nós, creio ser possível a reconstituição do mesmo.

A forma primordial do mito parece relacionada ao “homem primordial” / “árvore da vida” - isso aponta para temas que são:

1. Indo-europeus e não semíticos;
2. Xamânicos em sua origem.

Da primeira proposição decorre antes um parentesco lingüístico e cultural do que uma filiação genética - o argumento dos “indo-europeus” como grupo geneticamente aparentado não se sustenta e cria um compreensível mal-estar pelas lembranças racistas que desperta<sup>26</sup>. Trata-se antes de refazer a protoforma do mito em questão (estabelecendo-se que se trata de um mesmo mito original), e nada mais.

A segunda idéia enumerada acima enfatiza a necessidade dos estudos de religião para entender a forma primordial do mito: se ele tem origem xamânica, a *técnica* das

---

<sup>24</sup> Stepan B. Veselovskii. *Rod i predki A.S. Pushkina*. Moscou: Vasanta, 1995.

<sup>25</sup> Propp. *Morfologia*, p.63.

<sup>26</sup> John Lyons. *Language and Linguistics. An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. P.190: “Terms like ‘Germanic’ and ‘Indo-European’ apply primarily to language-families. They do not apply to anything that a physical anthropologist would regard as genetically distinct races. There is no such thing, and never has been, as a Germanic or Indo-European race. [...] it is reasonable to assume that the members of these communities may have thought of themselves as belonging to the same cultural and ethnic groups”. Noutras palavras, é possível conceber algo como o PIE (Proto Indo-Europeu) como uma língua reconstituída, que é útil como hipótese de trabalho mas que provavelmente nunca foi falada por ninguém. Ao mesmo tempo, é possível atribuir ao PIE uma localização geográfica relativamente precisa, bem como práticas culturais comuns - cf. Benjamin W. Fortson IV. *Indo-European Language and Culture*. Oxford: Blackwell, 2010. Pp.18 ss.

viagens ao Além não pode ser desvencilhada da análise morfológica, pois é ela que propicia as *formas* em questão, os “moldes” nos quais o mito é vertido<sup>27</sup>.

Intermediário por excelência entre o mundo dos vivos e dos mortos, o xamã, em sentido estrito, deve ser entendido em seu contexto indo-europeu - e evidência concreta aponta para mais de um tambor (instrumento tipicamente associado à viagem xamânica) com figuras semelhantes à do relato de Bardesanes (séc.II CE) recolhido com brâmanes indianos<sup>28</sup>, como veremos no item 3.5 deste artigo.

A discussão desse material nos afastaria de uma seção que pretende ser estritamente de método neste artigo. Resta enfatizar que a viagem ao mundo dos mortos *sugere* que foi lá que a idéia xamânica de contemplação do “homem primordial” / “árvore da vida” surgiu, num passado anterior a 3.000 AEC<sup>29</sup>.

Em suma, a protoforma buscada aqui não é um “arquétipo” no sentido junguiano do termo (para fazê-lo, outro instrumental seria requerido), mas um antes um esquema de composição unitário na base do mito em questão<sup>30</sup>. Aqui, como em todo estudo de processos de longa duração, devemos evitar a todo custo a obsessão com a “origem” e ter em mente que a protoforma do mito é apenas uma hipótese de trabalho e que as versões “vivas” do mito são aquilo de que dispomos como historiadores, afinal<sup>31</sup>.

#### **4. O inusitado: como a análise morfológica ajuda a mostrar não apenas diferenças de forma, mas também conteúdos do mito onde não se esperaria encontrá-lo**

Depois da conclusão da classificação dos sub-temas - i.e. da etapa propriamente “morfológica” -, uma análise de conteúdo permite encontrar permanências de longa duração surpreendentes. Seria uma espécie de inversão - casos em que a narrativa

---

<sup>27</sup> Aqui afasto-me do estruturalismo lévi-straussiano - em seu “A estrutura e a forma”, Lévi-Strauss afirma que “a estrutura é o próprio conteúdo” (in: Propp, *Morfologia*, p.201). Creio que a afirmação seria válida somente se pudermos estabelecer a protoforma do mito analisado, e não antes.

<sup>28</sup> Wendy D. O’Flaherty. *Women, Androgynes, and Other Mythical Beasts*. Chigago: University of Chigago Press, 1980. Pp.255-256 e para o relato de Bardesanes, cf. a *Antologia* de Stobias in: *Thesaurus Linguae Graecae* (TLG). Compilação de todos os textos em prosa ou verso em grego, dos sécs.VIII AEC até VI EC in: *TLG Workplace 9.0*. Cedar Hill: Silver Mountain Software, 2001 (CD-ROM). Para Bardesanes, cf. a introdução quase obrigatória de Han J. W. Drijvers. *Bardaisan of Edessa*. Assen: Van Gorcum, 1966.

<sup>29</sup> Como bibliografia sumária para o tema, cf. Ioan P. Culianu. *Psychanodia I. A Survey of the Evidence Concerning the Ascension of the Soul and its Relevance*. Leiden: Brill, 1983 e do mesmo autor, *Out of this World: Otherworldly Journeys from Gilgamesh to Albert Einstein*. Boston / London: Shambala, 1991. Também são de interesse imediato Mircea Eliade. *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. London: Arkana, 1989 e Himmelfarb, op.cit.

<sup>30</sup> Propp, *Morfologia*, pp.87-88; 246.

<sup>31</sup> Cf. a crítica de Ginzburg a Dumézil em “Mitologia germânica e nazismo: sobre um velho livro de Georges Dumézil” in: *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras,



preserva o complexo mítico de forma original, ou muito mais próxima do original do que se poderia esperar<sup>32</sup>.

Talvez o melhor exemplo de um caso do mito da androginia que reaparece, para surpresa geral, na boca de Aristófanes no *Banquete* 189e-190b de Platão:

Ao ter de apresentar sua versão para o tema em questão, a natureza do amor, Aristófanes serve-se de um mito segundo o qual os seres humanos eram, originalmente, andróginos (metade homem, metade mulher e em alguns casos homens nas duas metades - Aristófanes dará um toque cômico a esses últimos); tendo quatro membros superiores e quatro inferiores, parecia não haver limite ao que pudessem fazer, chegando a conspirar contra os deuses. Apolo tratou de parti-los em dois, e por isso o amor consiste na busca de uma “metade” perfeita para cada um de nós<sup>33</sup>.

O paralelo com o relato de Bardesanes (gnóstico) é evidente. Conforme reportado por Stobias 2.2; no fim do séc.II EC, Bardesanes encontrou indianos que disseram que no centro da Terra existe a estátua de um homem, de braços abertos como se tivesse sido crucificado. Sua metade direita é homem, à esquerda mulher; de seu lado direito temos o Sol, do esquerdo a Lua. Sobre seus braços repousa tudo o que há no mundo - o céu, os animais, os rios, as plantas etc.. Deus teria dado essa estátua a seu filho para ter um modelo para a criação do mundo. Esse homem primordial tem um corpo que corresponde ao do Deus supremo. O *M h bharata* pode ser de II-I AEC, mas pode estar situado também entre IV AEC - IV EC. Os materiais são mais antigos, como confirma a passagem do *Atharva Veda* 5.32-34 (“Hino de Skambha”).

Como conclusões, deve-se ressaltar que o corpo divino do Deus supremo (que é andrógino) é o mundo visível. Os homens da primeira era também são andróginos. No “Hino de Skambha” o símbolo de Deus é um tronco que é, evidentemente, o da árvore cósmica. As quatro idades do mundo são os quatro períodos da vida do corpo divino e seu envelhecimento<sup>34</sup>. Os elementos e tambores xamânicos mencionados anteriormente reforçam os traços sugestivos de permanências de longa duração. A análise morfológica não esgota a realidade<sup>35</sup>, mas permite enxergar semelhanças onde menos se esperaria vê-las.

---

1989. P.189, e a réplica de Dumézil (“Science et politique. Réponse à Carlo Ginzburg” in: *Annales*, 40 (5). 1985 (esp. p.988).

<sup>32</sup> Propp, *Raízes históricas*, p.15.

<sup>33</sup> Uma idéia semelhante encontra-se no fr. Kern 168, em que Zeus é o Universo e cria o universo - a referência à androginia parece velada, mas trata-se de um fragmento apenas.

<sup>34</sup> Geo Widengren. “Les quatre ages du monde”, pp.26-27.

<sup>35</sup> Lévi-Strauss, “A estrutura e a forma”, p.221.

Desse modo, é preciso ter em conta que nenhuma das passagens em questão pode ser analisada, morfológica ou estruturalmente, sem levar em conta as demais (mesmo uma simples justaposição de trechos exigiria esse esforço no sentido de conectar as narrativas)<sup>36</sup>. Para o leitor ingênuo, a ação desenrola-se e explica-se cronologicamente: para o pesquisador, seu entendimento pode estar no meio ou no fim<sup>37</sup>.

Outra questão que se coloca ao estudioso do tema é a de *como* os homens viveram esse mito. Mas isso envolveria outro tipo de metodologia, num artigo de natureza diversa do aqui apresentado<sup>38</sup>.

À guisa de conclusão deste artigo devo dizer que tomo, como hipótese inicial de trabalho, que o mito das “idades do mundo” é uma derivação tardia, letrada e multifacética do complexo mítico “homem primordial / árvore da vida”.

Creio que a análise morfológica permitirá enxergar um conjunto temático que pode transformar a pesquisa em trabalho de síntese e de estudo da permanência de longa duração e transformação do complexo mítico inicial noutras formas derivadas<sup>39</sup>.

Os desfechos variados, sejam eles escatológicos, indefinidos ou retroativos oferecem um interesse adicional: na medida em que o mito das “idades do mundo”, como outros mitos, ocupa-se das origens, preocupa-se também com os desfechos possíveis, entre eles com a morte individual ou com a morte da coletividade (caso dos impérios do mundo). O momento em que a morte dos velhos deixa de ser algo desonroso entre culturas indo-européias provavelmente antecede as formas mais antigas

---

<sup>36</sup> Propp, *Raízes históricas*, p.5.

<sup>37</sup> Idem, p.42.

<sup>38</sup> Novamente, tenho de divergir do estruturalismo de Lévi-Strauss: ao afirmar que há um risco, na psicanálise - que Lévi-Strauss, acertadamente, equipara ao xamanismo como forma de “cura” -, de que não se chegue à cura, mas apenas à reorganização do universo do paciente em função das interpretações psicanalíticas, o antropólogo não leva em conta a “verdade essencial” dos *topoi* para quem os vive. Parece-me que, pelo contrário, só pode haver “cura” pelo acordo tácito entre os envolvidos quanto à verdade do mito pelo qual explicarão sua trajetória e poderão “prever” seu desfecho. Isso é válido tanto no âmbito metahistórico quanto no pessoal, e é um dos grandes entroncamentos entre escatologia e filosofia especulativa da história. Cf. *Antropologia estrutural*, pp.208; 212. Dito de outro modo, trata-se de evitar a confusão entre a “realidade pensada” (i.e. o que chegou até nós de forma documental) com a “realidade vivida”, algo muito mais antigo e ao qual, como no caso do PIE, só se tenha acesso mediante um processo reconstrutivo que é, forçosamente artificial - mas nem por isso inútil. Cf. Propp. *Raízes históricas*, p.22.

<sup>39</sup> Retomando e sintetizando a tese deste artigo, “um material da Antigüidade clássica pode refletir um estágio relativamente tardio do Estado agrícola, e um texto contemporâneo, relações totêmicas muito mais primevas”. Cf. Dionísio de Oliveira Toledo (org.). *Teoria da literatura - formalistas russos*. Porto Alegre: Globo, 1971.

do complexo mítico em questão<sup>40</sup>; é um tema que fatalmente aparecerá nos desdobramentos da pesquisa.

A presença, em contextos metahistóricos modernos como o positivista, o evolucionista e o marxista mostram que a “formação de compromisso”, o mito das “idades do mundo”, está longe de ser irrelevante aos homens deste século - e possivelmente continuará a embasar o pensamento metahistórico na longa duração<sup>41</sup>.

---

<sup>40</sup> Cf. Georges Dumézil. “La mort et les morts” in: *Romans de Scythie et d’alentour*. Paris: Payot, 1978. P.264 e Fritz Paudler. *Die Volkserzählungen von der Abschaffung der Altentötung*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia (Academia Scientiarum Fennica), 1937.

<sup>41</sup> Também acerca deste aspecto não posso concordar com a noção estruturalista de Lévi-Strauss que “aquilo que [se] vive tão completa e intensamente é um mito, que aparecerá como tal aos homens de um século próximo, que assim lhe parecerá a si próprio, talvez, daí a alguns anos, e que aos homens de um próximo milênio não aparecerá absolutamente”. Cf. “História e dialética”, p.283.

## Apocalipse e história

Este capítulo pretende abordar, em linhas muito introdutorias, as principais relações que se podem estabelecer entre concepções metahistóricas e a literatura apocalíptica. Não é o primeiro artigo de minha lavra a tratar do assunto<sup>1</sup>, mas servirá para deter-se em alguns pontos específicos.

Entre as contribuições mais significativas da literatura apocalíptica para a civilização moderna está a noção de que a história humana tenha um sentido e de que esteja orientada processualmente. O percurso pelo qual se chega, de livros como Daniel ou o Enoch etiópico até as modernas filosofias da história (positivismo, marxismo ou liberalismo) é muito longo e fascinante de ser observado, mas vasto demais para ser discutido neste artigo, embora seja abordado dentro dos limites possíveis inerentes ao formato.

Isto não significa dizer que os primeiros a se ocuparem da história como tema de estudo autônomo (os historiadores antigos) não concebessem seu objeto em termos de seqüências processuais inteligíveis, com começo, meio e fim, causas e efeitos. Mas a abrangência de sua investigação, por mais ampla que fosse, não chegou a compreender toda a história do modo como o fariam os apocalípticos. Muitas vezes os temas de ambos se confundem (o historiador grego Políbio, do séc.II a.C., serve-se do mito dos impérios mundiais sucessivos em moldes semelhantes ao autor do livro de Daniel, mas com conclusões menos abrangentes; Flávio Josefo exibe uma concepção de história bastante semelhante à dos apocalipses de Esdras e de Baruch (4Ezra e 2Br), mas sem o mesmo desfecho ou explicação cósmica<sup>2</sup>. Um historiador criterioso como o romano Tácito (séc.I d.C.) exibe uma preocupação muito relativa com o futuro, e mesmo assim apenas com o futuro do Império Romano.

Por outro lado, ao terem em mente os grandes desenvolvimentos históricos e o desfecho da história humana como revelação divina, os apocalípticos mostram-se muito diferentes dos historiadores. Quando falam do passado sempre o fazem de um modo que soa “desajeitado” ao leitor moderno - i.e. de modo superficial ou “cifrado”, encoberto

---

<sup>1</sup> “Mito e história na Antigüidade: esboço para um estudo de conjunto dos limites entre religiosidade e metahistória”, a ser publicado no *Boletim do CPA*, Unicamp, 2007. Devo ressaltar que as diferenças entre ambos não são poucas e que o presente artigo volta-se muito mais para a literatura apocalíptica do que o anterior.

<sup>2</sup> Políbio. *Histórias* 38.21-22; Josefo. *Antigüidades judaicas* 10.272-291.

pelo uso de pseudônimos. Por isso é mais proveitoso ler os apocalipses tentando entender a visão de mundo de seus autores e o que esperavam do futuro do que como análise minuciosa do passado - que os apocalípticos muitas vezes entendem mal, como o faz o autor de Daniel.

Como características básicas da concepção de história presente nos apocalipses, podemos destacar:

1. A história tem um sentido que pode ser compreendida como uma substância, que é a redenção dos bons e, por consequência, a punição dos iníquos (o que se entende por esses termos varia de acordo com o apocalipse em questão)
2. O sentido da história é concebido por Deus, e os eventos humanos se adequam a ele (donde as questões relativas ao livre-arbítrio serem inquietantes na apocalíptica; 4Ezra é talvez o melhor exemplo)
3. A abrangência dos eventos humanos e da ação divina é todo o mundo conhecido (por oposição à pregação profética, que via de regra tem como horizonte o mundo de Israel, Judá e os estados vizinhos)
4. A história desenvolve-se em etapas rigidamente estruturadas e sucessivas (o que também cria dificuldades quando o leitor moderno, tanto quanto o antigo, sabem que existem eventos anteriores ao esquema e também povos alheios a ele)

A idéia de que a história tenha sentido e substância choca-se, em antigos e modernos, com a noção de investigação do passado e da evidência documental, já que a pura e simples análise dos documentos não revela, por si mesma, qual o sentido dos eventos que eles descrevem. O sentido ordenador dos mesmos terá de ser dado pelo próprio historiador, que enxergará neles a ação de um condutor externo (que num autor moderno pode ser o determinismo econômico ou a vitória final de uma “raça” sobre as demais; p.ex. para os apocalípticos significa sempre o triunfo de Deus sobre os que O rejeitam e perseguiram Seu povo).

