

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE CIENCIAS HUMANAS – DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**RAUL VITOR RODRIGUES PEIXOTO**

**AS INTERAÇÕES DE UMA TRADIÇÃO APOCALÍPTICA NAS LITERATURAS  
ZOROASTRISTAS E JUDAICA: UM ESTUDO COMPARADO DA TEMÁTICA DO  
ORDÁLIO UNIVERSAL NA YASNA CAPÍTULO 51, GRANDE BUNDAHISHN  
CAPÍTULO 34 E LIVRO ETIÓPICO DE ENOCH CAPÍTULO 67**

**BRASÍLIA, 2017**

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS – DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**RAUL VITOR RODRIGUES PEIXOTO**

**AS INTERAÇÕES DE UMA TRADIÇÃO APOCALÍPTICA NAS LITERATURAS  
ZOROASTRISTAS E JUDAICA: UM ESTUDO COMPARADO DA TEMÁTICA DO  
ORDÁLIO UNIVERSAL NA YASNA CAPÍTULO 51, GRANDE BUNDAHISHN  
CAPÍTULO 34 E LIVRO ETIÓPICO DE ENOCH CAPÍTULO 67**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, da Universidade de Brasília, como requisito obrigatório para obtenção do Título de Doutor em História (Área de Concentração: Sociedade, Cultura e Poder; Linha de Pesquisa: Política, Instituições e Relações de Poder). Orientador: Prof. Dr. Vicente Carlos Rodrigues Alvarez Dobroruka

**BRASÍLIA, 2017**

Para Silvana, presente de Deus.

## AGRADECIMENTOS

Primeiramente agradeço a Deus, que tem me sustentado e se provado presente para comigo desde idos de 2012, quando comecei a envidar os esforços necessários para o processo seletivo de doutorado do final daquele ano.

Agradeço ao Prof. Vicente Dobroruka, que tem sido orientador acadêmico e amigo. As disciplinas por ele ministradas no PPGHIS-UnB foram de fundamental importância para a minha formação como historiador.

Agradeço também aos professores Farhad Sasani, Carmen Licia Palazzo, José Luiz Andrade Franco, Jane Adriana Ramos Ottoni de Castro e Celso Silva Fonseca que gentilmente aceitaram fazer parte desta banca examinadora.

O Professor Henrique Modanez tem também toda minha gratidão, por ter me apresentado inicialmente tanto ao Prof. Vicente Dobroruka como ao PPGHIS-UnB, bem como pela amizade.

Meus sinceros agradecimentos a Zeke Kassock, pelo auxílio incrivelmente imediato com fac-símiles, transcrições e traduções do Persa Médio.

Ao professor Geoffrey Herman, da Universidade Hebraica de Jerusalém, por compartilhar material ainda sob *copyright* e pela disponibilidade em responder e-mails.

Também ao professor Leon Goldman com quem troquei vários e-mails acerca de fontes avésticas.

Especialmente aos professores Matthias Henze, Prods Oktor Skjærvø e Almut Hintze, reconhecidos especialistas em suas áreas, que revisaram criticamente várias partes deste trabalho e contribuíram com várias orientações valiosas.

Têm minha sincera gratidão também os funcionários do programa, o Sr. Jorge e Sr. Rodolfo, sempre pela presteza em ajudar e em informar.

Ao CNPq pelo financiamento desta pesquisa, que possibilitou a minha participação no *Simposia Iranica* em Cambridge, Reino Unido e à FAPDF pela possibilidade de ter participado do *5th Enoch Seminar*, em Montreal, Canadá.

Em especial, devo agradecer minha esposa Silvana pelo apoio incondicional a este doutoramento desde a sua concepção. Sem seu amor e compreensão, nada disso seria possível. Não menos importante foram o incentivo acadêmico e ajuda gentilmente me dados pelo Prof. Fabiano Fernandes representando o Instituto Bíblico Português.

Aos meus pais, Luiz Cláudio Peixoto e Magaly Rodrigues Guimarães Peixoto, sempre por todas as bases morais que lançaram fundamento sólido sem o qual nada se realizaria.

A todos os amigos, agradeço na pessoa do Daniel Quinan, colega de quarto na cidade de Brasília e de viagens de volta a Goiânia nos finais de semana.

“Tendo Jesus nascido em Belém da Judéia, em dias do rei Herodes, eis que vieram uns magos  
do Oriente a Jerusalém” – Mateus 2:1.

## RESUMO

Judaísmo e Zoroastrismo foram duas tradições religiosas com ampla influência no pensamento cristão-ocidental. Diversos conceitos que encontramos já completamente arraigados em nossa cultura têm origens traçáveis nas duas tradições. Em especial para esta pesquisa, sublinhamos a noção de que o tempo e o espaço como o conhecemos não durarão para sempre, mas terá um fim, não para recomeçar mais um ciclo extremamente igual ao anterior. Este “fim” marcaria o começo de uma era nunca antes vista, ela se desenrolaria num espaço também completamente novo, sob a influência direta do divino. Trata-se da cosmovisão apocalíptica. Esta tese busca corroborar a hipótese de que o Judaísmo do Segundo Templo, mais especificamente em sua literatura Pseudepigráfica, tenha sido influenciado por tradições apocalípticas persa-zoroastristas. Estas muito provavelmente ainda não existiam em forma escrita, mas circulavam oralmente, por meio de uma fortíssima tradição deste tipo, capaz, por exemplo, de preservar oralmente os hinos do *Avesta* por quase oito séculos até que fossem finalmente postos por escrito no período sassânida. Os paralelos existentes entre os capítulos 34 da *Grande Bundahishn Iraniano* e o capítulo 67 do *Livro Etiópico de Enoque* não podem ser sinceramente explicados pelo acaso e exigem uma atenção séria que não dispense as evidentes semelhanças com explicações simplistas. Tais paralelos aparecem sequencialmente numa narrativa mítica que chamo de “Ordálio Universal”, uma paisagem apocalíptica envolvendo seres angelicais e divinos, montanhas metálicas e um rio de metal incandescente. Tanto na narrativa zoroastrista quanto na judaica, toda a humanidade e até seres sobrenaturais deverão passar por esse rio, e por ele serão sentenciados como ímpios ou justos. O argumento parte das recentes evidências de que grande parte da literatura médio-persa chamada de *Zand*, i.e., “comentários”, seja de fato composta por interpretações hinos zoroastristas muito antigos e, por esta razão, a influência parte dos iranianos para os judeus, apesar da datação dos escritos analisados apontar invariavelmente para a precedência em séculos do *Livro de Enoque* sobre a *Grande Bundahishn*. É aqui que entra a importância da *Yasna* - capítulo 51, comprovadamente um dos textos mais antigos do zoroastrismo, que carrega o gérmen da tradição do “Ordálio Universal”, bem como dos escritos de autores gregos clássicos sobre a religião dos persas que apresentam tradições semelhantes às contidas na *Bundahishn* séculos antes de ter sido escrita.

**Palavras-chave:** Judaísmo-Helenístico; Literatura Apocalíptica; Sincretismo Religioso no Mundo Antigo.

## ABSTRACT

Two religious traditions that have wide influence on the Christian-occidental worldview are Judaism and Zoroastrianism. Several concepts that we find already deeply rooted in our culture have traceable origins in these two traditions. Specially for this research we underline the notion that time and space as we know it will not last forever, but it will have an end, not to restart again exactly the same. This “end” would mark the beginning of a new era never seen before, that would happen in a space again totally new, under direct influence of the divine. This is the apocalyptic worldview. This doctoral thesis aims to corroborate the hypothesis that Second Temple Judaism, more specifically in Pseudepigraphic literature, would be influenced by Persian-Zoroastrian apocalyptic traditions. These traditions, very probably, did not yet exist in written form, but circulated orally, by means of a very strong tradition of this type, capable, for example, to preserve the Avestan hymns for almost eight centuries until they finally got written down under the Sassanians. The parallels between Greater Iranian *Bundahishn* chapter 34 and Ethiopian Book of Enoch chapter 67 cannot be sincerely explained by chance and request more serious attention which does not dispense obvious similarities with simplistic explanations. This parallel appears sequentially in a mythical narrative that I call “Universal Ordeal”, an apocalyptic landscape involving angelical and celestial beings, metallic mountains and a river of molten metal. In both Zoroastrian and Jewish narrative all humankind and supernatural beings must cross this river and by it they will be judged righteous or wicked. The argument is in consonance with the most recent evidence that the majority of auto-proclaimed *Zand* Middle-Persian literature are indeed commentaries done based on ancient gnostic sayings. For this reason the influence goes from Iranians to Jews, besides the Book of Enoch dating being undisputable much more old than *Bundahishn*'s. It is exactly here that *Yasna* chapter 51 makes all the difference as one of the most ancient Zoroastrian text owning the seed of the “Universal Ordeal” tradition, as well as the writings of classical Greek authors on the religion of the Persians which present similar traditions to those contained in the *Bundahishn* centuries before it was written.

**Keywords:** Hellenistic Judaism; Apocalyptic Literature; Religious Syncretism in Ancient World.

## LISTA DE ABREVEAÇÕES

- 1En – Livro Etiópico de Enoque.  
2Br – Apocalipse Siríaco de Baruque.  
2En – Livro Eslavônico de Enoque.  
3Br – Apocalipse Grego de Baruque.  
4Ezra – Quarto Livro de Esdras.  
1QpHab – Comentário Qumrânico do Livro de Habacuque.  
Ap - Apocalipse de João.  
AT – Antigo Testamento.  
Av. – avéstico.  
AWN – *Ardā Wīrāz Nāmāg*.  
A.Y. – Depois de sua Majestade Yazdegerd.  
DkD – *Dēnkard*.  
Dn – Livro de Daniel.  
Dt – Deuteronômio.Eth. – etiópico (ge'ez).  
Ez – Ezequiel.  
Bd – Grande *Bundahishn* Iraniana.  
Gn – Gênesis.  
Hab – Habacuque.  
I Co – Primeira Epístola de Paulo aos Coríntios.  
iQ – Fragmentos Qumrânicos.  
Is – Isaías.  
Jd – Epístola de Judas.  
Jr – Jeremias.  
MP. – persa médio.  
PR – *pahlavi Rivayat*.  
MHD - *Mādayān ī Hazār Dādestān*.  
Ms. – manuscrito.  
Mss. – manuscritos.  
NT – Novo Testamento.  
OP – Persa antigo.  
OTP – Old Testament Pseudepigraphy.

OAv. – avéstico antigo.

Pahl. – *pahlavi*.

PIE. – Proto-indo-europeu.

Rv. - *Ṛgveda*.

Skt. – sânscrito.

Supp.ŠnŠ - Texto Suplementar do *Šāyest nē Šāyest*.

Vd. – *Vīdēvdād*.

Vr. – *Visperad*.

Y – *Yasna*.

YAv. – avéstico jovem.

Zād – *Wizīdagīhā ī Zādspram*.

ZWY – *Zand-ī Vahman Yasht*.

## LISTA DE IMAGENS

1. O Templo de Arão .....	81
2. Batalha de Eben-ezer .....	82

## LISTA DE TABELAS

1. Tabela 1 – 1En.65:7-9 nas quatro principais traduções (ênfase minha) .....	184
2. Tabela 2 – 1En 67:4-7 nas quatro principais traduções. ....	1887
3. Tabela 3 – 1En 67:4; 67:6 transliteração do ge'ez por Dillmann (ênfase minha). ....	188
4. Tabela 4 – <i>Yasna</i> 51:8-9 versão em OAv. e <i>Zand</i> MP. em comparação com 1En 67:6. ...	192
5. Tabela 5. Grande <i>Bundahishin</i> 34:18-19;31 comparado com 1En 52:6;53:7;67:7 montanhas e colinas de metal incandescente. ....	194
6. Tabela 6 - Ordálios por tipo e fontes nos quais se encontram. ....	220
7. Tabela 7: Techos do “Livro das Parábolas” que citam a destruição dos Reis e Poderosos. .....	232

## SUMÁRIO

Introdução.....	16
Capítulo 1 – Literatura Apocalíptica: Sincretismo e Pseudepigrafia.....	28
1.1. Objetivos do Capítulo.....	28
1.2. Considerações teóricas acerca de sincretismo e de influência religiosa.....	30
1.2.1. Da necessidade e objetivos da discussão .....	30
1.2.2. Influência Religiosa.....	31
1.2.3. Instâncias de influência como caminho para a identificação de Sincretismos .....	36
1.2.4. Lidando com objeções à ideia de influência e sincretismo entre zoroastrismo e judaísmo .....	42
1.2.5. Definindo critérios metodológicos para detecção de influência religiosa em textos antigos .....	50
1.2.6. Considerações finais sobre influência e sincretismo religioso .....	54
1.3. Sobre Pseudepigrafia Judaica .....	56
1.3.1. Etimologia e história.....	56
1.3.2. Polissemia do termo Pseudepigrafia.....	59
1.3.3. Pseudepigrafia e a OTP .....	60
1.3.4. Fenomenologia da Pseudepigrafia.....	62
1.3.5. Conclusões: pseudepigrafia como “porta sincrética” .....	68
1.4. Literatura Apocalíptica .....	73
1.4.1. Breve histórico e etimologia .....	73
1.4.2. Terminologia técnica do apocaliptismo.....	74
1.4.3. Discutindo “Hermenêutica Apocalíptica” .....	75
1.4.4. Uma definição para um “Misto de Composições” .....	78
Capítulo 2 – Textos sagrados e sociedades em contato: apresentação das fontes primárias e evidências para o contato entre persas e judeus .....	79

2.1	Objetivos do Capítulo.....	79
2.2	Evidências arqueológicas para o contato entre persas e judeus .....	80
2.3	Evidências textuais para o contato entre persas e judeus no período do Segundo Templo .....	83
2.3.1	Fontes contemporâneas não rabínicas .....	83
2.3.2	Fontes contemporâneas rabínicas.....	86
2.3.3	Evidências textuais para o contato entre persas e judeus do período sassânida .....	87
2.3.4	Conclusões sobre a existência de um intercâmbio cultural entre persas e judeus do Segundo Templo .....	88
2.4	A <i>Yasna</i> : sua datação, transmissão e estrutura.....	90
2.4.1	Contexto histórico do <i>Vohuxšaθrā Gāθā</i> (Y.51) .....	91
2.4.2	Transmissão dos <i>Gāthās</i> de <i>Zarathustra</i> .....	96
2.5	A Grande <i>Bundahishina</i> Iraniana: sua datação, transmissão e estrutura.....	101
2.5.1	Contexto histórico da Grande <i>Bundahishn</i> Iraniana.....	103
2.5.2	Da antiguidade das tradições apocalípticas contidas.....	107
2.5.3	<i>Zand</i> e <i>Hampursagīh</i> : A Grande <i>Bundahishin</i> Iraniana como interpretação dos <i>Gāthās</i> .....	115
2.6	O <i>Livro das Parábolas</i> : sua datação, transmissão e estrutura .....	123
2.6.1	A Perícope Noética: consequências de uma interpolação no “Livro das Parábolas”	131
2.7	Ordálios na Tradição Judaica.....	138
CAPÍTULO 3 - Purificados por rios de metal incandescente: imagética apocalíptica compartilhada por persas e judeus .....		143
3.1	Objetivos do Capítulo.....	143
3.2	Considerações acerca da escatologia latente nos <i>Gāthās</i> (Avésta em OAv.).....	144
3.3	Considerações acerca da escatologia latente nos <i>Yašts</i> (Avésta em YAv.).....	149
3.4	Montanhas que se Desfazem em Rios Judicantes: análise dos principais elementos da paisagem apocalíptica em questão .....	154

3.4.1. As Montanhas se Desfarão: A Questão Imagética das Montanhas na Apocalíptica Judaico-Zoroastrista .....	154
3.4.2. As Montanhas se Desfarão – As Fontes Iranianas .....	155
3.4.3. As Montanhas se Desfarão – Fontes Judaicas e 1En.....	164
3.4.4. Reflexões: Por que as montanhas se desfarão?.....	173
3.5. Rodeado por montanhas metálicas: como montanhas e metais se unem numa paisagem escatológica .....	176
3.5.1. Os <i>topoi</i> metálicos: decaimento e discernimento .....	176
3.5.2. Demonstrando os problemas de tradução .....	184
3.5.3. Paralelos Zoroastristas .....	191
3.6. Origens da imagética do “Ordálio Universal”: a importância e difusão do julgamento por ordálio na prática legal zoroástrico-sassânida .....	197
3.6.1. Aspectos legais gerais no zoroastrismo. ....	197
3.6.2 Julgamento por Ordálio .....	200
3.6.3. Ordem e Ordálios entre os Indo-Europeus: o que é possível saber?.....	203
3.7. “ <i>Varah-</i> ” O ordálio nas fontes Avéstica .....	207
3.8. “ <i>War</i> ” – Ordálio nas fontes Médio-Persas .....	216
3.9. Rios de um fogo purificador: questões relativas a influência do Universalismo Soteriológico.....	224
CONCLUSÕES .....	235
FONTES PRIMÁRIAS .....	241
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	242

## Introdução

Esta tese tem por objetivo corroborar a hipótese de que há a influência de uma tradição apocalíptica persa-zoroastrista na tradição apocalíptica judaica do Segundo Templo. Mais especificamente, trata-se de uma influência literária da *Grande Bundahishin Iraniana* (a partir de agora Bd)<sup>1</sup> sobre o “Livro das Parábolas”<sup>2</sup>, um daqueles que compõem o *Livro Etiópico de Enoque* (1En). Paralelamente discute-se a hipótese de que o capítulo em questão pertencente à Bd seja uma manifestação mais tardia de uma tradição apocalíptica iniciada na *Yasna* (Y), o mais antigo conjunto de hinos sagrados do zoroastrismo. Trata-se, então, de uma hipótese no campo das religiões comparadas e do sincretismo religioso, o que põe em voga também a questão da tradição, constituindo um exercício de pesquisa no campo da história das ideias religiosas.

Faz-se necessária uma apresentação introdutória das duas tradições religiosas que configuram o objeto de pesquisa. Tal introdução tem por objetivo tornar o leitor familiarizado com aspectos mais gerais das culturas em questão, facilitando a compreensão das discussões teóricas do Capítulo 1, nas quais invariavelmente alguns aspectos das fontes já serão citados e discutidos.

O zoroastrismo – tradição em torno da qual originou-se a Y e posteriormente a Bd – é uma religião em que o Bem e o Mal são representados por *Ahura Mazda*<sup>3</sup> (primeiro dos deuses e criador da ordem) e *Angra Manyu* (que se apresenta como responsável pela desordem do mundo). *Zarathustra*<sup>4</sup> (que, na tese academicamente mais aceita, teria vivido entre 1500-1200

---

<sup>1</sup> Os demais livros também serão referenciados a partir de siglas que seguirão a primeira citação dos títulos originais.

<sup>2</sup> “Livro das Parábolas” é o nome comumente dado a seção de 1En analisada aqui. VanderKam e Nickelsburg dividem 1En da seguinte maneira: “The Book of the Watchers” capítulos 1-36; “The Book of Parables” capítulos 37-71; “The Book of Luminaries” capítulos 72-82; “Enoque’s Dream Visions” capítulos 83-90; “A Narrative Bridge” capítulos 91; “The Epistle of Enoque” capítulos 92-105; “the Birth of Noah” capítulos 106-107 e finalmente “A Final Book by Enoque” composto pelo último 108º capítulo.

<sup>3</sup> Av. *Ahura Mazda*. Em certos textos, a divindade pode aparecer simplesmente como *Mazdā*, ou até *Mazdā Ahura*. Estes dois epítetos que formam o nome da divindade referem-se, segundo Skjærvø, a suas funções, porém dado a antiguidade das palavras o autor prefere não fazer uma tradução das mesmas (Skjærvø, Prods Oktor. *Introduction to Zoroastrianism*. Iranian Studies at Harvard University, 2006, p.16. Disponível em: <http://www.fas.harvard.edu/~iranian/> Consulta 26/06/2013). Já Boyce apresenta uma possível tradução para os epítetos: Senhor da Sabedoria (Boyce, *Textual Sources of the Study of Zoroastrianism*, p.9). Hintze traduz *Mazdā* como “O que põe todas as coisas em sua mente” (Hintze, Almut. *Monotheism the Zoroastrian Way*). No MP, aconteceu uma monossilabização da parte inicial do nome que resultou em *Ohrmazd*, trata-se, porém, da mesma divindade no entendimento dos zoroastristas e da maioria dos estudiosos (i.e., não há discussões semelhantes à questão *Elōhīym* – YHWH).

<sup>4</sup> Há pesquisadores que não acreditam na existência física de *Zaradūšt* (*Zarathustra/Zoroastro* ambas formas gregas do nome do mesmo profeta) e o classificam como uma figura mítica. É o caso de Gnoli, que questiona, por

a.C.) é o profeta/fundador dessa religião e teria recebido uma visão de *Ahura Mazda*, acreditando ser o profeta escolhido para difundir uma nova ordem religiosa. O conjunto de escritos que fala dessas crenças denomina-se de *Avesta*, ele é composto, em sua maioria, por hinos, os *Gāthās*, cujo assunto principal é a divindade criadora *Ahura Mazda*. Esses são aparentemente os documentos mais antigos da tradição zoroástrica: no entanto, deve-se levar em consideração que três quartos desse *corpus* documental parecem ter sido perdidos durante a invasão árabe, no séc.VII, ou até mesmo bem antes, de acordo com outras hipóteses.

A prática ritual do zoroastrismo variou muito ao longo dos séculos, mas é possível apontar um conjunto de práticas que se tornou o cerne da religião. Ela caracterizava-se pela constante observância de princípios de pureza e assepsia ritualística, que conduziam o praticante à santidade, aspecto este holístico já que corpo e espírito eram considerados partes inalienáveis do homem. Além disso, havia também a observância de dias ritualísticos obrigatórios, que parecem ser antigos festivais, refundados em honra a *Ahura Mazda*<sup>5</sup>. Porém, de todos esses princípios, considera-se como o principal o dever de o seguidor da religião ser um mantenedor da ordem cósmica (*aša*) estabelecida por *Ahura Mazda* por meio de três mandamentos, a saber: “pensar bons pensamentos, dizer boas palavras e praticar boas ações”<sup>6</sup>. É interessante ressaltar que, como nos alertou Skjærvø, “bons pensamentos” (*Vahman*<sup>7</sup>) não podem ser relacionados diretamente a conceitos de religiões modernas, mas devem ser entendidos em seu contexto como exatamente “pensar aquilo que está em conformidade com a boa ordem”, enquanto maus

---

exemplo, a ausência dos nomes dos pais de *Zaradūšt* ou qualquer outra evidência fora dos textos (Gnoli, Gerardo G. “Problems and Prospects of the Studies on Persian Religion” In: *Problems and Methods of the History of Religions*, ed. U. Bianchi et al., Leiden, 1972, p.557). O mais comum, porém, é crer que há dois “Zaradūšts”: um que tenha sido um profeta real, representado de forma mais realista em textos mais antigos e um mítico e heroico, representado em textos de datação posterior com características legendárias (Skjærvø, *op. cit.* pp.51-54). Partilho da opinião de Martin L. West quando argumenta a favor da existência de Zarathustra dizendo que o método que temos para comprovar a existência do profeta é o mesmo que usamos para confirmar a existência da maioria das pessoas na antiguidade. Além disso, o autor argumenta que não há nada de “sublime ou espiritualista” no nome de Zarathustra, o qual West traduz por “Homem do Camelo Velho”. Ele tem um sobrenome, *Spitāma*, o qual compartilha com outras pessoas que ele menciona em seus poemas. Todos estes fatores levaram West a concluir que de fato existira um poeta/profeta chamado Zarathustra (West, *The Hymns of Zoroaster: A new Translation*, 2010, loc.131).

<sup>5</sup> Boyce, *op. cit.* p.18.

<sup>6</sup> Trata-se de um dito zoroastriano presente em diversas fontes e corriqueiro ainda hoje entre os praticantes da religião e por esse motivo não foi aqui referenciado.

<sup>7</sup> *Vahman*, (*Bahman* ou *Wahman*) MP. para “Bom pensamento” ou “Bom propósito”, palavra advinda do processo de monossilabização do Av. *Vohu Manah*. A teologia zoroastriana admite a existência de sete hipóteses (sentimentos abstratos que se apresentam como seres concretos) que fariam parte da essência de *Ahura Mazda*, conhecidos como os grandes *Amešāspand*, simplificação da palavra do persa médio para o avéstico *Amesha Spentas*, “Imortais Santos”. Um destes seres seria o “Bom Propósito” ou “Bom Pensamento”, responsável pela criação e mantimento de todas as formas de gado, i.e., o próprio *Vohu Manah* (Boyce, *op. cit.* p.13; Skjærvø, *op. cit.* p.7).

pensamentos seriam “aquilo que está em oposição aos bons pensamentos, ou seja, em conformidade com a mentira” (*druj*)<sup>8</sup>.

Essa visão extremamente ética da religiosidade é advinda, de acordo com Mary Boyce, de aspectos típicos da teologia zoroástrica, como por exemplo, de um dualismo radical em que bem e mal se dividem e se separam muito claramente, nesta vida e na que virá depois<sup>9</sup>. Para a autora, “O ordálio pelo fogo era de grande importância simbólica e prática no zoroastrismo, conforme as alusões nos *Gāthās*”<sup>10</sup>. Isso demonstra como a responsabilidade do praticante perante a lei de *Ohrmazd* era passível de ser testada por meio de um ritual extremo.

Quanto às crenças apocalípticas, Boyce e Skjærvø concordam que a menção das “últimas coisas” (τὰ εσχάτα) na literatura zoroástrica é bastante abundante<sup>11</sup>. Diversas passagens da Y<sup>12</sup> demonstram a crença zoroástrica em uma recompensa eterna para os justos e uma correspondente punição para os ímpios. Dessa forma, ordálios decisórios, envolvendo o uso de metal incandescente e a crença em um julgamento individual de cada ser humano baseado em suas atitudes durante a vida, eram uma prática corrente e uma esperança futura muito bem encadeadas dentro da religiosidade zoroástrica. Resumindo, as esperanças dos zoroástricos quanto ao porvir estavam estritamente ligadas a um forte senso de justiça e de recompensa por uma vida dentro dos padrões de *Ahura Mazda*.

Por sua vez, apresentamos agora as características do judaísmo, professado enquanto da composição da tradição enóquica que deu origem ao extenso e complexo 1En. O judaísmo do Segundo Templo (515 a.C. a 70 d.C.) estabeleceu-se como uma religiosidade de características um tanto quanto diferenciadas do que podemos chamar aqui de *religião dos hebreus* – entendida como anterior aos Exílios. Uma de suas características mais marcantes é o acentuado helenismo que pode ser verificado após a invasão de Alexandre o Grande, perspectiva amplamente verificável em 1En. Ao contrário do zoroastrismo, no judaísmo do Segundo Templo não há várias divindades, mas apenas uma que, apesar de poder aparecer com diversas nomenclaturas

---

<sup>8</sup> Skjærvø, *op. cit.* p.19.

<sup>9</sup> Boyce, *op. cit.* p.14.

<sup>10</sup> *Ibid.* p.30.

<sup>11</sup> Boyce, *op. cit.* pp.90-96; Skjærvø, *op. cit.* p.56.

<sup>12</sup> Y.46:11 e 44:11 são exemplos de versos que citam o destino eterno dos injustos: o Lar da Mentira (Boyce, *op. cit.* pp. 40,42).

(como por exemplo, “Senhor dos Espíritos”<sup>13</sup> em 1En.46:6), trata-se de YHWH<sup>14</sup> a quem os praticantes atribuíam a criação e o governo de todas as coisas.

O *corpus* documental do judaísmo é creditado a um considerável número de autores (anônimos quase sempre) e compreende diversos livros entre os quais os que hoje são reunidos e conhecidos como “Antigo Testamento” (AT), com atenção especial a parte chamada de *Torá*, o “Pentateuco”. Existem ainda as compilações rabínicas *Mishnah*, *Tosefta*, *Midrashim* e o *Talmud*. Para a época em que esta tese se concentra, há especialmente uma característica literária que, academicamente, ficou conhecida como *pseudepigrafia judaica*, da qual 1En faz parte. Essa tipologia de fonte apresenta diversas características interessantes como a influência helenística, o fato de seus autores atribuírem seus escritos a outros personagens importantes dentro do judaísmo além do forte teor apocalíptico, ponto nevrálgico de nosso trabalho.

Quanto à prática da religião judaica, Ed Parish Sanders considera que no período analisado (515 a.C. a 70 d.C.) essa ação encontra-se completamente ligada ao Templo, à fidelidade à nação e ao Deus dessa mesma nação<sup>15</sup>. O autor considera que o judaísmo usual do período também é normativo. Os judeus dessa época, em geral, acreditam que seus livros sagrados eram de fato a Escritura Santa. Para os hebreus, a lei foi criada por YHWH sendo depois concedida a Moisés e eles, de fato, importavam-se com a submissão total a ela. Acreditavam que os Profetas e os outros livros da Escritura haviam sido criados para orientação e instrução a respeito de diversos aspectos da vida. Ao longo do domínio do Império Romano, os judeus se reuniam em casas de oração no *sabbath*, onde eram ensinados acerca de YHWH,

---

<sup>13</sup> Segundo Marc Philonenko, “o autor das Parábolas concebe o mundo como uma imensa máquina, acionada por uma multidão de espíritos: espírito do trovão, espírito do mar, espírito da geleira, espírito do granizo” entre tantos outros citados ao longo da obra. O nome de Deus no Livro das Parábolas, Senhor dos Espíritos e Príncipe dos Dias não encontra paralelo em nenhuma outra seção de 1En, o que leva Marc Philonenko a pensar em uma singularidade qumrânica para esta seção. Este nome pode ter se originado da leitura que os tradutores da Septuaginta fizeram da passagem de Nm 27:16: “Deus! Deus dos espíritos e de toda carne”- o original hebraico, segundo Philonenko seria no sentido de que Deus dava folego de espírito a toda carne. Entretanto há de se observar que Deus nunca é chamado de “Deus dos espíritos de toda carne” no Livro das Parábolas, mas somente de “Senhor dos Espíritos” o que leva a pensar que muito mais que uma derivação, a nomenclatura possa se de fato uma modificação deliberada. Deus seria então o “Senhor” desse imenso maquinário de espíritos que colocaria o mundo natural em funcionamento. Apesar de parecer bastante plausível, infelizmente não há como certificar essa conclusão – nenhuma passagem de fato dá vistas de explicação acerca do nome (*Apocalyptique Iranienne et Dualisme Qoumrânien*. 1995, pp.182-184).

<sup>14</sup> Tetragrama considerado santo para o judaísmo. Representa o nome do deus nacional de Israel e posteriormente o Deus onipotente e criador de todas as coisas para as tradições judaico-cristãs. É comumente também usado como SENHOR devido a prática massorética de atribuir a estas letras os sinais diacríticos da palavra *Adonai*, i.e., Senhor. Isto evitaria que o leitor da *Torá* lesse o nome sagrado, ao invés disso pronunciando em voz alta “Senhor”. Por conta deste zelo não se sabe ao certo como era a pronúncia da palavra. Uma versão muito aceita, entretanto, é *Yahweh*. Prováveis traduções do Hb. são “aquele que É”, “Eu Sou” e mais controversa “Aquele que estará [contigo]”.

<sup>15</sup> Sanders, *Judaism: Practice and Belief 63 BCE-66 CE*, p.47.

de sua vontade e de desígnios para os homens. Adoravam-no com orações e ofertas, além de guardarem dias sagrados, que tinham como função renovar o seu pacto com Ele. Também celebravam grandes momentos do passado da nação, marcavam estações do ano agrícola, agradeciam pelas colheitas, além de promoverem expiação pelos pecados<sup>16</sup>.

No entanto, os judeus não compartilhavam com os zoroástricos apenas um aspecto normativo quanto às observâncias que visavam à santidade. Eram comuns também, entre eles, as crenças apocalípticas. Muitos judeus esperavam por uma era de bênçãos no porvir. Essa esperança era muito semelhante e bem difundida entre a população judaica da época, podendo ser vistas na literatura dos tempos Macabeus, passando pela época da destruição de Jerusalém, na Palestina, bem como na Diáspora de fala grega. Essas expectativas para o futuro estão centradas na restauração do povo, na reconstrução ou purificação do Templo em Jerusalém, na derrota ou conversão dos gentios e no estabelecimento da pureza e da retidão, conforme acreditavam os judeus, em todo o mundo conhecido<sup>17</sup>.

Nesse amálgama de esperanças futuras, gostaria de chamar a atenção, mais especificamente, para a questão da derrota dos gentios. Essa tradição, a meu ver, está intimamente relacionada com a tradição do rio de metal incandescente da literatura zoroástrica; a nossa hipótese de trabalho é que haja uma relação ou, até mesmo, uma transmissão de tradição, entre o julgamento final judaico e o zoroástrico, um evento que podemos chamar de ordálio universal.

Ao falar de ordálio universal, estou referindo-me a um evento que, tanto para zoroástricos quanto para judeus do período do Segundo Templo, aconteceria em uma época em que o próprio tempo, como o conhecemos, estaria determinado a ter um fim, ou seja, estou tratando do tema apocalíptico por excelência. Há na Y, assim como em 1En e na Bd a descrição de um evento de julgamento da raça humana, em bases morais-religiosas, no qual a imagem mítica do metal incandescente (Y) e, posteriormente, de um rio de metal incandescente (Bd e 1En) é evocada como sendo o meio pelo qual uma divindade realizará o julgamento. Esse metal incandescente teria o poder de separar justos de ímpios.

Compreendendo melhor que as fontes analisadas se tratam de textos apocalípticos e que se objetiva analisá-las especificamente no que diz respeito ao evento que nomeei “Ordálio Universal”, passo então a uma apresentação inicial das fontes nas quais investigarei tal temática.

---

<sup>16</sup> *Ibid.* p.47.

<sup>17</sup> *Ibid.* p.298.

A Y pertence a um *corpus* textual mais amplo conhecido como *Avesta*. Este é uma coleção de textos variados que segundo Skjærvø foram compilados e postos por escrito pela primeira vez em meados do ano mil, às vésperas da invasão árabe. Antes disso, esses textos tinham sido transmitidos oralmente por sacerdotes zoroastristas ao longo de séculos, nestes textos, a linguagem da parte mais antiga é o avéstico. Utilizando-se de evidências internas, retiradas das partes mais antigas do *Avesta* – por exemplo, nomes de localidades – acredita-se que o avéstico tenha sido a língua de tribos do noroeste do Irã, área correspondente ao atual Afeganistão, assim como de algumas regiões ao norte e ao sul. Os textos existentes pertencem a um manuscrito datado da segunda metade do séc. XIII e remontam a um único manuscrito que data dos sécs. XI-XII, e esta situação complexa deve ser levada em conta quando se trata do estudo da língua avéstica e, conseqüentemente, dos textos nela escritos<sup>18</sup>.

Dividimos os textos do *Avesta* em duas partes: aqueles em “avéstico antigo” (OAv.) e outros em “avéstico jovem” (YAv.). Os primeiros compreendem os *Gāthās* e a *Yasna Hapthangāiti*, ambos contidos na seção do *Avesta* chamada de Y, bem como vários outros fragmentos espalhados ao longo da mesma obra. O *Avesta Jovem* compreende o restante dos textos, onde se faz uma diferenciação entre o “avéstico jovem genuíno” e uma versão tardia dele. Consideram-se como escrito em avéstico jovem genuíno as partes do texto que estão escritas em uma linguagem consistente e gramaticalmente correta, enquanto outras partes foram escritas numa época na qual o avéstico jovem já não era mais uma língua viva, daí seus escritores e compiladores terem desse idioma uma compreensão apenas parcial; além disto, esses trechos mostram-se deliberadamente arcaizantes, i.e., seus autores tentam dar a eles uma pátina, por assim dizer. Tais trechos foram então denominados como escritos em “avéstico jovem tardio”.

Os textos do *Avesta* não contêm alusões históricas e, por isso, sua datação é ainda mais imprecisa; no entanto, o avéstico antigo é uma língua muito próxima da língua índica encontrada nas partes mais antigas do *R̥gveda*<sup>19</sup>, nos levando a pensar que deve, provavelmente, datar de um período muito próximo ao do sânscrito. Esta datação tem sido muito discutida, mas parece bem provável, por evidência arqueológica, que as partes mais antigas do texto tenham

---

<sup>18</sup> Skjærvø, *Introduction to Zoroastrianism*, p.5.

<sup>19</sup> *R̥gveda* é uma coleção de textos védicos escritos em sânscrito, considerada um dos mais antigos textos religiosos conhecidos. Os escritos contêm material mitológico e poético acerca da origem do mundo, e de louvor a divindades e orações por saúde e prosperidade. Sua linguagem é considerada uma das mais antigas amostras de uma PIE (Brian, Collins. *Rig Veda*. Cf. <http://www.milestonedocuments.com/documents/view/rig-veda>. Acessado 19/08/2013).

sido compostas na primeira metade do segundo milênio a.C. Comparado ao avéstico antigo, o Jovem representa uma forma modificada da linguagem, próxima ao persa antigo, e presume-se que tenha sido falado na primeira metade do primeiro milênio a.C., talvez no período dos medos, i. e., entre os sécs. X e VI a.C. Tal datação explica tanto a falta de referências textuais ao Irã ocidental quanto contempla o tempo necessário para que o avéstico passasse por um período “intermediário” entre sua fase antiga e sua modificação gradual em avéstico jovem<sup>20</sup>. Sendo assim, o capítulo da Y portador da tradição que pretendo investigar compõe de uma das mais antigas partes do livro sagrado dos zoroastristas.

O *Avesta* é dividido, por Jean Kellens e Boyce, com poucas discrepâncias, nas seguintes partes: a própria Y, seguido do *Visperad*, uma coleção de orações a divindades patronas; o *Vīdēvdād*, que significa literalmente “Leis para afastar os *Daevas*”<sup>21</sup> (esta parte por sua vez é subdividida em capítulos chamados de *Fargards*); este livro é seguido pelo *Yašt* (“adorar pelo louvor”), composto por hinos a divindades individuais; *Siroza*, literalmente “trinta dias”, que consiste na enumeração e na invocação de trinta divindades que presidem os trinta dias do mês; e finalmente o *Khordā Avesta* ou “pequeno *Avesta*”, uma espécie de seleção de material das outras partes anteriores, ela funcionava como um guia para os clérigos<sup>22</sup>. É importante também acrescentar que há uma tradução da maior parte do *Avesta* para a língua do Império Sassânida (224-637 a.C.), o supracitado persa médio.

Trato agora mais especificamente da subdivisão do *Avesta* que contém o material que me interessa. A palavra *Yasna* vem do avéstico com significado de “oblação”, “adoração”, ela nomeia uma coleção de textos litúrgicos da mais alta importância para os zoroastristas. O título é homônimo ao principal rito zoroastriano e sua autoria é creditada ao próprio *Zarathustra*, sendo considerado um dos textos mais sagrados da religião. O propósito do sacrifício avéstico, como está refletido na Y, consistia basicamente em uma regeneração do *ahu*, ou seja, o princípio da vida existente, após um período de trevas, esterilidade ou morte - por exemplo, noite, doença e/ou inverno, daí acontecer no período matutino. Durante o ritual, o oficiante reproduz um

---

<sup>20</sup> Skjærvø, *op. cit.* p.5.

<sup>21</sup> I.e. as entidades malignas. O *Vīdēvdād* é uma coleção mista de textos em prosa escritos em “avéstico jovem”, provavelmente copilado no período Parto. A maior parte do texto trata das leis de pureza como sendo maneiras de se combater as forças do mal. Em certo estágio, provavelmente durante o início do período islâmico, ele tornou-se parte de uma celebração noturna da *Yasna*, na qual era lido integralmente, em alto e bom som (Boyce, *Textual Sources of the Study of Zoroastrism*, p.2).

<sup>22</sup> Boyce, *Textual Sources of the Study of Zoroastrism*, pp.1-4; Kellens, Jean. "Avesta" In: *Encyclopedia Iranica*. New York: Routledge and Kegan Paul, 1987, pp.35-44.

minimodelo do cosmos como este fora ordenado no início dos tempos por *Ahura Mazda*, ou seja, o primeiro *ahu*. Para isso, todos os modelos e protótipos de todos os componentes do primeiro *ahu* são convocados, convidados e reordenados. O sacrifício do *haoma* (suco prensando de ervas sagradas, provavelmente uma *ephedra*) é então feito e, ao seu final, o sacrificante recita os *Gāthās* da mesma forma que *Zarathustra* os teria recitado pela primeira vez no mundo dos vivos e assim como as palavras dos *Gāthās* haviam banido as forças do mal para longe do cosmos no passado, baniriam as forças malignas mais uma vez no dia do ritual. As águas celestiais também eram invocadas, bem como o sol, que estando para se erguer acima do oceano do mundo, é o símbolo da ordem que *Ahura Mazda* criou.

Dentre os vários textos recitados no ritual sacrificial da *Yasna* está a Y.51, parte do texto que será tratado mais especificamente nesta tese. O capítulo será intitulado com nome *Vohukhshathrā*<sup>23</sup> *Gāθā*, pois são estas as duas primeiras palavras do capítulo e uma possível tradução para elas é seria “Hino do Bom Domínio”. Em sua extensão, o texto do hino procura louvar os desígnios de *Ahura Mazda*. O oficiante do ritual de sacrificio do *haoma* recebe o poder de comando da divindade fazendo com que a ordem se estabeleça por mais um dia. O hino também pondera acerca da atitude que leva o homem ao bom caminho e sua contrapartida, que leva ao mau caminho. A ordem do cosmos é também mantida pela prática do *Vahman*. De acordo com a Y.51, submeter-se ao domínio de *Ahura Mazda* é a fórmula que leva o homem ao bom caminho (v.6).

Quanto a 1En, trata-se de um livro composto originalmente em aramaico que chegou até nós completo em etiópico, daí o fato de ser também conhecido como *Livro Etiópico de Enoque*. A língua em questão, chamada de “etiópico”, de fato chama-se ge’ez. Trata-se de um idioma de origem semítica que combina vocabulário do grego koiné, de línguas africanas e do aramaico. A estrutura sintática, entretanto, é a comum às línguas semíticas com a existência de construtos semelhantes ao hebraico, e.g., entretanto, curiosamente é escrita da esquerda para direita.