O apocalíptico, como o historiador, vê na revelação de um sentido da história o desvelamento de um segredo divino (donde o próprio termo em grego, *apokalyptein*), de certo modo semelhante ao mundo dos Céus mostrado aos visionários apocalípticos nas viagens ao Além. Desse modo, o que intriga Nabucodonosor em Dn 2:36-43 lhe é revelado por Daniel, que a princípio também ignora qual seja o sentido da história mas

que obtém a revelação de Deus (e não como fruto de um processo racional de investigação):

*Tiveste, ó rei, uma visão. Era uma estátua. [...] A cabeça da estátua era de ouro fino; de prata eram seu peito e os braços; o ventre e as coxas eram de bronze; as pernas eram de ferro; e os pés, parte de ferro e parte de argila. [A estátua é destruída e suas partes pulverizadas por uma pedra] Tal foi o sonho [...] Tu, ó rei dos reis, a quem o Deus do céu concedeu o reino, o poder, a força e a honra [...], és tu que és a cabeça de ouro. Depois de ti se levantará outro reino, inferior ao teu, e depois ainda um terceiro reino, de bronze, que dominará a terra inteira. Haverá ainda um quarto reino, forte como o ferro, como o ferro que reduz tudo a pó e tudo esmaga [...] Os pés que viste, parte de argila de oleiro e parte de ferro, designam um reino que será dividido: haverá nele parte da solidez do ferro [...] O fato de teres visto ferro misturado à argila de oleiro indica que eles se misturarão por casamentos, mas não se fundirão um com o outro, da mesma forma que o ferro não se funde com a argila.*

O episódio onírico de Nabucodonosor é um dos mais importantes na apocalíptica, e mostra o desenvolvimento da história por meio de quatro etapas sucessivas, associadas a quatro metais de valor decrescente. O tema ressurgirá em Dn 7, retrabalhado, mas aqui sua origem é discutida; o consenso dos estudiosos modernos, no entanto, parece apontar para a origem indo-européia e não semítica do “mito das quatro idades do mundo”. Possivelmente a referência mais antiga que temos do mito encontra-se em Hesíodo (*Os trabalhos e os dias* 176 ss.), e mostra uma humanidade em decadência contínua da idade de ouro até a de ferro. Todavia, devemos antes desmembrar os três complexos míticos em seus componentes.

O primeiro mito em questão é o das idades do mundo propriamente ditas, ou seja, a idéia de que o fluxo do tempo (não seria prudente falar ainda de história) organiza-se em fases, cada uma dotada de uma essência peculiar e que seguem uma seqüência degradante. Esse é o tema que preside ao mito das idades em Hesíodo, nos mitos indianos e na apocalíptica persa<sup>3</sup>.

A passagem hesiódica, por sua importância para toda a reflexão subsequente (o que não implica em dizer que, por ser a primeira datável a conter o mito, seja a mais antiga, uma vez que o material persa e indiano pode ser mais recente quanto *ao estado atual das fontes*, mas não necessariamente quanto ao seu conteúdo), merece uma citação literal:

*Primeiro de ouro a raça dos homens mortais  
criaram os imortais, que mantêm olímpicas moradas.  
Eram do tempo de Cronos, quando no céu este reinava;  
como deuses viviam, tendo despreocupado coração,  
apartados, longe de penas e misérias; nem temível  
velhice lhes pesava, sempre iguais nos pés e nas mãos,  
alegravam-se em festins, os males todos afastados [...]  
Então uma segunda raça bem inferior criaram,  
argêntea, os que detêm olímpica morada;  
à áurea, nem por talhe nem por espírito semelhante [...]  
E Zeus Pai, terceira, outra raça de homens mortais  
brônzea criou em nada se assemelhando à argêntea;  
era do freixo, terrível e forte, e lhe importavam de Ares  
obras gementes e violências, nenhum trigo  
eles comiam e de aço tinham resistente o coração [...]  
Mas depois também a esta raça a terra cobriu,  
de novo ainda outra, quarta, sobre fecunda terra  
Zeus Crônida fez mais justa e mais corajosa  
raça divina de homens heróis e são chamados  
semideuses, geração anterior à nossa na terra sem fim [...]  
Antes não estivesse eu entre os homens da quinta raça,  
mais cedo tivesse morrido ou nascido depois.  
Pois agora é a raça de ferro e nunca durante o dia  
cessarão de labutar e penar e nem à noite de se  
destruir; e árduas angústias os deuses lhes darão.*

O segundo mito é o dos metais que vinculam-se às idades: podem ser também quatro, mas surgem em variantes de sete<sup>4</sup>. O complexo mítico dos metais deve ser tratado como distinto daquele das idades, já que, embora os metais surjam sempre associados a eras e em seqüência degradante, o mito das idades do mundo pode prescindir deles (como nas *yugas* indianas), a especulação apocalíptica se dá num esquema de quatro períodos que constituem um *kalpa* ou *caturyuga*, organizados do seguinte modo:

1. *Kritayuga*: 4000 anos, + uma aurora de 400 e um crepúsculo de 400
2. *Tretayuga*: 3000 anos, + uma aurora de 300 e um crepúsculo de 300

<sup>3</sup> Em especial no *Mahabarata* (com paralelos no relato do gnóstico Bardesanes em Stobeu 2.2) e no *Bahman Yašt* I.1-5; cf. Geo Widengren. “Les quatre âges du monde” in: Geo Widengren et al. *Apocalyphtique iranienne et dualisme goumrânien*. Paris: Adrien Maisonneuve, 1995. P.23 ss.

<sup>4</sup> Anders Hultgård. “Persian apocalypses” in: John J. Collins (org.). *Semeia* vol.14 - *Apocalypse: the Morphology of a Genre*. Missoula: Scholars Press, 1979. P.210. As variantes em sete referem-se, aparentemente, aos ciclos de sete dias habituais na tradição semítica. Cf. Covington S. Littleton. “‘Je ne suis pas ... structuraliste’: Some fundamental differences between Dumezil and Levi-Strauss” in: *Journal of Asian Studies*. 34, 1974. P.157.

3. *Dvaparayuga*: 2000 anos, + uma aurora de 200 e um crepúsculo de 200

4. *Kaliyuga*: 1000 anos, + uma aurora de 100 e um crepúsculo de 100

O total é de 12000 anos e a cronologia acima já se encontra no *Mahabarata*. No primeiro período os homens são formados de gêmeos e a vida humana, na qual os mandamentos éticos são observados, dura 4000 anos. Uma versão do mito encontra-se no *Rig Veda* 10.10, no qual Yama recusa-se a se unir à sua irmã gêmea Yami. Temos aqui um mito indo-iraniano no qual os gêmeos primordiais fazem nascer os primeiros homens, e implica a noção de que os homens da primeira idade eram andróginos<sup>5</sup>. Nesse período de felicidade, a cor de Vishnu-Narayana, cujo corpo é o universo, é o branco. No segundo período, *treta*, os homens não são mais gêmeos, e já encontram-se separados entre homens e mulheres; existem ofícios, casas e a propriedade privada. O *dharma* (a “lei”) reduziu-se de 1/4 e a vida humana também. Agora a cor de Vishnu é o vermelho. No terceiro período, *dvapara*, o *dharma* reduziu-se em mais 1/4; os homens estão expostos a doenças, surgem a avareza e a mortalidade. A cor de Vishnu é o amarelo; no quarto, *kali*, todas as desgraças abatem-se sobre os homens, e o curso de todas as coisas se inverteu. Resta apenas 1/4 do *dharma*. O mundo torna-se cheio de heresias e a cor de Vishnu é o preto.

Contra os que argumentam pelo caráter “recente” da fonte indiana, remeto ao paralelo com o gnóstico Bardesanes (séc. II d.C.), que reportou ter encontrado indianos que lhe disseram que no centro da Terra existiria a estátua de um homem, de braços abertos como se tivesse sido crucificado<sup>6</sup>. Sua metade direita é homem, a esquerda mulher; de seu lado direito encontra-se o Sol, do esquerdo a Lua. Sobre seus braços repousa tudo o que há no mundo - o céu, os animais, os rios, as plantas etc.. Deus teria dado essa estátua a seu filho como modelo para a criação do mundo; esse “homem primordial” tem um corpo que corresponde ao do Deus supremo. O *Mahabarata* deve ser de II-I a.C., mas pode originar-se entre IV a.C. - IV d.C.. Os materiais são mais

---

<sup>5</sup> Ecos desse relato encontram-se no *Banquete* de Platão, quando Aristófanes tece suas hilárias considerações acerca da origem do amor carnal: este consistiria precisamente na busca da outra metade que originalmente tínhamos, e que via de regra era alguém que (após a separação dos corpos andróginos por Apolo) agora é do sexo oposto. Caso se busque alguém do mesmo sexo (i.e. caso se faça uma opção homossexual) isto significa que, em nossa origem andrógina, a outra metade era do mesmo sexo que o que atualmente possuímos. Prossegue Aristófanes no deboche afirmando que é precisamente entre esses indivíduos que se encontram os políticos. Platão. *O banquete*, 192b-e ss.. Cf. Widengren, “Les quatre âges”, p.25.

<sup>6</sup> Relatado por Stobeu 2.2, no fim do séc.II d.C. Cf. Widengren, “Les quatre âges”, p.26. O encontro deve ter se dado com os *sramanas* (**Sarmanaiibi**) ou ascetas indianos enviados em embaixada ao imperador romano Heliogábalos (Porfírio. *Da abstinência da carne de animais*. 4.7 e novamente Stobeu 5.56).



antigos, como confirma a passagem do *Atharvaveda* 5.32-34 (“Hino de Skambha”, o pilar cósmico onde se assenta o mundo).

Como conclusões preliminares, deve-se ressaltar que o corpo divino do Deus supremo (que é andrógino) é o mundo visível. Os homens da primeira era também são andróginos. No “Hino de Skambha” o símbolo de Deus é um tronco que é o da árvore cósmica; as quatro idades do mundo são os quatro períodos da vida do corpo divino e seu envelhecimento. As cores de cada *yuga* simbolizam cada uma das quatro castas: brâmanes, xátrias, váixias e sudras. A especulação das quatro idades do mundo está situada numa concepção de mundo macro-microcósmica, na qual o homem é uma cópia do Deus supremo<sup>7</sup>, ao mesmo tempo em que, espacialmente, o mundo se organiza em torno da réplica de um símbolo bem conhecido e associado à vida, como a árvore<sup>8</sup>. Poder-se-ia vislumbrar no fato dos homens andróginos disporem de quatro membros idênticos superiores e inferiores uma pré-história das idades do mundo (não faria sentido pensar em “oito” nesse caso, mas talvez em pares de 4 + 4; de todo modo este é um raciocínio puramente especulativo e que, até onde sei, jamais foi confirmado ou evocado por qualquer outro complexo mítico).

As variações em sistemas de sete e não de quatro unidades encontram, paradoxalmente, uma de suas expressões mais completas no *Bahman Yašt* 2.14-22, i.e. num texto próximo, geográfica e cronologicamente, do mundo indiano:

*‘Vi uma árvore que tinha sete galhos. Um de ouro, um de prata, um de cobre, um de bronze, um de estanho, um de aço, um de ferro misturado’<sup>9</sup>. Ahuramazda disse: ‘Ó Zaratustra [...] o que te profetizo é isto: a árvore de um único tronco que viste que o mundo criado por mim, Ahuramazda, os sete galhos que viste são as sete eras vindouras. A de ouro é o reinado do rei Vištāsp, quando eu e tu conversaremos sobre a religião, o rei Vištāsp a receberá e reprimirá a manifestação dos demônios, que não serão mais visíveis mas irão esconder-se,*

<sup>7</sup> Widengren, “Les quatre âges”, p.27.

<sup>8</sup> Eliade, *O sagrado e o profano*, p.18. Nem a árvore, nem as cores, nem o homem de braços abertos constituem aqui meras cópias de objetos sensíveis que já se conhece, mas ao contrário, constituem-se eles mesmos como o sagrado - o *ganz andere*, o “outro” absoluto relativamente ao humano e profano. O tema da árvore cósmica - que, no caso indo-iraniano, parece ser o elo essencial entre o mito cosmogônico indiano e as especulações metahistóricas relativas aos impérios mundiais - foi sistematizado por Eliade no que ele classificou de “símbolos e ritos de iniciação ligados à vegetação”. Cf. *Tratado de história das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1993. Pp.213 ss. e Anders Hultgård. “Mythe et histoire dans l’Iran ancien: étude de quelques thèmes dans le Bahman Yašt” in: Widengren et al. *Apocalyptique iranienne et dualisme qoumrânien*, pp.110 ss. A árvore aparece ainda em Dn 4, Ez 31:3-8 e nas passagens do *Bahman Yašt*. Cf. ainda Simo Parpola. “The Assyrian Tree of Life: tracing the origins of Jewish monotheism and Greek philosophy” in: *Journal of Near Eastern Studies* 52 (3), 1993.

<sup>9</sup> A referência constante à presença de ferro misturado com outra coisa parece invalidar a leitura tradicional de Dn 2 como relacionada aos casamentos entre Lágidas e Selêucidas; se o autor da passagem daniélica pensou nisso, deve ter apropriado-se de uma imagem que lhe é anterior.

*Ahriman e a progenitura dos demônios correrão novamente para as profundezas do inferno, e a existência das águas, do fogo, das plantas e de Spandarmat, a terra, será manifesta. A de prata será o reino de Artaxerxes, o kai que denominamos Vahuman filho de Spandâit que ca çará os demônios para longe dos homens, que embelezará o mundo inteiro e protegerá a religião. A de cobre é o reino de Artaxerxes, o kaiânida, organizador e restaurador, e a do rei Sapor quando ele organizará o mundo criado por mim, Ahuramazda, propagará a salvação através das regiões do mundo, a excelência tornar-se-á manifesta [...] A de bronze é o reinado dos Arsácidas [...] A de estanho é o reino de Vahrām Gō r, quando ele conferirá ao espírito uma paz visível e Ahriman e os feiticeiros correrão de novo para as trevas do inferno. A de aço é o reinado de Cosroé da família de Kavāt, quando o maldito Mazdak filho de Bārdā t<sup>10</sup>, adversário da religião, aparecerá entre os dissidentes, mas ele os expulsará da religião. Aquela de ferro misturado, ó Zaratustra Spitâmidā, é quando teu milésimo inverno começará, ó Zaratustra Spitâmidā.*

Um sistema semelhante mas que bem pode ser autônomo em suas origens e desenvolvimento é o da analogia do desenvolvimento do corpo humano com as etapas progressivas da revelação divina como paralelas à educação individual, como nas epístolas paulinas<sup>11</sup>. De todo modo, veremos que o tema dos metais aparece também desenvolvido em sua dimensão tecnológica, o que envolve boa parte da polêmica sobre a transmissão do mito (se Ocidente - Oriente ou Oriente - Ocidente)<sup>12</sup>.

---

<sup>10</sup> Mazdak, enforcado em 529 d.C., e foi uma espécie de reformador social que absorveu idéias maniqueístas; ele e seus seguidores foram mortos for Cosroé, como diz o texto do *Bahman Yašt* (que tem, portanto, de lhe ser posterior, ao menos nessa seção). A reelaboração do tema dos quatro galhos da árvore em sete faz supor um núcleo mais antigo apenas reelaborado, no entanto. Também aqui encontramos a mescla de monarquias míticas com históricas, comum à apocalíptica persa. Cf. Hultgård, "Mythe et histoire", p.106.

<sup>11</sup> Gl 3:24; 4:1-9 e Hb 1:1-8.

<sup>12</sup> Trata-se de tema secundário em nossa discussão, mas que tem sido dos mais polêmicos nas últimas três décadas: como defensores da precedência oriental (i.e. da origem indo-iraniana do tema) encontramos historiadores das religiões como o já citado Geo Widengren, Mary Boyce, Norman Cohn e John J. Collins; do lado oposto (que postula a origem ocidental do mito, em geral remetendo ao fato de ser Hesíodo a primeira fonte datável que o apresenta) encontramos Philippe Gignoux e Jacques Duchesne-Guillemin. Como bibliografia sumaríssima da questão, temos: Mary Boyce. "On the antiquity of Zoroastrian apocalyptic" in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 47, 1984; Norman Cohn. *Cosmos, Chaos and the World to Come. The Ancient Roots of Apocalyptic Faith*. New Haven / London: Yale University Press, 1993; e John J. Collins. "Persian apocalypses" in: *Semeia* vol. 14. *Apocalypse: the Morphology of a Genre*. Missoula: Scholars Press, 1979, como defensores da tese mais ortodoxa. Do outro lado da discussão as referências mais importantes parecem-me Philippe Gignoux. "Sur l'inexistence d'un *Bahman Yasht* avestique" in: *Journal of Asian and African Studies* 32, 1986; "L'apocaliptique iranienne est-elle vraiment la source d'autres Apocalypses?" in: *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 31 (1-2), 1988 e Jacques Duchesne-Guillemin. "Apocalypse juive et apocalypse iranienne" in: Bianchi, Ugo and Vermaseren, Maarten J. (eds.). *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero romano: atti del Colloquio internazionale su la soteriologia dei culti orientali nell'Impero romano, Roma, 24-28 settembre 1979*. Leiden: Brill, 1982. P.760. A vinculação entre desenvolvimento técnico e idades do mundo será retomada mais abaixo; de momento, lembremos que a tese de Duchesne-Guillemin no artigo supracitado parece especialmente desajeitada - a de que o mito teria se espalhado do Ocidente para o Oriente em função do mesmo percurso ter sido realizado pelo ferro e, por extensão, pelos mercadores que buscavam comercializar um produto então novo. Em minha opinião é

O terceiro e último mito abordado é o das monarquias mundiais e é, sem dúvida, o que apresenta mais variantes; por isso iremos nos deter nele com mais vagar e retomar suas relações com os demais mitos ao final deste artigo. Surge em várias ordenações de 3, 4, 6 ou até 10 potências que controlam os destinos do mundo num dado momento (mais do que dominarem a Terra por completo, uma vez que todas as culturas que produziram os relatos analisados neste artigo sabiam da existência de outras regiões não dominadas pelas monarquias supostamente universais). As variações mais estranhas das seqüências de impérios mundiais ocorrem sem dúvida nos *Oráculos sibílicos* - em OrSib 3.156-165; 4.49-114; 5.1-51.