A tradução do ge’ez conta com duas fases: 1ª Transliteração – os caracteres etiópicos que representam as consoantes somam-se às marcas que representam vogais, o que resulta em mais de uma centena de combinações possíveis, entretanto, ao contrário do Pahl., não há possibilidade de confusão entre as letras, salvo mal estado de manuscritos. Identificadas as sílabas, nessa primeira etapa, são elas então transcritas para caracteres latinos comuns com

---

<sup>23</sup> Av. *Vohu* = bom; *khshathrā* = poder (desejável), domínio, o reino de *Ahura Mazada* (Boyce, *op. cit.* p.13).

adição de algumas vogais diferentes que representam sons vocálicos que não existem em línguas latinas e.g. “ə”, “h”, “ʔ”, entre outras. 2ª Tradução – com o texto etiópico em caracteres latinos, separam-se mentalmente as raízes dos sufixos e prefixos que formam os construtos comuns às línguas de origem semítica e, assim, procede-se a tradução<sup>24</sup>. Mais precisamente, a tradução é feita inicialmente em inglês pela ausência de dicionário ge'ez/português.

1En apresenta uma característica especial a ser considerada: o livro todo parece ser, à primeira vista, um grande e complexo apocalipse, mas academicamente é mais comum considerá-lo “uma coleção de cinco trabalhos independentes”<sup>25</sup>. Isaac Ephraim propôs o II. séc. a.C. como datação para os textos mais antigos da coleção, e para os mais tardios, II séc. d.C.<sup>26</sup>, porém, em pesquisas mais recentes, George W. E. Nickelsburg e James C. Vanderkam datam os textos que compõe esta coleção entre o final do séc. IV a.C. e o início do primeiro séc. d.C.<sup>27</sup> A despeito da fluidez gerada pela discussão à datação das obras que compõe 1En, os escritos têm características claramente apocalípticas em diversas passagens como os primeiros capítulos do “Livro dos Vigilantes”<sup>28</sup> e os capítulos 48-67 do “Livro das Parábolas”.

Outra característica importante a ser ressaltada em 1En é que a obra se apresenta como se houvesse sido composta pelo próprio Enoque (הֲנוֹךְ). Tal personagem é mencionado logo no início do Gn. como o sétimo patriarca da linhagem adâmica. O detalhe mais interessante acerca desse personagem é o fato de sobre ele ser dito que “andou com Deus” e de seu fim ser totalmente distinto de outros personagens descritos no *Gênesis*: em lugar de morrer, ele é “arrebataado” por *Elōhīym* (Gn 5:23-24). Para John J. Collins, isso explicaria o fato do porquê de Enoque ser escolhido como autor de um livro que apresenta as experiências de um homem que viajou pelos céus. Quando diz “escolhido como autor”, Collins está visualizando o caráter pseudopigráfico de 1En, i.e., o fato de seu autor putativo não ser seu autor real. Essa complexa característica da obra será alvo de uma análise mais detalhada ao longo do capítulo 1. A obra em questão não figura no cânon bíblico judaico nem cristão (com exceção apenas da Igreja Etiópica), porém, de acordo com Norman Cohn, o livro desfrutava de grande prestígio nos séculos imediatamente anteriores e posteriores a Jesus<sup>29</sup>. Durante os sécs. II-I a.C., não menos

---

<sup>24</sup> Leslau, Wolf. *Comparative Dictionary of ge'ez*, 1991.

<sup>25</sup> Collins, Daniel, *with an introduction to Apocalyptic Genre*, loc.109.

<sup>26</sup> Isaac, Efraim. 1(Ethiopic Apocalypse of) ENOCH, 1983, p.7.

<sup>27</sup> Nickelsburg; Vanderkam. *1Enoque: A New translation: Based on the Hermeneia Commentary*, 2004, loc.86.

<sup>28</sup> Os Vigilantes (ge'ezge'ez lit. “guardas diligentes”) são seres celestiais conhecidos também como anjos. Na literatura enóquica o termo se refere, na maioria das vezes, a anjos “caídos”, i.e. ímpios, pecaminosos (Charlesworth, Introduction to 1(Ethiopic Apocalypse of) ENOCH, 1983, p.9)

<sup>29</sup> Cohn, Norman. *Cosmos, Chaos, and the World to Come*, 1999, p.175.

que onze manuscritos desse livro foram produzidos só na comunidade de Qumran, e o texto provavelmente era conhecido em círculos mais amplos: os autores de apocalipses mais tardios estavam familiarizados a ele no final do primeiro século. De acordo com James Charlesworth, comunidades cristãs primitivas, tanto judaicas como cristãs, aparentemente levavam alguns pseudepígrafos como 1En muito a sério, prova disso é a utilização, por via de citação direta, que o autor da *Epístola de Judas* faz de 1En nos seus versos 14-15<sup>30</sup>, onde é recordada a porção de uma profecia que se encontra em 1En 1:9<sup>31</sup>. No segundo século, por exemplo, Barnabas refere-se à obra como sendo Escritura Sagrada. De fato, ao longo dos três primeiros séculos da era cristã, 1En continuou gozando de autoridade entre escritores cristãos importantes como Clemente de Alexandria, Irineu de Lyon e Tertuliano. Somente no séc. IV d.C., sob influência de Jerônimo e Agostinho, foi que o trabalho caiu em descrédito, porém, apenas no Ocidente, já que nas igrejas orientais ele continuou a ser tratado com respeito até o séc.IX d.C.

Acerca de sua composição original e transmissão até nossos dias, Cohn informa que, por conta do veto rabínico à inspiração do livro, nenhuma versão completa da obra tenha sido preservada em sua linguagem ou linguagens originais<sup>32</sup>. Os fragmentos encontrados em Qumran sugerem que grande parte da obra foi composta em aramaico. Esses manuscritos aramaicos indicam como a obra original é mais longa que a forma decorrente da- tradução para o ge'ez. É importante notar que a tradução etiópica da qual dispomos não foi feita diretamente do original aramaico, mas sim de uma tradução grega,—provavelmente ela se deu em algum momento entre os sécs. IV e o VI<sup>33</sup>. Algumas partes dessa versão grega ainda chegaram até nossos dias e, independentemente da linguagem, a obra é conhecida como 1En para se distinguir de obras diferentes, como *2Enoque*, que trata de conteúdo bastante diverso.

Tratemos agora da obra zoroastriana que contém os paralelos com 1En analisados nesta pesquisa. *Bun-dahišn*, significa literalmente “primeira criação”. Como a tradução literal passa um sentido errôneo de que o zoroastrismo pregava a existência de duas criações, utilizam-se

---

<sup>30</sup> 1En 1:9 “E observem, ele vem com miríades de santos para passar julgamento sobre eles, e destruirá os ímpios, e chamará a prestar contas toda a carne por todas as coisas, os pecados e as impiedades feitas e cometidas contra ele”. Jd 14-15: “A respeito deles profetizou Enoque, o sétimo dos patriarcas a contar de Adão, quando disse: “Eis que o Senhor veio com as suas santas milícias exercer o julgamento sobre todos os homens e arguir todos os ímpios de todas as obras de impiedade que praticaram e de todas as palavras duras que proferiram contra ele os pecadores ímpios”. Essa passagem também serve para esclarecer que *pseudepigrafia* é um fenômeno que se reconhece academicamente - para o ator histórico, judeu, cristão ou leitor qualquer seja no período estudado, Enoque é o real autor do livro, como se percebe claramente no texto da *Epístola de Judas*.

<sup>31</sup> Charlesworth, OTP, p.xxiv.

<sup>32</sup> Cohn, *op. cit.* pp.176-177.

<sup>33</sup> Nickelsburg; Vanderkam, *1Enoque: A New translation: Based on the Hermeneia Commentary*, loc.195.

traduções como “estabelecido no início” e “criação primeva”, contendo diversos textos em assuntos como cosmogonia, cosmografia, uma breve história dos Kayanidas, informações sobre o Irã de seu tempo (*Ērānšahr*) e, a parte que nos cabe, escatologia. A obra foi escrita por *Spandyād*, filho de *Māhwindād* filho de *Rustom Shahriyār*, acerca do qual nada é sabido<sup>34</sup>. Boyce considera a Bd como sendo um comentário de porções perdidas do *Avesta*, já que, nos seus primeiros versos, ele é descrito como *Zand-Agahih*, i.e., “Conhecimento dos Comentários [do *Avesta* subintendido]”<sup>35</sup>. Posteriormente esta é uma discussão na qual retornarei, pois é muito importante para o argumento desta tese que o conteúdo da Bd seja de fato reconhecido como um comentário exegetico (*Zand*) do *Avesta*. A *Bun-dahišnīh* analisada neste trabalho é chamada de “Grande *Bundahishn* iraniano”, em virtude de existir também um texto menor encontrado na Índia, isto significa que o *Bundahishn* iraniano é chamado de grande apenas por uma questão de extensão, quase duas vezes maior que o iraniano conforme Kassock<sup>36</sup>. Grande parte dos pesquisadores concorda que, originalmente, *Bundahishn* não era o título original da obra, advindo este nome dos primeiros contatos modernos (séc.XIX) feitos com os manuscritos (ambos o indiano e iraniano).

A Bd, ao contrário de 1En, chegou até nós na língua em que foi originalmente composta: o persa médio (MP.). Trata-se uma língua de matriz indo-europeia derivando do vocabulário do aramaico e gramática/vocabulário do persa antigo e Av. Ela é também conhecida como *pahlavi* por ser este o nome do sistema de escrita por meio do qual nos chegou o MP. Ao contrário do avéstico, o Pahl não era considerado sagrado em si mesmo pelos zoroastrianos, assim sendo, usavam-no para escrever tanto textos mundanos (como histórias de dinastias) quanto comentários dos ditos sagrados. Uma outra associação que acabou acontecendo foi a do termo *Zand* ao termo *pahlavi*, já que todos os comentários posteriores do *Avesta*, feitos por clérigos zoroastrianos, estão em Pahl.

Gramaticalmente falando o MP. é muito simples, residindo sua verdadeira complexidade em seu sistema de escrita (Pahl) que tem sinais gráficos que podem equivaler a até quatro letras (valores fonéticos), além de fazer uso de heterogramas de origem aramaica para quase 50% por cento de seu vocabulário. Tal é a complexidade do sistema Pahl, que posteriormente ele foi substituído pelo sistema *Pahzand*, este sistema possui mais caracteres, para desfazer as

---

<sup>34</sup> Skjærvø, *The Spirit of Zoroastrianism*. London: Yale University Press. 2011. Loc.204.

<sup>35</sup> Boyce, *op. cit.* p.4.

<sup>36</sup> Kassock, Zeke. *The Greater Iranian Bundahishn: A pahlavi Student's 2013 Guide*. 2013.

confusões e deixa de lançar mão quase que por completo dos heterogramas, escrevendo as palavras já em MP.

As etapas de tradução do MP. são as seguintes: 1ª Transliteração – momento quando os caracteres do Pahl. são identificados e, por eliminação e comparação com dicionários, elimina-se sua dubiedade ou até quadruplo possível significado. Nesse momento, também se identificam os heterogramas que são transliterados, por convenção, em caixa alta. 2ª Transcrição – nesse estágio, são acrescentadas as vogais curtas, que não aparecem no texto em Pahl. e os heterogramas são trocados pelas palavras persas aos quais remetem, após isso, restam, em caixa alta, apenas as primeiras letras das frases e os nomes próprios. 3ª Tradução – finalmente aqui se pode traduzir o texto do MP. para o inglês (não há dicionários MP./Português), posteriormente, caso necessário faz-se a tradução do Inglês para o Português, porém ela não é recomendável já que inexistente um dicionário MP./Português feito por um especialista nas duas línguas<sup>37</sup>.

A questão da datação da Bd é muito discutida. Para Skjærvø, ela foi composta aproximadamente no séc.IX, mas deve-se levar em consideração que partes dela existiam desde o séc.III<sup>38</sup>. David N. MacKenzie advoga a hipótese de que as referências à conquista árabe-muçulmana, que obviamente joga os escritos para depois do século VII d.C., são camadas redacionais posteriores, comumente utilizadas para contemporizar os textos. David N. MacKenzie compartilha da visão de Walter Bruno Henning, considerando que o texto original tenha sido composto por alguém com um vasto conhecimento enciclopédico do zoroastrismo bem como em saberes helenísticos em meados do final da era sassânida<sup>39</sup>.

Quanto à fonte da Bd, todos os autores supracitados concordam que seja o *Dēn*, i.e., a “tradição/religião”, dois conceitos que para os persas zoroastristas eram exatamente sinônimos. Ao longo da obra há um refrão que faz menção a esta característica: *Gōwēd pad Dēn kū*, i.e., “É dito na religião/tradição”. Esse excerto aponta para uma característica muito importante: para persas zoroastristas, o dito era mais valioso que o escrito. A menção não é ao *Avesta*, em sua forma escrita, mas sim à tradição oral que dele emana. Isto abre a possibilidade para que a Bd contenha o registro de tradições muito mais antigas que sua redação. Infelizmente, informações semelhantes às que temos acerca da aceitação e circulação de 1En infelizmente não são conhecidas no caso da Bd.

---

<sup>37</sup> MacKenzie, 1986; Skjærvø, 2007; Kassock, 2013.

<sup>38</sup> Skjærvø, *op. cit.* p.10.

<sup>39</sup> MacKenzie, *Bundahišh*. Inciclopediae Iranica. Vol. IV, Fasc. 5, pp. 547-551. 1989.

Estas são algumas informações iniciais acerca das fontes e das hipóteses que julgo serem necessárias para guiar o leitor no decorrer das discussões teóricas que abrem esta tese. Espero, com este trabalho, poder contribuir com o campo da literatura apocalíptica, ainda em fase de implantação no Brasil, bem como com o avanço das pesquisas que aproximem as origens religiosas ocidentais e orientais. Penso também que esse exercício comparativo entre literaturas apocalípticas de diferentes povos pode ajudar-nos a compreender melhor a imagética daquele estilo literário tão enigmático. Estando a apocalíptica judaica na raiz da apocalíptica cristã, compreender um pouco mais acerca das origens da primeira certamente elucidará nosso conhecimento sobre a segunda.

Em resumo, a presente pesquisa de doutorado objetiva corroborar uma relação de influência mútua entre essas obras, demonstrando a real possibilidade de uma tradição apocalíptica – que já era antiquíssima quando registrada na Y.51 – ter continuado a ser repassada ao longo dos séculos e entre culturas, vencendo a barreira entre indo-europeus e semitas, manifestando-se tanto em 1En, quanto na Bd, fazendo por sua vez com que persas e judeus tivessem contato com a reconfortante e, ao mesmo tempo, perturbadora ideia de que, no crepúsculo do tempo, toda a humanidade seria submetida ao Ordálio Universal.

## **Capítulo 1 – Literatura Apocalíptica: Sincretismo e Pseudepigrafia**

### **1.1. Objetivos do Capítulo**

Neste capítulo, pretende-se discutir, a partir de uma bibliografia especializada, conceitos que entendo como fundamentais para guiar a análise das fontes. Inicialmente discuto os conceitos de Sincretismo e Influência Religiosa, com os quais estabeleço considerações teóricas sobre os dois fenômenos em questão, discutindo com bibliografia que se refere ao Sincretismo Religioso de maneira mais genérica, concedendo, porém, atenção maior em autores que pesquisaram especificamente o caso zoroastrismo-judaísmo. A seção segue numa discussão com autores que negam a influência sincrética do zoroastrismo sobre o judaísmo do Segundo Templo, quando demonstro que os argumentos por eles apresentados são insuficientes para sustentar tal negação. A parte encerra-se com a discussão e estabelecimento de critérios metodológicos eficientes para a detecção e comprovação de Sincretismo Religioso em casos textuais.

Há também uma subdivisão em que se considera o caso da Pseudepigrafia, característica literária peculiar de 1En, que exige uma aproximação teórica em vistas de se garantir um tratamento correto da fonte. Nesta parte, é feito um pequeno histórico do estudo do tema, bem como uma revisão bibliografia especializada com objetivo de refutar conceituações errôneas muito comuns acerca do fenômeno pseudepigráfico. Corrobora-se, então, a ideia de que os autores pseudepígrafos não eram fraudes em busca de algum reconhecimento, ou menos importantes por não estarem inclusos em cânones posteriores. A questão da autoria e da autoridade do escrito pseudepigráfico judaico também é discutida em perspectiva com relação ao caso zoroastrista.

Posteriormente, busco uma conceituação para o estilo literário que é a linha guia entre as três fontes que utilizo nesta pesquisa: a literatura apocalíptica. Aqui se busca definir alguns conceitos que são confusos por terem nomenclatura muito semelhante. Há também uma discussão acerca de uma ferramenta de pesquisa em voga no momento neste campo específico da comparação entre zoroastrismo e judaísmo: a chamada “Hermenêutica Apocalíptica”. O espaço é também utilizado para responder as acusações de “Paralelomania”, termo que vem sendo utilizado para descrever pejorativamente esforços de pesquisa em religião comparada, principalmente, utilizado para desqualificar pesquisas que se aventuram neste campo específico.

Pretende-se, assim, munir-se de todos os conceitos necessários para proceder uma análise responsável das fontes de pesquisa.

## 1.2. Considerações teóricas acerca de sincretismo e de influência religiosa

### 1.2.1. Da necessidade e objetivos da discussão

Para procedermos à pesquisa proposta por esta tese, faz-se necessária uma reflexão conceitual a respeito do que vem a ser sincretismo religioso e de como tal processo ocorre, pois, como o leitor verá adiante, creio que ele ocorra. A natureza dessa pesquisa demanda esse tipo de reflexão já que se trata da demonstração da influência de um *topos* literário sobre duas religiões diferentes. Essa transmissão de *topos* acabará por resultar na mimetização de uma imagem mítica do zoroastrismo iraniano pelo judaísmo do Segundo Templo.

Quando lidamos com o sincretismo religioso na antiguidade, devemos sempre ter em mente que se trata de um desafio que nos leva a passar por várias barreiras. Temos, inicialmente, a maior de todas as barreiras: o tempo. Ele nos separa de maneira irremediável das culturas que pretendemos estudar; os eventos, problemas, inquietações e tomadas de decisões que levaram os autores judeus e iranianos a escreverem estes textos passaram e jamais tornarão a ocorrer. Em segundo lugar, temos a barreira cultural. Por mais que estejamos inseridos numa cultura judaico-cristã, em que cada vez mais tomamos consciência das influências zoroastristas, seria completamente ingênuo, de nossa parte, acreditar que entre nós – uma consciência pesquisadora moderna – e um clérigo zoroastrista ou um profeta judeu, não existissem tantas diferenças assim. Não é também de se negar a constante antropológica que, em minha opinião, é a base da própria curiosidade que temos pelo pensamento religioso de quem viveu num passado tão remoto, mas sim de se tomar o devido cuidado ao pensar o pensamento do outro e, no caso, de um outro duas vezes distanciado primeiro pelo tempo e depois pela cultura. Mas ainda há de ser distante uma terceira vez, agora pela língua. Entretanto, esta diferença pode ser a mais mitigada das três, graças ao estudo dos códices de linguagem, através dos quais foram enviados para a posteridade o pensamento religioso de judeus e de iranianos.

É com tudo isso em mente que pretendo compreender melhor a relação de uma imagem poética hebraica com uma imagem apocalíptica que aparece tanto na cultura judaica quanto na zoroastrista iraniana: o derretimento perante o fogo e o nivelamento das montanhas e colinas. O sincretismo dessas imagens poéticas utilizadas para descrição de eventos apocalípticos se dá

com um alcance muito significativo, se pensarmos em padrões de Mundo Antigo. Uma imagética compartilhada por culturas que se encontravam, desde as estepes da atual Rússia, caso dos zoroastristas, até a Palestina, caso dos judeus, tem amplitude considerável e certamente merece atenção. Mais ainda, é importante lembrar que esta imagética se manifestou também em outras culturas religiosas, além das duas supracitadas.

As palavras “influência” e “sincretismo” são utilizadas, muitas vezes, indiscriminadamente, até mesmo em ambientes de pesquisa acadêmica. Por tratar-se de conceitos muito importantes para esta pesquisa de doutoramento, seguirei com alguma revisão bibliográfica acerca do assunto e, ao final, farei opção por uma definição ou uma conjunção delas. É necessário também assinalar que tanto o conceito de “influência” e de “sincretismo” são estudados aqui visando os documentos textuais Y 51, Bd 34 e 1En 67. Apesar de esses três trechos serem o ponto nevrálgico da pesquisa, para discutir com o estado da obra, é necessário nos deslocarmos para os textos que são utilizados pelos autores que trabalharemos a seguir. O esforço, entretanto, é considerado como válido pela necessidade do esclarecimento de parâmetros teóricos.

### **1.2.2. Influência Religiosa**

Uma maneira interessante de pensar o que vem a ser um processo de influência religiosa, no caso de textos religiosos antigos, é começar por aquilo que pensamos que ele não é. Mathias Henze, falando acerca da influência entre textos antigos, diz que nesses casos não podemos imaginar citações no estilo “copiar-colar”, tão comuns no mundo moderno, como se o autor do texto em questão tivesse acesso a um exemplar do texto citado e pudesse ter ido a sua biblioteca particular, acessado o livro que desejava citar e, então, feito do trecho desejado uma cópia *ipsis literi*. Para exemplificar essa afirmação, Henze utiliza o caso da reinscrita do rolo profético destruído na passagem de Jr 36<sup>40</sup>. O referido excerto demonstra como a transmissão oral

---

<sup>40</sup> O trecho é bastante interessante e merece análise mais atenta. Nesta narrativa encontramos o profeta Jeremias em situação bastante delicada pois seus oráculos eram contrários ao poder monárquico vigente e por esta razão o profeta encontrava-se preso. Mesmo tendo a mobilidade reduzida desta forma Jeremias continua recebendo palavras proféticas do SENHOR que por sua vez o comanda a escrever num rolo as palavras da profecia. O

acabava por determinar a escrita no mundo antigo<sup>41</sup>. Jason Silverman parece concordar com essa posição, tanto que, inclusive, usa a mesma expressão “copiar-colar” para descrever como não deve ser entendida a mesma questão<sup>42</sup>.

Silverman ainda considera importante diferenciar o conceito de influência, que usamos para tratar da relação entre judaísmo e zoroastrismo, do conceito antropológico homônimo. De acordo com o pesquisador, a segunda possibilidade de conceituação pressuporia uma certa consciência do fato e/ou uma fusão deliberada das religiões em questão, o que não parece ser o caso<sup>43</sup>. Feitas as ressalvas acerca do que *não* entendemos como “influência” da maneira como pode ser vista nas relações iraniano-judaicas, parto agora para as abordagens conceituais positivas.

Silverman entende “influência” como um sinônimo para “interação”, o que para ele incluiria todo tipo de intercurso social, dos contatos mais superficiais aos mais significantes, levando em consideração tanto estruturas sociais e políticas bem como elementos culturais e religiosos<sup>44</sup>, o que acaba tornando o conceito de Silverman muito genérico.

Em seu *Zoroastrian Influence on the Judeo-Christian Tradition*, Hinnells trabalha um conceito mais acurado, apontando dois tipos básicos de influência que podem vir a acontecer mutuamente entre comunidades, os dois tipos possuem alguns subtipos e, por sua vez, suas próprias variações. Em primeiro lugar, Hinnells atesta que a influência pode se dar na medida em que membros de uma tradição religiosa, conscientemente, imitem ou tomem emprestados

---

amanuense de Jeremias é Baruque, que atende ao profeta e escreve no rolo todas as palavras proféticas que já haviam vindo a Jeremias (v.2). Ao completar sua tarefa como escriba Baruque é então enviado a ler o rolo perante alguns principais de Jerusalém (v.10), com a intenção de que os mesmos, ao ouvirem as palavras proféticas de Jeremias contidas no rolo, se arrependessem dos seus maus caminhos e se convertessem (vv.7-8). Quando ouvem o rolo estes homens ficam consternados e acreditam que o rei deve ouvir aquelas palavras também. No momento em que a leitura do rolo na presença do rei é providenciada acontece o fato que proporciona a oportunidade de análise: mal o rei ouve a leitura de três ou quatro folhas do rolo seu próprio servo leitor o corta ao meio com uma faca e logo em seguida o rolo é jogado na lareira do palácio de inverno onde se encontrava a corte (v.23). Assim, a questão analisada aqui não é a do ultraje do rei Jeoaquim a palavra do SENHOR, apesar de ficar claro que as profecias do rolo não eram nada favoráveis ao rei, mas sim a forma como no v.32 o rolo é novamente ditado por Jeremias e reescrito por Baruque: “Then took Jeremiah another roll, and gave it to Baruque the scribe, the son of Neriah; who wrote therein from the mouth of Jeremiah all the words of the book which Jehoiakim king of Judah had burned in the fire:and there were added besides unto them many like words”. É muito interessante notar a liberdade que Jeremias tem para adicionar “muitas outras palavras semelhantes” (רַב הֵם דְּבָרִים) ao rolo, demonstrando uma relação muito mais livre do profeta com relação as palavras (num sentido literal do termo). Percebe-se não haver na situação qualquer desespero com relação à destruição do primeiro rolo e sua reconstrução é apenas uma questão de tempo e mais um tanto de trabalho. Isso demonstra o caráter mnemônico e oral da citação textual no mundo judaico, que Cf. Henze lembraria muito mais o que nós modernos entendemos como “paráfrase”.

<sup>41</sup> Henze, “Jeremiah and Baruque: The history of a Friendship,” Palestra apresentada no “VIII Seminário Internacional do Projeto de Estudos Judaico-Helenísticos” – UnB, 20/08/2014.

<sup>42</sup> Silverman, *Persepolis and Jerusalem*, p.30.

<sup>43</sup> *Ibid. Idem.*

<sup>44</sup> *Ibid.* p.29.

elementos de outra tradição. Essa escolha consciente pode ser positiva, quando uma tradição aceita elementos da outra, ou pode ser negativa, quando os elementos rejeitados pela tradição influenciadora são também rejeitados pela tradição influenciada.

Em segundo lugar, temos a rejeição consciente. Ela pode modificar a tradição em questão de duas maneiras: alguns membros podem rejeitar aspectos de sua própria tradição que sejam muito semelhantes aos da tradição que se quer rejeitar e também pode ocorrer a adoção de modos de discurso da tradição que se deseja rejeitar para combatê-la ou argumentar com ela em seu próprio campo. Deve-se observar ainda que a segunda possibilidade analisada por Hinnells pode manifestar-se também inconscientemente<sup>45</sup>. Entretanto, para Silverman, essas influências postuladas por Hinnells não seriam tão difíceis de serem detectadas quanto as influências que acabam por provocar reinterpretações das tradições nativas. Essa é uma dificuldade a ser observada com atenção, pois, quando esse tipo de influência ocorre, a tendência natural do pesquisador é pensar num desenvolvimento orgânico da tradição em si, já que a imagética e as ideias permanecem praticamente as mesmas<sup>46</sup>.

Michael Stauber, por sua vez, trabalha com o conceito de mimetização religiosa. Para ele, existem *memes* religiosos (que podem ser uma representação, artefato, ideia, ou mesmo, um nome) que podem ultrapassar as barreiras de uma comunidade religiosa e, então, serem copiados, e assim como podem ser, ao mesmo tempo, ressignificados<sup>47</sup>. Ele analisa como, ao longo do tempo, um nome associado à sabedoria e a conhecimentos místicos, como o de *Zarathustra*, foi utilizado para criar “para-zoroastrismos”.

Por para-zoroastrismo, Stauber entende movimentos religiosos e/ou filosóficos que não surgiram no seio de uma comunidade zoroastrista tradicional (iraniana ou parsi) e têm pouca ou nenhuma relação com suas práticas tradicionais além de utilizações completamente diversas dos textos sagrados. Segundo o autor, um caso excepcionalmente famoso de para-zoroastrismo seria a utilização do nome de *Zarathustra* pelo filósofo Friedrich Nietzsche<sup>48</sup>.

A contribuição de Stauber para esse debate se dá na medida em que sua análise de sete casos de mimetização religiosa, apesar de a maioria ocorrida no séc. XX, demonstra claramente

---

<sup>45</sup> Hinnells, *Zoroastrian Influence on the Judeo-Christian Tradition*, *JCama*, 1976, pp.9-11. É importante notar que por “inconscientemente”, Hinnells não está entendendo nenhum tipo de teoria psicanalítica moderna, mas apenas afirmando que os atores históricos submetidos àquela influência não têm completa consciência de que estão sob a mesma.

<sup>46</sup> Silverman, *op. cit.* p.31.

<sup>47</sup> Stauber, *Para-Zoroastrianisms*, 2007, p.236.

<sup>48</sup> *Ibid.* p.240.

como ideias religiosas têm a capacidade de se espalharem e serem adotadas mesmo sem que haja contato cultural direto, i.e., que os povos praticantes de diferentes religiões convivam entre si. O autor elucida esse caso quando trata do uso do nome *Zarathustra* por diversos autores antigos que fazem associações entre a imagem dele e a de filósofos, astrólogos e praticantes de artes mágicas. Esses autores, em sua maioria gregos, não conviveram com comunidades praticantes do zoroastrismo<sup>49</sup>.

Outro autor importante para pensarmos um conceito de influência religiosa é Hendrik M. Vroom. Em seu capítulo “Syncretism and Dialogue: A Philosophical Analysis”, o autor argumenta que o termo sincretismo é geralmente entendido como uma categoria utilizada para indicar certo aspecto de influência mútua entre religiões<sup>50</sup>, o que na prática faz com que o conceito de influência religiosa torne-se um sinônimo de sincretismo para Vroom. Entretanto, ele propõe uma definição mais “estipulativa” de sincretismo, defendendo que “sincretismo” seja concebido como “uma incorporação por parte de uma tradição religiosa de crenças e práticas incompatíveis com suas ideias básicas”<sup>51</sup>. O autor frisa que “incompatível” é uma categoria lógica de análise e não psicológica ou antropológica<sup>52</sup>. Exatamente por isso, pode-se considerar um determinado aspecto (doutrina, ensinamento) de uma crença religiosa incompatível com o conjunto mais amplo de sua cosmovisão e esta, no entanto, passar absolutamente incontestada no seio dos praticantes da religião. Em outras palavras, é necessário clarificar que, ao procurar por incompatibilidades que possam vir a apontar empréstimos sincréticos, o pesquisador deve estar sempre atento ao fato de que a “incompatibilidade” é puramente uma categoria lógica de análise; o praticante (fiel), por ter uma relação psicológica/antropológica com a religiosidade em questão, simplesmente não a entende como tal<sup>53</sup>. De acordo com Vroom, isso aconteceria basicamente porque a incorporação de novas

---

<sup>49</sup> *Ibid.* pp.238-241.

<sup>50</sup> Vroom, Syncretism and Dialogue: A Philosophical Analysis, p.26 In: Gort, et al. *Dialogue and Syncretism: An Interdisciplinary Approach*, 1989, pp.26-36.

<sup>51</sup> *Ibid. Idem.*

<sup>52</sup> *Ibid.* p.27.

<sup>53</sup> Tal acepção encontra algumas exceções bastante raras, porém todas das que tenho notícia são modernas. E.g. o fato do clero de algumas denominações cristãs protestantes admitirem que em questões soteriológicas a doutrina da predestinação e do livre-arbítrio humano são incompatíveis no campo da lógica. Durante o período da Reforma havia amplo debate acerca do assunto, entretanto os posicionamentos eram de negação de um ou do outro, caso do Calvinismo *versus* Arminianismo, ou uma tentativa de conciliação filosófica entre os dois pontos de vista soteriológicos, levada a cabo pelo padre jesuíta Luís de Molina - pouco divulgada e conhecida como Molinismo. O posicionamento que admite a contradição lógica dos pontos de vista soteriológicos surgiu entre os protestantes apenas no séc. XX e não tem um nome específico, nem mesmo tem força suficiente para ser considerado uma corrente de pensamento entre os protestantes brasileiros, mas é comumente conhecido como “antinomia

crenças requer, na maioria das vezes, reinterpretação de outras mais antigas e, particularmente, a reconfiguração de ideias mais elementares para a dita tradição. Tal processo hermenêutico levaria uma tradição a comportar grandes mudanças, podendo chegar mesmo ao ponto de perda da antiga identidade religiosa da tradição em questão<sup>54</sup>.

Usando a linguagem da lógica, Vroom explica os motivos de seu conceito de sincretismo passar pelo de “incompatibilidade”. Para o autor, não importa se o indivíduo vê a religião como um sistema coerente e mais bem estruturado ou se a ideia é de que a religião seja um sistema mais fluído e intercambiável, o conceito de “incompatibilidade” manifesta-se nos dois casos e, por esta razão, ele demonstra em ambos. Nomeando de “encontro” a situação social em que o mínimo de ordem é mantida ao ponto de que praticantes de duas religiões diferentes possam estabelecer um diálogo, Vroom, na obra supracitada, promove uma análise que pode ser resumida da seguinte forma: o praticante da religião A vê sua própria religião como uma entidade coerente, então, ele não pode adotar a crença da religião B, a menos que esta seja isolada da religião B e então adotada (assimilada) pela religião A de acordo com todo o seu sistema de crenças. Caso a crença de B não possa ser adaptada para figurar no contexto geral de A, então, ela não pode ser adotada e, conseqüentemente, será rejeitada. É assim que ocorreria no caso de a religião ser entendida como um sistema coerente de crenças. No caso de a religião ser considerada um sistema multifacetado de crenças mais fluidas, opinião partilhada por Vroom, a situação dá-se em condições mais sutis. Neste caso, as crenças são consideradas compatíveis quando existe algum tipo de coerência interna de sentido entre elas, o que é conciliado por algum sistema interpretativo. Assim, é por meio de um processo de reinterpretação que as crenças externas são conciliadas e incorporadas com base no sistema interpretativo previamente citado, evitando assim as incompatibilidades entre as crenças pré-existentes e as recentemente recebidas.

Como toda religião está inserida num contexto social de constante mudança e influência mútua, é impossível que seus praticantes não entrem em contato com práticas, ritos ou crenças vindas de outros sistemas. Assim sendo, a tendência natural dos praticantes é acomodar essas influências em áreas mais periféricas do seu sistema de crenças, protegendo o núcleo de crenças centrais que garantem a própria identidade do sistema religioso em questão. Vroom acrescenta ainda que não só crenças periféricas em relação à cosmovisão como um todo, mas também

---

soteriológica”. Vale lembrar que a grande maioria das denominações evangélicas brasileiras continua encaixando-se na teoria de Vroom, conseqüentemente inconscientes quanto a esta “incompatibilidade”.

<sup>54</sup> *Ibid. Idem.*

crenças muito antigas, ligadas a práticas que caíram em desuso, podem ser submetidas também aos processos de mudança relacionados à influência sincrética<sup>55</sup>. Quanto à influência sincrética ser tamanha a ponto de a identidade original da religião ser perdida, o caso do surgimento do zoroastrismo a partir da antiga religiosidade védica é um bom exemplo. *Zarathustra* acabou por mudar por completo a religiosidade védica ao demonizar cerca de metade do antigo panteão, o que acabou fazendo com que seus ensinamentos não fossem aceitos em sua própria região o que resultou, no final, na criação de uma nova fé religiosa, mesmo com tantos rituais em comum com a fé védica. Entretanto, ao contrário das asserções de Vroom, o que permaneceu no caso foram aspectos periféricos em relação ao núcleo da cosmovisão, como e.g. o ritual do haōma (tal fato faz pensar sobre como se deve evitar a adoção de um tipo de sistema de análise sem antes refletir sobre ele, ou até propor certas adaptações para utilizá-lo<sup>56</sup>). Apesar desse exemplo bastante claro, do caso das raízes mais antigas do zoroastrismo, acredito ser bastante válida a asserção de Vroom no que diz respeito à maior vulnerabilidade a influências dos elementos mais periféricos de uma tradição. Essa proposição pode sim ajudar a entender o acréscimo interpolado de escatologia zoroastrista no “Livro das Parábolas”.

### 1.2.3. Instâncias de influência como caminho para a identificação de Sincretismos

Além da importante ferramenta para o estudo de influências proposta por Vroom, Silverman acrescenta possíveis instâncias de influência que, em sua opinião, também devem ser consideradas. Em primeiro, quais são áreas de uma determinada tradição que estão mais suscetíveis à reinterpretação<sup>57</sup>? Em minha opinião esta é uma categoria bastante válida, mas que demanda amplo conhecimento em relação à tradição religiosa como um todo, já que exige do pesquisador que ele seja capaz de elencar quais são os aspectos centrais e os periféricos da tradição em estudo. O problema é que, muitas vezes, até mesmo entre os praticantes da tradição

---

<sup>55</sup> *Ibid.* pp.29-32.

<sup>56</sup> Infelizmente a academia brasileira de história passa por sucessivos “modismos” no que diz respeito a modelos de análise historiográfica. É sintomático a ampla gama de trabalhos que são publicados “aplicando” determinada teoria a determinado objeto. O que se pode perceber é ampla deformação de objetos para que estes se encaixem nos modelos, geralmente inquestionáveis e representantes da grande eloquência histórica atribuída a seu(s) propositores(es). Este trabalho parte do pressuposto que modelos devem ser adaptados ou mesmo criados após contato a nível aprofundado com a fonte histórica e posteriormente, até mesmo a proposição de hipóteses, dado que em diversas ocasiões determinados modelos de análise simplesmente não servem para responder certas questões.

<sup>57</sup> Silverman, *op. cit.*, p.31.

se encontram diferentes ideias sobre quais seriam os pontos centrais dela. Em segundo lugar, qual é a reinterpretação que será necessária ou de fato efetuada pela influência ou pelo empréstimo<sup>58</sup>? Nesta parte, exige-se então que o pesquisador tenha amplo conhecimento das fontes primárias, pois necessitará percorrê-las de forma geral, confrontando textos mais antigos e mais jovens em busca de elementos que foram modificados em vista das tais influências e empréstimos. O terceiro aspecto a ser considerado por Silverman já se volta para a hermenêutica da tradição mais uma vez, já que se trata de avaliar o “relativo impacto estrutural” causado no sistema de crenças que está recebendo influência ou empréstimo<sup>59</sup>. Adiantando parte da análise que posteriormente será feita com mais detalhes e usando nossa pesquisa a título de exemplificação da aplicabilidade desse aspecto, pode-se pensar no amplo impacto de uma soteriologia universalista, como a proposta na Bd 34 recorrente em 1En 67, no todo da tradição judaica do Segundo Templo.

Seguindo no estado da arte acerca desse assunto, encontramos o influente trabalho de Timothy Light, *Orthosyncretism: an account of melding in religion*. De acordo com Light “como acontece com todos os outros fenômenos humanos, religiões mudam, particularmente quando elas entram em contato com outras religiões”<sup>60</sup>. Alguém que tente entender o comportamento religioso do ser humano deve necessariamente aceitar a ideia de que ele é capaz de assimilar o contraditório que, na maioria das vezes, será sumarizado como um todo coerente que, como parte do processo, mesmo vindo de fontes diversas, será considerado como derivado de uma mesma origem<sup>61</sup>, visão bastante semelhante à de Vroom, quando considera que os praticantes não perceberão certos aspectos de suas tradições como conflitantes.

Light define sincretismo de forma muito simples, como “fusão religiosa”, porque advoga a ideia de que o importante não é a taxonomia da fusão, mas a “prevalência” do fenômeno em si mesmo. Ele prossegue argumentando que essa é questão central não apenas porque a religião tende a negar a importância do sincretismo, apesar de sua permanência, mas em especial pelo fato de que a capacidade humana de simultaneamente misturar culturas e acreditar que elas permanecem as mesmas é considerada por Light como uma das pedras fundamentais, se não a pedra fundamental, de nossa capacidade de construir e manter culturas<sup>62</sup>.

---

<sup>58</sup> *Ibid.* p.32.

<sup>59</sup> *Ibid. Idem.*

<sup>60</sup> Timothy Light, *Orthosyncretism: an account of melding in religion*. In: *Method & Theory in the Study of Religion*. p.162.

<sup>61</sup> *Ibid. Idem.*

<sup>62</sup> *Ibid.* pp.162-163.

A fim de explicar melhor sua tese, Light organiza o comportamento humano abstrato em três entidades cognitivas: 1. símbolos; 2. categorias nas quais esses símbolos são organizados; 3. regras organizacionais que relacionam categorias simbólicas. Tratando dos símbolos da religião, Light advoga que eles estão na superfície do fenômeno religioso, são os deuses, santos e demônios com os quais temos relações de temor, devoção, dependência dentre outros sentimentos, além de serem as entidades em torno das quais indivíduos se unem em grupos, seja para prestarem culto, reverência ou mesmo promoverem lutas. Entretanto, para o caso estudado aqui, a observação mais importante de Light é a de que nem sempre um símbolo que é transmitido de uma geração para outra é necessariamente transmitido com o mesmo sentido<sup>63</sup>. Essa asserção coloca-me em alerta principalmente quanto à questão dos elementos imagéticos pesquisados aqui, alguns nem chegam a serem deuses ou demônios (como as montanhas metálicas ou o rio de fogo), entretanto há de se ter especial precaução com o sentido que eles receberam ao passar da tradição zoroástrica para a judaica do Segundo Templo.

Light chama atenção para o fato de que são as categorias nas quais esses símbolos são organizados que dão a eles seus reais significados<sup>64</sup>. Em outras palavras, devemos atentar a estas categorias organizacionais se quisermos descobrir o que um dado símbolo está de fato significando naquele momento, já que os símbolos podem passar adiante com diferentes sentidos. Ainda de acordo com Light, mudanças em categorias são sempre mais difíceis de serem detectadas porque os símbolos são a parte mais visível da tradição religiosa, as categorias, por serem “panos de fundo” organizacionais para os símbolos, muitas vezes não são percebidas, mas as mudanças mais profundas acontecem quando esses “panos de fundo” mudam. Com a mudança das categorias, até mesmo as regras que as organizam e as relacionam podem mudar também<sup>65</sup>. Como exemplo de situação em que símbolos foram mudados, mas as categorias que os organizam não, Light faz um estudo do caso acerca da fundação, da manutenção e do papel das igrejas protestantes independentes africanas. Uma das principais estratégias missionárias protestantes na África tem sido a conjugação de pregação e oferta de assistência à saúde, seja médica, odontológica, ou mesmo preventiva. Tendo sido, ao longo do tempo, comuns os casos em que o próprio médico(a)/dentista/enfermeiro(a) é também o missionário, sobre isso o pesquisador comenta, inclusive, a questão da fé cristã ter papel preponderante na divulgação da medicina científica ocidental. É justamente nesse ponto, pode-se ver com certa clareza a adoção

---

<sup>63</sup> *Ibid.* p.163.