*Então Deus lançou o mal sobre os Titãs  
e todos os descendentes dos Titãs e de Cronos  
morreram. Mas à medida em que o tempo seguia seu curso cíclico  
surgiram o reino do Egito, depois o dos persas,  
medos, e etíopes, e a Babilônia assíria,  
depois o dos macedônios, de novo o Egito, depois Roma (3.156-165).*

As seqüências de reinos de OrSib 4.54 ss. são mais convencionais, porém demasiado longas para serem listadas aqui; o mesmo se dá com OrSib 5.1-51 e sua revisão da história do Oriente. O tema encontra-se também na historiografia antiga, embora isso esteja fora do escopo deste artigo, como disse no começo do texto - bastam por ora os exemplos dados no começo do artigo.

Mesmo no Talmude da Babilônia o mito das monarquias mundiais aparece no tratado *Menachoth* 53b: aqui o tema da árvore sagrada aparece numa versão ligeiramente diferente (Israel é comparada à uma oliveira, que dá seu fruto somente quando prensada<sup>13</sup>), que busca explicar a manifestação e destruição sincrônica dos impérios mundiais em Dn 2 e 7:

*O Santíssimo, bendito seja, disse a Abraão, 'Ouvi a tua voz e terei compaixão deles Eu havia dito que eles seriam submetidos a quatro impérios sucessivos,*

---

difícil associar um elemento sempre ligado ao que há de pior nas idades do mundo a pretensões de êxito comercial.

<sup>13</sup> Uma imagem importante para toda a teodicéia agostiniana: “Assim, o mundo apresenta-se como um lugar: sujeito à pressão. Se formos os resíduos do azeite, empreenderemos a saída pelo escoadouro; se formos o azeite puro, ficaremos no tanque [...] Encontramos homens que mostram o seu descontentamento em relação a estas pressões e dizem: ‘Que tempos cristãos tão horríveis!’ [...] Assim falam os resíduos do azeite que descem pelo escoadouro: a sua cor é negra porque blasfemam: falta-lhes o esplendor. O azeite tem esplendor. Mas, aqui, outra espécie de homem se encontra sujeita à mesma pressão e fricção, que lhe dá brilho, pois não é a própria fricção que o liberta das impurezas?”. Santo Agostinho. *Sermões*, 24.11.

*cada um pelo tempo que os quatro impérios [efetivamente duraram], mas agora cada um suportará apenas o tempo que lhe cabe'. Outra versão: 'Eu havia dito [que eles serão submetidos aos quatro impérios] em sucessão, mas agora [eles serão submetidos aos quatro] simultaneamente'.*

Digna de menção é a forma como a passagem famosa de Daniel 7 é reinterpretada em 4Ezra 12:7-16, e pelo visto essa interpretação era tão comum no séc.I d.C. a ponto de causar embaraço a um romanófilo como Flávio Josefo, que dela trata nas *Antigüidades judaicas* 10.11: com a ascensão de Roma ao posto de grande potência, ela passa a ser incluída na lista, representada de modo quase explícito por uma águia que substitui a quarta besta de Dn 7.

*E eu disse, 'Ó Senhor e soberano, se encontrei graça diante de teus olhos, e se fui considerado justo diante de ti antes de outros, e se minha oração chegou até Ti, dê-me forças e mostre ao Teu servo a interpretação e significado dessa visão terrível, para que possas confortar por completo minha alma. Pois me julgaste digno de ver o final dos tempos e os últimos acontecimentos desses tempos'. Ele me disse, 'Esta é a interpretação da visão que tiveste: a águia que viste saindo do mar é o quarto reino que apareceu numa visão ao teu irmão Daniel. Mas [a visão] não lhe foi explicada como a explico agora a ti. Vede, estão chegando os dias em que surgirá na Terra um reino, e ele será mais aterrorizador do que todos os reinos que vieram antes dele. E doze reis reinarão nele, um após o outro [...].*

O mito é suficientemente homogêneo para que se possa colocar a variedade aritmética das potências dentro do mesmo padrão - ainda que no *Bahman Yašt* ele tome a forma de relacionar duas monarquias míticas ao lado de duas históricas.

Portanto, os três complexos míticos acima definidos juntam-se com muita frequência, os três ao mesmo tempo (como em Daniel e no *Bahman Yašt* 1.1 e 3.2<sup>14</sup>, por exemplo), dois a dois (como nos metais de Hesíodo<sup>15</sup>) ou apresentam-se individualmente (como nas idades do mundo da mitologia indiana<sup>16</sup> ou das monarquias “universais” da “Profecia dinástica babilônica”).

As dificuldades da seqüência daniélica (Babilônia - Média, que na realidade existiram em ordem inversa) desaparecem quando pensamos que na lenda original o

---

<sup>14</sup> Carlo G. Cereti (ed.). *The Zand i Wahman Yasn: a Zoroastrian Apocalypse*. Roma: Istituto italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1995. P.16.

<sup>15</sup> Convém lembrar que Hesíodo tem ainda de resolver o problema da interpolação de uma idade não-metálica em meio à seqüência habitual, a “Idade dos heróis”, referente ao complexo mítico da guerra de Tróia. Cf. Hesíodo. *Os trabalhos e os dias*, 140.

primeiro império era o assírio: o autor de Daniel adapta o tema à Babilônia, onde aparentemente vive e profetiza. A ignorância do autor quanto à história do séc.VI a.C. fica patente quando ele fala de “Dario, o Medo”, que nunca existiu. Autores de meados do século passado sugeriram fontes distintas para as visões de Dn 2 e 7. Isso pode ser possível, segundo Swain, pela difusão do tema das 4 + 1 monarquias no mundo selêucida, muito antes da composição daqueles capítulos de Daniel<sup>17</sup>.

O estabelecimento de colonos persas na Ásia Menor por Ciro e Dario (**Magousaiøi**) pode explicar como o tema difundiu-se pela região. As referências de que ainda existiam colonos com essa identidade ainda na era cristã é atestada por Basílio (*Epist.* 258), Eusébio (*Preparatio Evangelica* 6.10) e Estrabão (*Geografia* 15.3; 11.8.4; 11.14.16). No séc.I a.C. muitos desses colonos - aristocratas - forneciam quadros para Mitrídates, e usavam o aramaico (nisso não vejo nada de conclusivo quanto ao processo de transmissão do tema, ao contrário de Swain). Foi deles que os soldados de Pompeu aprenderam o culto de Mitra. Esses aristocratas apoiaram grande número de movimentos antigregos na região; é provável que sua propaganda se assemelhasse ao que se via no restante do mundo que falava aramaico (i.e. que usava o tema 4 + 1). Portanto, os soldados romanos na batalha de Magnésia achavam-se bem no meio de uma colônia persa, cujos habitantes odiavam seus senhores gregos, intensificado pelo saque efetuado 11 anos antes pelo aliado macedônico de Antíoco, Filipe V. Não seria surpreendente os sacerdotes persas de Hiera Kome (Hierocaesarea, onde havia um templo dedicado à Artemis persa construído por Ciro (Berossus fr. 6) proclamarem a quinta monarquia com a queda do odiado Antíoco. Os romanos podem ter ouvido essas profecias e desses relatos é que Aemilius Sura pode ter se apropriado - embora houvesse outras colônias persas na Ásia Menor que poderiam ter espalhado a mesma lenda. Após Catão e a Terceira Guerra Púnica (149-146 a.C.), relativo desinteresse pelos assuntos orientais por parte da historiografia romana<sup>18</sup>.

Esse interesse foi retomado com as campanhas de Sula, Lúculo e Pompeu contra Mitrídates na primeira metade do séc.I a.C.. Isso aumentou a demanda por historiografia que tratasse do Oriente, ainda que simpática á Roma (ex.: Alexandre Polyhistor em +-70 a.C., Diodoro em +-40 a.C., Nicolau de Damasco em +-4 a.C. e o cronólogo Castor de

---

<sup>16</sup> Geo Widengren. “Leitende Ideen und Quellen der iranischen Apokalyptik” in: Daniel Hellholm (ed.). *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East: Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism, Uppsala, August 12-17, 1979*. Tübingen: Mohr, 1983.

<sup>17</sup> Joseph W. Swain. “The theory of the four monarchies: opposition history under the Roman Empire” in: *Classical Philology* 35 (1), 1940. P.10.

Rodes em +-60 a.C.). Os autores do começo da era cristã retomam o tema das 4 + 1 com alterações.

Até o final do império o tema permanece, e um poeta como Claudiano (+- 400 d.C.) ainda o utiliza. Varro introduz a conexão queda da Assíria / ascensão de Roma como se verifica em Santo Agostinho (*Cidade de Deus* 28.27). Pompeu não obteve sucesso em cativar os orientais, que retomaram o tema como propaganda anti-romana; veremos abaixo os desenvolvimentos disso em Lactânio. *Div. Inst.* 8.15.11). O tema da propaganda anti-romana encontra-se ainda na AsMos, nos SISal e nos OrSib, como já vimos.

Entre os cristãos não-eruditos ou mesmo entre os doutos, quando fazem apologética e não especulação metahistórica, a apropriação do tema se dá através de Dn, tal como reinterpretado no Ap. O quinto reino podia ser a Segunda Vinda e ressurreição dos mortos, ou a própria Igreja. Mas os padres da Igreja não escreveram história em torno desse tema (p.ex. Hipólito, morto em 235 - usa o 4 + 1 tradicional de Dn no *Anticristo* e no *Comentário à Daniel*, mas não em sua *Crônica*). Na *Demonstratio evangelica* 15, fr. 1 de Eusébio o esquema, tomado do *Comentário* de Hipólito, começa com a Assíria - o que revela a influência dos autores pagãos sobre ambos. A introdução do 4 + 1 na historiografia cristã deve-se basicamente a Jerônimo, ao traduzir a *Crônica* de Eusébio. Não se sabe se isso se deve ao próprio Jerônimo ou a Eusébio, mas na lista os medos estão excluídos. Entretanto, no *Comentário à Daniel* Jerônimo identifica o primeiro império com a Babilônia, o segundo com medos e persas - mostrando que sua concepção de história independia de sua atividade exegética. No “Prólogo” ao *Comentário* ele confessa seu débito a Pompeius Trogus e a Justino; e em seus *Sete livros de história contra os pagãos* Orósio organiza-se em torno da seqüência dos 4 impérios - livro I para a Assíria, II-III para Macedônia, IV para Cartago, V-VI para Roma e VII para Cristo, com quem aos poucos se instalaria o quinto império. Em nenhum lugar Orósio associa essa filosofia a Daniel, nem sequer menciona seu sonho ou a visão. Orósio também omite os medos por completo, de modo a tornar Roma o quarto império. A Assíria foi a verdadeira antecessora de Roma, com as outras duas potências agindo como guardiãs durante a sua menoridade (2.1.6. e 7.2.4). Desse modo Babilônia e Roma passavam a ter nova identificação, como no Ap - e esta vinha de fontes pagãs e

---

<sup>18</sup> Idem, pp.11-13.

não de Daniel. Com isso, por toda a Idade Média a importância de Trogo pode ser considerada maior do que a de Tucídides<sup>19</sup>.

A tese de Mendels é a de que o *topos* dos impérios mundiais do Oriente deriva de Ctésias e sucessores e não diretamente de fontes orientais; nestas últimas a variação seqüencial é grande, enquanto nas versões gregas é mais homogênea. (cf. p.ex. Dn, TestNaf, a “Profecia dinástica” babilônica, OrSib 3, e talvez Tobias 14:4). Mendels ainda afirma que ainda não está claro se Dn 7 refere-se a reis ou reinos. Se for uma revisão de Dn 2 (reis = reinos) então a influência do *Bahman Yašt* torna-se mais plausível. Os metais representam reis no *Bahman Yašt*. Em OrSib 3 encontramos uma seqüência do ponto de vista oriental (Egito, Pérsia, Média, Etiópia, Assíria e Babilônia, Macedônia, Egito e Roma). Em Tobias 14 a menção aos impérios mundiais não é explícita. TestNaf levanta dois problemas graves - a lista de impérios e a datação do texto.

Há uma fonte oriental importante que apresenta o mito sob a forma de 4 + 1, OrSib 4. O texto mostra a seqüência comumente encontrada após Dionísio de Halicarnasso (Assíria, Pérsia, Média, Macedônia e Roma). A propaganda é usada aqui contra Roma, que será destruída como os outros foram também. O autor discorda de Flusser ao não ver conexão com os 4 + 1 de Dn, e não vê razão para se imaginar esse *topos* como sendo de aproximadamente 80 a.C.; mais provavelmente é do séc.I d.C. e foi inserido no esquema presumivelmente anterior do OrSib 4 (10 gerações). Além da objeção de que os reinos de Dn 2 sejam talvez “reinados” e não “impérios mundiais” (β α σ ι λ ε ί α ι , LXX), o primeiro império de Dn tem, para encaixar-se no contexto, de ser a Babilônia; deve-se levar em conta que o autor judeu de OrSib 4 não teria porque adotar a versão greco-romana do *topos* com a Assíria no começo. Em OrSib não há menção aos metais = impérios, nem na literatura greco-romana, com exceções relativas - Hesíodo e Platão falam dos metais ligados a gerações, mas não a impérios mundiais. Com sua ênfase no Estado acima do indivíduo e sua preocupação historicista com as origens, Platão não fez mais do que explicar a queda do primeiro e perfeito Estado por causas raciais. O mito dos metais de Hesíodo é explicitamente mencionado por Platão em conexão com a preocupação das raças em Hesíodo - é função dos guardiães zelar para que os seus metais nobres não se misturem com os metais grosseiros dos trabalhadores. Essa mistura trará forçosamente a dissolução interna da

---

<sup>19</sup> Swain, op.cit. pp.19-21.

classe dirigente e com ela, a decadência de todo o Estado. A forma para evitá-la reside no “número platônico”, que permitirá a eugenia perfeita<sup>20</sup>.

Assim, de todas as combinações possíveis analisadas até aqui nenhuma supera, em importância e em originalidade, a de Daniel. Ao reunir os três temas - idades, metais e monarquias -, o autor de Dn deu origem a um novo e influente complexo mítico, cujas derivações encontram-se com facilidade após o séc.II a.C.<sup>21</sup>. O tema da árvore cósmica manifesta-se por sua vez em Dn 4 e, mesmo, na estátua do capítulo 2 - que pode muito bem ter sido a de um homem de braços abertos, tal como descrito por Bardesanes. Nesse caso, a vinculação com a cosmogonia indiana seria, aos nossos olhos, inequívoca (embora pareça um tanto óbvio que o autor de Dn não devesse ter se informado sobre ela em primeira mão - mas tratando-se de um mito com a abrangência que esse possui, a dependência direta e o conhecimento em primeira mão não se fazem necessários)<sup>22</sup>.

A árvore cósmica pode também estar presente na versão altamente estilizada do tema das monarquias mundiais de 2Br 35-40, o “apocalipse da floresta, da vinha, da fonte e do cedro”:

*[...] dormi naquele lugar e tive uma visão noturna. E vede, havia uma floresta com árvores plantadas na planície, cercada por altas montanhas e pedras ásperas. E a floresta ocupava muito espaço. E vede, contra ela cresceu um*

---

<sup>20</sup> Karl Popper. *The Open Society and Its Enemies*. London: Routledge, 2002. Pp.86-87; 89-90.

<sup>21</sup> Na literatura patrística, como vimos, muitas vezes os autores obedecem à seqüência original das monarquias tal como encontrada nas fontes gregas e não à Dn. Mas esse é um tema por demais específico para ser abordado nesta introdução.

<sup>22</sup> Apenas a título de curiosidade, é possível que a releitura do mito de Dn 2 no capítulo 7 - o das bestas que saem do mar - tenha uma outra filiação indiana, se a “quarta besta” for efetivamente um rinoceronte indiano (animal desconhecido do autor de Dn e, por isso mesmo, descrito da forma mais desajeitada possível). “A seguir, ao contemplar essas visões noturnas, eu vi um quarto animal, terrível, espantoso, e extremamente forte: com enormes dentes de ferro, comia, triturava e calcava aos pés o que restava. Muito diferente dos animais que o haviam precedido, tinha este dez chifres” (Dn 7:7). O animal em questão não tinha mesmo nada em comum com os anteriores; a interpretação corrente entre os estudiosos é que os animais referem-se ao mesmo tema de Dn 2, ou seja, à sucessão dos impérios mundiais. Consensualmente são interpretados como Babilônia, Média, Pérsia e o império de Alexandre juntamente com os reinos helenísticos. Os chifres são mais difíceis de identificar, mas parecem tratar dos Diádocos e, nos versículos que se seguem, de Antíoco Epífanes, rei selúcida cuja notória inabilidade política acabou precipitando a Revolta dos Macabeus (167 a.C.). A possível influência do *Romance de Alexandre* do Pseudo-Calístenes sobre o autor de Daniel - através de uma passagem semelhante na *Vida de Apolônio de Tyana* de Filostrato - implica na identificação da “quarta besta” com um rinoceronte. “Então apareceu uma besta muito diferente, maior do que um elefante, armada na testa com três chifres, [um animal] que os indianos costumavam chamar *odontotyrannos*, (cuja cor é escura, semelhante à de um cavalo). Depois de ter bebido água, olhou para o nosso acampamento e atacou-nos de surpresa, e não recuou nem diante de grandes labaredas de fogo” (cf. Wilhelm Kroll. *Historia Alexandri Magni*. Berlim: Weidmann, 1926; a versão armênia foi editada por Albert M. Wolohjan. *The Romance of Alexander the Great by Pseudo-Callisthenes*. Nova York: Columbia University Press, 1969. Outras versões da passagem encontram-se na edição do Josippon pelo próprio Flusser (Jerusalém: Bialik, 1980) e na edição de Adolf Ausfeld. *Der griechische Alexanderroman*. Leipzig: /s.ed./, 1907. Cit. por David Flusser. “The fourth empire - an Indian rhinoceros?” in: *Judaism and the Origins of Christianity*. Jerusalem: Magnes Press, 1988. P.348.



*vinhedo, e debaixo dele corria pacificamente uma fonte. E essa fonte chegou até a floresta e transformou-se em ondas imensas, que submergiram a floresta e a arrasaram, bem como às montanhas próximas [...] E essa fonte tornou-se tão forte que não deixou nada da floresta além de um cedro. Quando também ele foi destruído, [a fonte] destruiu a floresta inteira e a desenraizou de modo que dela não sobrou nada, e o lugar deixou até se ser conhecido. [...] E vede, a vinha abriu a boca e falou ao cedro, dizendo: 'Você não é o cedro que sobrou da floresta da iniquidade? Por sua causa a perversidade permaneceu por todos esses anos, mas não a bondade. E tiveste poder sobre o que não te pertencia, e mesmo sobre o que te pertenceu não mostraste compaixão. Estendeste teu poder sobre aqueles que viviam longe de ti [...] Por isso, ó cedro, siga a floresta que partiu antes de ti e virou cinza, e que a sua terra se misture. Agora, durma um sono perturbado e descansa na dor até o final de teus tempos, quando serás atormentado ainda mais'. E depois dessas coisas vi que o cedro queimava e a vinha crescia, enquanto ela e tudo ao seu redor se transformava num vale de flores que não feneciam. E então despertei [Baruch ora e pede a Deus uma interpretação para a visão] 'Baruch, esta é a explicação para a visão que tiveste. [...] Vede, chegarão os dias em que o reino que destruiu Sião será submetido a outro que o sucederá. Este também será por sua vez destruído. E outro, um terceiro, surgirá [...] e será destruído. Depois desse um quarto reino surgirá cujo poder será mais cruel e duro do que os anteriores, e ele reinará por muito tempo, tanto quanto são numerosas as árvores da planície, [...] e ele se exaltará mais do que os cedros do Líbano [...]*

Como conclusão geral, deve-se ter em mente que o uso do mito das idades, das monarquias e dos metais, em qualquer de suas combinações possíveis, prestou-se a diversos usos, por vezes francamente bizarros quando se recorda que em geral o tema serviu de apoio à resistência cultural contra o helenismo e, depois, contra Roma: mas Virgílio o utiliza como elemento importante em sua apologética na *Quarta Écloga* 1-17, e Josefo serve-se do tema para justificar sua defecção para o lado romano na *Guerra dos judeus* 3.352-354. A essa passagem somam-se as considerações cínicas de Josefo acerca da natureza da última monarquia nas *Antigüidades judaicas* 10.272-291, em que ele evita pronunciar-se sobre o assunto precisamente por saber que a opinião corrente em seu tempo era semelhante àquela expressa em 4Ezra (o que o deixaria em situação incômoda com seus patrocinadores romanos).

Em suma, o complexo mítico formado pelo conjunto dos mitos das idades, dos metais e das monarquias é, em minha opinião, o elemento mais importante, individualmente, como estruturador do pensamento metahistórico. Sua origem é explicitamente religiosa no caso dos dois primeiros, e teocrática no das monarquias<sup>23</sup>; e é aparentemente em sua transmissão da Índia ao Ocidente via Irã que o mito se

historiciza, inicialmente envolvendo impérios míticos somados a monarquias históricas, depois sendo plenamente historicizado naquilo que pode ter sido o primeiro momento de secularização do pensamento metahistórico, um processo que não teria mais fim. Os problemas de datação ligados à tese da derivação Índia - Irã - Ocidente são inúmeros e foram apenas brevemente expostos neste artigo, mas a tese ortodoxa afirma ter sido esse o percurso de transmissão e os argumentos contrários me parecem mais fracos. Em todo caso, mesmo uma improvável transmissão Hesíodo - Índia não inviabilizaria a tese deste artigo, qual seja a da origem e essência religiosas de todo o pensamento metahistórico, cuja secularização é apenas aparente.

---

<sup>23</sup> Ephraim A. Speiser. "Ancient Mesopotamia" in: Robert Dentan (ed.) *The Idea of History in the Ancient Near East*. New Haven: Yale University Press, 1955. Pp.54-64.

## Um manuscrito pseudo-zoroástrico e o papel do Salvador na cristandade primitiva oriental\*

Este capítulo discute brevemente um dos aspectos menos explorados do cristianismo primitivo - suas relações com o tema da “refeição sagrada” e desta com o culto a Mitra. Todavia, o caminho para se chegar a essa discussão é tortuoso e, ao final do capítulo, possivelmente o leitor terá a impressão de que a evidência material mitraica importa menos do que a documentação escrita compulsada, de natureza sincrética e, talvez, oracular.

Os possíveis paralelos para a comunhão e para a Santa Ceia são inúmeros: entre os estudiosos dos Manuscritos do Mar Morto não há quem ignore as regras relativas às refeições (os exemplos são vários mas fiquemos com IQS 1.11-13, na *Regra da Comunidade*), ou para os que crêem que sejam os essênios os autores ou consumidores dos Manuscritos, quem se refira ao testemunho de Josefo sobre o assunto (*Guerra dos judeus* 2.129 ss., entre outros).

Aqui tratarei de um lugar-comum entre os apologetas cristãos da Antigüidade tardia, que é o uso de personagens pagãos para “confirmar” a vinda do Messias (Jesus Cristo), ou da Parusia, ou de ambos. De certa maneira, a técnica pode ser vista como um desdobramento (lógico) do uso da Bíblia Hebraica pelos cristãos para construírem com mais solidez o enredo soteriológico no qual se fundamenta o Cristianismo.

Entre os muitos personagens pagãos que tiveram esse uso, os mais famosos são, sem dúvida, as sibilas. Outros devem ter sido muito consumidos ao final da Antigüidade, mas pouco nos restou deles - oráculos envolvendo Apolo, Zoroastro<sup>1</sup> ou Hystaspes (o *Vištasp* da tradição persa, seja ele o rei mítico que acolheu Zoroastro, seja ele o pai de Dario)<sup>2</sup>. O tema da relação entre a refeição sagrada tal como entendida

---

\* Para as citações bíblicas utilizei a Bíblia de Jerusalém (São Paulo: Paulus, 1985), cotejada com os trechos em grego do software *BibleWorks* 7.0. Para os textos clássicos utilizei as edições da Loeb Classical Library e, para a única referência aos Manuscritos do Mar Morto, a edição inglesa de Geza Vermès. *The Complete Dead Sea Scrolls in English*. London: Penguin, 1997. As demais fontes são listadas conforme aparecerem ao longo do capítulo.

<sup>1</sup> Utilizo alternadamente “Zoroastro” quando tratar-se de referência comum e geral ao personagem, e *Zardušt*, *Zaradušt* ou outros mais próximos do persa quando lidar com passagens específicas em que não faria sentido “helenizar” o nome próprio.

<sup>2</sup> Que tal confusão tenha apenas aumentado com o passar do tempo é bem atestado pela obra de Amiano Marcelino. *História romana*. 23.6 - *Magiam opinionum insignium auctor amplissimus Plato machagistiam esse verbo mystico docet, divinatorum incorruptissimum cultum, cuius scientiae saeculis*

pelos apologetas cristãos e um texto árabe tardio é o objeto deste capítulo, portanto. Dito de outro modo, um desenvolvimento tardio de um tema que deve ter sido bem comum ao final da Antigüidade e começo do medievo oriental.

No *Evangelho de Lucas*, após o anúncio de catástrofes cósmicas (Lc 21:24-28) semelhantes ao material escatológico encontrado nas fontes zoroástricas (usando um termo propositalmente genérico), Jesus anuncia um aspecto peculiar de Seu ministério:

*E tomou um pão, deu graças, partiu e distribuiu-o a eles [aos discípulos], dizendo: ‘isto é o meu corpo que é dado por vós. Fazei isto em minha memória’. E, depois de comer, fez o mesmo com o cálice [...]*<sup>3</sup>

Passagens paralelas encontram-se em Mt 26:26-28 (catástrofes e Juízo em 25:31 ss.) e Mc 14:22-24 (semelhante em sua simplicidade à descrição da ceia pascal de Lucas). A parte as discussões mais recentes sobre o “Jesus histórico”, que analisam estas passagens no contexto do judaísmo da época<sup>4</sup>, vejamos o tema central da narrativa: a analogia do corpo de Jesus com o pão (Lc e Mc) e o significado de sua ingestão (desenvolvimento posterior ou idéia original, encontrado em Mt). O significado da ingestão em Mt reveste-se de importância que só se pode entender após a compreensão da primeira analogia: “Enquanto comiam, Jesus tomou um pão e, tendo-o abençoado, partiu-o e, distribuindo-o aos discípulos, disse: “Tomai e comei, isto é o meu corpo”.

Aqui o caráter sagrado da refeição reveste-se de um significado especial: a *identificação* do fiel com Jesus. Não se fala em “identificação” como linhagem biologicamente estabelecida (que, aliás, é cuidadosa e criativamente estabelecida ao começo de Mt); mas os apologetas cristãos dariam um passo audacioso nesse sentido.

O primeiro desses apologetas a ser examinado aqui é Teodoro bar Konai, em seus *Comentários* (σ χ ό λ ι ο ν). Teodoro deve ter vivido entre 780-823 d.C., ou seja, durante o patriarcado de Timóteo I<sup>5</sup>, e seus *scholia* fornecem material muito importante

---

*priscis multa ex Chaldaeorum arcanis Bactrianus addidit Zoroastres, deinde Hystaspes rex prudentissimus Darei pater.*

<sup>3</sup> Lc 22:19-20.

<sup>4</sup> Geza Vermès. *A religião de Jesus, o judeu*. Rio de Janeiro: Imago, 1995. P.23. O cuidado de Jesus com relação às observâncias pascais deveria, nos termos de Vermès, deixado Jesus “nauseado” (op.cit. p.23; para exemplos desse cuidado, cf. Mc 14:12-16; 26:17-19; Lc 22:7-15). Em meio a tanta discussão infrutífera sobre o “Jesus histórico” (já tornado clichê), Vermès analisa com sensatez o que se pode ou não inferir legitimamente do material de que dispomos sobre Jesus. Convém lembrar que os Evangelhos não são, nem pretenderam ser, biografias de Jesus. Para a falta de sensibilidade de investigadores modernos como Crossan, cf. p.13.

<sup>5</sup> É a opinião consensual entre a maior parte dos estudiosos de bar Konai, embora alguns o tenham identificado com outro personagem, um bispo do séc.IX.

para a compreensão de outras doutrinas “concorrentes” ao cristianismo - entre as quais o zoroastrismo.

Tal como modernamente organizado, vemos na passagem de Teodoro um Zoroastro notavelmente semelhante a Jesus. Reunido também com seus discípulos *Gouštasp*<sup>6</sup>, *S san* e *M hman* (ou *M h-i-man*), inicia-se um diálogo interessante entre os quatro<sup>7</sup>. *Gouštasp* pergunta a *Zaradušt* quem é maior, o Messias ou o próprio Zoroastro responde que o Messias virá de sua linhagem, de sua família (aqui Teodoro pode estar mal-interpretando - ou interpretando bem demais - a tradição segundo a qual os ensinamentos dos *magoi* eram transmitidos de pai para filho, *literalmente*). “Ele sou eu, e ele é [mim]. Eu estou nele, e ele em mim”.

A semelhança com o *Saošyant*, onde a transmissão também é, ao seu modo, biológica, é notável - o Messias zoroástrico virá ao mundo após uma virgem banhar-se no lago Kasaoya, onde o esperma de Zoroastro foi, miraculosamente, preservado, e será fecundada desse modo. Assim, temos ao mesmo tempo uma linhagem biológica e a manutenção da virgindade da “mãe” do Messias.

Prosseguindo na análise do texto de Teodoro, *Zaradušt* é portanto um avatar de Jesus. O tema encontra eco não apenas em Lc 21:25 mas, em termos mais amplos, na tradição sibilina e na propaganda mitraica também. A passagem termina com uma exortação típica da literatura apocalíptica: o *topos* segundo o qual os três discípulos devem “guardar” em seus corações o que ouvirem (semitismo? O “coração” era tido por outros autores apocalípticos como o *locus* do pensamento; p.ex. TestPatr, Test12Jud 13:2; também como sede do desejo em Test12Rub 3:6; ApAbr 23:30; como órgão ligado à função do intelecto em Jub 12:20 e, finalmente, como ligado à função volitiva em 1En 91:4 e Jb 1:15<sup>8</sup>).

---

<sup>6</sup> *Gouštasp* pode ser *Vištasp*, em função da troca do “vi” inicial “pelo “gu”, a partir do séc.I d.C.; todavia, em Pahlavi, a similaridade dos traços pode explicar também a troca devida a erros ou descuidos dos copistas. Cf. Franz Cumont e Joseph Bidez. *Les mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d’après la tradition grecque*. Paris: Belles Lettres, 2007. Na reimpressão da edição de 1938, que é a citada e utilizada, o trecho encontra-se no que era originalmente o tomo II, p.127, nota 2.

<sup>7</sup> Os três personagens são mencionados com frequência entre os primeiros discípulos de Zoroastro, e encontra-se aqui novamente o tema da “vinda do grande rei” (do Oriente), e a associação (talvez análoga à de Is 53:2) do Messias com uma “grande árvore, impossível de desenraizar” - cf. Cumont e Bidez, op.cit. p.127). Pode tratar-se aqui da “árvore da vida” ou “pilar cósmico”, tema comum nas grandes religiões do Oriente Próximo, mas talvez seja uma referência mais específica à árvore do *Bahman Yašt*. *S san* aparece também na *Caverna dos tesouros*, com o nome de *S san*; o texto da *Caverna* é atribuído a Efraim (306-373), mas na forma em que chegou até nós não deve ser anterior ao séc.VI d.C.. Cf. a edição da *Caverna*, Ernest W. Budge. *The Book of the Cave of Treasures*. London: The Religious Tract Society, 1927.

<sup>8</sup> Para uma discussão aprofundada da relação entre órgãos e funções na apocalíptica, cf. David S Russell. *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*. Philadelphia: The Westminster Press, 1964. Pp. 142 ss..

Teodoro encerra essas palavras foram proferidas pelo “segundo Balaão”. Ao referir-se a *Zaradušt* como um “homem do vulgo”, Teodoro acreditava que Zoroastro fosse de origem judaica, como o *Livro da abelha* faz o mesmo (37 - “Profecia de *Zârâdôsht* acerca de Nosso Senhor”)<sup>9</sup>:

*Gûshnâsâph* lhe disse, ‘O que tem de poder, esse de quem falas? Ele é maior do que ti, ou és maior do que ele?’ *Zârâdôsht* lhe respondeu, ‘Ele descenderá de minha família; eu sou ele, e ele sou eu; ele está em mim, e eu nele. Quando Sua aparição tiver começo, sinais prodigiosos aparição no Céu, e sua luz superará a do Sol<sup>10</sup>. Mas vós, nascidos da semente da vida, que viestes dos tesouros da vida, da luz e do espírito, e fostes plantados na terra de fogo e água, a vós cabe esperar a Sua vinda e guardar estas coisas de que vos falo, para que aguardeis a Sua vinda; pois sereis os primeiros a notar a vinda do grande rei<sup>11</sup>, que libertará os prisioneiros<sup>12</sup>. Agora, meus filhos<sup>13</sup>, guardai este segredo que vos revelei, e que seja guardado nos cofres<sup>14</sup> de vossas almas. E quando surgir a estrela de que vos falei, enviai embaixadores com oferendas [vossas], e oferecei-lhas em culto<sup>15</sup>. Olhai, observai, e não O desprezei, para que Ele não vos destrua pela espada<sup>16</sup>; pois ele é o rei dos reis, e todos os reis dele recebem suas coroas. Ele e eu somos um [só]’. Essas foram as coisas ditas por esse segundo Balaão e Deus, segundo o Seu costume, compeliu-o a interpretar essas coisas; ou ele nasceu de um povo acostumado às profecias relativas a Nosso Senhor Jesus Cristo, e declarou-as antes do tempo. [grifos meus]

Além de todos os temas relacionados nas notas à passagem acima, outro salta aos olhos como elemento comum à “profecia” de Zoroastro e outros usos de personagens

---

<sup>9</sup> Bidez e Cumont, op.cit. p.129. O *Livro da abelha*, em 55 capítulos, é de autoria de Salomão de Akhlat (1222). Como a *Caverna*, o *Livro da abelha* discute uma variedade de temas teológicos ligando o AT ao NT, mas revela grande preocupação com a genealogia de Jesus e com o Juízo Final (os mesmos temas presentes no uso de Zoroastro por Teodoro bar Konai). Para os interessados, cf. a edição (relativamente) moderna de Ernest W. Budge. *The Book of the Bees*. Oxford: Clarendon Press, 1886. O “Prefácio” trata da analogia entre a atividade das abelhas com a base “de cera” que se deve estabelecer para o estudo das Escrituras - sem indagar de menos, mas tampouco em excesso, para “não saciar-se mel até o vômito” (remissão a Pr 25:16).