<sup>64</sup> *Ibid. Idem.*

<sup>65</sup> *Ibid.* pp.163-164.

de novos símbolos por parte dos africanos, entretanto sem a mudança das categorias nas quais os símbolos foram organizados. Conforme as pesquisas de Light, houve na África a fundação de diversas igrejas protestantes independentes<sup>66</sup> que negam a necessidade de intervenções da medicina científica e mesmo da medicina popular africana; nessas igrejas, é pregado que toda a cura acontecerá pela fé, através do poder de Deus. Nota-se que, apesar de os africanos terem recebido um cristianismo protestante já pós-científico, em que o missionário vai já acompanhado do médico ou é o próprio médico, os novos símbolos cristãos apenas substituíram os antigos e foram reorganizados e hierarquizados nas mesmas categorias relacionais que os símbolos que tais africanos tinham antes da ação missionária. Ao finalizar esse exemplo, Light levanta a discussão acerca de quem seriam os reais desviantes: as igrejas independentes africanas que rejeitaram o cristianismo pós-científico pregado pelos protestantes e praticam a cura exclusivamente pela fé, ou se são os protestantes que não praticam mais a cura pela fé somente, um dos pilares do cristianismo primitivo<sup>67</sup>.

A despeito da reflexão proposta por Light ser bastante interessante, gostaria de ressaltar um aspecto, que parecem não ter saltado aos olhos do próprio autor: em minha opinião, houve sim um sincretismo; apesar dos fiéis das igrejas independentes negarem a cura pela medicina científica, eles abandonaram também seus métodos tradicionais de cura – os rituais animistas autóctones que apelam para “focos” por meio dos quais as forças mágicas atuarão na cura foram substituídos e agora apenas a oração figuraria no ritual de cura. Além disso, essa rejeição de certos símbolos pode ser vista como a “rejeição consciente” de Hinnells, o que segundo ele caracterizaria sincretismo. Quando se analisa o mesmo caso a partir das teorias de Vroom, esbarra-se na pergunta: o quão periférico e o quão central é a categoria “cura sobrenatural” para os fiéis africanos? Apoiado nos depoimentos dos próprios líderes dessas igrejas, Light afirma que a questão referida é central: “Estamos aqui para curar” e “Isto não é uma igreja, é um hospital” são algumas das frases que pesquisadores do fenômeno puderam ouvir ao entrevistar líderes<sup>68</sup>. Sendo esse aspecto de tal forma central para o entendimento religioso dessas pessoas, as teses de Vroom poderiam ser, então, utilizadas de forma complementar às (refere-se a que?) de Light, já que de acordo com Vroom, elementos muito centrais de uma tradição religiosa são os mais difíceis de sofrerem mudanças, e a análise de Light demonstra justamente a resistência

---

<sup>66</sup> Estou usando os mesmos termos que Light usa, apesar de que, assim como eu, o leitor brasileiro especializado esteja acostumado com a nomenclatura “Neopentecostal” para este tipo de seguimento cristão.

<sup>67</sup> *Ibid.* pp.173-174.

<sup>68</sup> Cf. Mitchell, *Christian Healing in Harvard*, 1963, p.47. In: Light, *op.cit.* p.173.

das categorias relacionais anteriores, mesmo diante da adoção de novos símbolos. A cura dos males físicos e espirituais é a tônica da religiosidade desses africanos e continuará a ser mesmo com símbolos diferentes. Os elementos centrais são, de certa forma, protegidos de sincretizarem-se e aqui encontra-se o “pano de fundo” de Light, a resistência dos “elementos centrais” de Vroom e o “cerne” de Pieper. Porém, é claro, o sincretismo ainda pode romper a ponto de se criar uma nova religiosidade, entretanto isso se dá de maneira genuinamente revolucionária.

Depois de analisar vários casos semelhantes ao longo de seu *paper*, Light sumariza suas conclusões alegando que sempre que uma religião se modificar pelo contato com outra, ela sofrerá essa mudança da maneira mais sutil e menos abrupta possível. O caminho trilhado será preferencialmente sempre o dos comportamentos que já seriam tolerados anteriormente. Isso significa que, internamente, as mudanças serão vistas como um desenvolvimento natural das crenças e das práticas, essa visão de “coerência e desenvolvimento natural” pode facilmente não ser compartilhada por um observador interno<sup>69</sup>, o que muito se assemelha à opinião de Vroom acerca da relação psicológico-antropológica do fiel com a tradição religiosa. Light credita tal comportamento do grupo religioso à nossa própria característica de nos enxergarmos como entidades completas e coerentes e não como um amontoado de crenças, práticas e opiniões divergentes, o que ele mesmo chamou de “o princípio da integridade cognitiva”<sup>70</sup>. Em outras palavras, as tradições religiosas tendem a um *modus operandis* semelhante ao dos seres humanos que as conceberam e praticam: creditar ideias advindas de outras fontes como sempre tendo sido propriamente suas e, paralelamente, sumarizar uma espécie de essência que perpasse as contradições entre a maioria de nossos pensamentos, ações e palavras<sup>71</sup>. Para estabelecer essas teses e concluir sua argumentação, Light forja o conceito de “Ortosincretismo” argumentando que nenhuma tradição religiosa é realmente imune a sincretismos e, assim, a ortodoxia de hoje é resultado da mistura de ontem, a linguagem muda, a sociedade muda e a religião, por sua vez, não poderia sair incólume desse processo. Light insiste que a sensação de continuidade que se tem é devida à permanência dos símbolos, entretanto, como em sua perspectiva eles não são necessariamente entendidos pelas próximas gerações da mesma forma que pela geração transmissora, eles poderão ser sempre ressignificados<sup>72</sup>.

---

<sup>69</sup> Light, *op. cit.* pp.175-182.

<sup>70</sup> *Ibid.* p.182.

<sup>71</sup> É preciso deixar claro aqui que, ao partilhar da opinião de Light, não o faço de maneira que por perceber o dado funcionamento de um processo psicológico, eu o dê por insincero ou irreal.

<sup>72</sup> *Ibid.* pp.183-185.

Uma crítica possível às teses de Light é o fato de que os símbolos não são tão “soltos” e nem tão dependentes do “pano de fundo” a ponto de poderem ser reinterpretados com uma liberdade ilimitada. Uma resignificação total ocasiona a perda do próprio símbolo, no momento em que ele se transforma em outro totalmente diferente. Pensemos, e.g., no caso do Indra védico que passa de deus a demônio na reforma zoroastriana: apesar da mudança parecer profundamente drástica – de deus adorado a demônio a ser evitador – o ser mitológico mantém todas as suas características pessoais e poderes anteriormente associados. Indra continua sendo o guerreiro irascível que impõe sua força por meio do saque e da guerra, entretanto, são justamente o saque e a guerra que passam a ser mal vistos por uma religiosidade pacífica e pastoril como é o caso da zoroastriana. O nome “Indra” não passa a designar um deus pastoril e pacífico, sua lança não se torna um cajado e seu gibão de couro batido não se torna uma túnica com alforje. A atitude dos zoroastrianos com relação a Indra é o que muda, não a figura do deus em si<sup>73</sup>, caracterizando um movimento que não é esperado por Light, a mudança do “pano de fundo” sem a mudança do símbolo.

Quando se coloca em perspectiva todos esses enfoques, percebe-se o quanto é complexo definir um fenômeno que é, em sua essência, aglutinador e conflitante. Apesar disso, podemos estabelecer algum consenso entre esses autores. Talvez a única diferença entre o entendimento de Light e Vroom acerca do assunto seria no ponto que diz respeito à importância do sincretismo inconsciente para a própria existência de culturas, ponto muito drástico defendido por Light, mas que não encontra eco em Vroom; a despeito desta questão, as teses dos autores são amplamente intercambiáveis e podem gerar úteis categorias de análise. Entretanto nem todo o estado da arte acerca da questão da influência religiosa é tão condescendente com o alcance e com o poder do sincretismo religioso. Pretende-se agora analisar alguns autores que postulam ressalvas e recomendam mais cuidado, quando se pesquisa a influência religiosa. Obviamente,

---

<sup>73</sup> Indra é um *Daeva*, Av. para divindade rigvédica que posteriormente passou a ser considerada um demônio pelo zoroastrismo. Em sua essência ele permanece um deus guerreiro e soberbo, sendo que essas atitudes passam a ser mal vistas dentro da nova religião de Zaradūxšt. Em um hino rigvédico, e.g., encontramos Indra sob efeito do *Haōma* (Pahl, *Hōm*) deliberando num solilóquio se deveria ou não mudar a terra de lugar, pois sob efeito da planta sagrada sentia-se maior que a própria terra e céus (Skrjerv, *Introduction to Zoroastrianism*, p.23). No V. 10:9;19:43 pode-se ver Indar (Pahl, para Indra) sendo apresentado como um demônio de papel central em oposição a Ardwhisht (Pahl, para o Av. Asha Vahishta), ele é considerado como um ajudante direto do maior dos antigos deuses praticantes do mal, Ahriman. O mito considera que Indra e os outros *Daevas* caíram porque fizeram escolhas erradas. Já na literatura rigvédica a fúria e soberba de Indra não são consideradas desmedidas, pelo contrário, depois de receber o sacrifício do *Haōma*, Indra usa sua fúria para rasgar os céus e trazer a chuva que fertiliza o mundo. É bastante plausível que os *charioters* e ladrões de gado que assolavam tribos como a de Zaradūxšt veneravam Indra e por isso a atitude destes ficou associada à divindade que foi então rebaixada ao *status* de demônio pelo profeta do zoroastrismo (Boyce, *Textual Source for the Study of Zoroastrianism*, p.11).

do mesmo modo como procedi com os autores mais alinhados à possibilidade do sincretismo e de paralelos, apresentando as ideias deles acompanhadas das críticas que achei pertinentes bem como de exemplos que relacionavam suas ideias a esta pesquisa, buscarei explorar opiniões de autores que postam ressalvas e muitas vezes até objeções quanto à possibilidade de sincretismo religioso entre judeus e zoroastristas.

#### **1.2.4. Lidando com objeções à ideia de influência e sincretismo entre zoroastrismo e judaísmo**

Quando Collins analisa a influência da matriz persa sobre a apocalíptica judaica, ele dá o tom do argumento que acaba por se perpetuar, criando uma espécie de “escola” que recorrerá a ele com frequência: “Em geral, entretanto, pesquisadores têm se tornado reticentes a respeito deste assunto por causa da notória dificuldade em datar o material persa”<sup>74</sup>. Existe, “entretanto”, na citação anterior de Collins porque ela vem imediatamente após a admissão de que há fortes indícios para tal influência. A resposta “a datação dos escritos persas é complexa” tornou-se suficiente para grande parte dos pesquisadores em literatura apocalíptica judaica, o que pode ser comprovado na revisão bibliográfica apresentada aqui e mesmo nas discussões que ocorrem nos congressos que tratam do assunto. O fato é que um livro seminal como *The Apocalyptic Imagination* pode dar força extrema a uma ideia que, a meu ver, lembra mais um adiamento da questão do que uma resposta. As matrizes babilônias, helenísticas e mesmo ugaríticas são sempre preferidas para o estudo das influências. Na própria obra supracitada, o espaço gasto com a análise da influência persa é menor, se comparado àquele das outras culturas submetidas a escrutínio. Portanto, é necessário discutir com alguns dos autores que escreveram opiniões contrárias à de que existe uma influência zoroastrista sobre a apocalíptica judaica.

O primeiro autor que analisaremos colocando-se diretamente contrário a influência zoroastrista sobre o judaísmo é James Barr. Metodologicamente, ele chama a atenção para os vários problemas que podem resultar do fato de os pesquisadores serem eles mesmos praticantes de alguma das religiões que pretendem comparar. Ele chama isso de fator ideológico, podendo levar o pesquisador tanto a negar completamente a existência de influências quanto a exacerbá-las. De acordo com Barr, estabelecidos acadêmicos também possuem a potencialidade de afetar ideologicamente uma pesquisa em sincretismo religioso. Ele cita o exemplo do estabelecido

---

<sup>74</sup> Collins, *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*. loc.618.

acerca da não influência grega no pensamento do AT, tão amplamente aceito que teria a capacidade de suggestionar os pesquisadores à aceitação de uma influência zoroastriana a despeito da grega, mais remota e, por ele, considerada menos racional<sup>75</sup>. Quando começa a estabelecer seu caso contra a influência zoroastriana, Barr apela para comparações que demonstrem a estranheza da religião zoroastriana frente a diversos aspectos da religiosidade e da teologia judaica. Entretanto, ele se vale de uma série de passagens que, de fato, não possuem nenhuma influência zoroastriana, por serem essas passagens, quase todas, pentatêuticas, i.e., fazem parte de uma tradição oral judaica muito anterior aos primeiros contatos com os persas. Ele ainda afirma que todo o interesse judaico nos persas, que pode ser comprovado pelos textos bíblicos, concentra-se majoritariamente em assuntos de corte e de administração imperial e que, para os autores bíblicos, a religião persa não era diferente da religião dos babilônios, o império anterior. Porém a metodologia que Barr utiliza, questionar quais teriam sido as reações de Neemias ao ver as inscrições de propaganda monolátricas dos reis persas, é a meu ver completamente incipiente<sup>76</sup>. Quem pode presumir as reações de Neemias diante de inscrições que mal podemos saber se ele leu? O interessante é que, logo após dizer que os judeus não tinham nenhum interesse na religião persa<sup>77</sup>, Barr afirma que lendas judaicas sobre o funcionamento intransigente das leis persas é um *topos* lendário indo-iraniano fortemente baseado na crença no deus Varuna, “aquele no qual as leis são estabelecidas”. Sobre esse *topos*, Barr afirma: “Tal lenda pode ter um painel de fundo religioso, entretanto não nós diz nada acerca da religião do tempo de Dario”<sup>78</sup>. Só posso discordar de tal afirmação. Se um *topos* lendário baseado em uma divindade avéstica tem força suficiente para se instaurar na literatura de um povo estrangeiro, como ele pode não dizer algo sobre a religião dos persas? Sobre Dn 2, Barr reserva uma nota de rodapé para dizer que Momigliano admite a possibilidade de uma origem grega para o *topos* das idades do mundo e isso é suficiente para Barr naquilo que pode ser considerada a influência mais clara do zoroastrismo sobre o judaísmo; vale lembrar que Barr é ávido defensor da influência grega e advoga que ela não é reconhecida por questões ideológicas<sup>79</sup>. A conclusão é que o conceito de influência religiosa de Barr é estreito e não é

---

<sup>75</sup> Barr, *The Question of Religious Influence: The Case of Zoroastrianism, Judaism, and Christianity*, pp. 201-235.

<sup>76</sup> *Ibid.* p.210.

<sup>77</sup> “No que diz a respeito ao império Persa, o que impressionava os autores bíblicos não era a religião na qual criam e praticavam, mas suas cerimônias de corte no que se referiam a poder político.” *Ibid. Idem.*

<sup>78</sup> *Ibid.* p.211.

<sup>79</sup> Acerca desta acusação de Barr pode-se levantar um ponto estranho e relativamente difícil de se explicar: o histórico de Barr em lutas contra o fundamentalismo evangélico em relação a importância e interpretação do A.T. Autor de livros como *Fundamentalism* (1977), *The Scope and Authority of the Bible* (1980) e *Escaping from*

discutido teoricamente antes de ser colocado em prática. Um fato inegável que se deve levar em consideração é que muitos pesquisadores foram levados a fazer com que praticamente toda a tradição religiosa judaica fosse diretamente derivada do zoroastrismo. Esses exageros obviamente prejudicam a credibilidade das pesquisas que se concentram em textos que podem ser mais seguramente datados de períodos em que houve interação social entre praticantes dessas duas religiões. Com todo o respeito que se deve ter pelo trabalho e mesmo pelo que representa a professora Mary Boyce para o estudo do zoroastrismo, advogar influência zoroastrista no relato da criação em Gn1 é realmente absurdo; um verdadeiro oásis para aqueles que pretendem defender, a todo o custo, o autoctonismo absoluto do judaísmo<sup>80</sup>.

Barr sustenta a maioria dos seus comentários posteriores em questões filológicas, argumentando que as palavras emprestadas ao hebraico pelo persa são oriundas do campo administrativo, exceto aquela relativa ao nome do demônio Asmodeus no livro de Tobias<sup>81</sup>. Para todos esses casos, a argumentação de Barr parece bastante confiável e convincente. Entretanto, ele não gasta tempo com o livro de *Daniel* (comenta-o apenas em uma nota de rodapé) nem mesmo com *Ezequiel*, e desconhece os paralelos da Bd, apesar de demonstrar conhecer o livro, citando-o em uma de suas notas de rodapé<sup>82</sup>. Seu principal argumento é que toda influência zoroastrista em livros judaicos como Dn, En, Jb e Manuscritos do Mar Morto tenha vindo por intermédio da influência grega. Segundo Barr, eram os gregos que tinham uma grande curiosidade pela religião persa, curiosidade esta que pode ser atestada pelo considerável número de fontes gregas que descrevem a religião persa. Dessa forma, para o autor, toda a influência zoroastrista – como periodização e duração do mundo, ressurreição, anjos e demônios – teria chegado até o judaísmo carregada pela curiosidade grega e não pelo período quando os próprios judeus conviveram com os persas zoroastristas<sup>83</sup>. A pergunta que alguém poderia fazer para Barr é relativamente simples: por que a influência zoroastrista carregada pelas fontes gregas deixa de ser zoroastrista? Indo mais a fundo, por que os judeus teriam interesse no zoroastrismo através das fontes gregas, se não tiveram quando em contato com os

---

*Fundamentalism* (1984), Barr, que foi ministro da Igreja da Escócia, dedicou uma considerável parte de sua carreira ao combate de ideias muito disseminadas no meio evangélico, e.g., a inerência bíblica. Entretanto, ao que parece, Barr mostra-se contra a influência zoroastrista no judaísmo, da mesma forma que um evangélico ortodoxo em reação a “contradições entre os evangelhos” (?); ao mesmo tempo Barr afirma que os estudiosos tendem a negar ideologicamente a influência grega.

<sup>80</sup> *Ibid.* pp.207-209.

<sup>81</sup> *Ibid.* pp.215-218.

<sup>82</sup> *Ibid.* p.205.

<sup>83</sup> *Ibid.* p.219.

próprios zoroastristas? Essas são questões que Barr deveria responder em seu artigo. Além disso, pesa a opinião de Jacob Neusner – influente pesquisador na área do Judaísmo do Segundo Templo –, para quem ocorre justamente o contrário do que Barr afirma. Para Neusner, todas estas influências são muito mais persas do que gregas<sup>84</sup>. Como já discutido acima, concordo com Vroom e Light e não creio na possibilidade de uma tradição religiosa judaica que passou de maneira indiferente e incólume ao contato com o zoroastrismo persa e, por algum motivo, posteriormente fez a adoção de pesadas estruturas de organização simbólica, como ressurreição corporal e esperança messiânica, mediadas por fontes escritas gregas. Ademais, a tese de Barr é muito dependente da consciência que os Rabis tinham acerca da religião iraniana<sup>85</sup>, enquanto o que se pode perceber na teoria psicológico-antropológica do sincretismo é o fato de que ele é drasticamente inconsciente (de acordo com ambos, Vroom e Light). Além disso, Barr, como um especialista em AT, demonstra e admite inconsistência em seu conhecimento do zoroastrismo<sup>86</sup>. Não contesto a possibilidade de que alguém possa ter conhecimento suficiente para fazer uma pesquisa comparada – até porque, ao fazê-lo, estaria sabotando minha própria empreitada com este trabalho de doutoramento –, acontece que Barr ignora aspectos diferenciadores muito mais relevantes, e.g., o importante papel dos cães na prática religiosa zoroastrista, animal que no judaísmo é completamente desprezado e constantemente usado como um símbolo ruim e, mais ainda, o fato de a teologia judaica admitir que o mal pode vir da parte de YHWH, algo completamente absurdo para teologia zoroastrista, segundo a qual *Ahura Mazda* jamais intentaria o mal. Ao ignorar tais diferenças tão marcantes, Barr acaba se concentrando num ataque a paralelos mais comumente apresentados, tais como os anjos serem baseados nos *Ameša Spentas* ou nos *fravašis* “espíritos guardiões”, sempre argumentando que as funções dos personagens não são compatíveis. Dentre as críticas de Barr, darei destaque àquela em que ele afirma a ressurreição no zoroastrismo ter um propósito diferente da do judaísmo. Vejamos o entendimento de Barr acerca da ressurreição no zoroastrismo:

Assim, se eu entendi corretamente, a ressurreição do corpo é o carolário do fato de que a realidade espiritual deverá se manifestar na realidade física, uma doutrina muito posterior, nos livros em *pahlavi*, fora

---

<sup>84</sup> Neusner, *op. cit.* p.298.

<sup>85</sup> *Ibid.* p.222.

<sup>86</sup> “A descrição que segue reflete a perspectiva de um pesquisador bíblico e irá obviamente ser vulnerável ao criticismo de um iranologista competente, porém este é um risco que terei de correr” *Ibid.* 220. Estou longe de ser um iranologista competente, entretanto, a bibliografia especializada acaba por depor contra Barr, aliás conforme ele mesmo previa.

sistemizada na distinção entre *menog* e *getig*, o espiritual e o material (Boyce, 1979:25; Zaehner, 1961: 200f.; e especialmente Shaked, 1971). Se isto estiver correto, a base para a ideia de ressurreição é cosmológica: o espírito busca avidamente se manifestar na matéria criada. Mas, se esse quadro dentro do qual a ressurreição opera na religião iraniana, é bem diferente do qual opera o judaísmo. E isto deve significar que, se a ideia de ressurreição foi tirada da religião iraniana, isto deve ser tomado apenas na base de raciocínios e motivações internos judaicos, adotados formalmente, mas sem nenhuma idéia das razões subjacentes dentro da religião iraniana<sup>87</sup>.

Discordo da conclusão de Barr acerca dos motivos cosmológicos da ressurreição dos corpos no zoroastrismo. Para o zoroastrismo, a morte é resultado da ação do *Druj* implantado na boa criação por *Angra Manyu* (Bd 5:1) e, por esse motivo, todos os seres humanos devem ressuscitar (Bd 34:7), pois de nenhuma outra forma a derrota de *Angra Manyu* por *Ahura Mazda* seria completa. De fato, a ressurreição do corpo é considerada parte integrante da vitória final de *Ahura Mazda* (Bd 1:29) – essa visão acerca da ressurreição no zoroastrismo é amplamente pautada nas fontes. De acordo com Neusner, a ressurreição no judaísmo do Segundo Templo era uma ideia bem diversa e variava muito dentro dos vários partidos religiosos que existiam. Entretanto, com a exceção dos Saduceus, que não criam na ressurreição, há um propósito muito próximo nas ressurreições zoroástrica e judaica, como pode-se ver na literatura qumrânica:

E no tempo do julgamento  
A espada de Deus se apressará  
E todos os filhos da Sua verdade despertarão  
Para derrotar os ímpios;  
Todos os filhos da iniquidade já não serão mais.<sup>88</sup>

A estrofe poética é muito objetiva e a associação da ressurreição à luta de Deus e seus fiéis contra os ímpios fica clara. O despertar dos filhos de Deus é exatamente subsequente ao desembainhar de sua espada, enquanto o objetivo deste despertar é apresentado logo em seguida: derrotar os ímpios. O verso subsequente anuncia o resultado da luta: os “filhos da iniquidade” já não existem mais. A argumentação ainda conta com o fato de o mesmo Barr afirmar que a própria ideia de ressurreição é extremamente surpreendente para o judeu ainda

---

<sup>87</sup> *Ibid.* p.223.

<sup>88</sup> iQ H6.29f In: Neusner, *op. cit.* p.302.

mesmo no primeiro século, nos tempos de Jesus<sup>89</sup>. O que o autor não percebe é que, com essa afirmação, está colocando a ressurreição corporal encaixada justamente num modelo de detecção e comprovação de empréstimos religiosos (e.g., o de Wood que apresentaremos abaixo). Segundo Neusner, o judaísmo não é primariamente uma religião de salvação individual e todo o seu foco está na manutenção do pacto de YHWH com a nação de Israel. A sobrevivência da nação parece ser muito mais importante do que a vida após a morte<sup>90</sup>. Essas asserções de Neusner servem bem ao propósito de demonstrar como a vida após a morte, um conceito individualista, era inicialmente alienígena à cultura judaica. Entretanto, apesar das críticas aqui disferidas contra Barr – em suas tentativas de provar que a ideia de ressurreição surgiu de maneira autóctone entre os judeus –, devemos levar em consideração sua preocupação com o estabelecimento desatento e sem critérios de paralelos entre religiões. É ciente desse alerta, que esta revisão bibliográfica visitará o importante trabalho de Irving F. Wood<sup>91</sup>, um pesquisador que refletiu sobre um método que fosse capaz de, seguramente, atestar a influência entre tradições religiosas.

Concordo com Wood e Barr no que diz respeito a semelhanças gerais não comprovarem influências – as formas de se aplacar um deus raivoso ou mitos de criação são em geral semelhantes por causa da uniformidade da mente humana<sup>92</sup>. Para Wood, deve haver outras condições envolvidas para apoiar as “meras semelhanças”, características a serem observadas tais como riqueza de detalhes e comprovação do contato entre ideias religiosas<sup>93</sup>.

Nessa perspectiva, as condições ideais para o acontecimento de empréstimo entre religiões são: 1. um grupo praticante de uma religião menor, mais frágil e/ou mais jovem encontra-se imergido num grupo maior, mais forte e/ou mais antigo; 2. uma religião recém-fundada ou que acabou de migrar para uma nova região recebe novos praticantes que trazem consigo certos elementos que acabam por ser adotados; 3. uma religião muito forte e relativamente nova com amplo espírito missionário influencia a tradição concorrente de maneira que esta adere a métodos de expansão e propagação da primeira; 4. no caso de religiões que têm algum contato “incidental” – termo que Wood parece utilizar para expressar um contato

---

<sup>89</sup> “Mesmo nos tempos de Jesus ainda é incerto que a ressurreição era uma parte válida e necessária da religião como um todo, a ressurreição era considerado algo bastante surpreendente” *Ibid.* p.224.

<sup>90</sup> Neusner, *op. cit.* p.279.

<sup>91</sup> Wood, Irving F. *Borrowing Between Religions*. In: *Journal of Biblical Literature*. Vol.46 n°1/2, 1927. p.98.

<sup>92</sup> *Ibid. Idem.*

<sup>93</sup> *Ibid. Idem.*

onde as tradições religiosas em questão não têm a intenção de se influenciarem mutuamente<sup>94</sup>. Assim, conforme Wood, caso seja possível comprovar algum contato deste tipo entre duas tradições religiosas, a hipótese de “mera semelhança”, devido às estruturas em comum da mente humana, pode ser descartada. Porém, para ser especificamente comprovado um empréstimo, deve-se suprir uma necessidade da religião em questão que não poderia ser suprida por elementos de seu próprio arcabouço<sup>95</sup>. Wood, entretanto, admite que detectar e estudar o empréstimo de rituais, costumes, locais sagrados e mesmo de deuses, espíritos e heróis é bem mais fácil que detectar o empréstimo de ideias religiosas mais abstratas, isto porque, para o autor, essas ideias têm o potencial de terem surgido em diversas culturas ao mesmo tempo em resposta a demandas muito elementares da vida humana, caso que ele exemplifica com a crença na vida após a morte<sup>96</sup>. Isto posto, evidencia-se o desafio que se encontra à frente, já que o apocaliptismo é certamente uma ideia, que apesar de manifestar-se em literatura e movimentos milenaristas é essencialmente abstrata. Entretanto, creio que, justamente por não poderem ser vistas para serem conscientemente imitadas – o que Wood considera uma dificuldade<sup>97</sup> –, é que as ideias têm um poder muito maior de dispersão e adoção por parte das tradições religiosas. Conceitos religiosos são, muitas vezes, bastante abstratos e, frequentemente, percebidos apenas por olhares muito atentos. Esses conceitos podem manifestar-se, de acordo com Light, utilizando-se dos mesmos símbolos já previamente conhecidos, apenas modificando a maneira como são organizados no pano de fundo da tradição religiosa, assim, as ideias sincréticas têm um poder de penetração que facilmente passa despercebido<sup>98</sup>. Wood expõe vários exemplos em

---

<sup>94</sup> *Ibid.* p.99.

<sup>95</sup> *Ibid.* p.100.

<sup>96</sup> É interessante como este é justamente o caso considerado por Pieper como sendo parte do “discurso primordial”, exatamente por conta de sua amplitude e impossibilidade de rastreamento de origem (Pieper, *Tradition Concept and Claim*, pp.23-35).

<sup>97</sup> *Ibid.* p.103.

<sup>98</sup> É facilmente atestável no neopentecostalismo brasileiro em que os fiéis se espantem grandemente quando interpelados a respeito dos elementos sincréticos de cultos afro-brasileiros em suas próprias liturgias e rituais. Seções de “descarrego espiritual” e proteção do lar com punhados de sal nos cantos dos cômodos são apenas alguns exemplos de práticas de cultos afro-brasileiros incorporados pelos neopentecostais. Apesar destes exemplos ficarem na categoria de práticas rituais, que Wood considera de maior coeficiente de empréstimo, eles servem justamente para mostrar como até mesmo empréstimos religiosos que podem ser observados, ou seja que são práticas rituais, acabam sendo inconscientes para seus fiéis/praticantes. Um exemplo inconsciente, já na área que Wood classifica como sendo das ideias, é a influência do kardecismo no evangelicalismo brasileiro. Já experienciei várias vezes o espanto de muitos evangélicos praticantes quando é apresentada, ou re-apresentada, a eles ideia de ressurreição corporal (física), tradição religiosa considerada básica pelo cristianismo protestante histórico. O *milieu* sincrético brasileiro não permite que o fiel mais desatento perceba que adotou uma ideia acerca da vida após a morte que contém uma perspectiva kardecista ao invés da cristã protestante histórica. Assim, muitos evangélicos brasileiros creem que na vida após a morte não terão um corpo físico ressurreto, mas sim de uma “substância ectoplasmática”, ideia extremamente semelhante à pregada pelo kardecismo. Estes fiéis ao mesmo tempo hostilizarão qualquer tentativa de classificá-los como sendo adeptos de doutrinas kardecistas, o que revela

seu texto, mas quero me ater ao exercício que ele faz com o que é o tema central desta tese: a influência do zoroastrismo no judaísmo.

Wood elenca quatro grandes campos nos quais essa influência pode ter acontecido:

1. a existência de espíritos bons e ruins; 2. um espírito maligno chefe, Satanás ou *Angra Manyu*; 3. ressurreição e imortalidade; 4. imagens de um futuro messiânico e o fim deste tempo histórico. Wood afirma que os paralelos e semelhanças são tantos que a tentação de bater o martelo quanto à influência é avassaladora, entretanto ele considera que as relações entre persas e judeus foram do tipo 4, considerando sua categoria de análise, ou seja, ele considera que persas e judeus não tiveram uma relação “íntima”, mas incidental e que, apesar do clima amigável entre os dois povos – o que pode ser atestado nas fontes –, ele considera que fortes evidências devem ser apresentadas para defender a teoria dos empréstimos<sup>99</sup>. Wood formula então cinco questões que, em sua opinião, devem ser respondidas por alguém que queira detectar de fato um empréstimo sincrético entre o zoroastrismo e o judaísmo. O pesquisador, no começo do texto, parece querer estabelecer uma metodologia mais generalizante, mas posteriormente o artigo caminha claramente para a questão como ela se apresenta para o caso do zoroastrismo com o judaísmo, o que pode ser atestado pela forma com que o autor explora as questões:

1. Se houvesse tanta necessidade da ideia, porque ela não seria desenvolvida dentro da própria religião?
2. Existem elementos na religião hebraica dos quais a ideia poderia se desenvolver naturalmente?
3. As raízes desta ideia existiam na religião hebraica antes do contato com os persas?
4. Caso seja emprestada, a ideia não poderia vir de outra fonte não persa, como babilônica, grega ou ugarítica?
5. Podemos ter certeza que o conceito zoroastrista antedata sua aparição ao judaísmo?<sup>100</sup>.

É realmente uma pena que o artigo termine tão abruptamente e que Wood não tenha posto em criticismo todas as quatro semelhanças que ele levanta. A única possível influência

---

claramente a inconsciência do empréstimo. No meio do cristianismo católico brasileiro os empréstimos kardecistas são ainda mais evidentes, entretanto raras são as hostilizações quando os elementos sincréticos são sublinhados, sendo, inclusive, comum o católico declarado crer mesmo em reencarnação, cf. atesta Dobroruka (*op. cit.* pp.63-66).

<sup>99</sup> *Ibid.* p.104.

<sup>100</sup> *Ibid. Idem.*

da qual ele trata é a de número 2, a saber, a influência de *Angra Manyu* na concepção de Satanás. Wood argumenta que *Angra Manyu* não é um ser pessoal na literatura gática, mas somente na literatura pahlávica, ou seja, muito posterior em datação à literatura enóquica, e sendo assim, Satanás seria uma concepção desenvolvida de maneira autóctone pelos judeus, utilizando um personagem que já fazia parte da corte celeste de YHWH com um papel de acusador e concedendo a ele o papel de antagonista principal como um desenvolvimento natural da ideia de santidade absoluta da divindade israelita<sup>101</sup>.

Este trabalho não se debruça sobre essa possível influência, mesmo assim a argumentação de Wood para o estabelecimento do Acusador como antagonista de YHWH é considerada bastante plausível, no entanto sua afirmação de que *Angra Manyu* não aparece como um ser pessoal nos *Gāthās* não encontra sustentação entre os principais iranólogos<sup>102</sup>. Ademais, faltou à argumentação de Wood demonstrar como a posição hierárquica de Satanás fora desenvolvida de maneira autóctone. Infelizmente o estudioso termina seu artigo sem argumentar sobre o desenvolvimento autóctone da ressurreição e imortalidade, além das imagens de um futuro messiânico e o fim deste tempo histórico, características que não encontram eco no judaísmo pentatêutico. Comentando ainda os critérios estabelecidos, me parece que o de número 4 seja tendencioso: o pesquisador que investiga a influência zoroastriana tem de se perguntar se ela não é grega, ugarítica ou babilônica da mesma forma que aquele que investiga a influência grega deveria se perguntar se o aspecto pesquisado não é de influência zoroastriana, ugarítica ou babilônica. Já os critérios de número 1, 2, 3 e 5 parecem bastante plausíveis e seguimos com eles para a criação de uma ferramenta semelhante, porém mais eficiente e isenta de quê?

### **1.2.5. Definindo critérios metodológicos para detecção de influência religiosa em textos antigos**

---

<sup>101</sup> *Ibid.* p.105.

<sup>102</sup> Essa ideia não é sustentada por nenhum iranólogo importante: Skjærvø, Boyce, Hintze, Gignoux, todos nunca aventaram a possibilidade de que *Angra Manyu* não fosse um ser pessoal no zoroastrismo. Em segundo lugar há a questão da hipóstase no zoroastrismo, o que acaba fazendo justo o inverso do argumentado por Wood, ou seja, dá uma personificação a substantivos abstratos. Considerando estes argumentos me parece que a perspectiva de Wood acerca de *Angra Manyu* é insustentável.

Depois de alguma discussão com autores que não veem com bons olhos a hipótese da influência zoroastriana sobre o judaísmo, creio ser momento de avançar para uma definição de critérios que sejam, ao mesmo tempo, metodologicamente seguros e propícios a esta pesquisa.

Apesar de o artigo de Wood ser bem antigo e de seus argumentos contrários à influência zoroastriana serem refutáveis, Silverman, em seu livro mais recente, também considerou que a maioria dos critérios de Wood sejam plausíveis e operacionais<sup>103</sup>, —utilizando-os como base para criar os seus próprios. Lançarei mão dos critérios de Wood adaptados por Silverman por duas razões: primeiro, tratar-se do mais atual exercício de critérios desse tipo e, em segundo, mais importante do que o fato de ser uma publicação recente, a tese de Silverman foi defendida no Trinity College de Dublin, o que concede certa credibilidade aos critérios. As questões conforme colocadas por Silverman são as seguintes, sabendo-se que ele considera as duas primeiras como pré-condições:

- 1) A pretensa fonte deve pré-datar o pretense incidente de interação, e
- 2) deve haver um contexto histórico plausível para a interação. Os critérios restantes são mais difíceis de estabelecer e demonstrar: 3) o elemento externo tem de fazer mais “sentido” estrutural em seu contexto original do que no contexto onde foi adotado; 4) deve haver um “cabide” ou um espaço no qual o elemento externo possa ser incluído na tradição receptora; 5) deve haver elementos distintivos discretos que traem a origem do elemento. Eles devem ser mais distintivos ou específicos que potenciais paralelos vindos de outras fontes [...]; 6) deve haver uma mudança interpretativa ou estrutural na tradição receptora por conta da influência. Este é, talvez, o mais importante (ao mesmo tempo que evanescente) dos seis critérios<sup>104</sup>.

Como notou o próprio Silverman, os dois primeiros critérios são muito claros, objetivos, não necessitando de maiores explicações ou justificações — apesar disso já vimos em casos como os demonstrados por Stauber que a mimetização religiosa muitas vezes nem necessita de contato direto. Os outros critérios já não são tão óbvios e carecem de determinado esclarecimento. Nesta parte, o objetivo é conjugar alguns fatores aos já apresentados por Silverman com o intento de obter critérios de avaliação realmente seguros e academicamente aceitáveis com a intenção de evitar acusações de “paralelomania” ou “exegese extravagante”.

---

<sup>103</sup> Silverman, *op. cit.*, p.35.

<sup>104</sup> *Ibid.* p.36.

No terceiro critério – em que o elemento externo tem de fazer mais “sentido” estrutural em seu contexto original do que no contexto em que foi adotado –, verifica-se se o elemento emprestado faz mais sentido em sua tradição original do que na receptora, isso ajudaria a provar que é muito mais plausível que o elemento analisado tenha aparecido por empréstimo do que por desenvolvimento natural de ideias autóctones. Esse elemento é particularmente importante já que as críticas de Barr e Wood concentram-se fortemente na questão do desenvolvimento autóctone dos conceitos judaicos do Segundo Templo, em vez de os atribuírem a algum tipo de influência iraniano-zoroastrista.

O quarto critério é bastante sólido, pois parece ser unânime entre Barr, Wood e, até mesmo Light a opinião de que a existência de um “gancho/cabide” ou espaço no qual o elemento externo possa ser acrescentado à tradição receptora. Esse critério atende à insistência de Barr em relação a uma motivação plausível para que aquele elemento tenha sido adotado e ele, ao mesmo tempo, contempla a preocupação de Wood com o preenchimento de uma necessidade, geralmente explanatória, que não poderia ser resolvida com um desenvolvimento interno de elementos pré-existentes. Finalmente, o critério do “gancho/cabide” ainda se ajusta ao princípio de “Integridade Cognitiva” de Light, ou seja, o elemento incorporado deve estar em consonância com os outros elementos da tradição religiosa em questão<sup>105</sup> – lembrando apenas que, no princípio de “Integridade Cognitiva”, se espera uma consonância conforme Vroom psicológico-antropológica e não lógico-racional.

O quinto critério – segundo o qual deve haver elementos distintivos discretos que traíam a origem do elemento – é, segundo Silverman, o mais comumente utilizado. Para ele, o propositor do paralelo deve demonstrar porque ele é de tal fonte e não de outra. Esse ponto é bastante polêmico, pois, se o pesquisador que propõe um empréstimo entre tradições religiosas precisar demonstrar que aquele empréstimo não vem desta ou daquela tradição, ele precisará de anos incontáveis para chegar a alguma conclusão. Penso eu que estas verificações devem ser feitas no decorrer dos debates entre os acadêmicos; se um artigo propõe que tal elemento da tradição religiosa seja de matriz “x” e outro pesquisador crê que na verdade seja de matriz “y”, cabe a este apresentar seus argumentos em outro artigo, tese ou palestra. Obviamente, um pesquisador pode ter erudição o suficiente para analisar as tradições religiosas de todos os povos que entraram em algum tipo de contato com o povo em questão, entretanto creio ser um fator bastante impeditivo e inibidor de pesquisas em nível inferior de uma livre docência. Além disso,

---

<sup>105</sup> Cf. Wood, *op. cit.*, p.104; Barr, *op. cit.*, p.206; Light, *op. cit.*, p.180. In: *Ibid. Idem.*

ainda se pode considerar o fato de que nada impede uma determinada influência religiosa ter vindo de duas fontes diferentes. Por essas razões, a meu ver, o critério cinco é muito mais útil no que diz respeito aos elementos discretos que possam apontar para as modificações feitas no elemento em questão; Silverman cita como exemplo a mudança de alguns termos linguísticos ou de nomes de personagens, mas admite que teoricamente poderia ser qualquer mudança discreta<sup>106</sup>. Esse elemento, de fato, auxiliaria na distinção entre um paralelo meramente ilustrativo e um que realmente aponte para uma influência.

O sexto e último critério de Silverman – mudança interpretativa ou estrutural na tradição receptora por conta da influência – é o que ele considera mais difícil de ser demonstrado adequadamente, porém extremamente necessário se se pretende rastrear um empréstimo. Levando em consideração as conclusões de Vroom e Light, não se pode deixar de lado a análise de como o empréstimo reconfigura o sistema simbólico da tradição religiosa em questão. Assim, deve-se observar que elementos mais periféricos nas tradições religiosas são mais suscetíveis a sincretismo enquanto os elementos considerados mais fundamentais têm menos possibilidade de sofrerem algum tipo de adição ou subtração sincrética<sup>107</sup>. A partir disto pode-se estabelecer que, para comprovar influência numa parte mais periférica de uma tradição religiosa, seria necessário preencher um menor número de critérios do que se a hipótese levar em consideração um aspecto mais central da tradição.

Agora explanarei um sétimo critério que eu gostaria de acrescentar aos de Silverman/Wood, ele seria o seguinte: detalhes discretos que delatam o estrangeirismo do empréstimo com relação ao sistema teológico que o recebe como um todo. Este critério surgiu da própria pesquisa e, a meu ver, pode ser visto com certa facilidade na comparação entre 1En 67, Y 51 e Bd 34. A aplicação deste critério, bem como dos outros seis será feita no capítulo 3.