<sup>10</sup> No OH, cf. especialmente a passagem de Lactâncio nas *Instituições divinas* 7: DI 7: [...] *naquele tempo o Filho de Deus será enviado pelo Pai, para destruir os perversos e libertar os pios [...] essas coisas são verdadeiras e certas, tendo sido anunciadas unanimemente por todos os profetas, já que Trimegisto, Hystaspes e as Sibilas anunciaram, todos, as mesmas coisas*”; cf. ainda Lc 21:8-19, Mt 24:4-8 e Mc 13:5-13.

<sup>11</sup> O “grande rei” pode ser entendido, nesse contexto, como o rei persa, dada a proveniência de Zoroastro - e o fato de Teodoro bar Konai estar familiarizado com os temas padrão da patrística oriental, grega - cf. entre muitos outros exemplos possíveis Tucídides, *História da Guerra do Peloponeso* 1.110 e a propaganda mitradaica em geral. O *Oráculo de Hystaspes* também faz amplo uso do tema. Todavia, ao final do texto Teodoro afirma que Zoroastro era judeu, o que torna a interpretação da passagem difícil.

<sup>12</sup> Cf. Jo 8:36; Lc 12:58 ss. e Mt 5:25-26. Algo da discussão sobre “quem é mais forte” pode ser um eco de Lc 9:46 e Mt 18:1-5.

<sup>13</sup> Cf. nota abaixo.

<sup>14</sup> Lit., “casas de tesouros” - alusão à *Caverna*?

<sup>15</sup> Referência ao tema dos reis magos.

<sup>16</sup> Mt 10:34 e Lc 2:35.

pagãos para “confirmar” a verdade do Evangelho e a iminência da Parusia. Trata-se da passagem final em que Teodoro afirma ser “costume” de Deus “compelir” à profecia - exemplos desse tipo poderiam ser encontrados no AT (p.ex. Jr 1:4; 4:19), mas os paralelos com a Sibila mostram-se mais evidentes. OrSib 2:1-5 faz a Sibila dizer que<sup>17</sup>

*Quando Deus parou minha canção perfeitamente sábia,  
conforme [eu] rezava por muitas coisas,  
Ele novamente colocou em meu peito  
o delicioso proferimento de palavras maravilhosas.  
Falarei do seguinte com todo o meu ser em êxtase  
Pois [eu] não sei o que dizer, mas Deus me inspira cada coisa falada.*

A passagem enfatiza o caráter compulsório da inspiração da Sibila, embora também revele um certo “deleite” por parte do visionário. Em contraste direto com esse tipo de experiência temos OrSib 2:340; 3:1-7; 11:315-324, 13:1 e por fim, o fragmento 8 é muito curto mas cheio de indicações do processo de indução extática por parte do visionário<sup>18</sup>, com a indagação a Deus da razão do dom profético ser impingido à Sibila:

*A [Sibila] eritréia, então, a Deus: ‘Por quê’, diz ela, ‘ó Mestre,  
infliges a compulsão da profecia sobre mim<sup>19</sup> e  
não me proteges, erguida sobre a Terra,  
até o dia de Vossa mui bendita vinda?’*

Em comum, todas essas passagens sibilinas atribuem a Deus o dom da profecia e o expõem como algo compulsório - exatamente como ocorre com Zoroastro ao final da passagem de Teodoro bar Konai.

A passage de Teodoro bar Konai relaciona-se, de modo surpreendente, com uma homilia pertencente à Coleção Mingana de mss., bem mais tardio. Trata-se do ms. Mingana 142, ff.48-61, atualmente em Birmingham. O manuscrito está em árabe registrado em caracteres siríacos (*Garsh ni*); ele oferece uma discussão paralela entre Jesus e Zoroastro na qual os “erros” do zoroastrismo são expostos. A homilia, redigida

---

<sup>17</sup> Para os *Oráculos sibilinos* utilizei a edição de John J. Collins in: James H. Charlesworth (ed.). *The Old Testament Pseudepigrapha*. New York: Doubleday, 1983-1985. Vol.1 comparada com o texto grego estabelecido em Alfons Kurfess. *Sibyllinische Weissagungen*. München: Heimeren, 1951.

<sup>18</sup> Sabemos bem pouco desse fragmento, encontrado no *Discurso aos santos* de Constantino (de datação incerta, composição original em latim e teor “popularesco”). Dado o caráter tão “franco e aberto” da passage, é realmente uma pena termos somente este fragmento - que de algum modo parece relacionar-se a OrSib 3:1-5 and 296.

<sup>19</sup> Evidência bem escassa, mas que merece a citação por extenso: “ ”.

em letra clara, encontra-se na escrita siríaca ocidental (*Ser* )<sup>20</sup>, e desenvolve de modo surpreendente alguns dos aspectos encontrados no texto de Teodoro bar Konai.

O texto “denuncia” a diferença entre os milagres realizados pelo Deus verdadeiro e os milagres “falsos” de outros. Também encontram-se nele citações de Aristóteles (que devem ser interpolações tardias, supondo que o autor do ms. Mingana conhecesse os *scholia* de Teodoro), e fala-se do deus cultuado até a vinda de Cristo, *ܘܢܝܢܘܢܐܘܪܘܫܝܡܐ*<sup>21</sup>.

No fol. 59a encontra-se um novo diálogo entre Zoroastro e seus discípulos:

*Esse Zardasht disse a seus discípulos: ‘Quem não comer do meu corpo nem beber do meu sangue, de modo a que eu me misture a ele e ele a mim, esse não terá salvação [...]’ Mas o Cristo disse a seus discípulos: ‘Quem comer o meu corpo e beber o meu sangue terá a vida eterna’.*

Tal como Teodoro bar Konai, o autor da homilia conhecia a tradição segundo a qual atribui-se ao banquete mitraico a fundação por Zoroastro<sup>22</sup>; lamentavelmente o final do ms. Mingana 142 B encontra-se incompleto.

O sacerdote mitraico, ao vestir a pele do touro sacrificado, poderia adquirir suas qualidades vitais - e desde os princípios do cristianismo isso foi interpretado como uma paródia satânica da comunhão. Justino, o Mártir e Tertuliano já falavam do mitraísmo nesses termos<sup>23</sup>. Efetivamente, existe um paralelo entre a “reutilização” da pele de um boi ou touro e a imortalidade, ou a comunicação com o mundo dos mortos<sup>24</sup>. A associação com o “banquete” cristão, i.e. a participação do fiel na imortalidade de Cristo mediante a comunhão é quase inevitável; o touro forneceria apenas um aspecto da ligação.

O surpreendente é a ligação, estabelecida em algum momento entre o texto de Teodoro e o ms. Mingana, com relação à promessa de imortalidade e o fogo, ambos relacionados à figura de Zoroastro. O culto ao fogo estaria ligado a vários aspectos possíveis da imortalidade:

---

<sup>20</sup> Alphonse Mingana. *Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts now in the Possession of the Trustees of the Woodbrooke Settlement, Selly Oak, Birmingham*. Vol.1. “Syriac and Garsh ni Manuscripts”. Cambridge: W. Heffer and Sons, 1933. Pp.323-324. O ms. deve ter sido confeccionado em torno de 1690.

<sup>21</sup> Idem, p.323.

<sup>22</sup> Franz Cumont. “Un bas-relief mithriaque du Louvre” in: *Revue Archéologique* 25, 1946. P.193.

<sup>23</sup> Respectivamente, na *Apologia* 1.60 e em *De Praescriptione Haereticorum* 40.

<sup>24</sup> Carlo Ginzburg. *História noturna. Decifrando o sabá*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. Pp.37 ss.; o autor mostra como o tema tem sido continuamente estudado desde Benveniste. Para a especificidade do tema com relação ao mitraísmo, cf. *Monuments relatifs aux mystères de Mithra*. Tome I, p.186, e



Em primeiro lugar, à lenda segundo a qual Zoroastro ainda criança teria pulado numa fogueira e saído incólume (possível embelezamento de uma prática de ordálio). Assim, no *Livro de Zoroastro 8 (Zarâtusht Nâma*, em persa): trata-se do “terceiro milagre” realizado por Zoroastro<sup>25</sup>:

*Vendo-se com problemas, os feiticeiros tomaram Zarâtusht de seu pai. Foram para o deserto, onde juntaram uma montanha de madeira, que empaparam de betume negro e de enxofre amarelo. Tendo acendido a chama gigantesca, jogaram Zarâtusht. Mas por ordem do Deus Vitorioso [um dos epítetos de Ahuramazda], não lhe ocorreu qualquer mal; para ele, as chamas ardentes fizeram-se doces como a água, e ele dormiu no meio delas*<sup>26</sup>.

Em segundo lugar, à apropriação das qualidades do animal sacrificado que, ressuscitado mediante a entrada de um sacerdote dentro de sua pele (ritual xamanístico típico, no qual o xamã “renasce” ou entra em contato com o mundo dos mortos)<sup>27</sup>.

Em terceiro lugar: tanto Teodoro bar Konai quanto o autor anônimo de nossa homilia do ms. Mingana empenham-se em distinguir a vitória sobre a morte obtida tanto por Zoroastro quanto por Jesus; mas não conseguem livrar-se da tradição, que devia ser comum na cristandade oriental, que associava os dois líderes religiosos.

Em suma, os usos que Teodoro bar Konai e o autor anônimo da homilia do ms. Mingana 142B fazem são bastante semelhantes entre si: o que salta aos olhos nesse ms. pseudo-zoroástrico é que a refeição “sagrada” não é tratada como paródia, mas levada à sério num contexto que envolve talvez outros “filósofos” pagãos que “predisseram” a vinda de Jesus.

Entre eles, obviamente, encontra-se Zoroastro.

Uma retrospectiva desses “filósofos cristãos” *avant la lettre* encontra-se noutro ms. da coleção Mingana, o 481B. Mas isso é tema para uma discussão própria, a ser feita noutro artigo ou capítulo<sup>28</sup>.

---

Cumont, op.cit. p.185 para a associação do touro mitraico com o touro primordial [do zoroastrismo, suponho, uma vez que Cumont não se detém no ponto].

<sup>25</sup> A edição utilizada para este artigo é a de Frederic Rosenberg. *Le Livre de Zoroastre, Zarâtusht Nâma: De Zartusht-I Bahram Ben Padju*. S. Petersburgo: Académie Impériale des Sciences, 1904. P.12.

<sup>26</sup> O paralelo com os três jovens na fornalha em Dn 3 é inevitável; nos dois casos, pelo fato das histórias ambientarem-se entre persas não há como evitar a associação com alguma forma de ordálio. O tema do Juízo Final pelo fogo é corrente no NT e na literatura persa (*Seleções de Zâd-Sparam* 16.8. *Dinkart* 7.8. Nas *Seleções* a ordem de apresentação dos milagres é ligeiramente diferente). A passagem mais óbvia é a *Bundahišn* 30.18.

<sup>27</sup> Mircea Eliade. *Shamanism. Archaic Techniques of Ecstasy*. London: Penguin, 1989. Pp.32-33; 93; 107-108 e principalmente pp.375-427.

<sup>28</sup> O ms. 481B expõe, nos ff.221b-225b “uma coleção de ditos de filósofos pagãos acerca da vinda de Cristo. Em *Garsh ni*” (Mingana, op.cit. p.889. Os filósofos citados (seguidos de seus nomes em

De todo modo, a apropriação crista parece dever mais à tradicional leitura helenizante do Oriente como espaço do inusitado, do grotesco ou do diferente<sup>29</sup> e ao “orgulhoso monoligüismo” dos gregos<sup>30</sup> do que ao desejo de combater o zoroastrismo como doutrina rival; ao mesmo tempo, convém não esquecer que, não obstante os usos feitos por Teodoro e pelo autor anônimo de nossa homilia, a semelhança evidente com os Evangelhos, por um lado, e com episódios da vida de Zoroastro tal como narrados em fontes persas não podem ser ignorados.

Nisso tudo, os elos fundamentais na transmissão da idéia da “paródia” da refeição sagrada *podem* ter sido Justino e Tertuliano.

Um dos problemas mais sérios e que levou a discussões mais graves entre os iranólogos é precisamente o da datação das fontes. Amiúde essa discussão resume-se ao questionamento da data deste ou daquele ms.<sup>31</sup>; isso é na metodologia, em minha opinião. Ninguém usaria o mesmo argumento para datar, digamos, Josefo (cujos mss. mais recentes são dos sécs.X-XI); portanto, a sobrevivência da historieta pseudo-zoroástrica mostra uma notável continuidade entre os temas tradicionais da hagiografia referente ao próprio Zoroastro e um ms. do séc.XVII para o qual o paralelo mais próximo, até onde sei, é o texto do séc.VII de Teodoro bar Konai.

O papel de Zoroastro na difusão e compreensão do cristianismo no Oriente pode ter durado muito mais do que se imagina, e certamente muito mais do que o zoroastrismo durou como religião de Estado.

---

*Garsh ni*, que não repito aqui por razões de ordem prática são: “(a) Hermes, (b) [nome não-identificado], (c) Archias (?), (d) Eriphus, (e) Platão, (f) Aristóteles, (g) Íon (?), (h) [nome não-identificado], (i) [nome não-identificado], (j) Zoroastro”. Embora não tenha data, o ms. 481B apresenta muitas características em comum com o 142B, incluindo as marcações freqüentes em vermelho e uma curiosidade - ao final do texto, ficamos sabendo que, nas margens largas há notas sobre o “cliente” que encomendou a cópia e pagou por ela *2 r yâls*”. É bom lembrar que os nomes “não-identificados” estão em escrita legível e bonita, em *Ser* .

<sup>29</sup> Diógenes Laércio. *Vidas dos filósofos ilustres*, 1.

<sup>30</sup> Arnaldo Momigliano. *Essays in Ancient and Modern Historiography*. Middletown: Wesleyan University Press, 1987. Pp.12-13.

<sup>31</sup> Philippe Gignoux. “L’apocalyptique iranienne est-elle vraiment la source d’autres apocalypses?” in: *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 31 (1-2): 67-78, 1988.Pp.69 ss. e Jacques Duchesne-Guillemin. “Apocalypse juive et apocalypse iranienne” in: Ugo Bianchi e Maarten J. Vermaseren. *La soteriologia dei culti orientali nell’Impero romano: atti del Colloquio internazionale su la soteriologia dei culti orientali nell’Impero romano, Roma, 24-28 settembre 1979*. Leiden: Brill, 1982, *passim*.

## Sexualidade e compulsão profética nos *Oráculos sibilinos*\*

Este capítulo trata de uma figura feminina notável - por várias razões -, mas que possivelmente não foi descrita por mulheres. Ao menos não o foi nos documentos de que dispomos; além do mais, é uma figura mitológica - como justificar sua presença num artigo que trata de mulheres no mundo antigo? E mais ainda, não me servindo de uma abordagem “de gênero”, como seria de esperar?

Há várias razões para a escolha da Sibila como tema de minha contribuição a esta obra. A primeira, e mais óbvia, é sua presença quase cotidiana em minha vida (acadêmica, bem entendido) - lido com os *Oráculos sibilinos* (daqui para a frente “OrSib”) há muito tempo estão entre os textos oraculares mais fascinantes do mundo antigo, em que pese seu grego de meteco e sua métrica precária, que lembraria um Homero rude.

Em segundo lugar, dentro da importância que atribuí à Sibila (ou “Sibilas”, já que trata-se, como é comum no mundo pagão antigo, de uma divindade com variações e nuances regionais<sup>1</sup> - sua presença colorida e viva no teto da Capela Sistina basta para recordar a permanência de sua memória no Ocidente, embora no Oriente a Sibila também tenha tido uma longevidade textual comparável à sua lendária longevidade física), outro fator salta aos olhos do observador: entre os textos que podem ser agrupados com os demais apocalipses da Antigüidade (ainda que os OrSib tenham muitas características em comum com os apocalipses, desde temas até personagens), os OrSib são os que mais falam de sexo, casamento, compulsão profética como castigo - em suma, que tratam do fenômeno visionário em termos da sensibilidade feminina, *aos olhos de um observador moderno*.