Tal critério se diferencia do número 5 na medida em que objetiva o contrário dele: enquanto Silverman encoraja o pesquisador a procurar por modificações discretas que trariam a fonte original, o que proponho aqui é procurar justamente por elementos que permaneceram sem modificação e, exatamente por permanecerem sem alterações, acabam por trair a fonte receptora. A operacionalização desse conceito dá-se pela comparação do elemento em questão com o aspecto geral daquela tradição. Realizada a comparação, percebe-se que aquele elemento tem encaixe contraditório ou no mínimo conflitante em relação ao suporte restante da

---

<sup>106</sup> *Ibid.* p.37.

<sup>107</sup> *Ibid.* *Idem.*

cosmovisão em questão. O mais óbvio de se esperar é o que Silverman postulou, que esses elementos vão ser levemente modificados gerando indícios para o pesquisador. No entanto, como já citado, a investigação proposta aqui levou a um caso em que se fez necessário um novo critério: ao menos dois elementos foram acrescentados sem que sua estranheza e contrariedade fossem sequer alterados. Cito estes dois desses elementos (deslocamento): o Rio de Metal Incandescente e o Universalismo Soteriológico – que serão tratados mais a fundo posteriormente nas seções 3.5. e 3.9. Os dois componentes narrativos apocalípticos são tão alienígenas à cultura judaica que, justamente sua aparição quase que integral na narrativa de 1En 67 é o que demonstra, em minha opinião, a capacidade de influência do zoroastrismo iraniano sobre o judaísmo enóquico<sup>108</sup>.

Há de ser dito, infelizmente, que, justamente entre os critérios os mais claros e objetivos considerados por Silverman, a influência do zoroastrismo iraniano sobre o judaísmo é o que encontra maior dificuldade para ser provado. Isso se dá, principalmente, devido à datação tardia dos escritos em *pahlavi*. Entretanto, como será abordado mais adiante, a questão *Zand* (2.5.3.) pode ser a chave para compreender o problema.

### **1.2.6. Considerações finais sobre influência e sincretismo religioso**

A revisão bibliográfica acerca da “influência” e do “sincretismo” religioso leva a perceber que são temas controversos. É possível compreender, ao longo da revisão, que, muitas vezes, os termos se confundem, pois influência e sincretismo acabam ambivalentes quando diferentes autores são evocados. Vroom e Silverman, por exemplo, discordam quando se trata da palavra sincretismo, apesar de Silverman clarificar que sua ressalva é a respeito da palavra em seu sentido antropológico.

Há também posições pró-sincretismo que devem até mesmo ser tratadas com cautela, como é o caso de Stauber, por defender uma capacidade exacerbada de irradiação das ideias religiosas. É necessário dizer que, para o autor, quanto mais descolada da comunidade

---

<sup>108</sup> O Rio de Metal Incandescente é tão estranho à cultura judaica, mesmo a do Segundo Templo, que Isaac Ephraim harmonizou o texto quando o traduzia para a mais famosa coleção de Pseudepigrafia judaica lançada no século passado: a tão citada OTP. Em lugar de traduzir do etiópico “rios de fogo” ele traduziu “rios de água”. Os detalhes serão discutidos posteriormente, entretanto isto foi citado a esta altura para que o leitor não considerasse como exagero a estranheza dos “rios de fogo” para o *milieu* judaico.

praticante original, mais diversa será a apropriação feita daquela ideia. Assim, apesar da alta capacidade de mimetização dos temas religiosos, fica a necessidade de analisar os “ganchos/cabides” e “panos de fundo” nos quais essas mimetizações são afixadas. Existem casos nos quais o que resta da tradição fonte é unicamente um nome.

Barr e Wood são bastante céticos quando se trata da influência zoroastrista no judaísmo. Quanto a isso, é necessário dizer algumas coisas: em primeiro lugar, de fato, houve – e ainda há – muito exagero por parte de alguns pesquisadores no trato dessa questão, ou seja, as críticas dos dois autores não são completamente infundadas, entretanto não há de se colocar todos os trabalhos que investigam essa questão “num grande pacote” e “jogá-los todos no fogo”, poluindo-o de acordo com o zoroastrismo. Obviamente há pesquisas e “pesquisas”, não é por que uma pesquisadora importante como Boyce, num trabalho ensaístico, tenha apontado semelhanças entre Gn 1 e o relato da criação na Bd, que todas as outras pesquisas na área do sincretismo zoroástrico-judaico sejam meros devaneios por parte de iranólogos desejando mais atenção da sociedade judaico-cristã.

Em segundo, deve-se notar também que essa pesquisa de doutorado tem por hipótese a influência de uma doutrina zoroastrista num livro específico: 1En. Certamente é um livro importantíssimo, a ponto de vários pesquisadores considerarem existir até mesmo um “judaísmo enóquico”. Porém, deve-se lembrar que 1En é uma obra composta e organizada, quase que em sua totalidade, dentro do período conhecido como do “Segundo Templo”. Isso é de fato importante porque coloca a redação dos trechos analisados em períodos quando o contato entre persas e judeus já havia acontecido e pode ser seguramente atestado – cf. as seções de 2.1. a 2.3.4. Isso certamente garante a essa tese uma margem segura para análise dessas influências. Minha hipótese aqui é a de que haja uma influência de material apocalíptico zoroastrista num capítulo específico de 1En, o que já é dado como uma interpolação por especialistas como Nickelsburg e VanderKam – cf. discussão em 2.6.1. Portanto, o leitor irá perceber que o pretendido é diferente de afirmar que todos os aspectos do judaísmo sejam influenciados pelo zoroastrismo, mais diferente ainda do que defender que esses aspectos seriam meras “cópias”. Por isso, é extremamente importante entendermos o conceito de “Judaísmo do Segundo Templo”, pois é nesse tipo específico de judaísmo que acredito ser possível detectar essas influências. Em nenhum momento, nossa pesquisa advoga influências zoroastristas no judaísmo pré-Exílico ou Pentatêutico.

As ressalvas de Barr e Wood são levadas em consideração como um sinal de atenção e ajudam o pesquisador a estar vigilante com relação aos seus anseios. Devemos seguir as evidências e não as rearranjar de forma a confirmar nossas hipóteses. No entanto, deve-se colocar os dois autores em seus contextos: ambos, Barr e Wood, são pesquisadores bíblicos, renomados e amplamente conhecidos em seu meio, mas pesquisadores bíblicos, aos quais, no momento em que seus artigos foram escritos, não interessava uma certa “intromissão” de iranólogos em seus campos de pesquisa. Isso pode tê-los levado à rejeição dos paralelos e das influências zoroastristas como um todo, mesmo aquelas que possuem ampla base de pesquisas. Insistimos na opinião de que o exagero promotor da “paralelomania” também tem sua parcela de culpa em toda essa rejeição<sup>109</sup>.

Charlesworth afirma que, desde de 1947, quando o primeiro Manuscrito do Mar Morto foi encontrado, tem-se visto a tendência de admitir a diversidade dentro do judaísmo antigo, ao passo que, desde então, também se admite que “ideias estrangeiras penetraram profundamente em muitos aspectos do pensamento judaico”<sup>110</sup>. Somada essa declaração a tudo o que já foi revisto aqui, não creio que “desenvolvimento autóctones de ideias” seja suficiente para responder ao surgimento e à progressão de algumas características do pensamento teológico que encontramos no judaísmo enóquico, por isso me apoiarei nos pressupostos metodológicos de Light e Vroom e na revisão que Silverman fez dos critérios de Wood para identificar, analisar e confirmar a influência da escatologia zoroastrista no Livro das Parábolas de 1En.

### **1.3. Sobre Pseudepigrafia Judaica**

#### **1.3.1. Etimologia e história**

O autor da Epístola de Judas, Tertuliano e os cristãos etiópicos modernos têm algo em comum: eles acreditaram e acreditam que Enoque – personagem do livro de Gênesis, sétimo depois de Adão, que, depois de ter andando com Deus, não conheceu a morte, mas foi arrebatado – escreveu o Livro Etiópico de Enoque, fato que, à primeira vista, faz todo o sentido.

---

<sup>109</sup> É preciso que fique bem claro aqui que as críticas a Barr e Wood não são feitas de uma perspectiva sócio-construtivista do conhecimento, que considera que não exista saberes politicamente desinteressados ou pesquisas que não denotem alguma tentativa de tomada de poder. As críticas são postas desta maneira porque de fato me parece que foi o que aconteceu e não porque creio que “não poderia ser de outra forma”.

<sup>110</sup> Charlesworth, *OTP*, p.xxix.

No entanto, já há alguns séculos, é consenso entre os estudiosos do Judaísmo do Segundo Templo e, mesmo entre religiosos que estudam 1En, que o personagem ao qual o livro é creditado jamais tenha sido seu autor; trata-se de uma obra “pseudepigráfica”. Essa característica pode parecer de fácil solução de imediato ou mesmo não ter tanta importância assim, haja vista a quantidade de material vétero e neo-testamentário com autoria em disputa. Porém um olhar atento é realmente necessário, pois não saber ao certo quem é o autor de uma obra que usamos como documento é diferente de termos uma obra que é creditada sim a alguém, mas que, não por razões óbvias, não pode ter sido seu real autor<sup>111</sup>. As obras pseudepigráficas nos postam um desafio: como devem ser estudados livros com tamanha peculiaridade? Creio que, para se utilizar de 1En, ou de qualquer livro pseudepigráfico, sem que se cometam anacronismos ou outros erros elementares de análise, é necessário entender de forma mais acurada as características do gênero literário em questão.

Pseudepigrafia certamente é um termo que parece estranho aos ouvidos. Dobroruka, com razão, afirma que “a ideia de um texto assinado por outra pessoa que não seu real autor – i.e. mecânico – é comumente associada com fraude, até mesmo na Antiguidade”<sup>112</sup>. Essa opinião demonstra que, ao nos utilizarmos do gênero literário como fonte histórica, não podemos simplesmente fechar os olhos e ignorar sua peculiaridade; afirmar, e.g., que, na Antiguidade, as pessoas não davam atenção para questões de autoria está fora de cogitação. O tema certamente exige aproximação cautelosa e revisão bibliográfica eficiente, pois, com efeito, o tema é pouco conhecido no país.

Isso pode ser inicialmente explicado pelo fato de a maioria dos livros pseudepígrafos ser conhecida, efetivamente, como “apócrifos”, ou seja, livros creditados à cultura judaico-cristã que posteriormente não foram considerados pela autoridade competente como “canônicos” – divinamente inspirados. Apesar de ser verdadeiro o fato de que a maioria dos pseudepígrafos sejam considerados hoje como apócrifos, o termo pseudepigrafia significa

---

<sup>111</sup> O leitor irá notar que o caso da “pseudepigrafia” é diferente do de “pseudônimo”. Para este último fenômeno temos um autor que por razões pessoais e/ou ideológicas e até mesmo psicológicas decide escrever sob outro nome. Ao fazê-lo o autor pseudônimo não espera que seus leitores tenham como dado objetivo da realidade que se trata de uma outra pessoa além dele mesmo. O escritor pode passar por incógnito até certo período de tempo, entretanto o mais comum contemporaneamente é que se venha a conhecer a real identidade do autor. Autor e leitores jogam então uma espécie de “jogo lúdico” onde se finge não saber quem de fato é o escritor. Assim como não se considera o fenômeno da psicografia (escrita automática) como semelhante ao do uso de pseudônimos tampouco pode-se considerá-lo semelhante a pseudepigrafia.

<sup>112</sup> Vicente Dobroruka. *Second Temple Pseudepigraphy: A cross-cultural comparison of apocalyptic texts and related Jewish literature*, 2014. p.13.

muito mais do que simplesmente um escrito que não foi considerado divinamente inspirado pelas autoridades rabínicas ou eclesiásticas<sup>113</sup>.

Analisado exclusivamente em seu sentido etimológico, o termo “Pseudepigrafia” é de origem grega, sendo a junção de duas palavras nesse idioma, ψευδής + ἐπιγραφή (falso + nome), o que acaba por configurar uma espécie de “grave denúncia” como o próprio nome do gênero literário: o autor a quem o texto é creditado não é seu real escritor. Segundo Charlesworth, esse “termo técnico tem uma longa e distinta história”, sendo já utilizado no final do segundo século por Serapião para se referir a Pseudepigrafia do N.T. – “τὰ ψευδηπίγραφα” = “com falso cabeçalho”, cf. Eusébio, *HE* 6.12 –<sup>114</sup>. A meu ver, toda a carga negativa que o gênero carrega advém do fato da maior parte das pseudepigrafias ser considerada não canônica, sendo assim, foram consideradas “falsas” tentativas de transmitir a mensagem divinamente inspirada.

No início do séc.XVIII, o estudo do tema recebeu proeminência com J. A. Fabricius, um pioneiro do estudo acadêmico dessa questão, que nomeou seu imenso trabalho de *Codex pseudepigraphus Veteris Testamenti*. No séc.XIX, a edição de textos pseudepigráficos a tornar-se conhecida foi a *Dictionnaire des apocryphes, ou collection de tous les livres apocryphes relatifs à l’Ancien et au Nouveau Testament*, organizada pelo católico romano M. L’Abbé J.-P. Migne. No ano de 1900, E. Kautzsch editou a primeira coleção germânica de pseudepigrafia intitulada *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, já a primeira edição inglesa foi editada e publicada por R. H. Charles em 1913, em dois grandes volumes ambos nomeados *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*. A importância crescente que foi dada ao estudo da pseudepigrafia, nesse período, pode ser comprovada pela preparação de traduções nas mais diversas línguas como japonês, grego moderno e espanhol, e.g.<sup>115</sup>. A mais recente publicação desse corpus textual é a organizada por James H. Charlesworth que, em 1983, publicou a coleção de traduções em inglês de textos pseudepigráficos nomeada *The*

---

<sup>113</sup> Faz-se necessário clarificar aqui que a intenção deste trabalho não é, em nenhum momento, questionar a canonicidade de nenhum livro sagrado, seja ele judaico, cristão, judaico-cristão ou zoroastriano. Isso significa que não há aqui nenhum questionamento quanto ao motivo de este ou aquele livro não ter feito parte do cânon ou mesmo qualquer tentativa de questionar a canonicidade dos que fazem parte dos mesmos cânones. Acredito e defendo que cada religião tenha a liberdade de estabelecer seu próprio cânon, sendo as mesmas livres de quaisquer exigências de preservação de textos que, por não terem sido considerados importantes por elas mesmas, tenham se perdido. Tais exigências são absurdas e desconsideram os atores históricos e o presente vivido pelos praticantes da dada religiosidade. Cabe a nós a responsabilidade de sabermos que estamos lidando com o que é sagrado para milhares de pessoas e que essa consciência nos imbua de respeito aos nossos semelhantes, ao mesmo tempo que de maneira alguma nos impeça de chegar a qualquer conclusão que seja, desde que ela seja apoiada em metodologia sólida.

<sup>114</sup> Charlesworth, OTP, p.xxiv.

<sup>115</sup> *Ibid. Idem.*

*Old Testament Pseudepigrapha*, em dois volumes homônimos que hoje se encontram numa recente terceira edição de 2013.

### 1.3.2. Polissemia do termo Pseudepigrafia

Apesar de ser um termo bastante técnico e dificilmente utilizado em outros meios que não o acadêmico, “pseudepigrafia” ainda é um vocábulo com várias definições circulando. Em sua “Introdução para o leitor geral”, Charlesworth apresenta as definições de alguns dicionários, como, por exemplo, o *Webster’s Third New International Dictionary* que define o termo como “obras espúrias que propostas como emanção de personagens bíblicos”. Uma definição claramente depreciativa deste tipo de literatura e que, certamente, leva aquele que consulta o dicionário a ter a visão mais errônea possível acerca da pseudepigrafia, ou seja, tomá-la como um engodo maquiavelicamente planejado e executado por parte de seu autor real. Um segundo verbete apresentado por Charlesworth<sup>116</sup> é o do *The Random House Dictionary of the English Language*, em que há a seguinte definição: “Certos escritos (outros que não os livros canônicos e os Apócrifos) professando serem de caráter bíblico, mas não considerados canônicos ou inspirados”. Comentando o verbete, Charlesworth afirma em primeiro lugar que já é uma definição mais interessante que a anterior, pois clarifica que se trata de escritos que não são considerados canônicos. Em segundo lugar, a definição acerta ao informar que os livros apresentam um caráter bíblico, o que pode ser amplamente verificado em grande parte da OTP, entretanto a definição peca quando restringe a pseudepigrafia a um fenômeno bíblico, enquanto que o fenômeno pode ser observado no contexto da filosofia grega antiga, nos escritos pós-platônicos e pitagóricos.

Consultando dicionários de língua portuguesa que tenham autoridade proporcional aos em língua inglesa, consultados por Charlesworth, encontramos definições ainda mais problemáticas. O dicionário *Michaelis* não tem o verbete “pseudepigrafia”, entretanto apresenta uma entrada para “pseudepígrafo”, o que é definido como “Livro bíblico que tem falso título ou falso nome de autor”. Há, no mínimo, três problemas com essa definição. Inicialmente, ela desconsidera os diferentes cânones bíblicos; 1En, por exemplo, só figura no cânon da Igreja

---

<sup>116</sup> *Ibid. Idem.*

Etiópica, além dos vários livros pseudepigráficos que não aparecem em nenhum cânon bíblico. Repete-se também o problema da limitação do fenômeno pseudepigráfico ao campo religioso, já comentado por Charlesworth. Por fim, temos talvez o maior engano cometido pela definição, trata-se da questão do “falso título”, demonstrando uma óbvia ausência de pesquisa por parte do autor do verbete, fazendo parecer ter dado o significado por uma descuidada análise exegética da origem grega da palavra – ἐπιγραφή pode ser traduzido também como “cabeçalho”. É claro que nenhuma obra pseudepigráfica tem um “falso título”, já que, até mesmo a questão da autoria não pode ser tratada de maneira simplória por meio do binômio “falso-verdadeiro”, quiçá tratar seu título da mesma forma.

Como já se viu alhures, etimologicamente o termo pseudepigrafia carrega um sentido pejorativo em si mesmo. Sendo assim, cabe a pergunta: por que os estudiosos do séc.XX não trataram de modificar esse nome? Charlesworth apresenta a resposta que tem sido satisfatória para a maior parte dos estudiosos da área<sup>117</sup>: o termo herdado tem sido usado desde os pais da Igreja e tornou-se conhecido internacionalmente; os especialistas no assunto, entretanto, encarregaram-se de aplacar-lhe o sentido pejorativo quando fazem uso dele<sup>118</sup>.

Feitas, então, as análises sobre o que o leitor curioso pode encontrar no senso comum a respeito de Pseudepigrafia, bem como um breve histórico do surgimento do tema e da pesquisa sobre o assunto, passemos então a uma possível definição, principais características e revisão bibliográfica das pesquisas mais recentes a esse respeito. Acreditamos que o tema seja, no mínimo, intrigante aos olhos modernos, pois trata, ao mesmo tempo, de diversas questões que nos são postas hoje, tais como autoria, inspiração, propriedade intelectual, tudo isso perpassado ainda pela experiência do sobrenatural e da religiosidade na literatura.

### 1.3.3. Pseudepigrafia e a OTP

---

<sup>117</sup> No “2014 Enoque Graduate Seminar” ocorrido em Montreal, Quebec, foi possível notar que esta resposta realmente predomina entre os pesquisadores que tem liderado o campo atualmente. Bocaccini, Piovaneli, DiTomasso, Oegma e o próprio Charlesworth, em suas *lectures* e falas ao longo do evento, demonstraram estar satisfeitos com a utilização deste nome, mesmo sabendo de toda problemática que acarreta tratar este *corpus* textual com este nome. Em explanação durante a *lecture* “Enoque, 400 years of study” prof. Bocaccini argumentou que “seria como nadar contra a maré” a tentativa de se desvincular do nome “Pseudepigrafia”.

<sup>118</sup> Charlesworth, *op. cit.* p.xxv.

Com o sucesso da coleção de textos pseudepigráficos de 1983, o termo, em si, passou a ser homônimo de uma espécie de critério para a seleção das obras que fizeram parte da coleção. Assim entendido, o conceito de pseudepigrafia que guiou a seleção de obras que compõe a OTP é explanado do modo como segue:

1) obras que, com a exceção de Ahiqar, são judaicas ou cristãs; 2) que são frequentemente atribuídas a figuras importantes no passado de Israel; 3) que costumeiramente reclamam para si conter a palavra de Deus, ou sua mensagem; 4) que frequentemente constroem suas ideias baseadas em conceitos e narrativas presentes no A.T.; 5) e que na maioria das vezes foi composta ainda durante o período que vai de 200 a.C. até 200 d.C., ou pensados posteriormente, aparentemente preservados, embora que numa forma editada, segundo tradições judaicas que datam do período<sup>119</sup>.

O próprio Charlesworth admite que essa não seja estritamente uma definição do que é pseudepigrafia, mas parece mais descrever as obras que compõem a coleção. Porém, como a coletânea é composta por cinquenta e duas obras, as cinco características acabam por representar razoavelmente o que seja a pseudepigrafia. Vale notar que o próprio Charlesworth critica a definição dos dicionários por atrelar a pseudepigrafia, invariavelmente, ao fenômeno bíblico, o que ele mesmo acaba por fazer logo em seguida. Contudo, penso que seja necessário o fecho de um conceito de pseudepigrafia que tenha de deixar de lado os fenômenos ocorridos em outras culturas e contextos não judaico-cristãos. É o caso das obras de escolas filosóficas gregas antigas que possuiriam em comum com a pseudepigrafia tratada aqui significativamente apenas a atribuição do texto a outro autor que não o real.

Quando vista de forma positiva, como vestígio do passado humano e, portanto, apta a nos servir como paradigma indiciário, a pseudepigrafia é uma importante fonte de entendimento das dimensões sociais do judaísmo antigo. Os escritos pseudepigráficos demonstram que o judaísmo não foi a religião que, por muito tempo, se imaginou: engessada por uma demanda ardente e esmagadora da Lei ou dominada e calculadamente administrada por quatro grandes e dominantes partidos<sup>120</sup>. Ao contrário, a pseudepigrafia demonstra que o gênio criativo judaico esteve surpreendentemente ativo no período do Segundo Templo, numa produção literária que nos permite constatar as mais diferentes interpretações do A.T. e também das situações sociais

---

<sup>119</sup> *Ibid. Idem.*

<sup>120</sup> Charlesworth, *op. cit.* p.xxix.

vividas contemporaneamente por aqueles autores. Vê-se que o letramento e o acesso às condições do registro escrito eram possíveis aos mais diferentes segmentos da sociedade judaica da época e que, portanto, não é possível falar em uma ortodoxia dominante ou em “estrutura monolítica do judaísmo”. Nenhum tradutor das cinquenta e duas obras da OTP conseguiu reunir evidências textuais suficientes para poder afirmar que, pelas características encontradas, este ou aquele texto pseudepigráfico pertenceria a determinado setor judaico. O organizador da coleção ainda afirma que a pseudepigrafia demonstra que judeus palestinos foram influenciados por ideias egípcias, persas e gregas, o que nos obriga a, no mínimo, descartar a velha distinção entre judaísmo “palestino” e “helenístico”<sup>121</sup>.

#### **1.3.4. Fenomenologia da Pseudepigrafia**

Olhando mais especificamente para a dificuldade posta pela pseudepigrafia, recentes pesquisas apresentam alguns sinceros esforços para lidar com o tema, particularmente na área que interessa a esta tese, abordando a íntima relação entre a pseudepigrafia judaica e a literatura apocalíptica. Recentemente, Dobroruka apresentou uma curiosa alternativa para análise do fenômeno pseudepigráfico judaico, a de compará-lo a um fenômeno com o qual possuía algumas semelhanças, a saber, a escrita automática, muito comum no kardecismo brasileiro. Suas conclusões estão apresentadas no livro *Second Temple Pseudepigraphy: A cross-cultural comparison of apocalyptic texts and related Jewish literature*, em que o autor argumenta que o caráter ímpar da experiência pseudepigráfica judaica permitiria uma comparação tão ousada, se levássemos em consideração o quão distante temporalmente estão dois fenômenos religiosos. A discussão estabelecida pelo autor é, como é de se esperar, complexa, e o tema central da tese por ele defendida em si não será alvo de discussão neste trabalho. O que nos interessa na pesquisa de Dobroruka é a discussão acerca das características do fenômeno pseudepigráfico, que não são discutidas na introdução da OTP – esta, como o leitor pode comprovar, fica restrita a comentários relacionados às características literárias da pseudepigrafia.

Ao contrário de Charlesworth, Dobroruka prefere definir a pseudepigrafia em termos de sua característica geracional, i.e., por meio da forma pela qual o texto vem a ser escrito. Talvez isso esteja relacionado a seu próprio esforço de comparação do fenômeno judaico com o

---

<sup>121</sup> *Ibid. Idem.*

kardecista, o que, segundo ele, é possível fazer mediante o uso da escrita automática como ferramenta hermenêutica<sup>122</sup>. Fato é que, para Dobroruka, a pseudepigrafia é o resultado de uma autoria literária na qual o autor vê a si mesmo de alguma forma identificado ou, até mesmo, imagina ser ele próprio, uma figura do passado enquanto ele escreve<sup>123</sup>, sendo este, inclusive, o motivo pelo qual a comparação com um fenômeno de possessão espiritual seria válida para o autor. É necessário adicionar aqui que essa visão acerca da pseudepigrafia parte de uma pressuposição: a de que a autoria pseudônima é outra coisa que não uma fraude conscientemente forjada ou simplesmente um recurso literário-estilístico<sup>124</sup>. Essa pressuposição cria, então, a necessidade de se apresentar evidências que demonstrem a sinceridade do autor pseudepigráfico, além da incongruência do argumento de que se tratava de mero recurso estilístico.

Primeiramente vamos nos ater às considerações do caráter de escrita, autoria e recepção. Deve-se levar em consideração que, apesar do que comumente se acredita, os antigos se importavam sim com a autoria dos escritos que liam<sup>125</sup>. Isso já põe por terra a tese de que não faria diferença para os autores pseudepigráficos a quem eles atribuiriam as suas obras; haveria sim questionamento quanto à autoria, caso ela não fizesse sentido no *milieu* da época. Também não tem proveito o argumento de que a pseudepigrafia seja apenas um recurso estilístico para ganhar autoridade para o texto, pois, de acordo com Stone, isso não faz sentido num mundo onde não há um cânon fechado, o que é especialmente válido para os casos de Dn e 1En. Esse cânon aberto ainda contra argumenta a aceção de que os autores pseudepigráficos estariam evitando uma possível censura a seus escritos e que, por isso, estariam atribuindo-os a autores considerados mais autorizados, em outras palavras, a inexistência de um cânon fechado pressupõe que também não havia um conjunto de autoridades a quem apelar<sup>126</sup>.

Em segundo lugar, vamos analisar o caráter subjetivo e psicológico das experiências dos visionários pseudepigráficos<sup>127</sup>. Segundo Dobroruka, as experiências que os visionários

---

<sup>122</sup> Dobroruka, *op. cit.* pp.34-57.

<sup>123</sup> *Idem.* pp.1;5.

<sup>124</sup> *Idem.* p.8.

<sup>125</sup> *Idem.* p.15.

<sup>126</sup> Michael Stone. "Apocalyptic – vision or hallucination?" in: *Selected Studies in Pseudepigrapha and Apocrypha with Special Reference to the Armenian Tradition*. Leiden/ New York/ Kobenhavn/ Köln: E.J. Brill, 1991. p.421. in: Vicente Dobroruka, *op. cit.* p.22.

<sup>127</sup> É necessário clarificar aqui que concordo com Russell quando este adverte que é preciso manter sempre em mente que explicações psicológicas serão sempre insuficientes quando tratamos de um mundo tão diferente e temporalmente distante como é o caso do Oriente Próximo no período do Segundo Templo. Essa precaução foi, ao menos como o autor deste trabalho entende, levada em conta ao máximo possível. Cf. David S. Russell. *The*

afirmaram ter, sendo eles autores de primeira mão ou não dos textos, provocaram profundas alterações tanto na percepção que eles tinham da realidade a sua volta quanto deles mesmos, e isso os possibilitou criar paisagens e enredos visionários muito vívidos para que tudo não passasse de um mero *topos* literário<sup>128</sup>.

Dentro desse tópico, podemos citar uma série de condições que são geralmente compartilhadas por visionários pseudepigráficos, como a solidão do visionário apocalíptico, um tema que deve ser levado em consideração quando se está tratando da sinceridade dessas visões. Robert Wilson argumenta que a solidão, expressa em vários casos nos relatos dos próprios visionários, é um fator psicológico dominante na experiência visionária e pode muito bem ser utilizado como um argumento favorável à sinceridade de determinadas visões<sup>129</sup>. Outro fator importante e central, na opinião de Russell, são a intensidade e a frequência das visões oníricas na literatura apocalíptica. A natureza da linguagem cotidiana muito vívida que os visionários apocalíptistas utilizaram para descrever suas visões reforça a ideia de que descreviam experiências sinceras<sup>130</sup>. Alguns processos preparatórios constantemente citados como, a necessidade de orações – como pode ser visto em Dn 2:18, 4Ezra 5:13 etc. – apontam mais uma vez para a sinceridade das experiências<sup>131</sup>. O fato de as visões ocorrerem, na maioria das vezes, após orações, jejuns ou indução química – caso de 4Ezra –, demonstra que os apocalíptistas poderiam crer sinceramente que em seus transe eles eram os protagonistas putativos de suas visões, posteriormente redigidas<sup>132</sup>.

Continuando na busca por uma resposta à questão da sinceridade do visionário pseudepigráfico apocalíptico, analisamos as teses de Martha Himmelfarb<sup>133</sup>. As teses da autora

---

*Method and Message of Jewish Apocalyptic*. Philadelphia: The Westminster Press, 1964. p.140. in: Dobroruka, *op. cit.* p.25.

<sup>128</sup> *Idem.* p.16.

<sup>129</sup> Robert Wilson. “Prophecy and ecstasy: a reexamination” in: *Journal of Biblical Literature* 98: 321-337. 1924. Cf. Dobroruka, *op. cit.* p.13.

<sup>130</sup> É claro que um visionário só pode ter visões expressas pelo seu repositório cultural de imagens. Em conformidade a isto, deve apresentar suas visões levando em consideração também as expectativas do grupo no qual está inserido, o qual tem de partilhar esse mesmo repositório imagético, ou não poderá compartilhar das visões. Himmelfarb acredita que esta ideia tem paralelo na psicologia, já que pacientes freudianos têm sonhos freudianos enquanto que pacientes jungianos têm sonhos jungianos. Dobroruka cita que Freud teve problemas, durante suas seções de hipnose, que comprovam este fato: Freud atentou para o fato de que 10 entre 10 pacientes femininas reportavam que durante a infância haviam sido vítimas de tentativa de agressão sexual, ou mesmo agressão efetiva, por parte de seus pais. Isto significaria que 100 em 100 pacientes teriam sido abusadas quando crianças, o que obviamente não corresponde à realidade e obrigou Freud a fazer mudanças e suas categorias de análise. Dobroruka, *op. cit.* p.24.

<sup>131</sup> Russell, *Divine Disclosure*, p.74. In: Dobroruka, *op. cit.* p.25.

<sup>132</sup> *Id.* *Ibid.*

<sup>133</sup> *The experience of the visionary and genre in the Ascension of Isaiah 6-11 and the Apocalypse of Paul*, 1986.

são consideravelmente importantes para esta pesquisa, pois, para ela, 1En, especialmente o “Livro dos Vigilantes”, é a verdadeira matriz para todas as outras visões apocalípticas, já que estaria, por sua vez, fundado em paralelos muito próximos com Ez 1 e Is 6<sup>134</sup>. Entretanto, apesar de não pôr em cheque diretamente a sinceridade das visões relatadas em 1En, Himmelfarb sublinha a ideia de que, nessas visões, vê-se apenas o que o visionário já sabia ou o que desejava saber. Nas palavras da autora, “místicos cristãos veem Cristo; místicos judeus, não”<sup>135</sup>. A autora ainda argumenta que visões que contêm muitos detalhes acerca do céu ou do inferno seriam provavelmente insinceras em contraste a visões mais simples e espontâneas. Sobre isso, Dobroruka faz um importante apontamento segundo o qual se o visionário só vê aquilo que ele espera ver, i.e., aquilo que ele está culturalmente condicionado a ver, logo, a quantidade de detalhes que ele apresenta sobre o que viu não pode ser levada em consideração para determinar a sinceridade de sua experiência visionária. O autor conclui, então, que o *topos* não pode ser analisado como critério de sinceridade nas visões pseudopigráficas apocalípticas, no máximo, o argumento de Himmelfarb ficaria na questão da análise da intensidade<sup>136</sup> – no que Russell concordaria. Ainda sobre a questão do *topos*, Collins, talvez o autor que mais defenda a sinceridade das experiências visionárias apocalípticas pseudopigráficas, argumenta que não há como evocar tal explicação quando se está tratando de textos fundacionais como Dn e 1En. Pelo menos para esses dois textos, teríamos de reconhecer sua sinceridade e sua autenticidade simplesmente porque os seus autores não tinham um *topos* a imitar, ao contrário, seus escritos acabam por fundá-lo – e neste ponto podemos dizer que Himmelfarb concorda<sup>137</sup>.

Continuemos a analisar as contribuições de Collins no que diz respeito à questão da sinceridade das experiências pseudopigráficas apocalípticas. Para ele, pseudonimato não era a exceção entre os textos apocalípticos, mas a regra. Porém é preciso se levar em consideração o caráter de seriedade moral da pseudopigrafia judaico-cristã, aquelas pessoas viam a falsidade

---

<sup>134</sup> Isso implica é claro a defesa da precedência de 1En 1-36, ou pelo menos dos temas lá tratados, sobre todos os outros apocalipses. Entretanto, não aprofundarei essa discussão por entender que a autora está querendo tratar mais especificamente do tema dos “tours celestes”, i.e., viagens a lugares sobrenaturais ou mesmo naturais porém inalcançáveis ao ser humano à época. Ademais como a tese principal deste trabalho é a precedência iraniana de um tema presente 1En 67, parte de uma interpolação no Livro das Parábolas, não há mesmo necessidade de abrir debate com Himmelfarb neste caso; apesar de poder-se argumentar a favor do tema dos tours celestiais em 1En 67 (Noé está tratando de um Vale que parece não poder ser acessado se não sendo levado pelo próprio avô, Enoque). A questão central, volto a afirmar, é o tipo e origem do julgamento que ocorre no vale das montanhas metálicas.

<sup>135</sup> Himmelfarb, *The experience of the visionary and genre in the Ascension of Isaiah 6-11 and the Apocalypse of Paul*, pp.153-154. Cf. Dobroruka, *op. cit.* p.26. Apenas a título de provocação para futuras discussões acerca desta questão, a experiência do Apóstolo Paulo (At 9:1-19), e.g., é um imenso complicador para esta conclusão de Himmelfarb.

<sup>136</sup> Dobroruka, *op. cit.* p.26.

<sup>137</sup> Collins, *Inspiration or Illusion: biblical theology and the book of Daniel*, p.33 in: Dobroruka, *op. cit.* p.27.

como um pecado gravíssimo que os tornaria indignos de transmitir uma mensagem divina<sup>138</sup>, basicamente o que os textos pseudepigráficos se propõem fazer. Alguém poderia simplesmente argumentar que, por mais que diversos textos da tradição judaica fizessem sérias afirmações contra a mentira, os autores pseudepigráficos simplesmente não as levassem em consideração. Tal argumento é simplista, pois desconsidera o fato de que um escritor apocalíptico não se encaixa no perfil de pessoa que simplesmente desconsidera um ponto tão importante em sua tradição, o fato de que os mensageiros de YHWH não possam mentir.

Outro importante argumento a favor da sinceridade das experiências visionárias pseudepigráficas é seu caráter de continuidade em relação a uma realidade anteriormente muito característica: o movimento profético. Para Michael Russell, o que podemos posteriormente reconhecer também em Silverman, o fenômeno apocalíptico possui uma intensa afinidade com o movimento profético, podendo ser percebido como o resultado de uma mescla entre experiência profética e crescente letramento, i.e., uma mutação do fenômeno profético ante uma sociedade que valorizava cada vez mais o escrito<sup>139</sup>. Isso põe a cosmovisão apocalíptica num fluxo temporal inteligível da história do pensamento religioso judaico, alocando de maneira bastante lógica a transição de uma sociedade quase que inteiramente oral para uma sociedade que passa a valorizar cada vez mais a figura do escriba e o caráter do discurso escrito.

Seguindo a trilha dos autores que defendem a sinceridade das visões apocalípticas, chegamos a Christopher Rowland em sua obra *The Open Heaven*. Rowland afirma a sinceridade das visões contra a opinião de que seriam meras convenções literárias, porém, ele não descarta a existência, nos apocalipses, de camadas redacionais que seriam compostas por material não proveniente de experiências de êxtase sincero, mas essas camadas de texto, muito provavelmente, foram escritas por pessoas culturalmente embebidas naquele contexto e que, portanto, desenvolveram a visão inicial ou mesmo a interpretaram. É necessário clarificar que isso não exclui a sinceridade da visão inicial contida no escrito, apenas alerta-nos para a necessidade de considerarmos isto ao analisarmos o texto como um todo. Rowland continua contribuindo para a sinceridade do visionário, demonstrando que, se a pseudepigrafia judaica fosse uma mera convenção literária, as visões seriam muito mais uniformes, i.e., cópias mais

---

<sup>138</sup> Cf. Jr 23:9-22; Lm 2:14; 1Rs 22:1; Ez 13:1-9; 22:28. Entre outros.

<sup>139</sup> Michael Russell, *Method and Message*, p.158. in: Dobroruka, *op. cit.* p.24. Silverman, *Persepolis and Jerusalem*, pp.119-129.

fiéis umas das outras, com poucas ou quase nenhuma contradição<sup>140</sup>. Um exemplo dado pelo autor é a releitura que 4Ezra faz de Dn 7:13, em que, em vez de encontrarmos a Besta saindo do mar, encontramos o Homem<sup>141</sup>. Para mim, essa troca de personagens muda substancialmente o teor da visão contida em Dn e aponta para o fato de que o autor de 4Ezra estava registrando a visão que tinha experimentado, em vez de simplesmente estar atualizando um texto.

Seguindo a revisão da literatura sobre a fenomenologia pseudepigráfica, vejamos os argumentos de Daniel Merkur, considerado por Dobroruka como um dos mais entusiasmados defensores da sinceridade das experiências visionárias apocalípticas<sup>142</sup>. De acordo com Merkur, a espantosa quantidade de detalhes contidos nas paisagens fornecidas pelos relatos visionários argumenta a favor tanto da sinceridade das experiências quanto acerca da forma como foram produzidas<sup>143</sup>. Uma perspectiva muito importante proposta por ele é o fato de que visionários apocalípticos recebem, frequentemente, respostas para questões que eles não estão fazendo<sup>144</sup>, propondo assim uma fenomenologia da revelação apocalíptica. Entretanto, ao mesmo tempo, Merkur sugere um quadro de auto-hipnose e transe induzido para vários casos na pseudepigrafia judaica. Há de se notar, porém, que para o pesquisador, esses transe, apesar de autoinduzidos, não seriam propositais. Merkur, assim como Hintze, quando trata da fenomenologia da inspiração nos *Gathas* zoroástricos<sup>145</sup>, se põe contra as teorias “mânticas”, segundo as quais as visões/inspirações aconteciam por excessivas e monótonas repetições que seriam utilizadas propositalmente como técnicas de auto-hipnose. Rearranjar temas já existentes e bem conhecidos, ao mesmo tempo em que se constroem paisagens mentais vívidas capazes de comunicar mensagens específicas, exigia dos visionários um discurso inteligível e racional a seus termos, o que não poderia ser alcançado com essas técnicas. Da mesma forma, Hintze argumenta que a complexidade da composição poética gática, considerando ainda o seu caráter oral, é praticamente impossível num estado de consciência alterado.

---

<sup>140</sup> Esse argumento de Rowland ainda é muito semelhante ao critério de verificação de influência sincrética por nós proposto alhures, já que opera também por vias de percepção das contradições entre as diferentes experiências visionárias.

<sup>141</sup> *Idem*, pp.28-29.

<sup>142</sup> *Idem*, pp.29-30.

<sup>143</sup> Merkur, *The visionary practices of Jewish apocalypticists*, In: Dobroruka, *op. cit.* p.29.

<sup>144</sup> Percebe-se aqui que Merkur põe na mesa de discussões um argumento contrário ao de Himmelfarb. Entretanto, os argumentos não chegam a ser contraditórios para o meu propósito com esta revisão bibliográfica, já que o interesse é apenas atestar a sinceridade das visões apocalípticas pseudepigráficas. O fato de que Himmelfarb considera que o visionário só veja aquilo que já espera ver não anula a sinceridade de sua experiência. Entretanto é inegável que as circunstâncias apresentadas por Merkur trazem a questão de uma fenomenologia da inspiração em lugar da autossugestão. Merkur, *op. cit.*, p.124, in: Dobroruka, *op. cit.*, p.29.

<sup>145</sup> Hintze, *Avestan Literature*, locs.728; 896.

Se a indução a essas visões não seria proposital, como ela ocorreria então? De acordo com Merkur, elas seriam causadas por lamentação e tristeza excessiva – como exemplo dessa situação, ele cita os trechos de 1En 14:7, Dn 9:3, 3Br 1:1-3<sup>146</sup>. Ainda segundo o autor, alterações repentinas de humor, nos relatos dos visionários, indicariam casos de psicose maníaco-depressiva – os exemplos citados pelo autor são 1En 26:6b, 17:1, 4Ezra 13:11, ApSof 10:8 e 3Br 17:3<sup>147</sup>. É justamente essa análise excessivamente psicológica de Merkur que Dobroruka ressalta para fazer a crítica de que devemos tomar cuidado com a aplicação de conceitos da psicologia moderna aos homens do mundo antigo<sup>148</sup>. Creio que a excessiva tristeza é um elemento passível de identificação no texto, entretanto, acredito também que mudanças repentinas de humor do visionário não sejam suficientes para detectarmos alguma psicose. A contribuição de Merkur, sem dúvida, é bastante importante para o debate acerca da pseudepigrafia, todavia, muitas de suas conclusões estão baseadas em aspectos inverificáveis do ponto de vista da psicologia, um saber contemporâneo estribado em aspectos mentais do ser humano também contemporâneo. Penso que a sinceridade dos autores pseudepigráficos restará sempre como um ponto a ser permanentemente discutido dentro do campo e envolverá sempre, mais do que em outras discussões, aspectos da ontologia praticada pelos próprios pesquisadores.

Por hora, para essa pesquisa, dada a revisão bibliográfica e discussões feitas nesta parte, a autoria pseudônima será entendida como outra coisa que não uma fraude conscientemente forjada ou simplesmente um recurso literário-estilístico.

### **1.3.5. Conclusões: pseudepigrafia como “porta sincrética”**

Depois de passarmos pelas conclusões de tantos autores influentes, é necessário mantermos em mente aquilo sobre o que alertou Collins quando diz que por mais que os argumentos a favor da sinceridade das visões apocalíptistas sejam interessantes e convincentes, eles jamais poderão ser comprovados à maneira incontestável<sup>149</sup>. Acredito, porém, que nós, pesquisadores em humanidades, já estejamos acostumados a este tipo de “provas”, i.e., que não

---

<sup>146</sup> Merkur, *op. cit.*, p.125, in: Dobroruka, *op. cit.*, p.30.

<sup>147</sup> *Idem*, p.133, in: *Ibid. Idem*.

<sup>148</sup> Dobroruka, *op. cit.* p.29.

<sup>149</sup> Collins, cf. Dobroruka, *op. cit.* pp.27-28.

sejam do estilo das *hard sciences*, ademais o fenômeno humano não pode se esgotar nos cânones explicativos da ciência, motivo pelo qual acredito que estudos como este ainda encontrem espaço na academia. Por mais que os argumentos apresentados por Collins, bem como por todos os outros autores analisados até o momento, não possam ser comprovados cabalmente, creio que eles tenham um bom escopo explicativo. As teses apresentadas também não se contradizem, pelo contrário, são complementares além de respeitarem o que sabemos sobre a época, conforme analisado a partir de outros tipos de fontes. Tudo isso se combina para formar um bom caso a favor da sinceridade das visões apocalípticas narradas na pseudepigrafia judaica. É necessário deixar claro que, se chegássemos à conclusão de que as visões não são experiências sinceras, isso não seria motivo para que a história deixasse de analisá-las, entretanto a forma de lidar com esses documentos seria diferente. É por isso que o aferimento da sinceridade das visões é tão importante, ao concluirmos que elas são sinceras, nossa forma de considerá-las deve ser diferente. Se tratarmos como fraude aquilo que os atores históricos viam como realmente tendo sido escrito pelo avô de Noé, nunca chegaremos a uma confiável compreensão daqueles homens. É justamente para esse aspecto que Dobroruka chama a atenção ao citar Craffert: “Para os compatriotas de Jesus, ele podia controlar os elementos, andar sobre o mar, prover alimento e bebida, conversar com os ancestrais, retornar após a morte, e assim por diante”<sup>150</sup>, ou seja, se insistirmos em analisar esses eventos sem levarmos isso em consideração, estaremos cada vez mais distantes de uma sincera história do pensamento dessas sociedades.

Um exemplo de como a falta de cuidado com o fenômeno pseudepigráfico pode levar a problemas de análise é o caso de Marius Nel que, em livro recentemente publicado<sup>151</sup>, trata a pseudepigrafia como apenas um refúgio para um autor que teme ser perseguido ou como a tentativa de um desconhecido de ganhar autoridade e notoriedade<sup>152</sup>. Essa visão estreita da pseudepigrafia cria uma série de problemas posteriores para o autor, principalmente quando ele tenta explicar a diferença entre literatura apocalíptica e profética. Nel não consegue explicar, e.g., por que as obras pseudepigráficas fundacionais – i.e., 1En e Dn – são atribuídas a personagens que não são profetas em Israel, o que deveria ser o esperado já que, segundo ele, a pseudepigrafia não passaria de uma maneira de disputar autoridade com a literatura

---

<sup>150</sup> Craffert, *Life of a Galilean Shaman*, loc. 670-673. In: Dobroruka, *op. cit.* p.32.

<sup>151</sup> Marius Nel, *Of that Day and Hour no one knows: Mark 13 as an Apocalypse?*, 2014.

<sup>152</sup> Nel, *op. cit.* p.26.

profética<sup>153</sup>. Quando o autor discute a provável ascendência da literatura apocalíptica em relação à sapiencial, a explicação fica mais uma vez solta, isso porque a identificação do autor mecânico com o creditado permanece para Nel apenas como um recurso literário pragmático<sup>154</sup>.

De posse dessas informações, podemos partir para algumas questões importantes para esta pesquisa. Em primeiro lugar, caberia perguntar qual é a importância do “Livro das Parábolas” ser creditado a Enoque? Creio que muito do que foi apresentado acima já tenha ajudado a construir a resposta dessa pergunta. Sabemos que uma disputa por autoridade ou tentativa de maior circulação não são boas respostas. Uma boa alternativa em minha opinião seria a teoria das camadas redacionais proposta por Rowland. Estou inclinado a ver o “Livro das Parábolas” como uma espécie de “camada redacional derivada” do “Livro dos Vigilantes”, as “Parábolas” reapresentam alguns de seus temas, especificamente os capítulos da possível interpolação – há várias dessas repetições temáticas entre os dois livros que serão apresentadas mais adiante. Essas temáticas me parecem se encaixar na categoria de camadas redacionais desenvolvidas por crentes sinceros na revelação do “Livro dos Vigilantes”. Isso abriria mais espaço para *topoi* diferentes, incluindo alguns que viessem mesmo da influência de outras tradições religiosas. Nesse sentido, o desenvolvimento de camadas redacionais inspiradas por pseudepigrafia funcionaria como uma “porta de entrada” para sincretismos religiosos. A liberdade criativa proporcionada pela experiência da visão abre a possibilidade da inclusão de elementos que não são compatíveis com o todo da cosmovisão. O “Livro das Parábolas” pode ser visto como uma camada redacional do “Livro dos Vigilantes” que, em sua interpolação noética, abriu-se para uma narrativa escatológica vinda de uma outra tradição.

Outra questão importante com relação à perícopé estudada nesta pesquisa é que se trata do que poderíamos chamar de “pseudepigrafia de dois personagens”. O fenômeno a que resolvi chamar assim pode ser descrito da seguinte forma: no começo do capítulo 65 de 1En, temos um narrador desconhecido dos vv. 1 a 3, ele apresenta tanto Noé quanto Enoque como personagens, entretanto, no v.4, a narrativa passa subitamente à primeira pessoa, entretanto, ao contrário da maioria do livro, o Eu narrador é Noé. Passamos a ver o que acontece pelo prisma Noé, que no v.5 tem os lamentos ouvidos por seu bisavô Enoque que agora é interlocutor e não mais narrador. A tradição credita todas as visões e narrações do livro a Enoque, mas nessa estranha perícopé do “Livro das Parábolas” encontramos um pseudepígrafo de Noé, o que nos deixaria

---

<sup>153</sup> *Ibid.* pp.36-39.

<sup>154</sup> *Ibid.* pp.40-45.

com uma espécie de dupla pseudepigrafia, em que o(s) autor(es) do texto concede a Noé a posição de narrador, enquanto a tradição atribui a Enoque a narração do livro como um todo. De toda forma, isso pode ser entendido pelo fato de que as revelações que Noé recebe são lhe apresentadas por Enoque. Aqui Enoque deixa de ser o habitual viajante celeste que faz as perguntas e recebe as respostas para fazer o papel que geralmente é feito por um Anjo. Percebe-se que é Noé que cai de frente no chão após ouvir uma voz do céu (v.4), para ser, então, restabelecido por Enoque (v.5) e receber dele a explicação sobre a razão dos terremotos na terra e a causa do julgamento que viria (vv.6-8;10-12). Essa sequência de acontecimentos – ouvir uma voz, cair em de rosto em terra etc. – é comumente aplicada ao visionário que recebe a visão de um Anjo. Essa mudança de papel pela qual Enoque passa no fragmento noético, em minha opinião, demonstra que quando o texto foi escrito, o personagem Enoque já desfrutava de tal *status* que não era mais visto somente como alguém que recebia conhecimento diretamente de seres angelicais, mas como um agente de revelação autônomo. Usando as terminologias da morfologia do fantástico, pode-se dizer que, no fragmento em questão, Enoque passa a desempenhar o papel de Anjo, enquanto Noé assume o antigo papel de Enoque, que é o de um homem íntegro e justo perante o Senhor dos Espíritos, clamando pelo entendimento dos eventos que têm ocorrido ao seu redor. O *modus operandi* da pseudepigrafia, entretanto, segue inalterado, sendo o próprio Noé quem narra os acontecimentos e transcreve o que ouviu da boca de Enoque, a quem faz questão de sempre se referir como seu bisavô. Por isso, devemos ter em mente que estamos lidando com mais essa peculiaridade, apesar de estarmos tratando de um trecho apocalíptico pseudepigráfico do *Livro de Enoque*, o personagem que o autor afirmava ser enquanto narrava era Noé e não Enoque.

Quando pensamos nas fontes zoroastrianas, com as quais fazemos a comparação, pode ser interessante refletir sobre algumas questões. Apesar de termos visto que o quesito autoridade não é o cerne da questão quando tentamos explicar o fenômeno pseudepigráfico, seria de igual forma tolo ignorar que os escritos desfrutariam obviamente de alguma carga extra de autoridade pelo fato de terem sido atribuídos a figuras proeminentes da história religiosa de Israel. Apresento isso novamente, pois, quando pensamos na autoridade da escritura do lado zoroastriano das fontes, nos deparamos com uma interessante saída que, em certa medida, pode ser comparada com a pseudepigrafia: trata-se da fórmula “é dito na religião”. Tal fórmula é praticamente um refrão na Bd, sendo ela uma menção direta ao Avesta, praticamente um sinônimo para a palavra “*den*” que, apesar de traduzida comumente como “religião”, significa,

de fato, a “boa religião”, i.e., o zoroastrismo. Em que medida citar o Avesta, seria citar o próprio *Zarathustra*? Ao que tudo indica os zoroastristas da época em que a Bd foi escrito atribuíam diretamente a *Zarathustra* apenas os *Gāthās*, porém afirmavam ser todo o restante derivado daquele. Para a nossa pesquisa, temos na Bd 34 o relato de uma tradição de julgamento escatológico por metal derretido que aparece, primeiramente, de uma forma menos desenvolvida, na Y 51, esta, por sua vez, creditada a *Zarathustra* mesmo por alguns pesquisadores modernos. Percebe-se, assim, que o caso zoroastrista se difere do judaico, pois o autor da Bd não escreve como se fosse *Zarathustra*, mas afirma estar fazendo menção direta à tradição religiosa deixada por aquele – o que pretendo corroborar em 2.6.1.

No caso zoroastrista, os autores da Bd não buscam ser o próprio *Zarathustra*, mas se apresentam como intérpretes de seus *Gāthās*, que, no caso específico da Y 51 e Bd 34, desenvolvem roteiros e acrescentam toda uma gama de personagens a uma profecia original, bem mais simples. Como o leitor poderá perceber em 2.6, não é claro como os clérigos sassânidas chegaram ao roteiro ou aos personagens que protagonizam o julgamento pelo metal incandescente que estão narrando, mas de uma coisa eles têm certeza, assim é que está dito na tradição que eles supõem ter recebido de *Zarathustra*.

Certamente há diferenças entre as formas por meio das quais clérigos zoroastristas sassânidas e sábios judeus do Segundo Templo escreveram sua literatura sagrada. É claro que pseudepigrafia é um fenômeno tão único que levou pesquisadores a terem de compará-la com fenômenos modernos em busca de seu melhor entendimento. Essas ressalvas obviamente servem para nos colocar em alerta metodológico. Mas a comparação entre as obras não está apoiada em nenhum pensamento do tipo “comparar o incomparável”. Apesar das especificidades de cada uma das obras em questão, creio que há um fio investigativo de semelhança entre os escritos: ambos são literatura apocalíptica e, por este ser o tema que as une, trataremos dele a seguir.

## 1.4. Literatura Apocalíptica

### 1.4.1. Breve histórico e etimologia

O Estudo de 1En exige conhecer não somente o que é a pseudepigrafia, mas também um segundo gênero literário que, no caso, manifestou-se por meio da pseudepigrafia: o gênero apocalíptico, também manifesto no excerto analisado da Bd, sendo possível também, conforme creio, encontrá-lo no *Gāthā* contido na Y 51, ainda que numa versão profética-apocalíptica. Por ser assim, faz-se necessário revisar a bibliografia mais uma vez em prol de angariarmos os recursos analíticos necessários para chegarmos às conclusões mais plausíveis possíveis acerca das fontes.

A literatura apocalíptica começou a ser reconhecida como algo distinto de outros gêneros literários no começo do séc.XIX com o trabalho de Friederich Lücke<sup>155</sup>. Vários significados têm sido atribuídos à transliteração da palavra grega ἀποκάλυψις, que literalmente significa “revelação”. No caso desta pesquisa, trata-se do estudo histórico de um gênero de literatura que tem suas especificidades como quaisquer outros e que pode levar ao conhecimento das ideias das sociedades que produziram tais textos.

Dentre as especificidades desse tipo de literatura, está o fato de que os apocalipses comumente abrangem várias formas literárias distintas – visões, orações, lendas etc. Por isso, o famoso dito de von Rad de que a apocalíptica não é um gênero literário, mas um *mixtum compositum*.

Para Collins, essa complexidade tem, no mínimo, dois aspectos distintos. Primeiramente, essas “formas literárias” são sempre usadas de maneira subordinada a um contexto maior, sendo assim, uma oração ou exortação, por exemplo, aparecem dentro de uma determinada visão profética, ou viagem do personagem em questão por outros mundos<sup>156</sup>. Em segundo lugar, percebe-se que no texto apocalíptico é comum acontecerem

muitas justaposições formais de unidades distintas que não estão claramente subordinadas umas as outras (e.g., as visões de Dn 7-12 e as Semelhanças de Enoque) ou amarram juntas um número de unidades distintas significando um quadro narrativo (e.g., 4 Ezra, 2 Br)<sup>157</sup>.

---

<sup>155</sup>Collins, *Daniel, with an introduction to Apocalyptic Genres*, 1984, loc.95.

<sup>156</sup> *Ibid.* loc.104.

<sup>157</sup> *Ibid.* loc.105.

Com isso, percebe-se que, ao trabalhar com esse tipo de literatura, o historiador deve estar atento às intenções narrativas dos autores. São essas intenções que constituem o principal guia por meio da qual podemos distinguir os propósitos no encadeamento de tantos tipos diferentes de formas literárias. No entanto, apesar de todos os desafios a serem enfrentados, já tivemos vários avanços dentro do estudo do gênero literário “apocalipse”. Vielhauer e Koch são dois autores que avançaram bastante no conhecimento do gênero ao considerarem as “características típicas e as formas constituintes” – i.e., “Form-Kritik”, ou “crítica das formas” – mais comuns a ele. Os dois autores, então, realizaram uma análise sistemática, examinando a distribuição das características que perpassavam o *corpus* documental apocalíptico disponível<sup>158</sup>.

Outro autor a promover contribuições significativas foi David Hellholm, ele deu maior atenção à *função* do gênero apocalíptico, o que ficara um pouco de lado nas análises de seus predecessores. Hellholm também chamou a atenção para os diferentes níveis de abstração existentes dentro de uma mesma narrativa apocalíptica, eles tinham de ser levados em consideração se pretendêssemos alguma aproximação com o objetivo do autor ao escrever determinado texto. Entretanto, como também pensa o próprio Collins, não há de se considerar como excludentes as pesquisas de Vielhauer e Koch ou as de Hellholm, elas se completam.

#### **1.4.2. Terminologia técnica do apocaliptismo**

O caso da literatura apocalíptica é um tanto semelhante ao da pseudepigrafia no que diz respeito à origem muito antiga do nome que, por sua vez, acaba gerando derivados técnicos um tanto quanto confusos. O gênero literário, como um todo, ganhou seu nome a partir de apenas um representante do *corpus*: o Apocalipse de João, livro canônico do N.T. Decidi, então, inserir esta pequena subseção que visa a esclarecer alguns termos.

Por “apocalíptico”, deve-se entender tanto um adjetivo quanto um conveniente coletivo para denotar todo o conjunto de conceitos relacionados, funcionando como um “guarda-chuva” para abarcar os vários componentes que aparecem tanto na literatura como na cosmovisão relacionadas.

---

<sup>158</sup> *Ibid.* loc.113.

Por seu turno, o termo “apocalipse” é usado para referir-se exclusivamente ao gênero literário revelatório, fazendo menção ao conjunto de *topoi* literários que o caracterizam. Apocalipses, então, são o produto literário de “tradições apocalípticas”, ou “escolas de pensamento” que são mais específicas que uma “cosmovisão apocalíptica”.

A palavra “Apocaliptismo” faz menção à cosmovisão apocalíptica, i.e., uma maneira de ver o mundo, agir e reagir perante ele, partindo do pressuposto básico que a ordem vigente – isso inclui política, sociedade, espaço físico e tempo – será revolucionada por intervenção divina, quando, então, o mundo será totalmente outro. Conceituado assim, segue-se que “Milenarismo” seja definido como um movimento social decorrente de uma cosmovisão apocalíptica.

#### **1.4.3. Discutindo “Hermetênica Apocalíptica”**

Em seu mais recente livro *Persepolis and Jerusalem: Iranian Influence on the Apocalyptic Hermeneutic*, Jason M. Silverman<sup>159</sup> lança mão do conceito de “hermenêutica apocalíptica” para analisar as relações entre a maioria dos conceitos apresentados na seção anterior. Para o autor, essa “hermenêutica” seria como um quadro comparativo compartilhado por meio do qual se interrelacionam apocaliptismo, apocalipses e milenarismos. Para deixar sua ideia mais clara, o autor frisa que a hermenêutica apocalíptica não é uma teologia, nem mesmo um sistema filosófico de pensamento bem organizado. Ao que parece é o nome que Silverman resolveu dar ao método que os atores históricos usaram para receber e resignificar suas tradições.

O problema com esse conceito de Silverman é que, como ele mesmo admite, essa hermenêutica apocalíptica levou muitas vezes a resultados bastante diferentes<sup>160</sup>, o que leva a questionar a eficácia dessa ferramenta analítica. Se a hermenêutica apocalíptica não era uma teologia, nem um sistema de pensamento organizado, não encaminhava seus praticantes a conclusões parecidas e, na maior parte do tempo, era um paradigma inconsciente, ela de fato teria existido? A mim, parece que, de fato, o que mediava apocaliptismo, apocalipses e milenarismos acabava sendo a transmissão oral do dito/discurso apocalíptico. Evocando aqui a

---

<sup>159</sup> Silverman, *Persepolis and Jerusalem*, p.25

<sup>160</sup> *Ibid. Idem.*

tese de Pieper, parece-me que o cerne da mensagem apocalíptica – a responsabilização divina pelos atos morais dos homens e conseqüentemente a derrocada final do mal – é o que relaciona os apocalipses e os milenarismos.

Aquilo que Silverman chama de apocaliptismo, a meu ver, contém a hermenêutica apocalíptica que ele afirma ser externa e mediadora com relação ao próprio apocaliptismo. Entretanto, para Silverman é, nessa hermenêutica apocalíptica, que podemos ver a influência iraniana sem ficarmos confinados apenas ao estabelecimento de paralelos que ele tanto critica. Essa ferramenta me parece um tanto perigosa, pois lembra um tipo de estruturalismo que prefere ver algo por detrás do texto do que aquilo que é possível se provar textualmente. Não estou aqui advogando a opinião de que não haja ideias nas entrelinhas dos textos, o que seria um verdadeiro “suicídio acadêmico” de minha parte. Buscando a maior clareza possível, há de se dizer que a hermenêutica apocalíptica de Silverman quer encontrar, nas estruturas narrativas dos apocalipses do Segundo Templo, a influência iraniana quando esta pode ser detectada sem maiores malabarismos teóricos por meio de empréstimos de palavras, imagens, motivos e propósito. Também não estou propondo que há a impossibilidade de encontrar influências estruturais iranianas em apocalipses judeus, apenas advogo a ideia de que quanto menos textuais são as provas demonstrativas dessas influências, mais sujeitas a problemas elas se tornam.

Um bom exemplo desse aspecto problemático é a afirmação de Silverman segundo a qual a profecia da estátua em Dn 2 é inserida no texto com o propósito de evidenciar a capacidade revelatória de YHWH por meio da interpretação onírica de Daniel e que, portanto, o significado do sonho, em si, não seria importante para a perícopa<sup>161</sup>. Pode-se ver, nesta argumentação de Silverman, o quanto o texto pode ser negligenciado para que a estrutura seja vista como principal no empréstimo. Como Silverman quer que o sonho de Nabucodonosor tenha sido utilizado pelo autor daniélico apenas para afirmar os poderes de previsão do futuro dados a Daniel por seu Deus, o autor acaba até mesmo por ter de negar o caráter sequencial de qualidade decadente dos metais presentes na estátua<sup>162</sup>, o que resulta numa negação total do sentido do *topos* como ele aparece em diversas outras fontes, incluindo as iranianas. É ainda mais desconcertante o fato de que posteriormente Silverman evoque o *topos* metálico de Dn 2 como sendo uma característica “relativamente ignorada” do texto<sup>163</sup>. Silverman chega, então, à conclusão que um empréstimo não intencional por parte de um autor pode vir a influenciar toda

---

<sup>161</sup> *Id.* p.170.

<sup>162</sup> *Id.* p.168.

<sup>163</sup> *Ibid. Idem.* p.171.

uma geração posterior, promovendo impactos jamais intencionados por ele no tempo em que foram escritos. Essa ideia é perfeitamente plausível, entretanto não tem aplicação alguma no caso de Dn 2. Basta esse caso, então, para demonstrar os relativos perigos aos quais se expõe alguém que, desprezando paralelos mais óbvios e textuais, passe a tentar encontrar estruturas narrativas subliminares – que acabam levando o pesquisador a militar contra aspectos óbvios do texto.

É a metodologia autoproposta de Silverman que o leva a ter de ver os empréstimos como “mal encaixados” em seus contextos, pois, a seu entender, esses “encaixes ruins” ajudariam a comprovar os empréstimos. Mais uma vez percebemos uma tentativa de se esquivar da considerada tradicional e superficial ferramenta comparativa. Assim, não bastariam apenas os paralelos textuais óbvios entre Dn 2 e o BY 1.3-11; 3.19-29, nem a convivência entre judeus e persas zoroastristas comprovada arqueológica e textualmente, pois deveria haver ainda um componente estrutural que comprovasse o empréstimo. É necessário dizer aqui que, quando esse componente existe, ele é bastante interessante e pode contribuir muito para atestar o empréstimo, o problema é quando começa ser quase que obrigatório que ele exista, pois, se não for “encontrado” o empréstimo detectado será denunciado como “paralelomania” e arbitrariamente descartado. É plausível que um escriba judeu seja a tal ponto habilidoso que consiga acrescentar um empréstimo a uma narrativa apocalíptica de tal forma que o *topos* tomado por empréstimo acomode-se indetectavelmente ao todo da narrativa. Essa possibilidade perfeitamente plausível deixaria ao pesquisador uma única opção, a de proceder uma análise genealógica textual que, por razões óbvias, não poderia ser acusada de “paralelomania”; ou então esse pesquisador deveria deixar de lado a hipótese que lhe salta os olhos graças à capacidade de inserção narrativa do escriba em questão?

Certo é que a estranheza do *topos* à tradição em geral é ferramenta muito mais segura. O leitor perceberá que a crítica estabelecida aqui poderia até mesmo servir contra minha argumentação, no que se refere aos capítulos de 67 a 69 de 1En. É exatamente por isso que pretendo fazer-me claro quanto ao que me incomoda, a saber, a obrigação da existência desses elementos estruturais sob pena de delírio “paralelomaníaco” – o que leva Silverman ao outro extremo, o delírio “estruturomaníaco”, de afirmar, que a sucessão de impérios em Dn 2 não é o foco principal da passagem.

Com esta análise, espero ter defendido a minha metodologia de comparação frente a essa nova proposta. Assim como explanado alhures, é óbvio que existam exageros e a

“paralelomania” de fato existe. Entretanto, penso que isto não seja motivo para abandonar métodos mais tradicionais de comparação que vêm se mostrando eficientes e seguros a tantos anos. Os paralelos entre as obras apocalípticas feitos nesta pesquisa buscam subsídios históricos e arqueológicos para se afirmarem e uma simples acusação de “mania” não pode ser suficiente para nos obrigar a buscar “relações hermenêuticas subliminares” quando o ponto de influência pode ser atestado em bases hermenêuticas textuais bem mais objetivas.

#### 1.4.4. Uma definição para um “Misto de Composições”

Os apocalipses são “mistos de composições”, ecoa o dito de von Rad. Lidar com essa verdade tem sido a luta dos pesquisadores do campo ao longo de décadas. Isso significa que a definição de “Apocalipse”, como gênero literário, está em revisão no período em que essa pesquisa acontece<sup>164</sup>. Adotarei, entretanto, a definição usada por Collins, mas que já é tratada por ele próprio como carente de revisão: ‘Apocalipse’ é um gênero de literatura revelada como um quadro narrativo no qual a revelação é mediada por um ser extramundano a um receptor humano, divulgando uma realidade transcendente que é ao mesmo tempo temporal, na medida em que prevê salvação escatológica, e espacial, na medida em que envolve outro mundo, sobrenatural<sup>165</sup>.

O gênero é fluido por essência e por composição. Seus temas, objetivos e meios narrativos são misteriosos, outros que não os empiricamente verificáveis, além disso estão sempre tirando o ser humano da zona de conforto. Os receptores do texto consideram seus autores homens especialmente iluminados, capazes de receber informações perturbadoras e esperançosas ao mesmo tempo. Para Anders Hultgård: “Por apocaliptismo entendo, primariamente, ideias do fim e renovação do mundo situado num quadro de história cósmica, frequentemente transmitido num contexto revelatório e particularmente atualizado em contexto de crise<sup>166</sup>”.

Talvez os apocalipses exerçam tanto fascínio exatamente por serem tão difíceis de classificar e, principalmente, por que suas imagens se assemelhem a “testes Rorschach antigos”

---

<sup>164</sup> O prof. Lorenzo diTomasso tem trabalhado recentemente em um livro, até o momento nomeado “The Architecture of Apocalypticism”, que tem como um de seus objetivos essa conceituação.

<sup>165</sup>Collins, *op. cit.* loc. 129

<sup>166</sup> Hultgård, *Persian Apocalypticism*, p.40.

nas quais diferentes intérpretes, ao longo do tempo, puderam ver confirmados seus anseios e esperanças.

## **Capítulo 2 – Textos sagrados e sociedades em contato: apresentação das fontes primárias e evidências para o contato entre persas e judeus**

### **2.1 Objetivos do Capítulo**

Este trabalho é um esforço na área de história das ideias. O argumento principal é o de uma origem comum para uma paisagem apocalíptica que aparece em duas tradições religiosas distintas. A abordagem, porém, não é estruturalista, i.e., não defendo a opinião de que essa semelhança se deva a grandes estruturas psicológicas comuns ao ser humano – apesar disso não entro no mérito da validade ou não desse tipo de análise. Sendo assim, se faz necessário comprovar que judeus e zoroastristas estiveram em contato em períodos anteriores às prováveis redações dos documentos aqui analisados. E, quando falo em contato, é preciso especificar que não é qualquer tipo de intersecção, mas uma estável e duradoura o suficiente para que a troca de ideias religiosas pudesse ocorrer. Exatamente por esse motivo, este capítulo se inicia apresentando ao leitor uma forma de contato do tipo que permitiria o sincretismo religioso entre zoroastristas e judeus, o que é de *communis opinio* entre especialistas em ambas as crenças.

Para Yaakov Elman e Shai Secunda, praticantes do judaísmo e masdeísmo antigos começaram a se encontrar ainda durante as primeiras conquistas de Ciro, na Judéia e na Mesopotâmia, na ocasião em que os israelistas foram exilados e passaram a viver nessa região

desde o começo do séc. VI a.C.<sup>167</sup>. Sob o comando desses persas, é que grupos de judeus exilados deixaram a Babilônia, retornando a Jerusalém onde construíram o Segundo Templo, travando acalorados debates sobre questões religiosas primazes. É possível que formas antigas de zoroastrismo tenham se cruzado e influenciado esses judeus de maneiras profundas, apesar de, como alertam Elman e Shai, os registros históricos não permitirem afirmações cabais sobre esse período mais antigo<sup>168</sup>.

Outra interessante ressalva, feita pelos dois autores, consiste no fato de que os *topoi* que “ostentam as maiores correspondências com o zoroastrismo começaram a aparecer somente nos escritos do período helenístico. Paralelos incluindo empréstimo de palavras religiosas, empréstimos de motivos, bem como de conceitos mais amplos”<sup>169</sup>. Elman e Shai explicam essa aparente “demora” na manifestação dessa influência, argumentando que “a fim de que uma religião seja profundamente afetada por outra, é necessária uma quantidade significativa de tempo para que ideias e práticas se misturem e ‘amadureçam’ por completo”<sup>170</sup>. Enfim,

“há alguma evidência para interação entre judeus e iranianos na Mesopotâmia durante o período aquemênida, juntamente com o entrelaçamento do judaísmo com um pensamento grego ‘fascinado’ pelo pérsico. Isso engendrou na Palestina, durante o período helenístico, um judaísmo que, na antiguidade tardia, estava receptivo ao intercuro com o zoroastrismo precisamente porque já vira elementos chave da religião iraniana séculos atrás”<sup>171</sup>.

Passemos então a elencar evidências de fontes arqueológicas e escritas que corroboram os argumentos já citados.

## 2.2 Evidências arqueológicas para o contato entre persas e judeus

Das evidências arqueológicas para o contato entre persas e judeus no período parto, talvez a mais conhecida seja o mosaico na sinagoga de Dura-Europos. Provavelmente sua fama seja devido à sua exuberância e à sua conservação. Entretanto sua importância para nossa

---

<sup>167</sup> Yaakov Elman; Shai Secunda. *Judaism. The Wiley-Blackwell Companion to Zoroastrianism*, 2015, p.423.

<sup>168</sup> *Ibid.* p.424.

<sup>169</sup> *Ibid.* p.425.

<sup>170</sup> *Idem.*

<sup>171</sup> *Idem.*

discussão é o fato de que o sacerdote judeu nela representado, ninguém menos que Aarão, está paramentado, não como manda a lei mosaica em Êxodo 28, mas como um sacerdote parto. É necessário esclarecer aqui que, de acordo com a lei mosaica, o sacerdote que não estivesse paramentado exatamente como indicava a lei jamais poderia officiar no templo, afirmando o texto inclusive que o sacerdote poderia morrer por este motivo<sup>172</sup>. Entretanto, de acordo com Geo Widengren, na imagem, encontramos Arão diante da *Menorah*, o que compõe uma cena no interior do templo, com vestes “à la parto”<sup>173</sup>.



1. O Templo de Arão - <http://digitalcollections.library.yale.edu/0/1963537.jpe> último acesso 29/09/15.

A representação da cena ritualística aponta um artista que não tinha conhecimento das vestes sagradas do sacerdote judeu e, ao ouvir a descrição do ritual da lei mosaica, teria pintado o sacerdote a partir do seu próprio repertório imagético de judeu habitante da Babilônia, ou seja, com as vestes da nobreza parto. Um homem de tamanha importância como Arão, primeiro

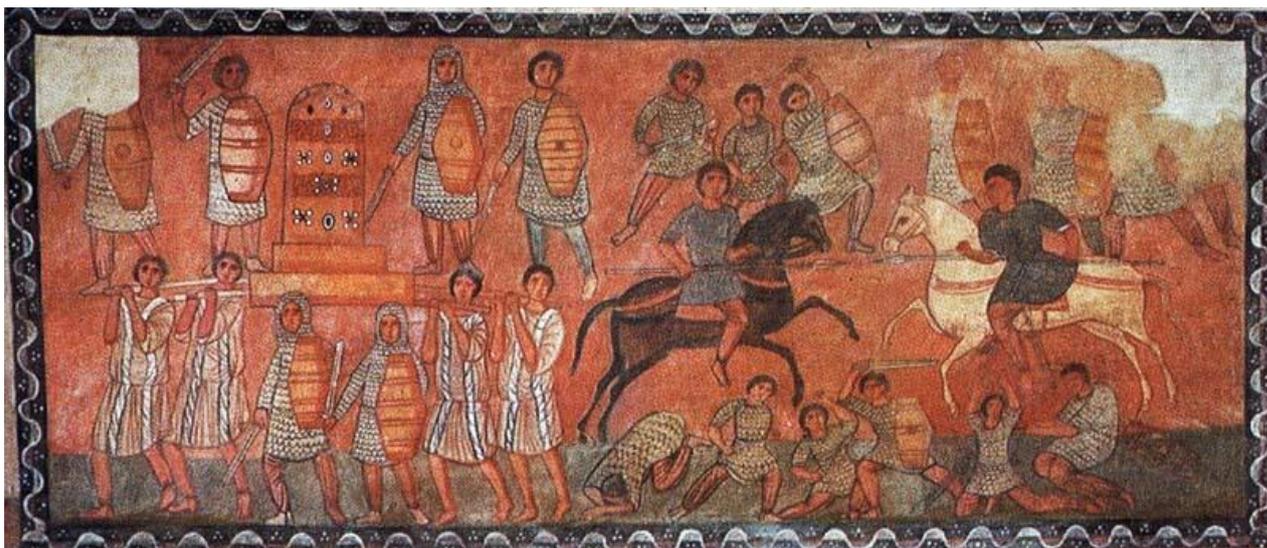
<sup>172</sup> Êxodo 28:43 - “E estarão sobre Arão e seus filhos [as vestes], quando entrarem na tenda da congregação [Templo] ou quando se chegarem ao altar para ministrar no santuário, para que não levem iniquidade e morram; isto será estatuto perpétuo para ele e para sua posteridade depois dele”.

<sup>173</sup> Widengren, *Apocalyptique Iranienne et Dualisme Qourânien*, 1995, p.7.

sacerdote e irmão do próprio Moisés, conforme a tradição contida no livro do “Êxodo”, só poderia se vestir como um importante nobre arsácida.

Além dessas influências mais óbvias, outros detalhes podem ser observados de acordo com Michael I. Rostovtzeff. Em toda a extensão dos mosaicos, em Dura-Europos, percebe-se a aplicação e várias convenções da arte arsácida, e.g., a desproporcionalidade intencional entre os seres humanos representados – os personagens mais importantes da cena são maiores que os coadjuvantes. Observa-se também a aplicação geral da “lei da frontalidade”, outra característica da arte parsa<sup>174</sup>.

Para Widengren, ainda aparecem na sinagoga cavaleiros judeus trajando armaduras e empunhando lanças em modo tipicamente arsácida. Estes estão compondo cenas que remetem à tradição épica sassânida que, por sua vez, remete à arsácida<sup>175</sup>. Todas as observações citadas podem ser observadas no afresco abaixo, selecionado como exemplo:



2. Batalha de Eben-ezer - <http://divdl.library.yale.edu/dl/Browse.aspx?qc=Eikon&q=464>  
último acesso 29/09/15

<sup>174</sup> Rostovtzeff, *Dura and the Problem of Parthian Art*, 1935, pp.156-301 In: Widengren, *op. cit.* p.8.

<sup>175</sup> *Ibid. Idem.*

## 2.3 Evidências textuais para o contato entre persas e judeus no período do Segundo Templo

Segundo Geoffrey Herman, há três tipos básicos de fontes quando se trata de investigar a presença judaica na Babilônia durante o período do domínio parto: fontes contemporâneas não rabínicas, contemporâneas rabínicas e fontes rabínicas sassânidas<sup>176</sup>. É importante ressaltar que investigar a presença de judeus na Babilônia parto corresponde espacial e temporalmente a investigar o contato entre zoroastrismo e judaísmo no período em que temos o provável início da escrita/compilação de 1En, séc. III a.C. É necessário também ressaltar que, como a pesquisa de Herman se interessa por judeus vivendo em todo período do Império parto, o que ele considera como “contemporâneo” diz respeito a toda história dessa unidade política, 247 a.C. - 224 d.C. Para nossa pesquisa interessa comprovar o contato entre judeus e persas zoroastristas no período de escrita/compilação do “Livro das Parábolas”.

### 2.3.1 Fontes contemporâneas não rabínicas

Para o referido período, a questão das fontes escritas contemporâneas é complexa. Há uma desconfortável ausência de citações acerca dos judeus que viviam sob o Império Pártico por parte de não judeus<sup>177</sup>. De acordo com Herman, eles não são citados por autores gregos e romanos, nem mesmo em fontes babilônicas autóctones compostas na era parto. Isso não significa, entretanto, que exista um grande questionamento acerca da existência dessa comunidade judaica por parte da academia. Ao que parece, as fontes compostas posteriormente citando essa comunidade são confiáveis e não teriam motivos aparentes para a criação de um grupo imaginário de judeus vivendo numa Babilônia sob domínio dos partos. É o caso de Flávio Josefo, primeiro autor não rabínico a nos informar acerca desses judeus<sup>178</sup>.

Algumas passagens de Antiquidades Judaicas podem ser elencadas aqui. A escolha delas não se dá apenas pelo fato de que estão citando a existência dessa comunidade, mas,

---

<sup>176</sup> Herman, *The Jews of Parthian Babylonia*, 2012.

<sup>177</sup> É interessante notar como o próprio Josefo já tinha de lidar com esse problema: “Eu devo me esforçar ainda mais para definir as várias razões que explicam por que nossa nação é mencionada somente por alguns historiadores da Grécia; ao mesmo tempo que devo levar os autores que não têm negligenciado a nossa história ao conhecimento dos que são, ou fingem ser, ignorante deles” (*Contra Apíão*, I:1).

<sup>178</sup> *Idem*, pp.141-42.

principalmente, por que a fazem sem que a discussão principal seja a da sua existência ou não. Isso pode apontar para certo consenso sobre os judeus babilônios, opinião comum entre o público ao qual Flávio Josefo se dirigia. Em outras palavras, Josefo não precisava convencer seus leitores de que aquela comunidade teria existido.

É o caso, por exemplo, das Antiquidades Judaicas 15:2<sup>179</sup>, em que Josefo narra a leniência com a qual Hircano fora tratado pelo rei parto Phraates. Um relato que demonstra o contato político respeitoso entre os dois povos. No mesmo capítulo ainda (15:4)<sup>180</sup>, encontramos Josefo comentando as artimanhas de Herodes. Para interromper a linhagem de sumos-sacerdotes, que não lhe davam suporte, o rei indica, para o cargo, um sacerdote vindo da Babilônia. Isso não só aponta para uma comunidade judaica no local como também para um grupo sacerdotal capaz até mesmo de fornecer um sumo-sacerdote, por mais que Josefo duvide veementemente de suas capacidades. Até mesmo a fortaleza onde estariam sepultados os reis da Média, da Pérsia e da Pártia estaria sob os cuidados de um sacerdote judeu de acordo com Josefo, AJ 10.

Para além das Antiquidades Judaicas, Herman considera que outras fontes, dadas suas características, podem ser consideradas como tendo sido compostas sob uma esfera de influência cultural pártica. Embora não tendo sido escritas necessariamente na Babilônia e nem exatamente no período parta, essas obras bíblicas estão carregadas de motivos e *topoi* literários que apontam para, nas palavras de Herman, “uma órbita cultural parta”<sup>181</sup>, para o autor, este seria o caso dos livros de *Ester* e *Daniel*.

Os relatos de Josefo, como já dito anteriormente, concentram o maior acúmulo de informações escritas não rabínicas que temos acerca da comunidade que provavelmente esteve em contato cultural com iranianos zoroastristas. Um caso particular muito profícuo é o excerto que trata da história de dois irmãos judeus que, na Babilônia parta, protagonizaram um relato de Josefo. Basicamente o que será considerado é que os *topoi* que compõem o relato são de origem parta e não que o caso relatado tenha sido um evento real.

---

<sup>179</sup> “Quando Hircano foi levado até lá, o rei parto Phraates tratou-o de forma leniente, porque foi informado de sua ilustre e nobre linhagem. Por esta razão ele o soltou de suas amarras e permitiu que ele se instalasse na Babilônia, onde havia um grande número de judeus. Estes homens honraram Hircano como seu sumo sacerdote e rei, assim como toda a nação judaica ocupando a região além do Eufrates” (AJ 15:2).

<sup>180</sup> “Ele também praticava outros artifícios para a vantagem de seu governo, mas o resultado foi apenas a discórdia em sua própria casa. Por exemplo, porque ele queria evitar a nomeação de uma pessoa distinta como sumo sacerdote de Deus, convocou um sacerdote bastante indistinto da Babilônia, chamado Ananel, e deu-lhe o sumo sacerdócio” (AJ 15:4).

<sup>181</sup> Herman, *The Jews of Parthian Babylonia*, 2012, p.143.

Conforme Herman, esse relato, “da ascensão à fama e posterior queda de dois humildes irmãos judeus da área de Nehardea revela muito acerca da sociedade babilônica judaica”<sup>182</sup>. Para o autor, há dois motivos principais para se crer que essa estória tenha sido criada no ambiente da sociedade parta e, posteriormente, compilada por Josefo. Em primeiro lugar, o relato é perpassado por sistemas sociais comprovadamente promovidos pela sociedade parta, essa característica é perceptível nos cinco *topoi* literários que Herman aponta dentro da narrativa. Em segundo lugar, a narrativa que chega até nós, por meio de Josefo, constrói a população nativa da Babilônia como os verdadeiros inimigos dos judeus enquanto a aristocracia parta não é a verdadeira ameaça – o que se pode dar a entender em alguns trechos, mas é de fato um recurso narrativo. Essa segunda característica aponta para o antagonismo de longa duração entre os judeus e a população nativa da Babilônia, postura esta que, de acordo com Herman, pode ser verificada em outras fontes <sup>183</sup>.