---

\* Para as citações bíblicas utilizei a Bíblia de Jerusalém (São Paulo: Paulus, 1985), cotejada com os trechos em grego do software *BibleWorks 7.0*. Para os textos clássicos utilizei as edições da Loeb Classical Library. As demais fontes encontram-se listadas conforme aparecerem ao longo do capítulo. Os pseudépígrafos em geral foram citados a partir da edição de James H. Charlesworth (ed.). *The Old Testament Pseudepigrapha*. New York: Doubleday, 1983-1985. Vol.1 (OTP 1). As citações dos *Oráculos sibilinos* seguiram a tradução de John J. Collins na obra de Charlesworth supracitada, mas cotejei as traduções com o texto grego estabelecido por Alfons Kurfess. *Sibyllinische Weissagungen*. Berlin: Heimeran, 1951. As interpretações dos trechos oraculares e as traduções dos mesmos baseiam-se em larga medida em trabalhos anteriores de minha autoria, notadamente de minha tese de doutoramento; optei por mudar apenas alguns poucos tópicos, para que não tivesse de parafrasear a mim próprio.

<sup>1</sup> Embora após Heráclides Pôntico - o primeiro a nomear uma “sibila” como tal - já se possa afirmar que no séc.V a.C. o termo designasse uma figura profética apenas. David S. Potter. *Prophecy and History in the Crisis of the Roman Empire: a Historical Commentary on the Thirteenth Sibylline Oracle*. Oxford: Clarendon Press, 1990. P.106.

Faço a ressalva pelo fato de que não sabemos como essas características eram interpretadas na Antigüidade e no Medievo; para isso, teríamos de ter muito mais informações acerca das condições de leitura e consumo de livros no mundo antigo. E não dispomos, mas o simples fato dos OrSib terem sobrevivido tanto tempo (ainda que em organização precária de manuscritos), dão testemunho de uma coleção de textos estranha, pois:

- 1- Servem-se da pseudepigrafia em nome de uma mulher;
- 2- Falam abertamente de sexo e matrimônio;
- 3- A “pseudepigrafada” é uma figura pagã (nada de novo nisso - vide Hystaspes e Apolo, entre outros -, mas sua longevidade é surpreendente, como disse);

Em suma, o uso do gênero feminino pode ter sido um pretexto, entre os autores antigos, para falar de coisas que não caberiam (por mentalidade ou impossibilidade biológica) na boca de outros heróis apocalípticos. Se não for exagerado, permito-me dizer que a Sibila constitui-se, com seu grego macarrônico, interpolações judaicas e/ou cristãs e a confusão nas coleções de manuscritos, na figura mais notável na apocalíptica, juntamente com o visionário pseudônimo de 4Ezra. Falar da Sibila pode ajudar pouco a entender a mulher no cotidiano do mundo antigo, mas com certeza nos facilita o entendimento do que lhe era permitido dizer na qualidade de figura mítica.

A mulher surge noutros apocalipses, não apenas como elemento secundário mas por vezes essencial à trama: os apocalipses, ao contrário dos OrSib, constituem-se como narrativas em prosa (ou com pouca interpolação de versos), mas por vezes as mulheres são as figuras centrais. Assim, no *Livro etiópico de Enoch* (1En), temos uma relação estreita das mesmas com os anjos que conspiraram contra Deus a fim de manterem relações com elas, as “filhas dos homens” (1En 6-11)<sup>2</sup>.

Noutro pseudepígrafo notável, o *Testamento de Ruben* (Test12Rub), retomamos o tema enóquico com as mulheres como culpadas: elas é que teriam seduzido os anjos (Test12Rub 5 e em Tertuliano também<sup>3</sup>).

---

<sup>2</sup> No *Livro dos Jubileus* (Jb) temos um quadro semelhante - o autor de Jb conhece a tradição dos “Vigilantes”, os anjos que pecaram contra a criação de Deus; mas considera que inicialmente os “Vigilantes” haviam descido para ensinar aos homens o que é certo, e não por luxúria (Jb 4:17-19). Para a tradição enóquica e as questões referentes às mulheres, recomendo James C. VanderKam. *Enoch. A Man for all Generations*. Columbia: University of South Carolina Press, 1995. Pp.112 ss..

<sup>3</sup> *De cultu feminarum* 1.3.

Há de se fazer uma ressalva - a de não confundir a Sibila dos OrSib com a figura mítica “original”, por assim dizer. Os OrSib estão entre os mais compósitos dos textos religiosos sincréticos da Antigüidade e a Sibila, num certo sentido, não faz mais do que emprestar-lhes seu nome e fama (a exemplo de outros como Zoroastro, Hystaspes ou Apolo). Algumas palavras quanto à origem do personagem são convenientes, no entanto.

Como observa Burkert, o fenômeno da profecia extática é observado bem antes no Antigo Oriente próximo do que na Grécia<sup>4</sup>; nesse sentido, convém observar que de um lado as sibilas nada trazem de novo (ao analisarmos seu número e procedência vê-se claramente que as orientais são mais numerosas), e que podem mesmo estar associadas, como os profetas pré-exílicos, ao *baru* cananeu<sup>5</sup>. Como outros cultos ou práticas extáticas, as sibilas alinham-se com o dionisismo em sua origem não-grega.

As sibilas de que temos localização geográfica confirmada são a persa e hebraica (que por vezes se confundem<sup>6</sup>), a líbia (lembrando que o termo compreendia, na Antigüidade, boa parte da África conhecida e pode estar relacionada à visita de Alexandre ao oráculo no oásis de Siwah, no qual foi-lhe revelado ser “filho de Zeus”), a eritréia (da Ásia Menor - também chamada de “helespontina”, “frigia” ou “troiana”, pela proximidade dessas localizações), a de Delfos (que não deve ser confundida com a pítia de Apolo), a de Cumae, a de Samos, a Ciméria e a Tiburtina.

Nas *Metamorfoses*, 14, Ovídio explica as origens da Sibila e de seu dom profético em termos de uma troca de gentilezas com Apolo mal-interpretada pelo último. A Sibila teria oferecido sua virgindade ao deus em troca da duração de sua vida no mesmo número de anos equivalente aos grãos de areia que apanhara com uma mão; Apolo concedeu o favor, mas a Sibila não cumpriu sua parte no acordo. O deus nada fez, pois ela esquecera-se de pedir também o dom da juventude eterna; tornou-se cada vez mais velha, até que por fim restara apenas sua voz. Tornara-se tão encarquilhada que passou, eventualmente, a caber num vasilho (*ampulla*).

Portanto, desde as origens mitológicas da Sibila a vemos envolvida com favores sexuais incompreendidos, incompletos ou negados. Embora os OrSib sejam, na forma

---

<sup>4</sup> Walter Burkert. *Greek Religion*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985. Pp.116-118.

<sup>5</sup> O *baru* era, como o *nabi* (“profeta”), um visionário extático que profetizava a serviço do rei local. A Bíblia hebraica preservou a memória de um *baru*, Balaão (Nm 22:4-5; 22; Dt 23:3-6).

<sup>6</sup> Pausânias, uma de nossas principais fontes para as sibilas anteriores aos OrSib, nos legou uma *Descrição da Grécia* na qual, no livro 10.12 refere-se á uma “Sibila palestinese”, que nomeia “Sabbe”; a Sibila persa por vezes é confundida com a da babilônia, sendo esta última a de existência mais duvidosa. Cf. Aurelio Peretti. *La sibila babilonese nella propaganda Ellenistica*. Firenze: La Nuova Italia, 1943.

em que os conhecemos, uma compilação com muitas camadas redacionais, o uso da mesma figura, a Sibila, não pode ser acidental. A pseudepigrafia na Antigüidade nunca era aleatória: cada assunto a ser tratado tinha seu “patrono” - i.e. não seria plausível um texto sapiencial atribuído a Adão, ou um de teor legalístico a Baruch.

Embora não se possa definir os *Oráculos sibilinos* como apocalipses, em função de sua enorme complexidade temática e argumentativa, muito de seu conteúdo é comparável ao dos apocalipses tradicionais e a sibila é especialmente loquaz quanto aos processos de preparação para visões, o que justifica um exame bem detalhado de certas passagens. Em termos de preparação visionária, as passagens mais importantes são OrSib 2:1; 2:340; 3:1-7; 5:51<sup>7</sup>; 11:315-324; 13:1-5 e o fragmento 8.

Todas as passagens dos *Oráculos sibilinos* que nos interessam estão em primeira pessoa e em geral envolvem ordens dadas. Todas têm em comum o mesmo pretense visionário, a Sibila - único personagem de origem pagã na literatura examinada, ainda que a transposição dessa figura profética tenha sido feita por mãos cristãs ou judaicas. Feitas todas essas ressalvas, a primeira passagem a ser examinada é OrSib 2:1-5 (os dois primeiros livros dos OrSib sendo notoriamente difíceis de datar, e podem ter sido escritos entre 30 a.C. e 250 d.C.):

*Quando de fato Deus parou minha canção mais perfeitamente sábia  
enquanto eu orava [pedindo] muitas coisas, Ele colocou em meu peito novamente  
a maravilhosa enunciação de palavras incríveis.  
Vou dizer o que se segue com toda a minha pessoa em êxtase  
Pois eu não sei o que dizer, mas Deus me anuncia cada coisa.*

A passagem reforça o caráter impositivo da inspiração da Sibila, bem como a natureza prazerosa dessa experiência, renovada graças ao favor divino, quando o dom já havia sido perdido (a oração garante esse retorno). Isso contrasta com outras passagens sibilinas, como 2:340:

*Ai, pobre de mim. O que será de mim naquele dia  
em troca do que eu pequei, estúpida [que sou],  
ocupando-me de tudo mas não me importando com casamento nem com os  
motivos?  
Mas também no meu lar, que era o de um homem rico, eu me fechei para os  
necessitados; e cometi atos ilegais com pleno conhecimento [...]*

Aqui a referência não é à prazer mas antes à culpa e vergonha por parte da Sibila: não se trata do luto indutor de um “estado alterado de consciência”, ou “ASC” - “altered state of consciousness” - como em 4Ezra 5:20, mas sim do remorso por uma vida mal vivida. A Sibila indicada, pecadora e promíscua, *pode* implicar uma camada redacional mais antiga, de origem pagã e que retoma o tema dos favores prometidos a Apolo num olhar judaico ou cristão.

OsSib 3:1-7 (deve ser de origem egípcia - fala de um reino egípcio que sucede à Macedônia - e provavelmente foi composto entre 163 e 145 a.C.) mostra um quadro de profundo cansaço:

*Bendito, celestial, que trovoas nas alturas, que tem os querubins como trono,  
eu te imploro um pouco de descanso  
para mim que tenho profetizado a verdade infalível, pois meu coração está  
cansado por dentro.  
Mas porque meu coração treme novamente? E porque um chicote, que me  
compele de dentro,  
chicoteia meu espírito com um oráculo para todos?  
Mas eu irei falar tudo de novo,  
tanto quanto Deus me ordenar falar aos homens.*

Aqui temos um quadro diverso da passagem anterior; o “coração” é a sede do pensamento na apocalíptica judaica<sup>8</sup> e sua menção sugere, nesse contexto, uma redação judaica para o trecho.

Ainda em OrSib 5:52 ss.:

*Três vezes desgraçada, estou cansada de encher meu coração com o anúncio de  
desastres  
E [do] canto inspirado dos oráculos, eu, que sou amiga íntima de Ísis [...]*

O cansaço da Sibila é seguido pela compulsão para profetizar e pela perturbação de espírito (um lugar-comum nas passagens dos OrSib descrevendo ASCs). Assim, temos em OrSib 11:315-324 (o livro 11 deve ter sido escrito no começo da era cristã no Egito, uma vez que a história humana inicia-se e termina lá):

*[...] alguém irá me chamar*

---

<sup>7</sup> Possivelmente uma glosa; cf. James R. Davila. *The Provenance of the Pseudepigrapha. Jewish, Christian or Other?* Leiden / Boston: Brill, 2005. P.186.

<sup>8</sup> David S. Russell. *The Method and Message of Jewish Apocalyptic.* Philadelphia: The Westminster Press, 1964. Pp.142 ss..

*de mensageira com espírito alucinado. Mas quando ele se aproximar dos livros,  
que não desanime deles. Ele saberá o que houve  
e o que vai haver  
a partir das nossas palavras. Então ninguém mais chamará a vidente divinamente  
possuída de vaticinadora barata.  
Mas, príncipe<sup>9</sup>, pare agora meu adorável discurso,  
jogue fora o frenesi e a voz verdadeiramente inspirada  
e a terrível loucura, mas garanta uma pausa agradável.*

A passagem repete certo número de temas já conhecidos, o cansaço e a natureza agradável da experiência visionária. Nela o proferimento profético é também atribuído à um agente externo, e portanto podemos falar de possessão nesse caso.

OrSib 13:1 (deve ser datado em torno de 265 d.C. pela referência à Odenath de Palmira) mostra a sibila relutante:

*O Deus imperecível me pede, novamente  
para cantar uma palavra grande e incrível. Ele que deu o poder a reis,  
e deles o tomou de volta, e lhes delimitou  
um tempo para ambas as coisas, para a vida e para a morte<sup>10</sup>.  
O divino Deus também me pressiona muito, por mais que eu relute, a proclamar  
essas coisas aos reis, acerca do domínio real.*

Por fim, o fragmento 8 é muito curto mas repleto de indicações sobre o ponto de vista do visionário relativamente ao processo de indução extática<sup>11</sup>:

*Então a eritréia [a Sibila], para Deus: ‘Por quê, diz ela, ó mestre,  
me infliges a compulsão da profecia e  
não me poupas, erguida sobre a Terra,  
até o dia de Vossa abençoadíssima vinda?’*

Em comum, todas as passagens sibilinas atribuem o dom da profecia a um poder externo à Sibila (Deus) e encaram esse dom como compulsão ou obrigação (compare com os sentimentos expressos por Jeremias quanto aos próprios dons proféticos, p.ex. Jr 4:19 ss.)..

E, retornando ao tema das origens da Sibila, Heráclito nos diz que “A Sibila, com voz enlouquecida, proferindo coisas das quais não se deve rir, sem adornos e sem

---

<sup>9</sup> Epíteto de Deus.

<sup>10</sup> Lugar-comum na literatura sapiencial: cf. Ecl 3:2 ss.

<sup>11</sup> Um fragmento do qual sabemos muito pouco, localizado no *Discurso aos santos* de Constantino. Pela franqueza do trecho, é de se lamentar não termos mais passagens semelhantes. Talvez elas se relacionem ao contexto de 3:1-5 e 296.



perfumes, alcança mil anos com sua voz com a ajuda de [um] deus” - ou seja, já em seus primeiros relatos os temas do adorno e embelezamento (atributos tipicamente femininos) estão presentes na caracterização da Sibila<sup>12</sup>.

Feia (por imprudência ou desleixo), sem atrativos femininos, negligente quanto ao auxílio a terceiros (atributo tipicamente materno), depravada (ou insinua tê-lo sido) e negligente para com marido e família: eis aí um conjunto nada típico para uma mulher da Antigüidade, quer nas descrições mais antigas, quer nos OrSib. Que esse elenco de queixumes e confissões tenha sido posto na boca de personagem feminina por homens é algo surpreendente; que tal proeza em termos autorais (ou melhor, pseudopigráficos) tenha se mantido entre gregos, romanos, judeus e cristãos é ainda mais notável e é algo que, até o momento carece de investigação mais detalhada.

As questões mais prementes do ponto de vista deste capítulo dizem respeito, portanto, ao fato da Sibila não esconder sentimentos e intimidades de seu leitor; se o faz, é mediante o recurso à pseudonímia mas este, como disse no início do texto, era comum à apocalíptica judaica. O que parece estar em jogo é a *natureza* do que se pode colocar como palavras atribuídas à Sibila. Não faria sentido um visionário queixar-se do casamento, ou da falta do mesmo (embora nos textos proféticos as queixas em sentido estrito os exemplos sejam comuns; Jr 20:7 é ótimo exemplo.).

Mas aqui, em que pese a variedade de camadas redacionais (e são inúmeras, não existindo consenso quanto à sua datação, proveniência ou localização geográfica<sup>13</sup>), de substratos pagãos a textos puramente cristãos, a Sibila exhibe comportamento semelhante - independência quanto ao mundo doméstico, questionamento da maternidade (ainda que apresentado sob a forma de arrependimento - como no fr.8 dos OrSib), até mesmo a possibilidade de ter permanecido, *contra a vontade própria* (mas de acordo com os desígnios inspiracionais de Deus).

Nesse sentido, um estudo “de gênero” da Sibila não faz sentido - ela se insere na tradição extática comum a homens e mulheres (embora suas queixas quanto ao casamento e lar sejam peculiares); por outro lado, a Sibila pode perfeitamente ter sido um personagem feminino que tomou forma literária pelas mãos de homens.

A pseudopigrafia, mais uma vez, nos coloca diante do obstáculo definitivo ao tratarmos de um texto e seu autor - afinal, *de quem* estamos falando? Do autor ou

---

<sup>12</sup> Heráclito, fr.12.

<sup>13</sup> Recomendo ao leitor não-familiarizado uma leitura da “Introdução” aos OrSib por John J. Collins na edição de Charlesworth dos OTP, vol.1. Pp.317-326.

autores “reais” ou do personagem retratado? Aqui também a Sibila comporta-se, por assim dizer, de modo muito semelhante ao dos demais visionários da tradição apocalíptica do judaísmo do Segundo Templo; o fato dela ser uma mulher introduz algumas curiosidades no texto, que não são suficientes para que se possa tratá-la como, digamos, o visionário de 4Ezra - mas tampouco são irrelevantes para que se deva desconsiderar que, afinal de contas, o texto dos OrSib, tal como o temos, compõe-se de oráculos sombrios anunciados em primeira pessoa - e essa pessoa, no texto, é uma mulher.

## BIBLIOGRAFIA

Os títulos estão em ordem alfabética geral, por questões de praticidade. Como ao longo dos textos que compõem esta coletânea muitos textos se repetem, optei por elaborar uma bibliografia geral. Para as fontes específicas de cada capítulo, remeto o leitor às notas pertinentes.

- ALEXANDER, Paul J.. *The Byzantine Apocalyptic Tradition*. Berkeley / Los Angeles: University of California Press. 1985.
- ALLEN, Nick J.. “The category of substance: a Maussian theme revisited” in: Nick J. ALLEN, Nick J. e JAMES, Wendy (eds.). *Marcel Mauss: a Centenary Tribute*. London / New York: Berghahn, 1988.
- ALONSO-NUÑEZ, José M.. “Appian and the World Empires” in: *Athenaeum* 62, 1984.
- \_\_\_\_\_. “Die Weltreichsukzession bei Strabo” in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 36, 1984.
- \_\_\_\_\_. “The emergence of universal historiography from the 4th to the 2nd centuries B.C.” in: VERDIN, Herman et al (eds.). *Purposes of History: Studies in Greek Historiography From the 4th to the 2nd Centuries B.C.* Leuven: Orientaliste, 1990.
- ANDRADE, Teófilo. “Um inédito de Antônio Conselheiro” in: *O Cruzeiro*. Rio de Janeiro: 19(41), 02/08/1947.
- AUSFELD, Adolf. *Der griechische Alexanderroman*. Leipzig: /s.ed./, 1907.
- AUSTIN, Norman e RANKOV, Boris. *Exploratio. Military and Political Intelligence in the Roman World from the Second Punic War to the Battle of Adrianople*. New York / Abingdon: Routledge, 1995.
- BAHMANYAR, Mir. *Afghanistan Cave Complexes 1979-2004. Mountain Strongholds of the Mujahideen, Taliban & Al Qaeda*. Oxford: Osprey, 2004.
- BANG, Willi. “Manichäische Erzähler” in: *Le Muséon* 44, 1931.
- BARRETO, Romano. “Um líder carismático, Antônio Conselheiro” in: *Sociologia*. São Paulo: 4 (3), 1942.
- BARROSO, Gustavo. “O místico de Quixeramobim” in: *À margem da história do Ceará*. Fortaleza: Imprensa Universitária do Ceará, 1962.

- BAUN, Jane. *Tales from Another Byzantium: Celestial Journey and Local Community in the Medieval Greek Apocrypha*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- BECK, Roger. *The Religion of the Mithras Cult in the Roman Empire: Mysteries of the Unconquered Sun*. New York / Oxford: Oxford University Press, 2006.
- \_\_\_\_\_. *A Brief History of Ancient Astrology*. Blackwell. Electronic source, e-book, 2007.
- BERGMAN, Jan. “Introductory remarks on apocalypticism in Egypt” in: HELLHOLM, Daniel (ed.). *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East: Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism, Uppsala, August 12-17, 1979*. Tübingen: Mohr, 1983.
- BIDEZ, Joseph e CUMONT, Franz. *Les mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*. Paris: Belles Lettres, 2007 (reedição dos 2 volumes originais de 1938).
- BLOCH, Ernst. *Thomas Müntzer als Theologe der Revolution*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1962.
- BOYCE, Mary. “On the antiquity of Zoroastrian apocalyptic” in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 47, 1984.
- BRYDER, Peter. “Problems concerning the spread of Manichaeism from one culture to another” in: WIESENER, Gernot e KLIMKEIT, Hans J. (eds.). *Studia Manichaica*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1992.
- BUDGE, Ernest W.. *The Book of the Cave of Treasures*. London: The Religious Tract Society, 1927.
- BULTMANN, Rudolf. *Histoire et eschatologie*. Neuchâtel: Delachaux et Niestlé, 1959.
- BURESCH, Karl. *Klaros. Untersuchungen zum Orakelwesen des späteren Altertums*. Leipzig: Teubner, 1889..
- BURKERT, Walter. *Greek Religion*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985.
- CALASANS, José. *O ciclo folclórico do Bom Jesus Conselheiro. Contribuição ao estudo da campanha de Canudos*. Bahia: Tipografia Beneditina, 1950.
- \_\_\_\_\_. “Canudos não-euclidiano - fase anterior ao início da guerra do Conselheiro” in: NETO, José A. V. Sampaio et alii. *Canudos - subsídios para*

- sua reavaliação histórica*. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 1986.
- CAMPOS, Haroldo de. *Morfologia do Macunaíma*. São Paulo: Perspectiva, 1973.
- CARTIER, Raymond. *A Segunda Guerra Mundial*. Rio de Janeiro: Primor, 1977 (2 vols.).
- CERETI, Carlo G. (ed.). *The Zand i Wahman Yasn: a Zoroastrian Apocalypse*. Roma: Istituto italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1995.
- CHARLESWORTH, James H. (ed.). *The Old Testament Pseudepigrapha*. New York: Doubleday, 1983-1985. (2 vols.).
- COHN, Norman. *A conspiração mundial dos judeus: mito ou realidade?* São Paulo: Ibrasa, 1969.
- \_\_\_\_\_. *The Pursuit of the Millenium*. New York: Oxford University Press, 1970.
- \_\_\_\_\_. *Cosmos, Chaos and the World to Come. The Ancient Roots of Apocalyptic Faith*. New Haven / London: Yale University Press, 1993.
- COLLINGWOOD, Robin G.. *A idéia de história*. Lisboa: Presença, /s.d./.
- \_\_\_\_\_. *The Idea of History* (Revised edition with lectures 1926-1928). Oxford / New York: Oxford University Press: 1994.
- \_\_\_\_\_. *Studies in the Sibylline Oracles of Egyptian Judaism*. Missoula: SBL, 1974.
- \_\_\_\_\_. “The Sibyl and the Potter: political propaganda in Ptolomaic Egypt” in: *Seers, Sibyls and Sages in Hellenistic-Roman Judaism*. Leiden / New York / Köln: Brill, 1997.
- COOK, David. *Studies in Muslim Apocalyptic*. Princeton: Darwin Press, 2002.
- COUVENHES, Jean-Christophe e PÉRE-NOGUÈS, Sandra. “Quoi de neuf sur la guerre?” in: *Pallas* 67, 2005.
- CULIANU, Ioan P.. *Psychanodia I. A Survey of the Evidence Concerning the Ascension of the Soul and its Relevance*. Leiden: Brill, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Out of this World: Otherworldly Journeys from Gilgamesh to Albert Einstein*. Boston / London: Shambala, 1991.
- CUMONT, Franz e BIDEZ, Joseph. *Les mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d’après la tradition grecque*. Paris: Belles Lettres, 2007.
- CUMONT, Franz. “Un bas-relief mithriaque du Louvre” in: *Revue Archéologique* 25, 1946.
- CUNHA, Euclides da. *Os sertões*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1954.

- DAVILA, James R.. “The Hekhalot literature and shamanism” in: *SBL Seminar Papers*, 33. 1994.
- \_\_\_\_\_. *The Provenance of the Pseudepigrapha. Jewish, Christian or Other?* Leiden / Boston: Brill, 2005.
- DITOMMASO, Lorenzo. *The Book of Daniel and the Apocryphal Daniel Literature*. Leiden: Brill, 2005.
- DOBRORUKA, Vicente. *Antônio Conselheiro - o beato endiabrado de Canudos*. Rio de Janeiro: Diadorim, 1997.
- \_\_\_\_\_. *História e milenarismo. Ensaio sobre tempo, história e o milênio*. Brasília: EDUnB, 2004.
- \_\_\_\_\_. “Zoroastrian apocalyptic and Hellenistic Political Propaganda” in: *ARAM Periodical: Twenty Eighth International Conference. Zoroastrianism in the Levant*. Vol. 21. Leuven: Peeters, 2010 (no prelo).
- DREWS, Robert. “Assyria in classical universal histories” in: *Historia* 14, 1965.
- DRIJVERS, Han J. W.. *Bardaisan of Edessa*. Assen: Van Gorcum, 1966.
- DUCHESNE-GUILLEMIN, Jacques. “Apocalypse juive et apocalypse iranienne” in: BIANCHI, Ugo, e VERMASEREN, Maarten J. (eds.). *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero romano: atti del Colloquio internazionale su la soteriologia dei culti orientali nell'Impero romano, Roma, 24-28 settembre 1979*. Leiden: Brill, 1982.
- DUFF, Jeremy. *A Reconsideration of Pseudepigraphy in Early Christianity*. DPhil. Theology Faculty. Oxford, Oxford, 1997.
- DUMÉZIL, Georges. “La mort et les morts” in: *Romans de Scythie et d’alentour*. Paris: Payot, 1978.
- \_\_\_\_\_. “Science et politique. Réponse à Carlo Ginzburg” in: *Annales*, 40 (5). 1985.
- \_\_\_\_\_. *Do mito ao romance*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- EADY, Harold G.. “The tank” in: *United Services Journal*, 1926.
- EDDY, Samuel K.. *The King is Dead. Studies in the Near Eastern Resistance to Hellenism 334-31 B.C*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1961.
- ELIADE, Mircea. *Tratado de história das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- \_\_\_\_\_. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Shamanism. Archaic Techniques of Ecstasy*. London: Penguin, 1989.

- ERCIYAS, Deniz B.. *Wealth, Aristocracy and Royal Propaganda under the Hellenistic Kingdom of the Mithradatids in the Central Black Sea Region of Turkey*. Leiden: Brill, 2006.
- FINLEY, Moses. *O mundo de Ulisses*. Lisboa: Editorial Presença, /s.d./.
- FIORIM, José L.. “O discurso de Antônio Conselheiro” in: *Religião e sociedade*. Rio de Janeiro, junho de 1980.
- FLUSSER, David. “The fourth empire - an Indian rhinoceros?” in: *Judaism and the Origins of Christianity*. Jerusalem: Magnes Press, 1988.
- FLUSSER, David. *Josippon*. Jerusalém: Bialik, 1980 [em hebraico].
- FLUSSER, David. *Judaism and the Origins of Christianity*. Jerusalem: Magnes Press, 1988.
- FOLTZ, Richard. *Religions of the Silk Road*. New York: St. Martin’s Griffin, 1999.
- FORNARA, Charles W.. *The Nature of History in Ancient Greece and Rome*. Berkeley / London: Yale University Press, 1983.
- FORTSON IV, Benjamin W.. *Indo-European Language and Culture*. Oxford: Blackwell, 2010.
- FRANKFURTER, David. “Apocalypses real and imagined in the Mani Codex” in: *Numen* 44: 60-73, 1997.
- FUCHS, Harald. *Der geistige Widerstand gegen Rom in der antiken Welt*. Berlin: Walter de Gruyter, 1938.
- FUCHS, Harald. *Der geistige Widerstand gegen Rom in der antiken Welt*. Berlin: Walter de Gruyter, 1938.
- FURTER, Pierre. *Dialética da esperança*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974..
- GEORGI, Dieter. “Forms of religious propaganda” in: SCHULTZ, Hans-Jürgen (ed.). *Jesus in His Time*. Philadelphia: Fortress Press, 1971.
- GIGNOUX, Philippe. “L’apocalyptique iranienne est-elle vraiment la source d’autres Apocalypses?” in: *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 31 (1-2), 1988.
- GIGNOUX, Philippe. “L’apocalyptique iranienne est-elle vraiment la source d’autres apocalypses?” in: *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 31 (1-2), 1988.
- GIGNOUX, Philippe. “Sur l’inexistence d’un *Bahman Yasht* avestique” in: *Journal of Asian and African Studies* 32, 1986

- GIGNOUX, Philippe. “Sur l’inexistence d'un *Bahman Yasht* avestique” in: *Journal of Asian and African Studies* 32, 1986.
- GINZBURG, Carlo. “Mitologia germânica e nazismo: sobre um velho livro de Georges Dumézil” in: *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- GINZBURG, Carlo. “O extermínio dos judeus e o princípio da realidade” in: MALERBA, Jurandir (org.). *História escrita. Teoria e história da historiografia*. São Paulo: Contexto, 2006.
- GINZBURG, Carlo. “Sinais: raízes de um paradigma indiciário” in: *Mitos, emblemas, sinais*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- GINZBURG, Carlo. *História noturna. Decifrando o sabá*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- GINZBURG, Carlo. *História noturna. Decifrando o sabá*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- GINZBURG, Carlo. *História noturna*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991..
- GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- GLOVER, Robert F.. “The tactical handling of the elephant” in: *Greece & Rome* 17 (49), 1948.
- GOWERS, William. “The African elephant in warfare” in: *African Affairs* 46 (182), 1947.
- GUDERIAN, Heinz. *Panzer Leader*. New York. Da Capo, 2001.
- GURZADYAN, Vahe G. e VARDANYAN, Ruben. “Halley’s comet of 87 BC on the coins of Armenian king Tigranes?” in: *Astronomy & Geophysics* 45 (4), 2004.
- HANSEN, Olaf. “Die buddhische Literatur der Sogdier” in: *Handbuch der Orientalistik*. Vol.1. Leiden / Köln: Brill, 1968.
- HENNING, Walter B.. “The Book of Giants” in: *Bulletin of the School for Oriental and Asiatic Studies* 11, 1943.
- HILL, Christopher. *A Bíblia inglesa e as revoluções do século XVII*. São Paulo: Civilização Brasileira, 2003.
- HIMMELFARB, Martha. “From prophecy to apocalyptic: the *Book of the Watchers* and tours of Heaven” in: GREEN, Arthur (ed.). *World Spirituality*. London: Routledge & Kegan Paul, 1986.



- HINNELLS, John R.. “A study of the oracle of Hystaspes” in: SHARPE, Eric J. e HINNELLS, John R. (eds.). *Man and his Salvation: Studies in Memory of S.G.F.Brandon*. Manchester: Manchester University Press, 1973.
- HOLLAND, Richard. “Zur Typik der Himmelfahrt” in: *Archiv für Religionswissenschaft* 33, 1925.
- HULTGÅRD, Anders. “Figures messianiques d’Orient comme sauveurs universels dans le monde gréco-romain” in: BIANCHI, Ugo, e VERMASEREN, Maarten J. (eds.). *La soteriologia dei culti orientali nell’Impero romano: atti del Colloquio internazionale su la soteriologia dei culti orientali nell’Impero romano, Roma, 24-28 settembre 1979*. Leiden: Brill, 1982.
- HULTGÅRD, Anders. “Forms and origins of Iranian apocalypticism” in: HELLHOLM, Daniel. (ed.). *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East: Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism, Uppsala, August 12-17, 1979*. Tübingen: Mohr, 1983.
- HULTGÅRD, Anders. “Mythe et histoire dans l’Iran ancien: étude de quelques thèmes dans le Bahman Yašt” in: WIDENGREN et al. *Apocalyphe iranienne et dualisme qoumrânien*
- HULTGÅRD, Anders. “Persian apocalypses” in: COLLINS, John J. (org.). *Semeia* vol.14 - *Apocalypse: the Morphology of a Genre*. Missoula: Scholars Press, 1979.
- HULTGÅRD, Anders. “Persian apocalypses” in: COLLINS, John J. (org.). *Semeia* vol.14 - *Apocalypse: the Morphology of a Genre*. Missoula: Scholars Press, 1979.
- HUNGER, Hermann. “Stars, cities and predictions” in: BURNETT, Charles et alii (eds.). *Studies in the History of the Exact Sciences in Honour of David Pingree*. Leiden / Boston: Brill, 2004.
- IBSCHER, Hugo. *Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1940.
- JACKSON, Abraham V.W.. “Traces of Biblical influence in the Turfan Pahlavi fragment M. 173” in: *Journal of the American Oriental Society*., 56 (2), 1936.
- JACOBY, Felix. *Die Fragmente der griechischen Historiker (FrGrH)*. 12 volumes. Leiden: Brill, 1923-...
- JACOBY, Felix. *Die Fragmente der griechischen Historiker*. Leiden: Brill, 2003. (edição em CD-ROM)

- KAUFMAN, Stephen A.. *Prediction, prophecy and apocalypse in the light of new Akkadian texts*. Proceedings of the Sixth World Congress of Jewish Studies, 13-19 August 1973, Jerusalem: World Union of Jewish Studies, 1973.
- KEEGAN, John. *A máscara do comando*. Rio de Janeiro: BIBLIEX, 1999.
- KEEGAN, John. *Inteligência na guerra. Conhecimento do inimigo, de Napoleão à Al-Qaeda*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- KIPPENBERG, Hans. “Dann wird der Orient herrschen und der Okzident dienen” in: BOLZ, Norbert e HUEBENER, Wolfgang (eds.). *Spiegel und Gleichnis. Festschrift für Jacob Taubes*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1983.
- KISTLER, John M.. *The War Elephant*. Oxford: Greenwood Publishing Group, 2006.
- KLEIN, Richard. *Die Romrede des Aelius Aristides*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1981-1983.
- KLIMKEIT, Hans J.. “Christians, Buddhists and Manichaeans in Medieval Central Asia” in: *Buddhist-Christian Studies* 1, 1981.
- KLIMKEIT, Hans J.. “Der Buddha Henoch: Qumran und Turfan” in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 32 (4), 1980.
- KLIMKEIT, Hans J.. “Jesus entry into *Parinirvāṇa*: Manichean identity in Buddhist Central Asia” in: *Numen* 33, 1986.
- KNIBB, Michael. *The Ethiopic Book of Enoch: a New Edition in the Light of the Aramaic Dead Sea Fragments*. Oxford / New York: Oxford University Press, 1978 (2 vols.).
- KOENEN, Ludwig. “Die Prophezeiungen des ‘Töpfers’” in: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 2, 1968.
- KOESTLER, Arthur. *Os khazares. A 13ª. tribo e as origens do judaísmo moderno*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2005.
- KROLL, Wilhelm. *Historia Alexandri Magni*. Berlin: Weidmann, 1926.
- KURFESS, Alfons. *Sibyllinische Weissagungen*. Berlin: Heimeran, 1951.
- KURFESS, Alfons. *Sibyllinische Weissagungen*. München: Heimeran, 1951.
- KVANVIG, Helge S.. “Dan 7 in a Mesopotamian context” in: *Roots of Apocalyptic. The Mesopotamian Background of the Enoch Figure and of the Son of Man*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchen Verlag, 1988.
- KYUZO, Kato. “Cultural exchange on the ancient Silk Road” in: *Senri Ethnological Studies* 32, 1992.