Para o pesquisador, há cinco pontos na narrativa de Josefo acerca dos dois irmãos judeus, características que apresentam claramente *topoi* da literatura épica pártica. São eles: 1. dois irmãos que tencionam criar um reino após serem humilhados pelo atual monarca; 2. a inviolabilidade do monarca persa bem como de seus familiares nobres – a ruína dos irmãos começa quando eles deixam de respeitar a pessoa do rei persa e de sua família nobre; 3. o herói que, imbatível em campo de batalha, tem de ser morto por meio de subterfúgios fora desse ambiente bélico; 4. o guerreiro extremamente valente, apesar de sua pouca estatura, a quem se refere como “tendo o espírito maior que o próprio corpo” e, finalmente; 5. a humilhação do inimigo derrotado ao enviá-lo para sua terra natal nu e montando um jumento<sup>184</sup>.

Segundo o autor, todos esses recursos literários apontam para uma origem autóctone da fonte usada por Josefo para compor o relato em questão. Isso significa que quem quer que tenha escrito a fonte de Josefo para esse relato, se em aramaico ou hebraico, tratava-se de um judeu babilônico<sup>185</sup>. A internalização dos motivos da épica persa aliada à ausência de glosas explicativas para tantas especificidades persas demonstra uma grande imersão cultural, tamanha que não poderia ser do próprio Josefo senão de sua fonte. Nas palavras de Herman: “Esta história, como mostramos, reverbera o espírito da aventura épica pártica, e foi provavelmente composta por um devoto, apesar de “*Parthianised*” [*sic*], judeu das vizinhanças de Nehardea e,

---

<sup>182</sup> *Idem*, p.142.

<sup>183</sup> *Idem*, p.142.

<sup>184</sup> Herman, Iranian epic motifs in Josephus’ Antiquities, 2006, pp.1-16.

<sup>185</sup> Para mais informações sobre a discussão da origem desta fonte e em qual língua teria sido escrita ver Herman, Iranian epic motifs in Josephus’ Antiquities, 2006.

portanto, nos revela uma rara amostra de produção literária de judeus babilônios do primeiro século”<sup>186</sup>.

John Hinnels<sup>187</sup> também vê as Antiquidades Judaicas como uma fonte para o contato dos judeus com os persas ao longo do período parto. Para o autor, é seguro afirmar que embaixadores partos visitaram Jerusalém logo no começo do primeiro século a.C., já que os dois povos eram igualmente perturbados pelas incursões romanas. De acordo com Antiquidades 15:13.4, os partos aguardaram a Páscoa para que o maior número possível de judeus pudessem apoiá-los na deposição de Hircano II, o monarca pró-Roma, em 40 a.C. Essas relações políticas se conectavam com interações culturais muito próximas, não apenas entre os partos e os judeus da diáspora na própria Pártia e na Babilônia, mas também na Palestina Síria e ao longo da Anatólia, particularmente, na região do Ponto<sup>188</sup>. A relação de proximidade entre os dois povos parece se estender ainda mais após 132-35 d.C., quando, depois do revés na revolta contra Roma, muitos judeus se refugiaram na Pártia<sup>189</sup>.

Percebe-se, assim, certo consenso acadêmico sobre as Antiquidades Judaicas serem uma fonte não rabínica segura para atestar a existência de uma comunidade judaica na Babilônia controlada pelo Império Parto.

Outra forte evidência textual para o contato entre esses dois povos é profusão de palavras do dialeto parto incorporadas ao aramaico falado pelos judeus babilônios/babilônicos. Segundo Widengren, *daxšt* (deserto) e *naxčir* (caça) são exemplos de palavras partas adotadas sem nenhuma modificação pelo aramaico judaico-babilônico<sup>190</sup>. Passemos agora a análise das fontes rabínicas disponíveis para compor o quadro dessa comunidade.

### 2.3.2 Fontes contemporâneas rabínicas

Até bem pouco tempo atrás, podíamos averiguar a existência de uma comunidade judaica na Babilônia parta por meio de fontes rabínicas contemporâneas. O problema é que

---

<sup>186</sup> Herman, *op. cit.*, p.24.

<sup>187</sup> Hinnels, *Zoroastrian and Parsi Studies*, pp.87-92.

<sup>188</sup> *Ibid. Idem.*

<sup>189</sup> *Ibid.* pp.32-34.

<sup>190</sup> Widengren, *op. cit.*, p.6.

quando as fontes falam de judeus babilônicos é possível perceber uma perspectiva palestina, ou seja, parecem faltar fontes judaico-babilônicas compostas na própria localização.

Segundo Herman, os relatos rabínicos do contexto parto chegaram até nós reeditados por rabinos do período sassânida, o que para o autor pode ter resultado em algum tipo de “contaminação”<sup>191</sup>. Herman parece ainda muito preocupado com o fato de que os partos são retratados de forma muito simpática nesses relatos, chegando ao ponto de um relato rabínico do segundo século no qual um cavaleiro parto na terra de Israel é comparado ao messias real (= rei)<sup>192</sup>. Nesse ponto, Herman não é muito claro sobre porque ele considera esse fator duvidoso, talvez considere que essa visão acerca dos partos tenha sido romantizada pela distância temporal.

De toda forma, para o propósito desta pesquisa, os problemas apontados por Herman não fazem muita diferença. Em nenhum momento, a perspectiva palestina ou a romantização dos partos nessas fontes são suficientes para questionar a própria existência dos judeus babilônios na era parta. A intenção desta parte foi evidenciar fontes escritas que apontassem para a convivência de persas zoroastristas com judeus na época do Segundo Templo e as ressalvas feitas por Herman a estas fontes não excluem tal possibilidade. Isto posto, nos resta analisar as fontes rabínicas, admitindo sua alta carga de influência oriunda do período sassânida.

### **2.3.3 Evidências textuais para o contato entre persas e judeus do período sassânida**

Aqui trato de evidências textuais para o contato entre judeus e zoroastristas no período em que foram organizadas e escritas as tradições que deram origem a Bd. É interessante notar o fato de que, naquele período, conviviam também na região populações cristãs.

Uma segunda fonte de informações sobre os judeus babilônicos no período do Segundo Templo é o Talmude Babilônio. Deve-se, no entanto, manter em mente o alerta de Geoffrey Herman: essa fonte é drasticamente ligada ao período sassânida, apresentando uma imagem anacrônica dos judeus partos. Herman polemiza a respeito disso, chegando a dizer que o livro de Neusner, *A History of the Jews in Babylonia*, deveria ser revisto por se basear pesadamente nessas fontes Talmúdicas. Nas palavras de Herman, “de forma geral, nesta literatura palestina

---

<sup>191</sup> Herman, *The Jews of Parthian Babylonia*, 2012, pp.144.

<sup>192</sup> *Ibid. Idem.*

se encontram fontes tanto idealizando os judeus da Babilônia parta quanto tratando-os de uma forma complementar<sup>193</sup>. Para o autor, uma das formas pelas quais o Talmude da Babilônia repagina a imagem dos judeus babilônios partos é aumentando a importância dos *tannaim*, sábios rabinos autores da *Mishanah*, cuja origem babilônica é constantemente aludida em fontes antigas<sup>194</sup>.

Isaiah M. Gafni atesta que os judeus babilônios repassavam as histórias dos seus antepassados palestinos fazendo claras alterações de paisagem: os poços de água e cisternas, comuns na paisagem palestina, eram substituídos por rios, bem mais presentes na região babilônica<sup>195</sup>. Isso pode indicar, inclusive, a necessidade de comunicar histórias para gerações que nunca viram a paisagem palestina. O fato é que, ao investigar se os judeus palestinos e babilônios tinham um real contato entre si e se tinham noção das diferenças do judaísmo que praticavam, Gafni nos mune de informações importantes que ligam com bastante segurança os autores do Talmude babilônico à região e ao tempo sob o domínio sassânida.

Para Gafni, surgem diferenças conscientes entre práticas de judeus palestinos e babilônios, principalmente nas ligadas à agricultura. Certas restrições agrícolas impostas pela Torá eram praticamente impossíveis de serem levadas a cabo na Babilônia e o Talmude lá produzido apresenta as soluções encontradas pelos judeus daquele período para contornar seus problemas de observância religiosa.

As reflexões em torno de problemas ritualísticos levantados por percalços paisagísticos se encaixam com o que sabemos sobre a região da Babilônia da época. Isso somado à diferença no calendário de orações pelas chuvas forma um bom caso a favor da existência de uma comunidade judaica na Babilônia sassânida. Essa comunidade foi de grande influência no âmbito religioso, capaz mesmo de analisar as diferenças em questões de observância ritualística em relação a seus pares palestinos<sup>196</sup>.

#### **2.3.4 Conclusões sobre a existência de um intercâmbio cultural entre persas e judeus do Segundo Templo**

---

<sup>193</sup> Herman, *op. cit.* p.145.

<sup>194</sup> Herman, *op. cit.* pp.145-46.

<sup>195</sup> Gafni, *Another Split Diaspora?*, 2013, p.38.

<sup>196</sup> Gafni, *op. cit.* pp-40-46.

Precisar a história dos judeus que viveram em contato com zoroastristas na época do Segundo Templo encontra diversas dificuldades colocadas pela escassez de fontes. Entretanto o próprio Herman diz que seu objetivo não é negar a existência dessa comunidade judaica na Babilônia, mas esclarecer o modo de aproximação entre as fontes. Após realizar a discussão, o autor conclui ser possível um retrato da comunidade judaica que esteve sob jurisdição parta:

[..] estabelecida, estável; sugestivamente por um longo e contínuo período; interagindo com a população babilônia majoritária; talvez até mesmo *polemizando* com ela; apoiando os governantes partos contra a invasão romana; fazendo prosélitos; e profundamente assimilados à cultura local babilônia e, em menor grau, à cultura parta<sup>197</sup>.

Herman está discutindo se podemos ter certeza acerca do que pensavam e como agiam os judeus que viveram na Babilônia durante o domínio parto, entretanto, em nenhum momento, ele advoga a ideia de que, por conta de alterações da época sassânida nas fontes, tais judeus jamais existiram. Assim, a análise de fontes textuais concede boa margem de segurança para a afirmação de que judeus ligados a camadas religiosas ativas viveram na região da Babilônia quando persas zoroastristas dominavam amplamente a região. Estando a apocalíptica judaica relacionada ao movimento escriba-sapiencial, é plausível a hipótese de que ideias apocalípticas zoroastristas tenham sido compartilhadas e sincretizadas por sábios escribas judeus convivendo com magos zoroastristas numa Babilônia dominada pelo Império parto.

Gafni defende que várias adaptações ocorridas na prática judaica encontrada no Talmude babilônico são devidas ao meio-ambiente mesopotâmico, assim como são percebidas diferenças políticas advindas do fato de que o império sassânida praticava, e.g., taxaço de maneira diferenciada da que se encontrava em vigor na palestina romana. Sendo assim, encontramos fontes textuais suficientes para argumentarmos a favor de um contato entre judeus e zoroastristas, contato este que reforça a tese de que os paralelismos percebidos nas imagens apocalípticas de 1En e Bd não podem ser legados à mera coincidência, mas que aconteçam pelo fato de essas tradições apocalípticas se cruzarem e se influenciarem, quando praticantes das duas religiões tiveram amplas oportunidades de convivência. Nas palavras de Daryae:

Os hebreus, monoteístas éticos, entraram em contato com os zoroastristas e um frutífero período de interação começou marcando as crenças de ambos os lados. Esta interação, sem dúvidas, teve lugar

---

<sup>197</sup> Herman, *op. cit.* p.148.

numa atmosfera de tolerância que o mundo raramente testemunhou e foi uma lição a se seguir por exércitos greco-macedônicos e o período conhecido como Era Helenística<sup>198</sup>.

Pode-se perceber, então, que o contato sincrético entre hebreus e zoroastristas se apresenta como um ponto proficuamente atestado.

## 2.4 A *Yasna*: sua datação, transmissão e estrutura

O capítulo 51 da *Yasna*, chamado de *Vohuxšaθrā Gāθā*, é considerado um dos textos sagrados mais antigos do zoroastrismo e também da história das religiões. Ele está incluído nessa posição de antiguidade por certo consenso filológico isso porque faz parte do conjunto de *Gāthās* registrados em OAv. Segundo Martin L. West, não só o vocabulário ecoa o *Ṛgveda*, mas também as formas métricas indicam uma tradição em comum<sup>199</sup>. Hintze concorda com West quando diz que:

O texto avéstico está concebido na linguagem da tradicional composição oral indo-europeia. Características da composição poético-artística dos *Gāthās*, como fórmulas, figuras retóricas e estilísticas, têm correspondências em tradições relacionadas particularmente ao *Ṛgveda*, o mais antigo documento literário indo-ariano<sup>200</sup>.

Há também evidências textuais em escritos zoroastristas posteriores aos *Gāthās*, demonstrando a proeminência desse hino para a religião. No *Visperad*<sup>201</sup>, um texto já antigo, o cap. 20 é um louvor ao *Vohuxšaθrā Gāθā*:

Vr 20:0 Nós adoramos o  
*Vohuxšaθrā Gāθā*, o verdadeiro  
único, o Ratu da verdade,  
juntamente com os versos e linhas,  
com as stanzas, com a  
interpretação,

---

<sup>198</sup> Touraj Daryaei, *Sassanian Persia: The Rise and Fall of an Empire*, Oxford/New York: I.B.Taurus, 2009, p.1.

<sup>199</sup> West, *The Hymns of Zoroaster*, 2010, loc.343.

<sup>200</sup> Hintze, *Literature of Pre-Islamic Iran*, 2009, loc.729.

<sup>201</sup> O *Visperad* (Av. *vīspērātavo* = todos os chefes) é composto por uma série de textos litúrgicos nunca recitados de forma isolada, mas como uma adição a cerimônia da *Yasna* tornando-a mais complexa e longa e por isso celebrada apenas em festivais sasonais. Hintze, *Avestan Literature*, loc. 1250.

com as questões , com as  
respostas,  
com os dois mandamentos e  
com os pés-dos-versos,  
bem recitado quando é  
recitado,  
bem adorado pelos  
adoradores.<sup>202</sup>

De posse de tais conclusões, o objetivo dessa subvisão é refletirmos sobre a antiguidade da Y 51, texto no qual se encontra a referência ao metal incandescente como agente de julgamento que acredito ter influenciado o desenvolvimento de uma tradição de longuíssima duração. Essa noção, de que o metal incandescente pode discernir entre o justo e o injusto, o sagrado e o profano, o falso e o verdadeiro, perpassou zoroastrismo, judaísmo e, até mesmo, o cristianismo.

#### **2.4.1 Contexto histórico do *Vohuxšaθrā Gāθā* (Y.51)**

Analisar o contexto histórico da Y.51 se confunde com analisar o contexto do surgimento do próprio zoroastrismo. Isso se dá graças à supracitada ancestralidade do *Gāθā* em questão. O “Hino ao Bom Domínio” é basilar para o zoroastrismo e faz parte de um conjunto de *Gāthās* que insere a religião numa tradição poética muito antiga: a indo-ariana. O fato de iranianos e indo-arianos terem uma vez compartilhado uma tradição linguística e literária, incluindo a de poesia religiosa oral, fica evidente nos temas, conceitos, terminologias e sintaxe poética que podem ser verificados ao mesmo tempo nos *Gāthās* e no *Ṛgveda*. Esse traço em comum não serviu apenas para clarificar de maneira bastante eficiente a datação dos *Gāthās*, mas também para estabelecer o lugar deles numa espécie de *continuum* com a cosmovisão indo-iraniana<sup>203</sup>.

A pesar de conter escassas referências a eventos históricos, os *Gāthās* apresentam uma série de paisagens geográficas e cotidianas que nos dão pistas sobre o contexto e o possível local onde foram gestados. Essas pistas são, em sua maioria, deixadas pelas figuras de

---

<sup>202</sup> Versão portuguesa de tradução de Hintze em *Avestan Literature*, loc.1298.

<sup>203</sup> Skjærvø, *Early India and Iran*, pp.409-414.

linguagem, relações sociais e necessidades materiais aludidas pelo autor enquanto dialoga com a divindade, *Ahura Mazdā*.

No que diz respeito às imagens metafóricas dos *Gāthās*, uma que é de grande ajuda para determinar o contexto histórico da composição dos hinos é a “corrida de bigas”. Segundo Hintze, “já presente na tradição rito-poética indo-ariana, a corrida de bigas puxadas por cavalos com um prêmio em jogo prove imagens que são metaforicamente transpostas na esfera ritual”<sup>204</sup>. A autora apresenta várias dessas metáforas e referências como exemplo. A planta do ritual sacrificial *Soma* (= *Haoma*, OAv., *Hōm*, Pahl.) nos hinos rigvédicos é constantemente comparada ao prêmio da corrida de bigas. Em sua forma gática, a metáfora da vitória na corrida é usada para a vitória sobre o mal, e.g., na Y.30:10<sup>205</sup>. Na Y.50:6, o poeta diz que o “mantrista”<sup>206</sup> que ergue sua voz é um aliado da verdade e pede ajuda para “Ser o cocheiro da minha língua e direção”. No 50:7, o hino que o mantrista está recitando é comparado aos corcéis que vencerão a corrida. Uma dessas metáforas é particularmente importante para esta pesquisa, pelo fato de estar presente na Y.51:6<sup>207</sup> (grifo meu):

Se estás escolhendo o que é melhor  
Que bom, e serás  
Solicito a Sua vontade,  
o Senhor é atento a Seu  
domínio; mas é pior do que  
ruim para ele  
que não servirá a Ele,  
na **última curva** da vida terreal.

Trata-se do “ponto de inflexão” no Av. *urvaēsa*. É o momento decisivo na corrida de bigas quando a mesma tem de fazer a curva para prosseguir rumo à outra metade da volta. De acordo com Hintze, “o compositor do *Gāthā* transpôs este termo técnico na esfera religiosa e

---

<sup>204</sup> Hintze, *op. cit.*, loc.746.

<sup>205</sup> *Para então, destruição do seu dolo  
prosperidade descera sobre  
E os velozes (corcéis) irão  
ser proveitosos para a boa  
morada do Bom Pensamento,  
Daquele que é Sábio e verdadeiro,  
(e) obterão a vitória (da corrida pela)  
boa fama*

Versão portuguesa a partir de: Hintze, *op. cit.*, loc.750.

<sup>206</sup> [Sic] Hintze, que cria a palavra inglesa “mantrist” para traduzir do OAv. Hintze, *op. cit.*, loc.781. Skjærvø usa traduzir esse termo como “poet-sacrificer”.

<sup>207</sup> Versão portuguesa a partir de: West, *op. cit.*, loc.1900.

usa-o como metáfora para o momento decisivo na vida que é quando se dá o julgamento [escatológico]”<sup>208</sup>. Os motivos equestres também aparecem fortemente em alguns nomes citados nos *Gāthās*, e.g., o rei patrono de *Zarathustra*, *Vīštāspa*, que significa “cujos cavalos foram soltos para correr”. Esse nome ainda é, segundo Hintze, outro indício da forte correlação do OAv. com o Védico: *vīstaásva* também denota “cavalos que foram soltos para uma corrida” e indica que o nome do rei *Vīštāspa* é baseado numa antiga fórmula indo-iraniana<sup>209</sup>.

Helmut Humbach também destaca a importância dos nomes com temática equestre para a indução do ambiente de mobilidade pastoril presente nos *Gāthās*: *Jāmāspa* e *Haechstāspa* são ambos compostos pelo OAv. *āspa* que significa “cavalo”. Somam-se a isso as frequentes referências a ambientes pastoris e seus personagens. Vacas, touros, pastagens e pastores são corriqueiramente evocados, formando metáforas que descrevem a relação da humanidade com o cosmos, como semelhante à de um pastor com seu rebanho. O embate diário por sustento e crescimento é representado em linguagem poética pela constantemente afligida *geush urvan*, “alma da vaca”, que serve de representação para a própria “alma do mundo”<sup>210</sup>.

De maneira bastante interessante, quando passamos a ler os textos em YAv., o estilo de vida que pode ser deduzido dos textos, bem como as metáforas utilizadas, deixa de ter um contexto pastoril e passa a demonstrar uma predisposição muito mais agrícola. Enquanto os *Gāthās* não fazem nenhuma alusão ao plantio de sementes, o *Videvdad* já considera que o “homem que semeia grãos, semeia *Asha*” (3:30-32)<sup>211</sup>.

Outro aspecto social aludido nos *Gāthās* é a relação de rivalidade entre os *kawis*. Apesar de a palavra *kawi* ter progressivamente ganhado o sentido de “governante”, depois de ter sido associada ao nome do monarca *Vīštāspa*, em OAv. e OId.(*kavi*), ela refere-se ao poeta inspirado<sup>212</sup> – o “mantrista”, como traduz Hintze, ou “poeta-sacrificante”, como traduz Skjærvø. Essa figura desfrutava de grande prestígio no meio das sociedades que falavam essas línguas. No Vd., a negação de *kawi*, *kawaiio*, é sinônimo de poeta rival que não tem a mesma sagacidade mental e, por isso, recita de maneira incorreta/incompreensível (1:32.12; 4:51.14). Por conta de sua mediocridade, o *kawaiio* alia-se àqueles que fazem o mal, conforme a Y.9:18<sup>213</sup>:

---

<sup>208</sup> Hintze, *op. cit.*, loc.809.

<sup>209</sup> *Idem.* loc.811.

<sup>210</sup> Humbach, *The Gāthās*, 2015, pp.39-43.

<sup>211</sup> *Ibid. Idem.*

<sup>212</sup> Skjærvø, *Introduction to Zoroastrianism*, 2007. p.48.

<sup>213</sup> Versão portuguesa a partir de: Skjærvø, *Zoroastrian Texts: translated with notes*, 2007, p.11.

Invoco-os aqui para que eu possa superar  
as hostilidades de todos os hostis,  
antigos deuses e homens,  
feiticeiros e bruxas, falsos mestres,  
poetastros (*kawaiios*) e murmuradores (*karapans*)  
vilões sobre dois pés,  
obscurantistas sobre dois pés,  
lobos sobre quatro pés,  
e seu exército de ampla frente,  
enganando e caindo.

Parece estranha a ideia de que simplesmente por não conseguir recitar os hinos de forma correta uma pessoa seja contada entre os malignos e, por isso, temos de levar algumas coisas em consideração. Em primeiro lugar, a métrica correta era considerada uma marca da inspiração divina. Tudo indica que, até os *Gāthās* se cristalizarem em forma oral final, havia certa margem para a criatividade do poeta em recitá-los, no entanto, ele deveria respeitar suas características métricas. Segundo Hintze, “os *Gāthās* fornecem evidência para este tipo de processo, quando o cantor deseja cantar seu hino ‘de maneira sem precedentes’ (*apaourvīm* Y.28:3)”<sup>214</sup>. Expressões desse tipo também são encontradas no *R̥gveda* (ou *Rig Veda*)<sup>215</sup>. Assim, aquele que, ao recitar o hino, não conseguisse manter essas características era considerado um tipo de usurpador do direito dos verdadeiros *kawis*, um murmurador que, ao recitar, “proclamava aquilo que ao final o levaria à casa do Erro”<sup>216</sup>. Em segundo lugar, os poetas rivais também estão associados a antigas práticas religiosas com as quais o zoroastrismo gático rompeu. O caso da Y.32:14<sup>217</sup> é bastante elucidativo:

Entre seus títulos o de glutão (*grēhma*), os  
próprios *kawis* renderam suas razões  
e sua dignidade diariamente, quando  
prontamente assistem o malfeitor  
e enquanto a vaca é citada para  
morrer, o malfeitor que  
faz o suco forte (*hāoma*) queimar.

---

<sup>214</sup> Hintze, *Literature of Pre-Islamic Iran*, 2009, loc.889.

<sup>215</sup> Humbach, *Die Gathas des Zarathustra*, 1959, p.8 in: Hintze, *op. cit.*, loc.890.

<sup>216</sup> Y.51:14.

<sup>217</sup> West, *The Hymns of Zoroaster*, 2010, loc. 794.

No contexto do hino, o autor está criticando os *kawios* que, por desejo irrefreado de comer carne, auxiliam os malfeitores a fazerem sacrifícios bovinos, sacrifícios estes que passaram a ser condenados no zoroastrismo gático. O trecho ainda mostra que os maus sacerdotes não tinham verdadeiro domínio do ritual, oferecendo o *hāoma*, que deveria ser bebido pelo oficiante<sup>218</sup>, como libação ao fogo, o que segundo o ritual correto deveria ser mantido puro, i.e., sem contato com absolutamente nada. Obviamente os sacerdotes considerados *kawaios* pelos poemas gáticos poderiam muito bem ser aqueles que lutavam para manter a antiga prática religiosa, desafiada pela força de renovação do zoroastrismo gático.

A evidência textual leva a crer que o *kawi* aceito pela nascente tradição zoroastriana seria um poeta-sacerdote que em sua *performance* criativa-compositora “tecia” (OAv. *ufyānī* Y.28:3;43:8) o *Gāthā* a partir de uma série de fórmulas, métricas e padrões composicionais previamente compartilhados por aquela comunidade religiosa<sup>219</sup>. A “tapeçaria” resultante desse processo deveria ter obrigatoriamente duas características: os padrões métrico-composicionais esperados e um conteúdo que se mantivesse harmônico com o dos hinos previamente conhecidos<sup>220</sup>.

Assim sendo, somamos a linguagem em torno da corrida de bigas, as características pastoris e a rivalidade a um clero que parecia lutar contra um ímpeto de renovação religiosa como evidências para colocar o mundo dos *Gāthās* na Era do Bronze. Nesse período, carros de guerra dominavam os campos de batalha abertos e planos das vastidões da Ásia, os iranianos moviam-se com seus rebanhos nesses mesmos terrenos, entretanto, ainda em contato com um grupo sacerdotal donde partia a rivalidade presente nos *Gāthās*. A ausência de referências

---

<sup>218</sup> Ainda sobre o mau uso do Hāoma por parte dos murmuradores podemos citar Y.48:10.

*Quando, Oh! Mazdā, os homens  
de observância estarão prontos?  
Quando alguém irá atacar aquele  
licor urinado  
com o qual os Karpans cruelmente  
provocam dores de barriga,  
eles e os mal intencionados governantes  
das regiões?*

<sup>219</sup> Hintze, *op. cit.*, loc.906.

<sup>220</sup> É inevitável deixar de perceber a semelhança com as orações no protestantismo moderno. Há um repositório prévio de formulas métricas e vocabulário, além da utilização da segunda pessoa, geralmente substituída por “você” no discurso laico. Da mesma maneira também é esperado daquele que ora um conteúdo harmônico com a teologia professada pela comunidade em questão. Qualquer desvio numa dessas duas categorias, fórmulas e conteúdo, parece provocar desconforto na comunidade podendo o desviante não ser convocado novamente para orar em público.

agrícolas nos textos de OAv. também é fator determinante para colocarmos os *Gāthās* de *Zarathustra* numa data entre 1400 e 1200 a.C.

#### 2.4.2 Transmissão dos *Gāthās* de *Zarathustra*

A poesia nos *Gāthās* contém um alto nível de abstração e técnicas complexas de composição. Coletivamente, eles são chamados de “Os Cinco *Gāthās*”, pois os hinos formam cinco seções de poemas diferentes, quando considerada a métrica. Os poemas são ainda subdivididos em 17 *haiti*, “divisões” em OAv. que, por sua vez, ainda se subdividem em capítulos<sup>221</sup>. Os capítulos são divididos na medida em que os hinos se encaixam na liturgia zoroastriana chamada *Yasna*, que acabou por emprestar o nome ao conjunto dos hinos. Para esclarecimento, apresento, a seguir, em primeiro lugar, a divisão dos “Cinco *Gāthās*” e posteriormente o encaixe destes no ritual da *Yasna*, o que explica, e.g., o fato do primeiro *Gāthā* começar com a Y.28.

##### Os Cinco *Gāthās*

1. *Ahunavaiti Gāthā*

*Haiti* 1-7 (Y.28-34)

2. *Ushtavaiti Gāthā*

*Haiti* 8-11 (Y.43-46)

3. *Spentamanyu Gāthā*

*Haiti* 12-15 (Y.47-50)

4. *Vohuxšaθrā Gāthā*

*Haiti* 16 (Y.51)

5. *Vahishtoishti Gāthā*

*Haiti* 17 (Y.53)

##### A *Yasna*

Y.1            Invocação de Ahura Mazda, dos *Amesha Spentas* e *yazatas*<sup>222</sup>

Y.2            *Barson Yasht*: a litania ao *barsom*<sup>223</sup>

Y.3-4         Ritual do *Dron*: consagração do pão sagrado

Y.5            Orações (sobre o alimento)

---

<sup>221</sup> *Ibid.* p.13.

<sup>222</sup> Av.= Ser digno de adoração cf. Skjærvø, *Introduction to Zoroastrianism*.

<sup>223</sup> Pequenos galhos ou até mesmo um bastão de ferro usados pelo oficiante no ritual.

Y.6	Dedicações a <i>Sraosha</i> , ao <i>fravashi</i> de <i>Zarathustra</i> e ao fogo.
Y.7-8	Orações exaltando o <i>Ahuna Vairiia manthra</i> . O fogo é alimentado com madeira de sândalo e incenso. <i>Zot</i> (clérigo oficiante chefe) come o <i>dron</i> humedecido com <i>ghee</i> <sup>224</sup> .
Y.9-13	Ritual do <i>Hāoma</i>
Y.9-11	<i>Hom Yasht</i> : litania do <i>hōm</i> , que termina com o consumo do <i>parahōm</i>
Y.12	<i>Fravarane</i> (“Confissão de fé”)
Y.13	Invocações gerais
Y. 14-59	<i>Staota Yasnya</i> ; (palavras de) “adoração e louvor”
Y.14-18	Invocações gerais
Y.19-21	<i>Bagan Yasht</i> (“Louvor aos Louvores”)
Y.22-27:11	Louvores a todos os elementos do ritual. <i>Hōm</i> é prensado.
Y.27.11-34	<i>Ahuna Vairiia</i> , <i>Ashen Vohu</i> e <i>Yenghe Hatam manthras</i>
Y.28-34	<i>Ahunavaiti Gāθā</i>
Y.35-41	<i>Yasna Haptanghaiti</i>
Y.42	Louvores aos <i>Amesha Spentas</i> e aos elementos da criação
Y.43-46	<i>Ushtavaiti Gāθā</i>
Y.47-50	<i>Spenta Maniyu Gāθā</i>
Y.51	<i>Vohuxšaθrā Gāθā</i>
Y.52	Oração de benção a toda criação
Y.53	<i>Vahishtoishti Gāθā</i>
Y.54	Oração a <i>Airyema Ishyo</i>
Y.55	Em louvor aos <i>Gāthās</i>
Y.58	<i>Fshusho Manthra</i> . Oração por proteção contra o mal, e louvor de Ahura Mazda, dos <i>Amesha Spentas</i> , do Fogo e do <i>Staota Yesnya</i>
Y.59	Repetição da Y.17 e 26
Y.60-61	Bênçãos para casa dos <i>ashavan</i> (apoiadores da verdade), louvores aos três <i>manthras</i> sagrados
Y.62	<i>Atash Niyayish</i> (“Louvor do Fogo”)
Y.63-70	Louvor e consagração da água para o <i>ab zohr</i> (libação da água)
Y.70-72	Oração e invocações conclusivas; <i>ab zohr</i> é libado no poço.

Notemos que aqui não há nenhuma intenção de afirmar que esse ritual acontecia exatamente dessa forma na Antiguidade. O ritual da *Yasna* não é do escopo desta pesquisa. Como está se tratando de transmissão, julgamos ser importante visualizar a associação do *Vohuxšaθrā Gāθā* com o ritual, já que uma das formas de o texto chegar até nós foi por meio dele. Entretanto é basilar para a compreensão da importância da tradição do ordálio escatológico entre os zoroastrianos o fato de que somente os *Gāthās* 51 e 53 possuam um *haiti* próprio, isto significa que a Y 51 é um poema com métrica própria, diferente de todos os outros e foi delegado ao texto um local de grande importância dentro da liturgia da *Yasna*.

<sup>224</sup> Manteiga clara feita com leite de vaca ou búfala, usada até os dias de hoje na culinária indiana.

É imprescindível ter em mente a ideia correta acerca da transmissão do *Vohuxšaθrā Gāθā*. Trata-se de um hino que foi, por séculos, transmitido de modo oral até ser finalmente cristalizado em forma literária, provavelmente, no período sassânida. Skjærvø talvez seja o iranólogo contemporâneo que mais tem chamado atenção para este fator com diversas publicações tratando deste assunto. Segundo o autor, até mesmo a palavra “literatura” não é apropriada para este fenômeno, pois carregaria inerentemente a ideia de “escritura”. Para ele o melhor seria usarmos a palavra latina “texto” que apresenta uma ideia mais ligada a “textura”, algo “tecido” no sentido de “têxtil”. É óbvio que, para facilitar a comunicação das ideias, não substituiremos o comum “literatura oral” por “texto oral”, mas é bom clarificar que temos ciência da debilidade do primeiro e o usaremos com o sentido do segundo<sup>225</sup>.

Ainda acerca deste cuidado, Skjærvø, chama atenção para o fato de que a poesia gática acontecia indissociavelmente numa relação entre poeta e ouvinte. Enquanto num contexto literalizado um poeta pode escrever uma poesia que pode porventura ficar guardada para ser revelada até mesmo após a morte do poeta, *Zarathustra* (ou o Círculo Gático) não tinha essa opção. Os *Gāthās* só podiam se manifestar por meio dos sons produzidos pelas cordas vocais humanas tendo por sua matéria prima o “Bom Pensamento” e o ar. Nas palavras da própria fórmula gática: “Agora eu direi o seguinte. Agora empreste ouvidos! Agora ouçam!”<sup>226</sup>.

Desta noção advém todo o tipo de questionamento que é de se esperar de mentes que vivem em um contexto tão literário como nosso. Nas palavras do próprio Skjærvø, a verdade é que muitas vezes não conseguimos ao menos nos imaginar sem leitura e escrita<sup>227</sup>. Então quando alguém estuda um texto como o *Vohuxšaθrā Gāθā* deve ter em mente o padrão quiástico característico da poesia oral, em lugar da rima que relaciona verso a verso de diversas formas (me refiro a rimas alternadas, interpoladas, emparelhadas entre outras) como é comum a estrutura da poesia escrita. Com suas próprias características, a estrutura quiástica pode ser vista como uma série de círculos concêntricos nos quais os últimos lembram os temas ou fórmulas dos primeiros, apelando à memória da audiência que só poderá carregar o poema dali em sua memória.

Skjærvø nos apresenta, então, o conceito de “recomposição em performance”<sup>228</sup>. O poeta-sacrificante conhece a fórmula do poema e a reconstrói, recompõe todas as vezes que vai

---

<sup>225</sup> Skjærvø, *The Importance of Orality for the Study of Old Iranian Literature and Myth*, p.11.

<sup>226</sup> *Ibid.* p.12.

<sup>227</sup> *Ibid.* p.11.

<sup>228</sup> *Ibid.* p.14.

declamá-la, o que acaba por torná-lo também um compositor. Como já visto acima, o poeta que desviava o sentido do poema ao declamá-lo era considerado um clérigo maligno digno de todo repúdio da comunidade zoroastriana. Consequentemente, devemos trabalhar o *Vohuxšaθrā Gāθā* levando em consideração que o poema do qual dispomos é uma *performance* do hino que em determinada época foi cristalizada. Ter a posse dessa informação, entretanto, não nos obriga a exercer uma aproximação duvidosa sobre o *Gāθā*. É preciso lembrar, da mesma forma, que a cristalização ocorreu séculos antes da inscrição do hino nos manuscritos, na época em que o avéstico antigo já não podia ser facilmente compreendido pelos já falantes de avéstico jovem. Além disso, creio ser necessário considerar a vigilância da comunidade de fé quanto ao *traditum*, i.e., a tradição passada adiante, traduzida, a meu ver, na aversão aos *kawaiios*, considerados corrompedores dos *Gāthās*. Ao levar todas essas informações em consideração, podemos seguir adiante.

Hintze apresenta evidência histórica para a existência da *Yasna* já no início do período sassânida. O escritor árabe Mas‘ūdī, que morreu em 956 d.C., escreveu o seguinte: “Quando Ardašir, filho de Pābag, ascendeu ao trono, se desenvolveu o costume de se ler um dos capítulos do Avesta, que eles chamam *isnād*. Até o dia de hoje os zoroastrianos recitam esse capítulo”<sup>229</sup>. Para Hintze, *isnād* é a reescritura árabe de *ysn* = *Yasna*. Esse testemunho externo ao zoroastrismo demonstra a existência da *Yasna* litúrgica tanto nos dias de Mas‘ūdī quanto nos de Ardašir. A antiguidade da cerimônia da *Yasna* aponta para uma grande linha de transmissão oral do *Vohuxšaθrā Gāθā* anteriormente e a sua fixação por escrito posteriormente.

Para Hintze, a proveniência do zoroastrismo coincide com a da própria língua avéstica, o que aponta para os antigos iranianos no centro-sul da Ásia. Ainda segundo a autora, os traços de “disseminação planejada” e da “oposição daqueles que adoram Mazdā ao invés dos *daēuuas*” caracterizam um “ponto inicial particular e pré-histórico” para o masdeísmo<sup>230</sup>. Os *Gāthās* em OAv. são poemas de um povo que teve de se mover ao longo dos últimos 500 anos do segundo milênio a.C., numa migração que carregava consigo uma nova prática religiosa, oposta a uma tradição muito bem estabelecida e que por isso precisava de um impulso missionário bem claro: toda família deveria separar ao menos um membro para ser um sacerdote da “Boa Religião”.

Phillip G. Kreyenbroek, entretanto, faz pertinente observação acerca da relação entre impulso missionário e transmissão dos *Gāthās*. O autor leva em consideração o fato de que o

---

<sup>229</sup> Mas‘ūdī, I:88. Traduzido por Darmesteter, 1863. Cf. Hintze, *Avestan Literature*, loc.1244.

<sup>230</sup> Hintze, *Zarathustra’s Time and Homeland Linguistic Perspectives*, p.38.

zoroastrismo diferia drasticamente das outras religiões indo-arianas pela ausência da característica exclusivo-tribal. Isto significa dizer que a religião poderia ser aceita por qualquer pessoa independentemente de onde ela tivesse nascido (Y.39:2), porém com uma ressalva: toda a liturgia zoroastrista só poderia ser recitada em avéstico. Esta última característica não foi um grande impedimento: a religião viajou e se espalhou com seus aderentes, chegando ao Irã ocidental. Lá os clérigos zoroastristas, que a essa época ainda possuíam uma certa compreensão do avéstico, encontraram os antigos e bem estabelecidos **magos** (OP.= *maguš*). A classe sacerdotal tradicional do Irã ocidental aderiu à religião zoroastrista e desejava officiar seus rituais, mas não dispunha de condições cognitivas para aprender uma língua totalmente nova para eles – e talvez mesmo os clérigos da “boa religião” não possuíssem mais compreensão suficiente do avéstico para ensiná-lo. Kreyenbroek argumenta que esta situação levou os magos a decorarem os *Gāthās* e os *Yašts* como palavras sagradas-ritualísticas, mesmo sem terem ideia do que estivessem falando<sup>231</sup>. Segundo o autor, esse processo ocasionou uma paulatina tomada dos *Gāthās* e *Yašts* como “palavras sagradas” que carregavam importância não em sua mensagem, mas no poder mágico gerado por sua mera pronúncia correta<sup>232</sup>.

O objetivo de Kreyenbroek é colocar em cheque a capacidade dos sassânidas de produzirem seus *zands*, já que a “mantrificação” do conteúdo dos *Gāthās* e *Yašts*, segundo ele, tornara irrelevante seu significado. A “mantrificação” dos *Gāthās* e *Yašts*, no entanto, já estava em curso muito tempo antes, independentemente de sua transmissão para uma classe sacerdotal que não tinha nenhuma compreensão do avéstico. Esta posição é amplamente defendida tanto por Skjærvø quanto por Hintze<sup>233</sup> e torna problemático o argumento de Kreyenbroek. O que ocorre é que a “mantrificação” não pode ter ocasionado um problema de transmissão entre *mōbads* (clérigos orientais) e magos (clérigos ocidentais) simplesmente porque, quando a transmissão ocorrera, *Gāthās* e *Yašts* já eram percebidos como mantras há alguns séculos e, mesmo assim, o interesse no significado dos hinos permanecia. Ademais, não creio que seja possível afirmar que os magos não tinham interesse no sentido das palavras que estavam

---

<sup>231</sup> Situação semelhante foi encontrada entre o povo quilombola *Kalunga*, que por muito tempo esteve fortemente isolado numa região de vales remotos no norte do estado de Goiás. Quando dos primeiros contatos antropológicos guiados, em 1982, constatou-se que os *Kalunga* recitavam de cor várias rezas em latim que aprenderam com antepassados que haviam participado de liturgias católicas ainda no período em que eram escravos em fazendas no centro-sul do estado. Os *Kalunga*, apesar de muito observantes do ato de recitar estas rezas, não conheciam o significado dos textos que pronunciavam (Meire N. Baiocchi, *Kalunga: Povo da Terra*, 1999).

<sup>232</sup> Kreyenbroek, *Religious Knowledge Oral and Written Tradition: The Case of Zoroastrianism*, pp.94-98.

<sup>233</sup> Skjærvø, *The Importance of Orality for the Study of Old Iranian Literature and Myth*, 2005-2006; Hintze, *On the Ritual Significance of the Yasna Haptañhāiti*, 2004.

recitando. Ao contrário, melhor hipótese é a de que os *zands* tenham surgido justamente para sanar a curiosidade daqueles que recitavam os hinos de forma mântica, mas queriam saber sobre o que falavam.

O cuidado dos clérigos que cumpriram a tarefa de tornar o conteúdo do *Dēn* escrito pode ser induzido da criação de um alfabeto praticamente novo apenas com esse objetivo. Para os vários sons que não existiam no persa médio, foram criadas adaptações de letras do *pahlavi* e do *pazand* com objetivo de representá-los adequadamente. Surgiu, então, o alfabeto avéstico plenamente adaptado a todas as nuances e peculiaridades dos hinos que haviam sido transmitidos por várias gerações de *mōbads*.

## 2.5 A Grande Bundahishina Iraniana: sua datação, transmissão e estrutura

A *Bundahishn* é uma compilação zoroastriana de cosmogonia, cosmologia e escatologia. Logo no início da obra, é afirmado que o seu conteúdo é *zand-āgāhīh* (pahl. = conhecimento derivado dos *zands*). Isso demonstra, logo no início, a importância dada pelo(s) compilador(es) à legitimação dos escritos como tradição antiga pertencente ao *Dēn*.

De acordo com Hultgård, a base dos materiais na Bd já havia sido compilada no final do período sassânida, entretanto a redação final não pode ter acontecido antes do período de invasão islâmica já que o texto final carrega claras alusões à conquista árabe-muçulmana do Irã<sup>234</sup>. Os pesquisadores ocidentais convencionaram que há duas diferentes linhas de compilação da Bd: uma indiana e outra iraniana. A tradição de manuscritos reduzida denota a versão indiana, enquanto nos manuscritos iranianos transmitidos, a tradição é mais expandida – daí se chamar ocasionalmente “Grande Bundahishina Iraniana”, não por ser mais valioso, mas simplesmente por uma questão de extensão física. Hultgård faz interessante ressalva no sentido de que esse consenso quanto à nomenclatura da Bd pode causar confusão, sendo importante ressaltar que, apesar de reconhecidas essas duas linhas de transmissão manuscritas, é consenso que ambas são cópias de uma única Bd original e não de duas Bd com gêneses diversas<sup>235</sup>.

Os manuscritos que contêm a Bd, de acordo com Ardeshir Bode, nos alcançaram da seguinte forma: o Codex TD<sub>1</sub> chegou até Mumbai trazido de Yazd pelo Mobad Khudabakhsh

---

<sup>234</sup> Hultgård, *Persian Apocalypticism*, p.42.

<sup>235</sup> *Ibid. Idem.*

Farud Abadan quando foi dado a Ervad T. D. Anklesaria, em 1870. O manuscrito foi escrito por Gopatsha Rustam Bundar por volta de 1531, de acordo com cálculos feitos a partir de seu colofão. Já o TD<sub>2</sub> chegou às mãos do professor Anklesaria em 1880, trazido de Yazd para Mumbai por Dastur Tirandaz. De acordo com seu colofão, foi escrito em 975 A.Y. (1606 d.C.), por Faritun Marzpan Faritun Vaharom-i-Rustom Bundar Malka-martan Din-ayibar. Os primeiros 122 fólios contêm a Bd. Também pode ser deduzido do colofão que TD<sub>2</sub> descende de cópias feitas por Gopatsha e Marzpan, os escritores de TD<sub>1</sub> e DH, sendo que o último escreveu a partir de uma cópia de Kaekhusrow Siyavakhsh. Nada sabemos acerca desse original. Os fólios 160 a 230 do códex DH contêm a Bd. Foi escrito em 946 A.Y. (1577 d.C.) em Kerman por Marzpan Faritun, neto de Vaharom, irmão de Gopatsha, escritor de TD<sub>1</sub> a partir da cópia de Erdashir Vharamsha, o original do qual a cópia foi feita por um neto de Zadspram chamado Spendyat. Se este Zadspram é o famoso irmão de Manushchiha Gosh-Jaman, então, pode se alegar que esse manuscrito descende de outro até 650 anos mais antigo<sup>236</sup>.

Os códices TD<sub>1</sub>, DH e TD<sub>2</sub> foram escritos por três descendentes da família Bundar – Gopatsha, Marzpan e Faritun. Gopatsha era tio-avô de Marzpan e Faritun, filho de Marzpan. As datas para os últimos, pai e filho, são respectivamente 948 e 975 A.Y. (1579 e 1606 d.C.). Pode-se presumir que Gopatsha escreveu sua Bd entre 880-900 A.Y. Todos esses três manuscritos concordam entre si, em sua maior parte e, segundo Ardeshir Bode, são indispensáveis para qualquer um que deseje traduzir e editar o texto. Ainda segundo o autor, fica evidente que o escritor de TD<sub>2</sub>, Faritun Marzpan fora líder de uma comunidade de fiéis na Pérsia de seu tempo, que estava em contato com Dasturs, Mobads e fiéis em Hendustan na Índia. O códex TD<sup>237</sup> é o mais extenso e mais antigo manuscritos da Bd conhecido. Ele contém 3.593 linhas de texto, enquanto o K<sub>20</sub> possui apenas 1.658<sup>238</sup>.

A primeira tradução para língua inglesa do texto contido em TD<sub>1</sub> foi publicada por West em 1880. Anteriormente outros pesquisadores publicaram traduções a partir do K<sub>20</sub>, entretanto farei menção aqui à história de tradução do maior e mais antigo manuscrito. Uma outra tradução da Bd Iraniana teve início pelas mãos de Anklesaria em 1908. A introdução da obra estava pronta para impressão em 1935, mas uma série de atrasos causados pela gráfica em Mumbai conseguiram criar uma tragédia dupla: Anklesaria não viu sua obra publicada, pois morreu em 1944 e, não bastando, a gráfica sofreu um incêndio que destruiu quase todas as cópias que já

---

<sup>236</sup> Dastur Framroze Ardeshir Bode, *Preface*. In: *Zand-Akashi: Greater or Iranian Bundahishn*, 1956. p.9.

<sup>237</sup> Behramgore Tehmuras Anklesaria, *Introduction*. In: *Zand-Akashi: Greater or Iranian Bundahishn*, 1956. p. i3.

<sup>238</sup> *Ibid. Idem.*, p.10.

estavam prontas em 1945. Uma edição completa do trabalho de Anklesaria só apareceu em 1956 por meio da fotozincografia de uma cópia salva do incêndio de 1945. Paralelamente a estas edições completas, vários autores publicaram suas próprias traduções de trechos da Bd Iraniana, tais como: Geldner, Götze, Henning, MacKenzie, Messina, Modi, Nyberg e Zaehner. Em 1967, um glossário *pahlavi*-persa da Bd foi publicado por Bahar e o index anotado de palavras em 1986 por Choksy<sup>239</sup>.

### 2.5.1 Contexto histórico da Grande *Bundahishn* Iraniana

Quando falamos de um contexto histórico para a tradição zoroastriana escrita, há um ponto de viragem que deve ser citado. Trata-se da ordem de Ardashir I para que a tradição zoroastriana, essencialmente oral, fosse reunida e colocada sob forma escrita. Sabemos dessa ordem por meio do DkD<sup>240</sup>:

<p><i>Ōy bay Ardaxšīr šāhān šāh ī Pabagān pad rāst dastwarīh tōsar ān-iz hammōg ī pargandag hamāg ō dar xwāst tosar abar mad ān ī ēwar frāz padīrift ud abārīg az daswar hišt ud ēn-iz framān dād kū frāz ō amāh har nigēzišn ān-ē bawēd az dēn māzdēsñ čē nūn-z āgāhīh ud dānišn aziš frōd nēst</i></p>	<p>Sua majestade, Ardashir, rei dos reis, filho de Pabag, agindo no justo julgamento de Tosar, demandou que todo ensinamento espalhado fosse trazido à corte.</p> <p>Tosar assumiu comando; ele selecionou aquele que era confiável, e deixou o resto fora de ordem (i.e., fora do “cânnon”).</p> <p>E então decretou: de agora somente estes serão expostos como verdade, que são baseados na religião masdeísta, de agora não há falta de informação e conhecimento acerca de si (ou seja, a religião masdesísta).</p>
--	--

A Bd. faz parte dessa mudança na maneira de passar à frente a tradição. A literação já havia ganhado seu espaço no mundo da Antiguidade Tardia e um império com o calibre do Sassânida não se administrava sem o auxílio da escrita. Assim, são bastante plausíveis as contribuições de Neusner acerca de como judaísmo e cristianismo — ambas as tradições

<sup>239</sup> MacKenzie, *Bundahišn*, pp. 547-551.

<sup>240</sup> M. Shaki, “The Dēnkard Account of the History of the Zoroastrian Scriptures,” *Archív Orientalní*, vol. 49, 1981, p. 115.

amplamente apoiadas em textos escritos — possam ter influenciado os masdeístas a também escreverem seu tão precioso *Dēn*<sup>241</sup>.

Os clérigos zoroastristas incorporaram não só a ideia de escreverem seus hinos e narrativas míticas, mas também várias ideias amplamente estabelecidas na forma da cultura oral. Possuidor de diversas camadas redacionais, a Bd. acabou se tornando uma obra difícil de localizar como pertencente a um determinado contexto histórico. Como atestou Mary Boyce, em seu artigo sobre a literatura em MP.: “[A literatura médio-persa] tem, entre suas principais características, a oralidade, especificamente o anonimato que dela advém, juntamente com o estilo comunitário, conservadorismo em matéria e o plágio livre, que tornam impossível de rastrear contribuições individuais ou fases de acréscimo”<sup>242</sup>.

Boyce acredita que a Bd. tenha se desenvolvido, em sua maior parte, durante dois estágios. O primeiro estágio se daria até o final do séc. IX d.C. No segundo estágio, a obra teria recebido acréscimos até algum tempo depois da conquista árabe, cerca de 1178 d.C. O(s) compilador(es) nunca nomeia(m) individualmente suas fontes, mas segundo a autora, demonstra(m) de maneira excelente como um conhecimento enciclopédico estava associado aos *Zands* do Avesta. Ainda segundo Boyce, várias passagens da Bd. derivam muito proximamente da tradução persa-média do Avesta, apresentando a sintaxe avéstica característica dessa tradução<sup>243</sup>. Isso pode ser visto na transcrição, salvos pequeninos detalhes, do primeiro capítulo do Vd., um *Zand* do próprio Avesta, no texto da Bd. As camadas redacionais mais novas, ainda segundo Boyce, correspondem às tentativas de atualização de material tradicional mítico-geográfico pela associação com os inimigos árabes (essa prática é discutida em 2.5.3)<sup>244</sup>.

A Bd. apresenta ainda uma característica interessante que denuncia seu embasamento em material proveniente de cosmovisão indo-iraniana: a maneira como ela desenha o mundo físico. A crença em um céu sólido, feito de metal (Bd.1:6), apoiado numa imensa montanha na qual orbitam sol, lua e demais estrelas (Bd.5:1) já era uma figura do mundo bastante

---

<sup>241</sup> Para mais sobre esse assunto ver: Jacob Neusner, *Judaism and Zoroastrianism at the Dusk of Late Antiquity: How Two Ancient Faiths Wrote Down their Great Traditions*, Atlanta: Scholars Press.

<sup>242</sup> Mary Boyce, *Middle Persian Literature*, In: *Handbuch der Orientalistik*. Abt.1. Bd.4. Abs.2: Literature, Lief.1, Leiden, p.32.

<sup>243</sup> A referida tradução é uma adaptação do Av., palavra por palavra, para o MP., preservando-se a ordem original das palavras. Isto torna o texto bastante difícil de compreender, já que a ordem das palavras em MP. contribui significativamente para o sentido. Talvez por este motivo a tradução seja imediatamente seguida, verso por verso, de uma paráfrase e, na maioria dos casos, de comentário explicativo do verso anteriormente traduzidos ambos em MP. *Idem*. p.35.

<sup>244</sup> *Idem*. pp.40-41.

marginalizada no séc. IX a.C. em que a astronomia grega já havia se espalhado pelos círculos pensantes – pelo iraniano inclusive. Esta já havia refutado, por exemplo, a afirmação da Bd. (5:2-3), que propunha sol e lua mais distantes da terra do que as estrelas. Outros exemplos de uma visão indo-ariana do mundo são a crença de que o mundo está cercado por dois oceanos primordiais de onde todas as águas fluíam, assim como a existência de uma árvore mítica que, localizada no oceano, espalha as sementes de todas as outras plantas do mundo quando o deus *Tištār* traz a chuva<sup>245</sup>.

Ainda sobre a Bd., Boyce considera que:

Não apenas é o assunto ancestral e frequentemente poético, mas a maneira de apresentação, apesar de árida, é de grande interesse antiquário, pois, após a distinta narrativa da criação zoroastrista, o aprendizado especulativo e a história lendária são apresentados de uma forma tradicionalmente oral, isto é, em esquemas de listas mnemônicas: tantos tipos de animais, tantos tipos de líquidos, tais nomes de montanhas, tais grandes batalhas. Este é um conhecimento de um Irã ancestral justo como foi desenvolvido e transmitido por gerações de escolas sacerdotais<sup>246</sup>.

Touraj Daryaee parece localizar mais partes do texto da Bd. no período da invasão árabe-islâmica:

O texto mais importante para o entendimento da cosmovisão zoroastrista é a *Bundahišn* (*O Livro da Criação Primeva*). No prefácio do texto, o escriba menciona que está escrevendo esse aprendizado zoroastrista num tempo de privação, quando um número de adeptos está diminuindo em face da conversão ao Islã. Daí podemos deduzir deste texto que o senso de urgência do clérigo em transmitir aquilo que sabia era muito importante para a preservação da Boa Religião<sup>247</sup>.

O autor está citando, ao que parece – não são expostas as referências –, os vv. 2-3 da superinscrição da Bd. Creio ser difícil, entretanto, afirmar que os supracitados versos sejam a introdução original da obra, me parecendo muito mais uma camada redacional. Vejamos o texto<sup>248</sup>:

---

<sup>245</sup> *Ibid.* p.41.

<sup>246</sup> *Ibid. Idem.*

<sup>247</sup> Daryaee, *Sassanian Persia: The Rise and Fall of an Empire*, 2009, p.109.

<sup>248</sup> Zeke Kassoock, *The Greater Iranian Bundahishn: A Palahvi Student Guide*, 2013.

0. *Xšāyīšn ī Dādār Ohrmazd, ī rāyōmand ī xwarrahōmand ī harwisp-āgāh ī dānāg ī tuwānag ī mahist; humat, hūxt, huwaršt pad menišn, gōwišn, kunišn; hamāg yazdān ī mēnōgān ud yazdān ī gētīyān.*

1. *Pad nēk dahišn ud xūb-murwāg, xwāham nibišt, pad did axtar ī nēk, pad dastwarīh ī Yazdān-dōst ī hamāg-xrad ī ahlāyīh-warzīdār ī kirbag-dōst ī Yazdān-šnās ī mēnōg-wēn ī wehān-passandēnd, dastwar ī Dēn ī weh ī Māzdēsnan, Anōšag Ruwān Spend-dād Māh-Windād Rūstōm Šahryār, nibēš Bun-dahišnīh.*

2. *Az madan ī Tāzīgān ō Ērānšahr, rawāgēnīd īšān duš-dēnīh ud duš-xwāhīh, az Kayān hu-dēnīh, ud az dēn-burdārān azarmīgīh, ānāft ud wirēzān būd bawēd; saxwanīhā ī zoḡr ud ābād, hu-čimagīh tis-ān, menišnīh ī kunišn, rāst čim saxwan, az ayādīh ud dānišn ī pāyram ōzad.*

3. *Wad-zamānīh rāy, ōy-iz az dūdāg ī abarmāndagān, ud Kayān dēn-burdārān, ō raham ud ristag ī awēšān duš-dēnān gumēxt; ud pad abarag, ān ī hu-dēnān saxwan ud brahm ud paristišn ud kardag, pad āhōg, ērang dāšt hēnd. 4. Ōy-iz kē-šh, pad ēn frahang ud rāz hammōxtan kāmag būd, az gyāg gyāg, pad harg ud ranj ud duš-wārīh, ō xwēš kardan šāyist nē tuwān būd.*

0. *Ān zand-āgāhīh: nazdist, abar buništīh ī Ohrmazd ud petyāragīh ī Gannāg Mēnōg; pas, abar čiyōnīh ī gēhān dām, az bundahišn tā frazām ī tan ī passēn, čiyōn az dēn ī Māzdēsnan paydāg; pas, abar xīr ī az Kayān dārēd; pad wizārišnīh, čē-īh ud čiyōnīh.*

1.1 *Pad weh-dēn, ōwōn paydāg kū: Ohrmazd bālistīg, pad harwisp-āgāhīh ud wehīh, zamān ī akanārag, andar rōšnīh, hamē būd.*

0. Regozijo do Criador Ohrmazd, que é majestoso, glorioso, conhecedor de tudo, sábio, hábio e o grandioso; bons pensamentos, boas palavras e boas ações em meditação, discurso, ações; em todos os espíritos do mundo espiritual (*mēnōgān*) e espíritos do mundo físico (*gētīyān*)<sup>249</sup>.

1. Pela boa dispensação e bons presságios, escreverei, na segunda boa constelação, durante a autoridade do amigo de deus (*Yazdān-dōst*) com toda sabedoria, praticante de justiça, amigo dos que praticam boas obras, conhecedor de deus (*Yazdān-šnās*), vidente-espiritual, amado pelo bem, escreva da boa religião dos masdeístas, Spend-dad Mah-Windad Rustom Shahryar de alma imortal, autor da *Bundahishn*. 2. Da vinda dos árabes (*Tāzīgān*) para a terra dos iranianos, eles propagaram sua má-religião e seus maus-desígnos<sup>250</sup>, a boa religião desapareceu e fugiu dos Kayanidas, e o respeito dos fiéis; palavras profundas e prósperas, bom arrazoamento das coisas, pensamentos ativos, palavras de verdadeira razão, foram assassinados da memória e conhecimento do povo. 3. Sobre os tempos malignos, até mesmo os de famílias superiores, e o fiel Kay, se misturaram na fé e nas maneiras daqueles de má-religião; e por causa de superioridade (i.e., prestígio), eles adotaram as palavras, roupas, adoração e ações dos religiosos em erro e deformidade. 4. Ele também<sup>251</sup>, que teve o desejo do aprendizado desses conhecimentos e segredos, não pôde fazer possível por si só, de lugar em lugar, com esforço, perigo e dificuldade.

0. A explicação do conhecimento: primeiro, da origem de Ohrmazd e do adversário o Espírito Maligno; então, da natureza da criação Física, da criação primeva até a

<sup>249</sup> Aqui Kassock preferiu usar “espíritos celestiais” e “espíritos terrestres”. Compreende-se sua preocupação em fazer o texto inteligível, entretanto, como no caso se trata de uma tradução acadêmica prefiro utilizar termos que creio serem mais próximos da ideia zoroastriana de *mēnōg* e *gētīg*.

<sup>250</sup> Kassock traduz *duš-dēnīh* por “heterodoxo” ao invés do literal “má-religião”. O escriba, entretanto, não teria qualquer razão para usar um tom político com relação aos árabes, daí minha escolha pelo literal.

<sup>251</sup> O escriba provavelmente faz referência a si próprio na terceira pessoa. O verso parece tratar das dificuldades encontradas por ele para fazer a cópia da Bd. ou mesmo sua compilação em claro contexto de perseguição.

	<p>compleição do corpo final, como é revelado na religião masdeísta; então, das possessões as quais os Kayanidas detêm, com a explanação, essência e natureza. 1.1 Na boa religião, assim é revelado que: Ohrmazd era exaltado, pelo conhecimento-de-tudo e bondade, tempo sem limites, envolto em luz.</p>
--	---

Meu argumento se baseia na perceptível continuidade que existe entre o v.0 e v.1 da segunda introdução. Percebe-se que os versos que citam a invasão árabe são desconexos em relação aos vv.0-1, que não citam nenhuma calamidade, ao contrário, descrevem um tempo de paz, de amizade e de bons presságios.

Daryae tem razão em apontar para a atmosfera de ameaça à tradição masdeísta apresentada pelos versos. Porém, levando em consideração aspectos do ambiente literário antigo supracitados, não creio que o superescrito aponte o autor de todo o texto, mas o copista responsável por aquele mss. e, possivelmente, também seu atualizador. Igualmente, algo que pode ser induzido deste trecho é uma reavaliação da Bd. frente ao crescimento do islamismo, como um receptáculo de sabedoria masdeísta, já que a obra trata dos mais diversos assuntos sob a perspectiva do *Dēn*. Por esta razão, permaneço com Boyce que, como supracitado, defende que a maior parte do texto da Bd. é de redação anterior a invasão árabe-muçulmana, sendo posterior a ela uma menor parcela que consiste, em sua maioria, de atualizações do material frente à invasão.

## 2.5.2 Da antiguidade das tradições apocalípticas contidas

A seção apocalíptica da Bd começa no capítulo 33 quando é apresentada a história da *ērān-šahr* (Pahl. “terra dos iranianos”) pelo prisma da explicação “sobre calamidades que atingirão a terra dos iranianos milênio após milênio” (Pahl. “*abar wizend hazārag haziirag ō ērān-šahr madan*”<sup>252</sup>). Como é de se esperar de uma cultura que vê sentido teleológico no tempo, a “história do *ērān-šahr* é apresentada”, mesmo que de maneira resumida, desde o aparecimento do Espírito Maligno na criação de Ahura Mazda, passando por milênios de história cósmica até o aparecimento do último salvador, o *Saošyant*. O capítulo 34 suplementa

---

<sup>252</sup> Bd 33:1.

essa narrativa com descrições bem mais detalhadas da ressurreição dos mortos, da existência renovada e da punição aos ímpios. Mas quão antigas são essas tradições escatológicas que vieram a ser escritas no período sassânidas? Para Hultgård, se assumirmos que a Bd. é um comentário do Avesta, como o próprio afirma ser, as tradições são, portanto, tão antigas quanto os mais antigos *Gāthās*.

Um problema que temos de considerar, segundo autor, é o de que não saberíamos ao certo quanto material teria sido acrescentado no Avesta quando de sua cristalização escrita no período sassânida. Se admitirmos a hipótese de que muito material foi incorporado, então, há a possibilidade de que muitas tradições contidas na Bd tenham datações bem mais recentes. Hultgård desenvolve a hipótese para poder descartá-la com segurança. O cenário seria o seguinte: apesar de o avéstico jovem já ter sido substituído por uma língua iraniana média – o persa médio – vários séculos antes do período sassânida, ele ainda seria uma língua ritualisticamente viva – como é o caso até nossos dias. Segundo essa hipótese, clérigos sassânidas teriam a capacidade de criar textos em avéstico, ainda que em sua forma defectiva – i.e., YAv. Contudo, como também afirma Shaked, é muito difícil ver a tradição *Zand* como outra coisa que não genuína e pré-sassânida<sup>253</sup>. Isso ocorre por que, conforme argumenta Hultgård, seria muito difícil imaginarmos que clérigos sassânidas tenham composto primeiramente textos em avéstico jovem e posteriormente comentá-los em persa médio<sup>254</sup>. Ainda deve ser notado que esta hipótese não tem escopo para explicar os *Zands* de textos em avéstico antigo.

Para Hultgård, o argumento linguístico é intrincado e não aplicável ao caso. Ele acrescenta que se deve olhar para duas evidências quando se quer avaliar a antiguidade das tradições apocalípticas dos *Zands*: a) Tradições iranianas nativas encontradas no Avesta e b) Informação preservada por autores greco-romanos<sup>255</sup>. Devemos admitir que podemos não saber qual o significado preciso que uma passagem tinha para um zoroastrismo muito antigo. Temos casos já bem explanados de como certos conceitos gáticos foram se restringindo e fixando ao longo do tempo<sup>256</sup>. No entanto, é difícil se contrapor à ideia de que os textos avésticos em YAv., bem como os diversos *Zands* em MP. tenham associado suas crenças apocalíptico-escatológicas

---

<sup>253</sup> Shaked, *Dualism in Transformation: Varieties of Religion in Sassanian Iran*, 1994, p.29-30.

<sup>254</sup> Hultgård, *Persian Apocalypticism*, p.65.

<sup>255</sup> *Ibid. Idem.*

<sup>256</sup> Cf. Hintze, *The Rise of the Saviour in the Avesta*, 1995.

a conceitos, palavras e expressões encontradas nos *Gāthās* em OAv., a despeito de seu significado poder ou não ser diferente<sup>257</sup>.

Vamos nos concentrar aqui na evidência número 2 apresentada por Hultgård. Como já afirmado anteriormente, é comum se interromper prematuramente o debate com relação à antiguidade dos relatos apocalípticos contidos na Bd, evocando sua tardia cristalização em forma final escrita. Porém creio que esse tipo de argumentação não seja possível, isso graças às evidências deixadas por autores greco-romanos antigos que demonstraram bastante interesse pela religião praticada no Império Aquemênida. Eles escreveram sobre as práticas e crenças religiosas dos persas em textos clássicos, cuja datação, mais consensual, é bastante anterior ao período sassânida. É importante frisar que o objetivo com esses textos não é incorporá-los ao escopo dos documentos analisados, a intenção é compor um caso a favor da antiguidade das tradições existentes na Bd, reforçando a ideia da possibilidade de uma conexão dele com a Y.

Conceitos essenciais para a apocalíptica que aparecem na Bd, tais como batalha entre o bem e o mal, transformação final do mundo e ressurreição dos seres humanos podem ser testemunhados em relatos de historiadores gregos anteriores à cristalização dos textos sassânidas. Estes, citando ainda fontes que podem ser mais antigas, é o caso de Plutarco em seu *Sobre Ísis e Osíris* 46-47, onde afirma:

A grande maioria dos homens sábios sustenta esta opinião: eles acreditam que há dois deuses, como se fossem rivais, um o artífice do bem e o outro do mal. Há também aqueles que chamam o melhor de deus e o outro de *daemon*, por exemplo, Zoroastro, o sábio que, segundo eles registram, viveu cinco mil anos antes da guerra de Troia. Ele chamou um Oromazes e o outro Areimânios, e posteriormente declarou que, entre todas as coisas perceptíveis aos sentidos, Oromazes pode ser melhor comparado à luz, e Areimânios, reciprocamente, às trevas e à ignorância e, no caminho entre os dois, está Mitras: por essa razão, os persas dão a Mitras o nome de “Mediador”. Zoroastro ensinou também que os homens devem fazer ofertas votivas e ações de graças a Oromazes, e ofertas de aversão e luto a Areimânios. Eles amassam, em um almofariz, uma certa planta chamada *omoni*, ao mesmo tempo, que invocam Hades e trevas; eles a misturam com o sangue de um lobo que fora sacrificado, carregam-na e jogam-na num lugar onde o sol nunca ilumina. De fato, eles acreditam que algumas das plantas pertencem ao deus benigno e outras ao *daemon* maligno; assim como os animais, eles pensam que cachorros, aves domésticas e ouriços, por exemplo, pertencem ao deus benigno, mas ratos-d’água pertencem ao maligno;

---

<sup>257</sup> Hultgård, *op. cit.*, p.67.

assim, o homem que mata a maioria destes, eles o têm por fortunado. Entretanto, eles também contam muitas histórias fabulosas acerca de seus deuses, como, por exemplo, a seguinte: Oromazes, nascido da mais pura luz, e Areimânios, nascido das trevas, estão constantemente em guerra um contra o outro e Oromazes criou seis deuses, o primeiro do bom pensamento, o segundo da Verdade, o terceiro da ordem e o restante, um da sabedoria, um da saúde e um artífice do prazer no que é honorável. Mas Areimânios criou rivais, como se fossem, iguais a estes em número. Então, Oromazes ampliou-se três vezes em relação ao seu tamanho original e removeu-se para o mais distante do Sol, como o Sol está distante da Terra, e adornou os céus com estrelas. Uma estrela ele colocou antes de todas as outras como uma guardiã e vigia, a Cão-maior. Vinte e quatro outros deuses ele criou e colocou em um ovo. Mas os criados por Areimânios, que eram iguais em número aos outros, penetraram no ovo e fizeram seu caminho até dentro dele, conseqüentemente, o mal está agora misturado com o bem. Mas virá um tempo destinado, quando está decretado que Areimânios, engajado em trazer pestilência e fome, deverá, por isso, ser aniquilado e desaparecerá; e então a terra se tornará plana, e haverá uma forma de vida e uma forma de governo para um povo abençoado que falará toda uma única língua. Teopompo diz que, de acordo com os sábios, um deus subjulgará e o outro será subjulgado, cada um à sua vez pelo espaço de três mil anos e, a partir daí, por outros três mil anos, eles deverão lutar uma guerra, e um deverá desfazer as obras do outro, e finalmente Hades passará; então as pessoas serão felizes, não terão necessidade de comida, nem projetarão sombra<sup>258</sup>.

É notável a gama de informações que Plutarco apresenta acerca da religião masdeísta. Ainda mais notável é percebermos a recuada datação da *Moralia*, amplamente aceita como do final do sec. I início do II d.C. Mais revelador ainda é vermos Plutarco transparecer que está consultando uma fonte que deve ser ainda mais antiga: Teopompo. Esse historiador retórico viveu entre c.378-320 a.C., sendo natural da ilha Chios, viveu na corte de Felipe II da Macedônia onde muito provavelmente escreveu sua obra *Philippika*. No texto, que nos chegou apenas de forma fragmentária citado por outros autores, Teopompo acaba por fazer uma história de seu tempo, incluindo diversos outros assuntos que não apenas a biografia política do rei Felipe II. Um dos assuntos cobertos pelo retórico fora a religião persa. Isso nos põe diante do fato de que Plutarco estava se baseando num relato do século IV a.C. quando descreveu uma apocalíptica extremamente semelhante à da Bd. Exatamente por esse motivo, Hultgård entende que o relato da cosmogonia persa em Plutarco enfatiza a confiabilidade da transmissão oral de

---

<sup>258</sup> Versão portuguesa da tradução inglesa de “Loeb Classical Library”, 1936.

tradições ao longo dos tempos. Nas palavras do autor, os paralelos e semelhanças entre o relato que encontramos em *Sobre Ísis e Osíris* e na posterior tradição sassânida não podem ser descritos de outra forma a não ser como “surpreendentes”<sup>259</sup>. Segundo Hultgård:

a detalhada concordância entre o relato de Plutarco e os textos *pahlavi* mostra que Plutarco e sua fonte Teopompo estavam muito bem informados das ideias iranianas sobre cosmogônia e a escatologia e sugerem ainda que esse conhecimento derivava diretamente de informantes persas. Por intermédio do testemunho de Teopompo, sabemos ainda que o mito cosmogônico básico, com suas implicações apocalíptico-escatológicas, estava em circulação no período aquemênida tardio, provavelmente, no quinto séc. a.C.

As várias semelhanças de informações apresentadas por Plutarco começam com o comentário acerca do dualismo. Logo depois encontramos os nomes *Oromazes* e *Areimanios*, claras adaptações gregas do persa *Ohrmazd* e *Ahriman*, um argumento filológico apoiado pelo hermenêutico, já que as divindades estão cumprindo suas funções esperadas. Encontram-se detalhes vívidos, como a associação de *Areimanios/Ahriman* à “ignorância” e não somente a “trevas”. Os diversos rituais contra os *daevas* do Vd. são aludidos como “ofertas de aversão e luto” a *Areimanios*, demonstrando mais uma vez conhecimento que supera o puramente especulativo acerca do masdeísmo. O texto apresenta a importância de Mitras, amplamente citado na literatura *pahlavi* como um mediador. A prensa e o consumo do *hōm* também são aludidos bem como a prática de um ritual que, apesar de não encontrar paralelo na literatura que chegou até nós, faz bastante sentido, pois está associando o sangue de uma criatura obnóxica (lobo) a um local de trevas – local nunca iluminado pelo sol. Outra característica da literatura *pahlavi*, que também aparece no texto, é a aniquilação mandatória de criaturas consideradas como contra-criação ahrimânica. A criação da constelação Cão-maior é citada em estrita correspondência com Yt.8:44 e a dos demais luminários conforme relato de Bd. 1:47-49, 55.

A cosmogonia é citada de maneira impactante quando comparada à descrita pela Bd.1:6-14. Detalhes como a criação dos *Amarahspand* por *Ohrmazd* e a contra-criação de *daevas* por *Ahriman* são citados, bem como o próprio estado de mistura e a invasão do espírito maligno e suas hostes no mundo físico que teria formato semelhante ao de um “ovo”, de acordo com a Bd.1:6. A bem da verdade, é preciso dizer que tal parte do relato de Plutarco contém um pouco de confusão com relação ao relato sassânida: o texto narra que *Oromazes* colocou os deuses

---

<sup>259</sup> Hultgård, *Persian Apocalypses*, p.70.

que criou num “ovo”, mas posteriormente o mesmo ovo aparece como *gētīg*, i.e., a existência física invadida pelo assalto de *Ahriman* e suas hostes. Apesar de Plutarco, ou Teopompo, terem cometido essa confusão, eu a considero irrelevante frente a todas as outras correspondências.

Finalmente, o trecho chega ao destino escatológico do mundo aludindo à derrota final de *Ahriman*, claramente associado a Hades dessa vez. O esquema milenista também é apresentado bem como a planificação da terra, a imortalidade e a união total da raça humana. Todas essas características, fundamentais para esta pesquisa, são amplamente debatidas no cap.3. Por hora, interessa aqui, por meio dessas fontes gregas clássicas, esclarecer a antiguidade das tradições incluídas no texto da Bd., demonstrando que a datação da escrita dessa obra não pode servir como embasamento para datar as tradições nela contidas.

Outro autor clássico, Diógenes Laércio, em sua *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, cita uma série de autores em sua pesquisa acerca dos ensinamentos dos magos. Gama Kury, tradutor da obra para o português, afirma que as pesquisas circunscrevem a obra às primeiras décadas do séc. III d.C.<sup>260</sup> Diógenes, conforme Gama Kury, foi um exímio compilador e ao longo de sua obra cerca de duzentos autores são citados por ele. Não há condições de saber, entretanto, a quais destas obras Diógenes teve acesso de fato. Porém, de tantas obras, a que mais nos interessa aqui é, mais uma vez, a *Philippika* de Teopompo. Diz assim o texto de *Vidas* 1:8b-9a:

8.[..] No primeiro livro de seu diálogo *Da Filosofia*, Aristóteles afirma que os Magos são mais antigos que os egípcios, acrescentando que acreditam em dois princípios, o espírito bom e o espírito mau, um chamado Zeus ou Oromasdes e outro Hades ou Arimânios. O mesmo dizem Hermípius em seu *Primeiro Livro dos Magos*, Eudoxo em sua obra *Viagem em Volta do Mundo*, e Teôfrastos<sup>261</sup> no oitavo livro de sua *Filípica*. 9. O último desses autores acrescenta que, de acordo com os Magos, os homens viverão uma existência futura e serão imortais, e que o mundo continua a existir graças a suas preces. Eudemo de Rodes confirma essas informações [...].

Teopompo parece ser uma fonte em comum para informações sobre a escatologia Persa tanto para Plutarco quanto para Diógenes, mas o autor da *Philippika* não é o único. Diógenes ainda cita Hermípius e Eudoxo como autores que citavam a crença dualista iraniana. Quanto à

---

<sup>260</sup> Diógenes Laértius, *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Traduzido por Mario Gama Kury, Brasília: UnB, 2008, p.5.

<sup>261</sup> Forma pela qual Gama Kury resolve citar Teopompo.

menção clara da crença na ressurreição da humanidade e ao fato de que os zoroastristas acreditavam que o ritual da *Yasna* engendraria a continuação da existência, Diógenes ainda acrescenta que Eudemo de Rodes confirma essas informações. De acordo com Joseph Bidez e Franz Cumont, ainda se pode acrescentar um fragmento de Eneas de Gaza, autor do séc. VI d.C., que também cita Teopompo dizendo: “Zoroastro profetizou que haverá um tempo em que virá a ressurreição de todos os mortos. Teopompo sabe o que eu disse e, assim, também ensinam outros autores”<sup>262</sup>. A comparação entre as informações sobre a religião persa contidas na *Philippika* de Teopompo e as contidas em escritos dos próprios zoroastristas leva-nos a crer que esta obra grega teve acesso a informações de “primeira mão” que cita, se apresentando de forma bastante diferente de outros relatos da religião persa feitos por gregos. Estes geralmente contêm informações anedóticas e *topoi* literários remontando a Heródoto, de forma que o próprio Diógenes informa sobre autores que criticam este último (1:9b): “Acrescente-se que os autores de obras sobre os Magos criticam Heródoto, dizendo que Xerxes jamais teria arremessado dardos contra o sol nem teria lançado grilhões ao mar, porquanto na crença dos Magos o sol e o mar seriam deuses; a destruição de estátuas por Xerxes, todavia, seria obviamente natural”<sup>263</sup>.

Tem-se, creio, um caso bastante plausível para a antiguidade das tradições contidas na literatura *pahlavi*, algo externo a ela própria. Não ficamos apenas com as próprias declarações dos *Zands* de que eles são baseados em textos Avésticos, mas, graças à curiosidade dos gregos pelas culturas à sua volta, temos também indícios de que: 1. essa tradição existia muito anteriormente a sua fixação na era sassânida, e 2. existia de forma sólida o suficiente para circular em outros ambientes culturais.

Dessarte, é possível ler já em Plutarco a percepção iraniana de uma era em que a morte seria algo temporário. Esse autor grego teve acesso a textos – orais ou literários – que o informaram acerca das expectativas apocalípticas da cosmologia iraniana. Plutarco informa que Areimânios – uma adaptação grega do persa *Ahriman* – pereceria exatamente da mesma praga e fome que infligira ao mundo e, então, desapareceria. Quando isso se acontecesse, a terra se tornaria plana, todos os homens falariam a mesma língua e teriam sua felicidade garantida sob uma única forma de governo, a saber, do próprio *Ohrmazd*<sup>264</sup>. Essa descrição é coerente com a da *Bundahishn*, apesar de esta ser muito posterior. Ela narra que a incursão de *Ahriman* foi

---

<sup>262</sup> Eneas de Gaza 2:70, In; Bidez-Cumont, 1939. *Apud*: Hultgård, *Persian Apocalypses*, p.74.

<sup>263</sup> Diógenes Laertius, *op. cit. Idem*.

<sup>264</sup> Plutarco, *op. cit.* 47.

responsável pelo aparecimento das montanhas, porém, no final, o metal que há nas montanhas derreria e a terra seria plana novamente (Bd 34:18). Do ponto de vista formal da datação textual, isso coloca a ideia de um cosmos renovado e da ressurreição dos mortos por parte dos clérigos zoroastrianos, no mínimo, cerca de dois séculos antes do “Livro das Parábolas”.

Além do testemunho das fontes clássicas apontarem para a antiguidade das tradições contidas na Bd., é possível adicionar ainda fontes iranianas ao nosso caso. Trata-se do *Wizīdagīhā-ī-Zādspram*, uma fonte datada aproximadamente do séc. IX, de conteúdo bastante semelhante ao da Bd. O WZ.9:1;16<sup>265</sup>, por sua vez, apresenta indícios de que seu conteúdo seja composto por comentários do *Dāmdāt Nask*, que seria uma das porções perdidas de um provável Avesta<sup>266</sup> – essa evidência, entretanto, fica condicionada à opinião de que, de fato um Avesta tenha existido. Essa grande semelhança levou os pesquisadores Eduard W. West<sup>267</sup> e MacKenzie<sup>268</sup> a concordarem acerca da forte probabilidade do material apresentado na Bd. ser um comentário do *Dāmdāt Nask*. Durante sua tradução do WZ., West encontrou paralelos com a Bd. em todos os capítulos listados a seguir: 1, 10, 14, 15, 17, 21, 24, 26, 27, 28 e 30. Referências explícitas ao *Dāmdāt Nask* e ao *Spand Nask* como fontes diretas da WZ. são feitas, respectivamente, em 3:43;57 e 35:18. Se os *Nask* citados pelo WZ. jamais foram parte do Avesta, ou se mesmo este nunca tenha existido, não se exclui automaticamente a maior antiguidade das fontes do WZ. em relação ao próprio Avesta.

Concordar com as informações elencadas acima leva à necessidade de reflexão acerca da questão *zand*. Ao defender que a Bd é um comentário interpretativo em persa médio de uma tradição avéstica jovem, ou até mesmo avéstica antiga, surge a necessidade de compreensão dos padrões interpretativos dos quais se utilizaram os clérigos zoroastrianos sassânidas. É isso que faremos a seguir.

---

<sup>265</sup> “1. Como ele (*Ahriman*) veio em quinto lugar após o gado – ele lutou contra o gado e com todos os animais e de igual forma o boi primevo faleceu, da natureza do princípio vegetal foi possuído, cinquenta e cinco espécies de grãos e doze espécies de plantas medicinais cresceram de seus vários membros; e visto que deveriam ver de qual membro cada um procede, isto está declarado no *Dāmdāt Nask* [...] E a totalidade das espécies, como enumeradas uma segunda vez no *Dāmdāt Nask*, e escritas por mim no manuscrito (*nipīk*) do “o sumário da enumeração das raças” (West, *The Selections of Zadspram*, 1892, pp.15;17).

<sup>266</sup> *Apocalyptique Iranienne et Dualisme Qoumrânien*. 1995, p.84.

<sup>267</sup> *Contents of the Nasks*. In: *Sacred Books of the East*, 1892.

<sup>268</sup> *Bundahišn*. In: *Encyclopaedia Iranica*, vol.II, 1989, p.547-551.

### 2.5.3 *Zand e Hampursagīh: A Grande Bundahishin Iraniana como interpretação dos Gāthās*

A interpretação de textos arcaicos é um componente antigo dentro da tradição zoroastriana. Ainda muito cedo no zoroastrismo, se compararmos ao período sassânida, os clérigos dessa religião já tiveram de laborar no esforço de fazer com que o texto considerado sagrado continuasse fazendo sentido para a audiência contemporânea. É interessante notar que o supracitado Vr. 20 louva não somente o próprio *Vohuxšaθrā Gāθā*, mas também sua interpretação, apontando para uma prática antiquíssima de interpretação dos textos sagrados entre os zoroastrianos.

É certo que temos aqui uma espada de dois gumes, pois, ao mesmo tempo que isso pode significar a existência de um padrão de interpretação bastante antigo, pode também apontar para ressignificações voláteis dos *Gāthās*. Para Hintze, essa necessidade hermenêutica fica patente já nas glosas explicativas que aparecem nos textos em avéstico jovem, explicando os *Gāthās*, cujo avéstico antigo já não era mais tão prontamente compreensível pela audiência. Os capítulos de 19 a 21 da Y, e.g., são comentários explicativos de três hinos, *Ahuna Vairiia*, *Ašəm Vohū*, *Yeṇhe Hātqm*, todos escritos em OAv.<sup>269</sup>. O que temos aqui é claramente uma questão hermenêutica.

Vevaina explica que o termo “hermenêutica”

se originou no grego ἑρμηνεύω, “que significa ‘traduzir’, ‘interpretar’, sendo normalmente entendido como se referindo a teorias do entendimento humano e interpretação cultural. Num sentido mais estrito se refere a teorias de interpretação textual, i.e., teorias de como nos lemos textos, entendemos e os interpretamos<sup>270</sup>.”