- LAMBERT, Wilfred G.. “Enmeduranki and related matters” in: *Journal of Cuneiform Studies* 21, 1967.
- LAMBERT, Wilfred G.. *The Background of Jewish Apocalyptic*. London: The Athlone Press / University of London, 1978.
- LECHLER, George. “The tree of life in Indo-European and Islamic cultures” in: *Ars Islamica* 4, 1937.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. “História e dialética” in: *O pensamento selvagem*. Rio de Janeiro: Papirus, 1989.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. “The structural study of myth” in: “MYTH, a Symposium” in: *Journal of American Folklore* 78, 270. 1955.
- LIBÂNIO, João B.. “A cristologia no documento preparatório para Puebla” in: *Revista eclesiástica brasileira*. Petrópolis, 38 (149): 43-58, 1978.
- LIEPMANN, Hans. *Lessing und die mittelalterliche Philosophie*. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 1931.
- LIEU, Sam. *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China*. Manchester: Manchester University Press, 1985.
- LINDNER, Hans. “Eine quellenkritische Analyse der Texte von Tacitus, Sueton und Josephus” in: *Die Geschichtsauffassung des Flavius Josephus im Bellum Judaicum*. Leiden: Brill, 1972.
- LITTLETON, Covington S.. “‘Je ne suis pas ... structuraliste’: Some fundamental differences between Dumezil and Levi-Strauss” in: *Journal of Asian Studies*. 34, 1974.
- LITTLETON, Covington S.. “‘Je ne suis pas ... structuraliste’: Some fundamental differences between Dumezil and Levi-Strauss” in: *Journal of Asian Studies*. 34, 1974.
- LOWENTHAL, David. *The Past is a Foreign Country*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- LÖWITH, Karl. *O sentido da história*. Lisboa: Edições 70, 1991.
- LYONS, John. *Language and Linguistics. An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- MACEDO, Nertan. *Memorial de Vilanova*. Rio de Janeiro: O Cruzeiro, 1964.
- MACKENZIE, David N.. *A Concise Pahlavi Dictionary*. London: Oxford University Press, 1971.

- \_\_\_\_\_. “Zoroastrian astrology in the Bundahišn” in: CERETI, Carlo G. e PAUL, Ludwig (eds.). *Iranica Diversa*. Roma: Istituto italiano per l’Africa e l’Oriente, 1999. MB 7-10.
- MAYOR, Adrienne. *The Poison King: The Life and Legend of Mithradates, Rome’s Deadliest Enemy*. Electronic source. E-book, 2010.
- MCCOWN, Chester C.. “Egyptian apocalyptic literature” in: *Harvard Theological Review* 18, 1925.
- MCGINN, Bernard. *Visions of the End: Apocalyptic Traditions in the Middle Ages*. New York: Columbia University Press, 1979.
- MEADE, David G.. *Pseudonymity and Canon: an Investigation into the Relationship of Authorship and Authority in Jewish and Earliest Christian Tradition*. Grand Rapids: Eerdmans, 1987.
- MENDELS, Doron. “The Five Empires: a note on a propagandistic *topos*” in: *American Journal of Philology* 102: 1981.
- MILIK, Józef T.. “Problèmes de la littérature hénochique à la lumière des fragments araméens de Qumrân” in: *Harvard Theological Review*, 64 (2/3). 1971.
- \_\_\_\_\_. “Turfan et Qumran, livre des Géants juif et manichéen” in: STEGEMANN, Hartmut (org.). *Festgabe für K.G. Kuhn*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971.
- \_\_\_\_\_. *The Books of Enoch: Aramaic fragments of Qumrân Cave 4*. Oxford: Clarendon Press, 1976.
- MINGANA, Alphonse. *Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts now in the Possession of the Trustees of the Woodbrooke Settlement, Selly Oak, Birmingham*. Vol.1. “Syriac and Garshūni Manuscripts”. Cambridge: W. Heffer and Sons, 1933.
- MOLÉ, Marijan. *La légende de Zoroastre: selon les textes Pehlevis*. Paris: Klincksieck, 1967.
- MOMIGLIANO, Arnaldo. “Eastern elements in Post-Exilic Jewish, and Greek, historiography” in: *Essays in Ancient and Modern Historiography*. Middletown: Wesleyan University Press, 1987.
- \_\_\_\_\_. “History between medicine and rhetoric” in: *Ottavo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*. Roma: Edizioni di storia e letteratura, 1987.

- \_\_\_\_\_. *Os limites da helenização*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.
- MONTEIRO, Douglas T.. “Um confronto entre Juazeiro, Canudos e Contestado” in:  
HOLANDA, Sérgio B. de. *História Geral da Civilização Brasileira*. Tomo I,  
vol.II. São Paulo: DIFEL, 1985. P.65
- NETTO, Benjamin S.. “Antônio Conselheiro e Canudos: resenha bibliográfica” in:  
*Simpósio*. São Paulo, 13: 36-37, 1975.
- NICHOLSON, Henry B.. “Religion in Pre-Hispanic Central Mexico” in: EKHOLM,  
Gordon F. e BERNAL, Ignacio (eds.). *Handbook of Middle American Indians*.  
Vol. 10. Austin: University of Texas Press, 1974.
- NOGUEIRA, Ataliba. *Antônio Conselheiro e Canudos*. São Paulo: Companhia  
Editora Nacional, 1978.
- NORDEN, Eduard. “Josephus und Tacitus über Jesus Christus und eine  
messianische Prophetie” in: *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum* 31,  
1913.
- \_\_\_\_\_. *Die Geburt des Kindes. Geschichte einer Religiösenidee*. Leipzig / Berlin:  
B.G. Teubner, 1924.
- NOSSOV, Konstantin e DENNIS, Peter. *War Elephants*. Oxford: Osprey, 2008.
- O’FLAHERTY, Wendy D.. *Women, Androgynes, and Other Mythical Beasts*.  
Chigago: University of Chigago Press, 1980.
- ODEBERG, Hugo. *3 Enoch; or, The Hebrew book of Enoch*. Cambridge:  
Cambridge University Press, 1928.
- OLSSON, Tord. “The apocalyptic activity. The case of Jāmāsp Nāmag” in:  
HELLHOLM, Daniel. (ed.). *Apocalypticism in the Mediterranean World and the  
Near East: Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism,  
Uppsala, August 12-17, 1979*. Tübingen: Mohr, 1983.
- PANAINO, Antonio. *Tištrya*. Roma: Istituto italiano per il Medio ed Estremo  
Oriente, 1990-1995 (2 vols.).
- PARPOLA, Simo. “Mesopotamian astrology and astronomy as domains of the  
Mesopotamian ‘wisdom’” in: GALTER, Hannes D. (ed.). *Beiträge zum 3. Grazer  
Morgenländischen Symposium (23.-27. September 1991)*. Graz:  
Bundesministeriums für Wissenschaft und Forschung der Steiermärkischen  
Landesregierung der Landeshaupt Graz, 1993.
- \_\_\_\_\_. “The Assyrian Tree of Life: tracing the origins of Jewish monotheism and  
Greek philosophy” in: *Journal of Near Eastern Studies* 52 (3), 1993.

- PAUDLER, Fritz. *Die Volkserzählungen von der Abschaffung der Altentötung*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia (Academia Scientiarum Fennica), 1937.
- PERETTI, Aurelio. *La sibila babilonese nella propaganda Ellenistica*. Firenze: La Nuova Italia, 1943.
- PINHEIRO, Irineu. *Efemérides do Cariri*. Fortaleza: Imprensa Universitária do Ceará, 1963.
- POLOTSKY, Hans-J.. *Manichäische Homilien*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1934.
- POPPER, Karl. *The Open Society and Its Enemies*. London: Routledge, 2002.
- POTTER, David S.. *Prophecy and History in the Crisis of the Roman Empire: a Historical Commentary on the Thirteenth Sibylline Oracle*. Oxford: Clarendon Press, 1990.
- PROPP, Vladimir I.. *As raízes históricas do conto maravilhoso*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Morfologia do conto maravilhoso*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- REEVES, John C.. “An Enochic motif in Manichean tradition” in: TONGERLOO, Alois van e GIVERSEN, Søren. (eds.). *Manichaica Selecta*. Louvanii: International Association of Manichaeic Studies, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Jewish Lore in Manichean Cosmogony. Studies in the Book of Giants Traditions*. Cincinnati: Hebrew Union College Press 1992.
- \_\_\_\_\_. “Manichaica Aramaica? Adam and the magical deliverance of Seth” in: *Journal of the American Oriental Society*, 119, (3). 1999.
- REEVES, Marjorie e GOULD, Warwick. *Joachim of Fiore and the Myth of the Eternal Evangel in the 19<sup>th</sup> Century*. Oxford: Clarendon Press, 1987.
- REID, Stephen B.. *Enoch and Daniel. A Form Critical and Sociological Study of Historical Apocalypses*. Berkeley: BIBAL, 1989.
- REITZENSTEIN, Richard. “Vom Töpferorakel zu Hesiod” in: REITZENSTEIN, Richard e SCHAEDEER, Hans H. (eds.). *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*. Leipzig: B.G. Teubner, 1926.
- RINGGREN, Helmer. “Akkadian Apocalypses” in: HELLHOLM, Daniel (ed.). *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East: Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism, Uppsala, August 12-17, 1979*. Tübingen: Mohr, 1983.

- ROSENBERG, Frederic. *Le Livre de Zoroastre, Zarâtusht Nâma: De Zartusht-I Bahram Ben Padju*. S. Petersburgo: Académie Impériale des Sciences, 1904.
- ROWLAND, Christopher. *Radical Christianity: a Reading of Recovery*. Cambridge: Polity, 1988.
- ROWLEY, Harold H.. *Darius, the Mede and the Four World Empires in the Book of Daniel: a Historical Study of Contemporary Theories*. Cardiff: University of Wales, 1935.
- RUSSELL, David S.. *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*. Philadelphia: The Westminster Press, 1964.
- SAEKI, Yoshiro. *The Nestorian Documents and Relics in China*. Tóquio: The Academy of Oriental Culture, Tokyo Institute, 1937.
- SALDARINI, Anthony J.. “Apocalypses and apocalyptic in Rabbinic literature and mysticism” in: *Semeia* 14, 1979.
- SCHMIDT, Carl e POLOTSKY, Hugo J.. *Ein Mani-Fund in Ägypten: Originalschriften des Mani und seiner Schüler*. Berlin: Akademie der Wissenschaften, in Kommission bei Walter de Gruyter, 1933.
- SCHWARTZ, Martin. “Studies in the texts of Sogdian Christians”. Ann Arbor: University of California Press, 1967.
- SKINNER, Quentin. “Meaning and understanding in the history of ideas” in: TULLY, James (ed.). *Meaning & Context: Quentin Skinner and his critics*. New Jersey: Princeton University Press, 1988.
- SPECK, Robertus van der. “Dinastic prophecy” in: HERKMAN, Wouter e KUHRT, Amélie (eds.). *A Persian Perspective: Essays in the Memory of Heleen Sancisi-Weerdenburg*. Leiden: Nederlands Instituut Voor Het Nabije Oosten, 2003.
- SPEISER, Ephraim A.. “Ancient Mesopotamia” in: DENTAN, Robert (ed.) *The Idea of History in the Ancient Near East*. New Haven: Yale University Press, 1955.
- STEPHENSON, Francis R. et al. “Records of Halley’s comet on Babylonian tablets” in: *Nature* 314 (18), 1985.
- STONE, Michael E.. *Fourth Ezra: a Commentary on the Book of Fourth Ezra*. Minneapolis: Fortress Press, 1990.
- STONEMAN, Richard (ed.). *The Greek Alexander Romance*. London: Penguin, 1991 e Donald W. Engels. *Alexander the Great and the Logistics of the Macedonian Army*. Berkeley / London: University of California Press, 1978.

- STRAUSS, Barry. *The Spartacus War*. New York: Simon & Schuster, 2009.
- SUNDERMANN, Werner. “Namen von Göttern, Dämonen und Menschen in iranischen Versionen des manichäischen Mythos” in: *Altorientalische Forschungen* 6, 1979.
- \_\_\_\_\_. “Mani’s *Book of the Giants* and the Jewish books of Enoch: a case of terminological difference and what it implies” in: SHAKED, Shaul e NETZER, Ammon (eds.). *Irano-Judaica III*. Jerusalém: Bem-Zvi Institute, 1994.
- SWAIN, Joseph W.. “The theory of the four monarchies: opposition history under the Roman Empire” in: *Classical Philology* 35 (1), 1940.
- TARDIEU, Michel. *Le Manichéisme*. Paris: P.U.F., 1981.
- TARN, William W.. “Polybius and a literary commonplace” in: *Classical Quarterly* 20, 1926.
- \_\_\_\_\_. *Hellenistic Military and Naval Developments*. Cambridge: Cambridge University Press, 1930.
- TOLEDO, Dionísio de O. (org.). *Teoria da literatura - formalistas russos*. Porto Alegre: Globo, 1971.
- TORM, Frederik. “Die Psychologie der Pseudonimität im Hinblick auf die Literatur des Urchristentums” in: BROX, Norbert (ed.). *Pseudepigraphie in der Heidnischen und Jüdisch-Christlichen Antike*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977.
- VANDERKAM, James. *Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition*. Washington: The Catholic Biblical Association of America, 1984.
- \_\_\_\_\_. *Enoch, a Man for All Generations*. Columbia: University of South Carolina Press, 1995.
- VERMÈS, Geza. *A religião de Jesus, o judeu*. Rio de Janeiro: Imago, 1995.
- \_\_\_\_\_. *The Complete Dead Sea Scrolls in English*. London: Penguin, 1997.
- VESELOVSKII, Stepan B.. *Rod i predki A.S. Pushkina*. Moscou: Vasanta, 1995.
- VIENNOT, Odette. *Le cult de l’arbre dans l’Inde ancienne*. Paris: P.U.F., 1954.
- VOEGELIN, Eric. *Order and History*. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1987.
- WALKER, Christopher B. F.. “Halley’s comet in Babylonia” in: *Nature* 314 (18), 1985.
- WALSH, William. “¿Qué es la filosofía de la historia?” in: *Introducción a la filosofía de la historia*. México: Siglo Veintiuno, 1967.



- WIDENGREN, Geo. "Leitende Ideen und Quellen der iranischen Apokalyptik" in: HELLHOLM, Daniel (ed.). *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East: Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism, Uppsala, August 12-17, 1979*. Tübingen: Mohr, 1983.
- WIDENGREN, Geo. "Les quatre âges du monde" in: WIDENGREN, Geo et alii. *Apocalyphtique iranienne et dualisme qoumrânien*. Paris: Adrien Maisonneuve, 1995.
- WINDISCH, Hans. *Die Orakel des Hystaspes*. Amsterdam: Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, 1929.
- WOLOHJAN, Albert M.. *The Romance of Alexander the Great by Pseudo-Callisthenes*. Nova York: Columbia University Press, 1969.
- YOKE, Ho Peng. "Ancient and mediaeval observations of comets and novae in Chinese sources" in: *Vistas in Astronomy*, 6, 1962.
- ZUBIRI, Xavier. "Notas sobre la inteligencia humana" in: *Asclepio. Archivo Iberoamericano de Historia de la Medicina y Antropología Médica* 18-19, 1966-67.