Traduzir e interpretar textos é especialmente importante quando se trata de uma tradição religiosa em que determinados textos cristalizados, seja em forma escrita ou oral, são tidos como sagrados e especialmente normativos. É necessário, entretanto, ressaltar que assim como a ideia de um judaísmo do Segundo Templo monolítico está em profundo descrédito hoje, Vevaina faz a ressalva de que o mesmo está acontecendo no campo do zoroastrismo. Entender

<sup>269</sup> Hintze, *Zarathustra’s Time and Homeland: Linguistic Perspectives*, 2015, p.36.

<sup>270</sup> Vevaina, *Theologies and Hermeneutics*, p.211.

como os clérigos zoroastrianos interpretavam seus textos sagrados não carrega aqui nenhuma pretensão de chegar a conhecer um tipo de “ortodoxia zoroastriana” ou a “essencialidade” da doutrina de *Zarathustra*. Buscar compreender padrões hermenêuticos zoroastrianos aqui trata-se de entender como zoroastrianos refletiam sobre seus temas religiosos dentro de suas próprias comunidades<sup>271</sup>.

Como já tratado nesta pesquisa, as fontes zoroastrianas mais antigas, ou seja, os *Gāthās*, nos dão vislumbres de um mundo bastante arcaico em que hinos e rituais são utilizados para louvar diversas divindades. Esse mundo, que podemos chamar de “gático”, é ausente de qualquer declaração autoconsciente acerca da religião como um objeto de análise e reflexão – ou seja, teologia no seu sentido mais restrito<sup>272</sup>. Esse desinteresse, ou ausência de necessidade com relação a esse tipo de reflexão, se altera completamente no período sassânida, se manifestando de forma bastante institucionalizada na literatura *pahlavi*, que ficou conhecida como *Zand*. Esse *corpus* documental, contendo textos que datam do III ao XII séc. d.C., “representa um pivô intelectual crucial entre uma sociedade oral antiga refletida no que restou dos textos avésticos (c.1500-700 a.C.) e uma totalmente literada no período de domínio islâmico sobre o mundo iraniano a partir do séc.VII em diante”<sup>273</sup>. Esse “pivô intelectual” mudou para sempre a história dessa religião, fazendo-a deixar para trás seu caráter inicial essencialmente oral.

Os assuntos pautados pela hermenêutica zoroastriana são bastante diversos passando por cosmogonia, legislação, família, teísmo, teodiceia, natureza humana, simbolismo escritural, autoridade espiritual, educação religiosa e, claro, escatologia. A maioria desses assuntos foi tratada “normalmente contendo alguma fórmula de referência combinada com expressões verbais denotando um caráter revelatório e autorizativo, como por exemplo, *pad dēn paydāg kū* (‘é revelado na religião que...’) ou *andar dēn ōgōn nimūd ēstēd kū* (‘tem sido mostrado na religião que...’)”<sup>274</sup>. Isso demonstra uma intensa preocupação em escrever sempre estribado na tradição que foi recebida. Entretanto, conforme nos alerta Vevaina, quando se fazem estudos teológicos do zoroastrismo, o que ele chama de “clássicos”, devemos “reconhecer que estes discursos reflexivos sobre a religião e o divino na literatura *pahlavi* empregam estratégias

---

<sup>271</sup> *Ibid.* p.212.

<sup>272</sup> *Ibid. Idem.*

<sup>273</sup> *Ibid. Idem.*

<sup>274</sup> Hultgård, *Persian Apocalypticism*, p.40.

literárias coerentes e formas que, geralmente, são desconcertantes e não-familiares aos leitores modernos”<sup>275</sup>.

Esses discursos teológicos reflexivos aparecem na forma *ham-pursagīh* (MP. “conversa, consulta”), um diálogo composto por perguntas e respostas em estilo retórico – geralmente entre Ohrmazd e *Zarathustra*, ou entre um clérigo e uma pessoa leiga – o que, segundo Vevaina, “demonstra a herança oral herdada dos textos avéstico, em que encontramos também formas altamente complexas de citação, alusão e intertextualidade”<sup>276</sup>. Creio que Vevaina está se referindo a essas formas mnemônicas de intertextualidade quando adjetiva a hermenêutica zoroastrista como “desconcertante e não familiar”, em face da cultura judaico-cristã do texto escrito da qual advém a nossa hermenêutica.

Essa transição dentro do zoroastrismo, de uma religião essencialmente oral para uma totalmente escrita, pode ser vista, de acordo com Albert de Jong, em três tipos de citações espalhadas ao longo das fontes. A primeira, e mais comum, é a “é dito (em algum lugar) na revelação”. A segunda, e mais específica, seria “é dito no *Dāmdād Nask*”. O terceiro tipo, bem mais específico, apresenta referências a capítulos e versos: “no quinto *fragard* do *Zand* do *Vendīdād*”<sup>277</sup>. Para Cantera e Skjaervø, essas diferenças no modo de citação, saindo do “é dito”, passando pelo aparecimento do nome de um certo livro e desembocando na citação de capítulos e versículos, apontam para as transformações sociolinguísticas que fizeram a transição oral-escrita do zoroastrismo<sup>278</sup>.

Deve-se lembrar também de que todo esse trabalho de escrita, de interpretação e de adaptação do período *pahlavi* foi realizado, em sua maioria, por grupos de pessoas e não por autores únicos. Nossas noções de texto-autor não se encaixam, por isso deve-se falar, nas palavras de Jong, em “autoridades” e não “autores”<sup>279</sup>. Além disso, de acordo com Vevaina, “é vital” ter sempre em mente que o conceito de *Dēn*, geralmente traduzido como “Religião”, representava o todo de “ambas realidades cosmológicas e sociais, utilizando formas racionais que eram, elas próprias, constituídas pela tradição”<sup>280</sup>. Isto é, quando um texto *Zand* é analisado, temos, diante de nós, uma obra que considerava sua fonte – o *Dēn* – como a absoluta “lente” de

---

<sup>275</sup> Vevaina, *op. cit.* p.213.

<sup>276</sup> *Ibid. Idem.*

<sup>277</sup> de Jong, *The Culture of Writing and the Use of the Avesta in Sasanian Iran*, 2009, p.40.

<sup>278</sup> Cantera 2004; Skjaervø 2012b.

<sup>279</sup> de Jong, *op. cit.* pp. 29-30.

<sup>280</sup> Vevaina, *op. cit.* p.213.

compreensão da realidade. Talvez essa característica provoque ao leitor moderno muito mais “desconcerto” e “não familiaridade” do que citações adaptadas de textos orais.

“Intertextualidade e estilo associativo” podem ser considerados o molde básico da hermenêutica zoroastrista. Somado a esse “molde básico”, aparece a característica supracitada: toda a realidade pode, e deve, ser equacionada ao *Dēn*<sup>281</sup>. Dessarte, torna-se necessário ter uma compreensão mais profunda das origens desse termo e de qual ideia de fato ele representa.

Segundo Kellens, o termo do MP. *dēn* deriva da raiz avéstica *day-/dī-*, que parece se referir “a faculdade que permite os humanos verem e serem vistos no outro mundo”<sup>282</sup>. Praticamente um milênio depois, o campo semântico do termo *daēnā-* parece significar “a visão de alguém”, ou mais ainda no contexto, “ponto de visão religioso de alguém”. Obviamente aqui cabe a ressalva de que, de forma alguma, esse “ponto de visão” pode ser confundido com qualquer forma moderna de relativismo. Exatamente por isso, escolhi traduzir “ponto de visão” e não “ponto de vista”. O significado desse “ponto de visão”, segundo Vevaina, é “a totalidade dos pensamentos, palavras e ações de uma pessoa hipostasiada como uma (linda ou horrenda) mulher que se encontra com cada pessoa quando morre”<sup>283</sup>. O texto evocado por Vevaina é o que segue (Bd. 30:14-16)<sup>284</sup>:

<p>14. <i>Ud did, kanīg kirb padīrag rasēd, ī hukirb ī spēdwistarag ī pānzdah sālag, kē az hamāg kustag nēk(ō?), kē ruwān padīš šādīhēd.</i> 15. <i>Ud did, bōstān kirb rasēd, ī purr-bar ī purr-āb ī purr mēwag ī purr-padēx, kē ruwān urwāhmanīh ud padēx-menišnīh rasēd, ī ast būm wahištīg; ēn, pēš az āmār, daxšag, pad gēhān, wēnēd; ast kē ān ruwān ēk ēk pursēd, ka-š padīrag bawēd; pursēd, kū: Tō kē hē, kē man ēdōn sahēd kū-t harwisp xwārīh ud āsānīh padīš</i> 16. <i>Ēdōn awēšān, ēk ēk, passox gōwēnd kū: Man ham, ahlwāw dēn ī tō, ān kunišn īt warzīd; ka tō ān nēkīh kard, man tō rāy ēdar būd ham.</i></p>	<p>14. E depois, uma forma de virgem aparece para encontrar (a alma), de boa forma, roupas brancas, de quinze anos, que é bela, por todos os lados, cuja alma é feita regozijante por intermédio dela. 15. E depois, uma forma de jardim aparece, que é cheio de frutos (<i>purr-bar</i>), cheio de água, frutífero (<i>purr mēwag</i> também lit. cheio de frutos), cheio de prosperidade, o qual deleite e prosperidade-contemplativa chegam (a) alma, que está na terra do Paraíso; essa (alma) vê, antes do acerto (i.e., julgamento), uma marca no mundo; que são (aqueles) cuja alma pergunta um por um, quando os aborda, questionando: “Quem és tu, que pareces a mim que toda a felicidade e deleite são por meio de ti?” 16. Respondem assim, um por um: “Eu sou, o justo (pio), teu <i>dēn</i>, as ações que tu realizaste;</p>
--	--

<sup>281</sup> *Ibid. Idem.*

<sup>282</sup> Kellens, *Le jumeau primordial: un problème de mythologie comparée indo-iranienne*. 2000, p.253.

<sup>283</sup> Vevaina, *op. cit. Ibid. Idem.*

<sup>284</sup> Transcrição de Zeke Kassoock, *The Greater Iranian Bundahishn: a pahlavi Student Guide*, 2013.

quando aquelas bondades foram feitas por ti, eu estava aqui pela tua causa”.
--

O trecho da Bd. clarifica bem a ideia: o *Dēn* é a síntese da vida religiosa de um masdeísta – o que acaba por significar o resumo de toda a vida do masdeísta pré-moderno julgado de acordo com os preceitos do próprio *Dēn*.

Além da visão da própria alma da pessoa, o zoroastrismo usou o termo *Dēn* de formas mais amplas e generalizantes. Na literatura *pahlavi*, encontramos o termo associado a outros. É o caso de *weh- dēn*, “a boa religião” (Av. *vaj’hi- daēnā-*) e *dēn ī māzdēsñ* “a religião de adoração (lit. sacrifício) a Mazdā” (Av. *mazdāyasni- daēnā-*). Esses termos são utilizados para contrastar outras religiões que – são chamadas de *ag-dēn*, “de má religião” (Av. *\*akō-daēnā*)<sup>285</sup>. Estas utilizações já demonstram uma atitude comparativa denotando a necessidade de se afirmar e autorrefletir perante outros credos. O termo polivalente também é encontrado várias vezes representando, ao mesmo tempo, a cosmovisão zoroastrista – no sentido de *Weltanschauung* – bem como todo o corpo textual da tradição, tanto avéstica quanto a *pahlavi*<sup>286</sup>. Ambos os sentidos aparecem de maneira indissociável na proposição *pahlavi*, “*gōwēd pad dēn kū/ pad dēn paydāg kū*”, que adverte o leitor acerca do texto que segue: isto é autoridade religiosa e textual e, portanto, deve ser sua cosmovisão. Shaked cita o Dk.6:324, em que os zoroastristas apresentam uma metáfora somática para explicar a relação entre “religião” e “palavra sagrada”: “A religião (*dēn*) é atrelada (*paywast*) à palavra sagrada (MP. *mānsr* do Av. *maqθra*, lit. “instrumento da mente”) e está em harmonia com ela da mesma maneira que a carne (*gōšt*) está com a pele (*pōst*) e que a veia (*rag*) está com seu couro envolvente (*čarm*)”<sup>287</sup>. O trecho apresenta o nível de dependência e completude que os teólogos masdeístas criam existir entre sua tradição, o *dēn*, e a igualmente revelada fórmula ritual, o *mānsr*, ambos indissociáveis como deveriam ser a sabedoria e a palavra<sup>288</sup>.

Quanto à exegese dos clérigos zoroastristas, Kreyenbroek afirma que, sua existência não pode ser negada, mas é necessário compreender que sua forma de execução era bastante diferente da empreendida por outras religiões. Enquanto exegese, para as ditas “religiões do livro”, é uma análise palavra por palavra do conteúdo do texto sagrado, os clérigos que criaram

<sup>285</sup> Vevaina, *op. cit.* p.214.

<sup>286</sup> Shaki 1996; Stauberg 1998b. Apud: Vevaina, *Ibid. Idem.*

<sup>287</sup> Versão portuguesa do Dk.6:324 cf. tradução de Shaked, 1979, p.129. Apud: Vevaina, *op. cit.* p.215.

<sup>288</sup> Vevaina, *Ibid. Idem.*

a literatura *pahlavi* parecem ter se apegado mais ao sentido de porções do texto como um todo. Isso é muito provavelmente resultado da cultura de transmissão oral supracomentada. Além disso, leva-se em consideração um momento no qual a compreensão da língua original dos *Gāthās* e *Yašts* já estava em franco declínio. Certamente, como Kreyenbroek afirma, há muitos comentários persa médios de passagens avésticas que não fazem muito sentido em relação ao texto referente – o processo de descoberta desse fator se deu significativamente após a decifração do avéstico no séc. XIX<sup>289</sup>. A pergunta que devemos nos fazer é: como estas passagens que aparentemente não fazem sentido podem afetar as que claramente fazem? Uma glossa sassânida equivocada anularia outra correta? A intenção não é relativizar traduções e comentários. Creio que, em qualquer momento da história, alguém pode traduzir mal um texto ou fazer um comentário sem sentido aparente. Ainda em outras palavras: a descoberta de algumas glosas *pahlavi* que, aparentemente nada têm a ver com seus originais referentes, não pode ser utilizada como argumento para propor um descontínuismo total com relação à tradição avéstica. Se alguém adere a esse raciocínio precipitado, o que dirá sobre as centenas de glosas que estão claramente conectadas aos seus textos avésticos referentes?

O ponto defendido é que cada *zand* deve ser analisado em sua especificidade, já que a maioria deles tem estreita e clara ligação com o texto em avéstico ao qual estão fazendo referência – e.g., o *zand* da Y.59:7, analisado em 3.5.3. Kreyenbroek tem razão ao afirmar que os *zands* não traduzem o texto avéstico palavra por palavra. Entretanto, essa nunca foi a intenção. No campo ritualístico, o texto só cumpre sua função se recitado em avéstico – é interessante o fato de o próprio autor citar essa constatação. Assim sendo, a dimensão mântica da língua avéstica torna a tradução palavra por palavra desnecessária, pois um masdeísta simplesmente não poderia, por exemplo, escolher rezar o *Ahuna Vairiia* em persa médio ou officiar a *Yasna* em gujarati. Os *mōbeds* não deveriam, ao menos, dar-lhes essa opção. Saber qual o significado geral um verso carrega seria o bastante: cobria o ato da recitação de algum sentido didático, sem anular a dimensão mântica.

Ao final do seu texto, a preocupação de Kreyenbroek não fica clara. O autor conclui que tradições orais passam por mais modificações que tradições escritas depois de se utilizar do exemplo anedótico (palavras do autor)<sup>290</sup> de uma moça masdeísta que deixou de rezar o *Yašt* a *Bahrām* depois que estudou avéstico e descobriu que *Bahrām* se manifestava como um touro

---

<sup>289</sup> Kreyenbroek, *Oral and Written Traditions Zoroastrianism*, pp.99-102.

<sup>290</sup> *Ibid.*, p.101.

ou camelo viril. O leitor fica, então, a imaginar qual seria a relação do fato de muitos masdeístas não saberem a tradução de seus mantras com as tentativas posteriores de traduzi-los e interpretá-los. E, mais ainda, como o relato de uma praticante moderna, inserida num forte contexto de secularização, tem a contribuir com a discussão sobre os *zands* do período sassânida.

Conforme pensa Anders Hultgård, autor de *Mythe et histoire dans l'Iran ancien*, não há razão aparente para duvidar que os *zands* sejam de fato o que afirmam ser: interpretações exegéticas e hermenêuticas que mantêm os textos sagrados inteligíveis. Para ele, o que restou do *zand* do Avesta mostra claramente uma tendência: “apesar de variar na maneira de citar e explicar de um texto para outro, conserva, contudo, um mesmo princípio”<sup>291</sup>.

Hultgård procedeu uma pesquisa filológica que levou em consideração, nos *zands*, a aparição de nomes de personagens sassânidas, como o considerado herege *Mazdak*, no lugar em que textos avésticos dizem “um homem enganador”<sup>292</sup>. Para Hultgård, tal fato demonstra que os *zands* eram compostos de forma a aplicar os textos antigos à realidade presente, *Mazdak* seria esse homem enganador do qual o texto em Avéstico jovem falava. O comentador, escrevendo em persa médio, substituiu aquilo que estava indefinido pela profecia por aquilo que ele está presenciando, crê que a profecia se cumpriu: o homem enganador do qual fala o Avesta é *Mazdak*. Esse exercício é muito importante, pois é forte indício de que não se pode datar as tradições presentes nos *zands* atentando somente aos nomes de governantes, sacerdotes e outros personagens quaisquer que neles aparecem. Deve-se proceder investigando se o personagem sassânida citado se encaixaria com o de algum arquétipo ou mesmo com personagem antigo que, apesar de ter o nome citado, pode ter correspondente contemporâneo ao do comentarista.

Hultgård acrescenta que os judeus da época helenística faziam atualizações extremamente semelhantes de seus textos sagrados<sup>293</sup>. Os comentários exegéticos encontrados nas cavernas de Qumran têm um *modus operandi* tão semelhante ao dos *zands*, que Hultgård rejeita a explicação de que se trataria apenas de dois povos submetidos às mesmas condições de vida; para o autor, a semelhança deve ser atribuída também ao compartilhamento do mesmo ambiente cultural<sup>294</sup>.

---

<sup>291</sup> Hultgård, *Mythe et histoire dans l'Iran ancien*. In: *Apocalyptique Iranienne et Dualisme Qoumrânien*. 1995, p.73.

<sup>292</sup> Exercício filológico feito comparando-se os textos *Hordād yašt* e ZWY I:6-8. Cf. *Ibid.* p.77.

<sup>293</sup> *Apocalyptique Iranienne et Dualisme Qoumrânien*. 1995, p.77.

<sup>294</sup> *Idem.* p.78.

O exemplo qumrânico arrolado pelo autor é importante a ponto de o trecho ser aqui citado. Trata-se do comentário de Hc 2:8 que aparece em 1QpHc IX:2-12 – o itálico foi acrescentado por Hultgård para marcar o texto de Hc:

E quanto ao que Ele disse: *Visto como despojaste muitas nações, o restante dos povos te despojará a ti*, a explicação deste diz respeito aos últimos sacerdotes de Jerusalém que acumularam riqueza, tu e o fruto de teu saque será entregue nas mãos do exército de Kittim, uma vez que eles são *o restante dos povos. Por causa de homens matando e pela violência infligida sobre o país, a cidade e todos os seus habitantes. A explicação para este diz respeito ao Sacerdote ímpio que, devido ao crime cometido contra o Mestre de Justiça e os homens de seu conselho, Deus os entregou nas mãos de seus inimigos para humilhá-lo por um golpe exterminador na amargura da alma, porque ele agira de forma ímpia para com seus eleitos.*

O texto bíblico é citado e, logo em seguida, explanado de forma a se adaptar as condições políticas e sociais presentes. Essa adaptação, porém, é feita de forma que povos indeterminados, figuras enigmáticas e demais acontecimentos envoltos em mistério se tornem conhecidos, revelados. O exército de *Kittim* surge como sendo “o restante dos povos”, assim como *Mazdak* sempre fora o “homem enganador” do qual falava o Avesta. Dessarte, o *zand* é uma glosa explicativa e/ou atualizadora de um texto avéstico, contando não só com paráfrases, sumarizações e interpolações, mas também com atualizações pertinentes do texto. Essas atualizações, porém, como pode ser visto, não modificam completamente o sentido do texto, o que o teria tornado irreconhecível. Por achar essa definição pertinente, Hultgård, então, não classificou as obras Bd, ZWY, WZ e o livro VII do Dk como *zands*, mas como um tipo diferente de literatura, chamada de *Hampursagīh*<sup>295</sup>.

*Hampursagīh* (MP. “consulta/aconselhamento” com Ahura Mazda) é o nome pelo qual ficaram conhecidos os escritos zoroastristas nos quais se apresentam os encontros oraculares de *Zarathustra* com Ahura Mazda e os consequentes aconselhamentos do primeiro com o último. Para Hultgård, “a fórmula *hampursagīh* é um genuíno gênero Avéstico, perpetuando muito de seu material tradicional nos livros em *pahlavi*”<sup>296</sup>. A partir dessa definição, é possível entender porque a Bd. é do gênero *hampursagīh* e não *zand*: o que ocorre basicamente é que o texto da Bd., logo após o refrão “*Gōwēd pad Dēn kū*”, cita por várias vezes um diálogo entre a divindade

<sup>295</sup> Hultgård, *Persian Apocalypticism*, p.44.

<sup>296</sup> *Ibid. Idem.*

e o seu profeta. Entretanto, como pode ser visto no capítulo 3, o trecho da Bd. que nos interessa não apresenta um diálogo entre *Zarathustra* e Ahura Mazda. Isso nos encaminha a concluir que a Bd., de fato, contém passagens nos dois estilos, *zand* e *hampursagīh*, apesar de Hultgård ter classificado a obra inteira como sendo do gênero *hampursagīh*.

Como conclusão, creio ser bastante plausível que o material encontrado na Bd. esteja embasado em textos avésticos bastante antigos. Ao que me parece, não há razões para se imaginar que clérigos sassânidas tenham “forjado” uma tradição apocalíptica e, buscando legitimá-la, ligaram-na artificialmente a antigos textos avésticos. Traduções parafrásicas, textos sabidos de cor e mesmo identificações de personagens da história recente com figuras misteriosas presentes nos textos mais antigos não são suficientes, a meu ver, para que alguém advogue descontinuidade total ou mesmo parcial da tradição *pahlavi* com relação à avéstica. Pelo contrário, as evidências apontam para uma continuidade da tradição zoroastriana, obviamente, sendo levados em consideração os aspectos concernentes à passagem de um estágio essencialmente oral para um bastante escriturário.

## **2.6 O Livro das Parábolas: sua datação, transmissão e estrutura**

A datação de 1En é um assunto que já passou por vários estágios de discussão com várias sugestões que variaram em cerca de quatro séculos. O assunto é complexo e envolve alguns problemas básicos como a não sobrevivência de manuscritos aramaicos ou hebraicos para a parte ge'ez (etiópica) do livro, ausência de alusões históricas claras, dentre outros. Por ser um texto com importância determinante para a história primeva do cristianismo e para a caracterização do judaísmo do Segundo Templo, 1En continua bastante disputado.

Pierluigi Piovanelli acredita que o *Livro das Parábolas*, juntamente com a Bíblia – canônicos e apócrifos –, tenham sido traduzidos do Grego para o ge'ez em torno de 340 e 525 d.C. – mais provavelmente entre 340 e 400. Não há condições de saber se o grego fora copiado do aramaico ou do hebraico, o que para o autor é um dos maiores obstáculos para quem estuda as *Parábolas*<sup>297</sup>. Ainda segundo o pesquisador, não se trata de um texto sectário. É importante dispensar alguma atenção a esse assunto já que muitas vezes análises superficiais são feitas

---

<sup>297</sup> Pierluigi Piovanelli, “A Testimony for the Kings and the Mighty Who Posses the Earth”, In: *Enoch and the Messiah Son of Man: Revisiting the Book of Parables*. Ed. Gabriele Boccaccini. Michigan/Cambridge: Grand Rapids, 2007, p.365.

acerca de textos apocalípticos, influenciadas por uma forte tendência de associar esses textos a grupos e disputas – discutirei essa tendência mais detalhadamente em 3.4.2 e 3.3.4. Para Piovanelli, não se encontra no texto das *Parábolas* nenhuma das marcas que o especialista em textos sectários, Bryan R. Wilson, listou como características desse tipo de texto. De acordo com a tipologia de Wilson, as expressões textuais de grupos sectários apresentam ao menos uma ou mais das seguintes tendências: “revolucionista” (esperam intervenção divina que deixe somente o grupo no mundo), “manipulacionista” (alegam possuir poder/conhecimento especial e exotérico que os permite influenciar o mundo), “taumaturgistas” (creem em oráculos e milagres dispensados por agentes sobrenaturais) e “espiritualistas” (ênfaticam comunicação com os mortos). Piovanelli qualifica o “tom” das *Parábolas* como “mais consensual e ecumênico do que exclusivista e elitista. Parece-me que a audiência a quem se pretendida a mensagem de consolo e esperança do *Livro das Parábolas* é nada mais que a assembleia do povo judeu que caíra sob o domínio de uma nova e impiedosa dinastia”<sup>298</sup>.

Como vimos, não se trata de um texto sectário. Contudo é um documento que apresenta profunda censura àqueles que detém o poder político e econômico, a quem o documento chama de “reis”, “poderosos”, “exaltados”, “possuidores da terra” e “fortes”.

Estes são acusados de não honrar no nome do Senhor dos Espíritos (46:5-6), negar seu nome e seu Messias (46:7; 48:10; 67:8,10). Estão associados à escuridão (46:6; 62:10; 63:6,11). Suas atitudes demonstram injustiça (46:7; 63:9-10). Seus espíritos estão cheios de luxúria (67:8, 10, 13). Eles perseguem os fiéis (46:8; 62:11). Por essas razões, quando da vinda do Filho do Homem, eles serão derrubados (46:4; 48:8), aterrorizados (62:5), humilhados/envergonhados (46:6; 62:10; 63:11) e punidos (62:11). Pedirão um pequeno descanso em vão (62:1, 5-6, 8) e finalmente queimarão (48:9) e perecerão (38:5-6; 53:5)<sup>299</sup>.

Essas pesadas acusações, no entanto, não se dirigem a nenhuma classe dominante específica e aparecem, a todo tempo, no documento, como universalizantes. É justamente na pesada censura que prediz contra os poderosos que parece haver uma das poucas pistas históricas que podem ser seguidas para uma possível datação mais segura do *Livro das Parábolas*. Conforme Piovanelli, o texto projeta para um futuro escatológico a invasão da

---

<sup>298</sup> *Ibid.* p.374.

<sup>299</sup> *Ibid.* p.372.

Judeia por partos e medos, mesmo que a narrativa afirme que no fim dos dias Jerusalém resistirá à poderosa cavalaria (1En 56:5-7)<sup>300</sup>.

Outro vestígio importante estaria na passagem mais importante do texto para essa pesquisa, o cap. 67. Os vv. 5-11 estariam ridicularizando, de acordo com Piovanelli, “brilhantemente”, a tentativa de Herodes o Grande de se recuperar de sua doença indo até as fontes termiais de *Callirrhoe*. Para o autor, essa tentativa é interpretada como um “antegosto das ardentes punições reservadas para tiranos como ele [Herodes]”<sup>301</sup>. Caso o trecho seja interpretado dessa forma, ao menos a interpolação noáquica, da qual esse trecho faz parte (fato esse desconsiderado por Piovanelli por razões não claras), teria sua datação entre 37 e 4 a.C., tempo este do período de reinado de Herodes o Grande. Piovanelli, para ser mais exato, precisa que “em algum momento após o parêntesis da ocupação parta das províncias da Ásia, Panfília, Cilícia e Síria sob a liderança conjunta de Pácoro I e Quinto Labienus, em 40-37 a.C., e antes da morte do rei Idumeu”<sup>302</sup>. Quanto às tentativas de encontrar em 1En 67 qualquer traço que aponte para um evento histórico, eu permaneço bastante cético – mais sobre essa discussão em 2.6.1.

Há, contudo, várias circunstâncias omitidas pelo texto das “Parábolas”, incluindo fatos ligados diretamente ao próprio Herodes, o Grande, como as circunstâncias de sua morte, por exemplo. Outros fatos importantes não comentados “são os problemas na sucessão do rei; a ocupação romana da Judeia, da Samaria e da Galileia; a resistência militar que se seguiu; a tentativa de Calígula de colocar uma estátua sua dentro do templo e, o mais significativo de todos, a destruição de Jerusalém em 70 d.C.”<sup>303</sup>. Todos esses fatos ocorridos após a morte do rei em 4 a.C. cooperariam para a datação proposta por Piovanelli.

Gabrieli Boccaccini usa metodologia diferente para chegar a uma datação do Livro das “Parábolas”. Ele vai pelo caminho de considerar o lugar dessa obra na literatura do Segundo Templo, mas reconhece que se trata de grande desafio.

---

<sup>300</sup> 1En.56:5. *Naqueles dias, os anjos reunir-se-ão, e rumarão ao Oriente contra partos e medas. Eles instigarão os reis, e um espírito de agitação virá sobre eles, e os levantará de seus tronos. Eles sairão como leões de suas covas e como lobos famintos no meio dos seus rebanhos. 6. Eles subirão e marcharão sobre a terra dos escolhidos e a terra dos escolhidos será, perante eles, como a farinha malhada e o caminho batido; 7. mas a cidade dos meus justos será um obstáculo para os cavalos deles. Eles irão começar a fazer guerra entre eles mesmos, e sua mão direita será forte contra eles mesmos, um homem não reconhecerá seu irmão, nem um filho, nem seu pai ou sua mãe; até que o número dos seus cadáveres seja suficiente na medida da sua chacina, e sua punição não será em vão.*

<sup>301</sup> Piovanelli, *A Testimony for the Kings and the Mighty Who Posses the Earth*, p.367.

<sup>302</sup> *Ibid.* p.375.

<sup>303</sup> *Ibid.* p.376.

O documento é uma ‘construção’ relativamente bem preservada que sobreviveu ao longo de eras, mas não há uma fonte antiga que descreva seu ambiente social, seu tempo e local de composição além do próprio documento ter pouco a dizer acerca de si mesmo, do autor e do seu ambiente social<sup>304</sup>.

Baseado numa ostensiva análise de paradigmas literários, Gabriele Boccaccini afirma que o “Livro das Parábolas” não pode ser posterior a 50 d.C. – comentando a datação de Boccaccini, Matthias Henze toma a liberdade de especificar as décadas de 30 e 40<sup>305</sup>. O autor chega a essa conclusão demonstrando que o paradigma no qual o “Livro das Parábolas” se apoia, i.e., considerar a Sabedoria Pré-existente independente do Messias e da Torá, foi completamente abandonado no período posterior a esta data. Na segunda metade do séc. I d.C., o movimento cristão havia tornado a Sabedoria Pré-existente e o Messias Filho do Homem no mesmo personagem por meio da solução joanina do *Logos*, enquanto isso o judaísmo rabínico havia transformado a Sabedoria Pré-existente na própria Torá. Isso posta o “Livro das Parábolas” num período anterior a essas duas vertentes do Judaísmo do Segundo Templo que se tornaram muito dominantes. O “Livro das Parábolas”, ainda segundo Boccaccini, acaba por ficar sem lugar na segunda metade do primeiro século da nossa era. O documento, ao mesmo tempo, estabelece outro Messias Filho do Homem que não Jesus Cristo e não traz nenhuma referência ao pacto da aliança ou consideração acerca da pré-existência da Torá, o que faz com que, segundo Boccaccini, seja rejeitado tanto por cristãos como por judeus rabínicos. O autor considera, por essas razões, o “Livro das Parábolas” como um “sobrevivente contra todas as possibilidades”, um “pequeno, precioso milagre”, já que não encontrou lugar nem no cânon judaico nem no cristão<sup>306</sup>. Entretanto, creio que esse método de datação utilizado por Boccaccini tenha alguns problemas.

Concordando com Matthias Henze<sup>307</sup>, inicialmente cito o consenso acadêmico acerca dos caps. 70 e 71 – trechos nos quais Enoque é apresentado como Filho do Homem – serem adições posteriores ao “Livro das Parábolas”. Além disso, ao contrário do que afirmam esses dois últimos capítulos, em todo o livro, encontramos distinções claras entre Enoque e o Messias

---

<sup>304</sup> *Ibid.* p.263.

<sup>305</sup> Matthias Henze, *The Parables of Enoch in Second Temple Literature: A Response to Gabriele Boccaccini.*, 2007, p.291.

<sup>306</sup> Gabriele Boccaccini, *Finding a Place for the Parables of Enoch within Second Temple Jewish Literature*, 2007, pp. 287-289.

<sup>307</sup> Matthias Henze, *op. cit.* pp.296-297.

Filho do Homem. Isto torna difícil a asserção de Boccaccini acerca da rejeição cristã primitiva do livro. Ainda segundo Henze, não é possível afirmar que simplesmente porque o “Livro das Parábolas” não cite a Torá, devamos pré-supor que os judeus rabínicos o ignorarem<sup>308</sup>. Em nenhum momento, o documento em questão picha a Torá ou desafia sua autoridade. A metodologia e conclusões de Boccaccini enfrentam sérios problemas.

Prosseguindo com o estado da arte, de acordo com Deborah Dimant, a versão etiópica de 1En – que é a que chega até nós mais completa –, “certamente constitui um corpus unificado cuidadosamente construído e definido em torno de um tema”<sup>309</sup>. No entanto, ao que parece a Eibert J. C. Tigchelaar, anteriormente ao corpus etiópico, há pouca ou nenhuma evidência para a existência de um *Livro de Enoque*, i.e., um receptáculo de unidade manuscrita contendo em sequência e numa única língua todos os livros que compõem a coleção. Ao contrário disso, a evidência aponta para que materiais enóquicos tenham sido conjugados com outros materiais judaicos<sup>310</sup>.

Assim sendo, Tigchelaar é um dos pesquisadores que estabelece consenso com Milik e Dimant acerca de não haver evidência codicológica para o “Livro das Parábolas” ser copiado, i.e., transmitido, juntamente com o restante de 1En inicialmente<sup>311</sup>. Essa afirmação está baseada principalmente nas evidências arqueológicas dos achados nas cavernas de Qumran. A saber, o “Livro das Parábolas” é absente do corpus de 1En encontrado naquelas cavernas<sup>312</sup>. A ausência das “Parábolas” em Qumran é considerada uma importante informação também para Lester L. Grabbe. Para ele, “[e]ste é um forte argumento para dizer que o ‘Livro das Parábolas’ não fazia parte originalmente de 1 Enoque”<sup>313</sup>. Outro fato que chama a atenção é o de que há fortes evidências internas que permitem afirmar que o texto das “Parábolas” fora escrito para circular autonomamente. Para provar essa hipótese, não viria ao caso em quais tradições o(s) autor(es) tenha/tenham se baseado para compor o texto. A questão é que o livro, que está dividido em três partes/parábolas (1º: 38:1; 2º: 45:1; 3º: 58:1), tem um cabeçalho introdutório (38:1-6), e apresenta uma conclusão em seu final (70:1-2). Além disso, o livro apresenta terminologias que

---

<sup>308</sup> *Ibid. Idem.*

<sup>309</sup> Deborah Dimant, *The Biography of Enoch and the Book of Enoch*, 1983, p.19.

<sup>310</sup> Eibert J. C. Tigchelaar, *Remarks on Transmission and Traditions in the Parables of Enoch: A Response to James VanderKam*, 2007, pp. 102-103.

<sup>311</sup> *Ibid.* pp.100-102.

<sup>312</sup> Os manuscritos Qumrânicos apresentam as seguintes partes do corpus enóquico: 4Q205 e 4Q206 consistem em fragmentos do Livros dos Vigilantes e dos Sonhos, enquanto 4Q203 e 4Q204 preservam partes do “Livro dos Vigilantes”, dos Gigantes, dos Sonhos e da Epístola de Enoch (*Ibid.*, pp.102-103).

<sup>313</sup> Lester L. Grabbe, *The Parables of Enoch in Second Temple Jewish Society*, 2007, p.393.

não encontram paralelo no restante do corpus enóquico, tais quais “Senhor dos Espíritos”, “Filho do Homem” e “Messias”<sup>314</sup>.

Dito isso, voltamos às evidências codicológicas e históricas, dipostas por Tigchelaar, que apontam para as seguintes possibilidades de transmissão do corpus enóquico: mss. contendo o “Livro dos Vigilantes” + “Parábolas”; mss. contendo “Livro dos Vigilantes” + “Astronômico” + “Sonhos” + “Espítola de Enoque”; mss. contendo “Livro dos Vigilantes” + “dos Gigantes”<sup>315</sup>. Ou seja, apenas um dos possíveis códices reproduzidos conteria o “Livro das Parábolas”.

Acerca da estrutura das “Parábolas”, Matthias Henze, afirma que “de fato, como poucos outros textos pseudepigráficos, ele tem a característica de ser um depósito de diversas peças de tradição [...], por exemplo, a dos textos sobre Filho do Homem, ou o material Noáquico”<sup>316</sup>. Nickelsburg, propõe que o “Livro das Parábolas” tenha sua estrutura baseada no “Livro dos Vigilantes”, sendo uma espécie de reescrita dele com inserção de material:

A segunda, e mais longa, resposta indica os caminhos por meio dos quais o autor [do “Livro das Parábolas”] transformou material do “Livro dos Vigilantes”. As montanhas são as altas colinas que que derreterão diante da epifania divina (52:6; cf. 1:6). Esta epifania, entretanto, é a aparição do “Ungido” de Deus e “Escolhido”, ao contrário do “Grande Santo”, “Deus eterno”<sup>317</sup>.

O “novo material” acrescentado pelo(s) autor(es) das “Parábolas” seria de origem veterotestamentária:

O tema das parábolas é a vinda do julgamento que puniria os reis e os poderosos assim como Azazel e suas hostes, ambos os quais predaram a humanidade. O agente desse julgamento seria “O Justo”, “filho do Homem”, “Escolhido”. Ao criar esse livro, o autor das “Parábolas” se baseou, antes de tudo, no tradicional material enóquico do “Livro dos Vigilantes” e em algum material semelhante ao “Livro Astronômico”, seguindo, até certo ponto, a ordem [de acontecimentos] do “Livro dos Vigilantes”. Ainda mais, ele retrabalhou material não-enóquico (interpretações tradicionais de) material bíblico sobre o filho do Homem daniélico, o Ungido davídico (Sm 2 e Is 11), e o Servo/Escolhido/Justo

---

<sup>314</sup> *Ibid. Idem.*

<sup>315</sup> *Ibid.* p.104.

<sup>316</sup> Matthias Henze, *op. cit.* p.290.

<sup>317</sup> Nickelsburg, *Discerning the Structure(s) of the Enochic Book of Parables*, 2007, p.32.

de Deutero-Isaías, e talvez algum material sobre a pré-existência da Sabedoria.<sup>318</sup>

Para Nickelsburg, o “Livro das Parábolas”, principalmente as duas primeiras, é um “batismo” enóquico de material da Bíblia Hebráica, “uma notável combinação de figuras da profecia bíblica é autenticada pela reinvidicação de revelação primordial enóquica”<sup>319</sup>. Em outras palavras, o documento está revestindo material bíblico de legitimidade enóquica. Quanto à datação para Nickelsburg:

Como já argumentei em outros lugares que o “Livro das Parábolas” é datado no mais tardar nas primeiras décadas do primeiro século d.C. baseado no fato de que Marcos, a fonte Q, e o apóstolo Paulo conheciam a forma da tradição do filho do homem que encontramos nas “Parábolas”, mas não em Dan 7<sup>320</sup>.

As corroborações de que 1En 67:4-13 faça menção à retirada de Herodes, o Grande para os banhos de Callirrhoe pode colocar a redação noáquica das parábolas em algum lugar entre o primeiro século a.C. e um início do primeiro d.C., quando os últimos dias de Herodes ainda estavam vivos na memória<sup>321</sup>. Michael A. Knibb concorda com essa datação, colocando a redação do livro também no final do primeiro século d.C.<sup>322</sup>

Sobre a que grupo sócio-religioso da época teria(m) pertencido o(s) escritor(es) do “Livro das Parábolas”, Grabbe, após considerar as afirmações e os silêncios teológicos do documento, chega a uma coerente conclusão:

As características parecem descrever um grupo messiânico com sua própria identidade, mas que não necessariamente se apartou da sociedade judaica (i.e. não se sectarizou)<sup>323</sup>. Seus membros eram pacifistas, ou, ao menos, objetivavam deixar Deus ser a figura ativa em sua salvação e certamente não estavam procurando estabelecer o Reino de Deus por meios militares. O grupo incluía intelectuais (tanto sacerdotes quanto escribas) com um acentuado interesse em

---

<sup>318</sup> Ibid., p.44.

<sup>319</sup> Ibid., p.45.

<sup>320</sup> Ibid. p.47.

<sup>321</sup> Ibid. Idem.

<sup>322</sup> Michael A. Knibb, *The Structure and Composition of the Parables of Enoch*, 2007, p.52.

<sup>323</sup> Parentesis meu.

cosmologia, apesar de nenhuma evidência de conhecimento grego existir<sup>324</sup>.

Eu faria apenas uma ressalva a essa sólida conclusão: é muito estranho considerar que sacerdotes pudessem fazer parte desse grupo diante da ausência completa de menções ao templo de Jerusalém, sejam elas no presente ou escatológicas. Excluindo-se essa parte, Grabbe faz uma importante contribuição, postulando a possibilidade de as “Parábolas” representarem o eco distante de um grupo do qual não tínhamos notícias por nenhum outro relato. Talvez isso se deva principalmente ao fato de sua principal declaração de fé ter sido incorporada por outro grupo que terminou por incorporá-lo também. Concordo com Grabbe quando postula que a teologia interna das “Parábolas” não se encaixa com a cosmovisão de nenhum dos grupos da época previamente conhecidos. Saduceus, fariseus, essênios, qumrânicos, cristãos, todos teriam divergências inconciliáveis com o conteúdo do documento<sup>325</sup>. O mais plausível, então, é pensar nesse outro grupo proposto pelo autor.

Quanto a uma possível estrutura original do “Livro das Parábolas”, de acordo com Nickelsburg ela seria a seguinte:<sup>326</sup>

Introdução	cap.37
Parábola 1	caps. 38-44
Parábola 2	45:1-54:6; 56:1-4
Parábola 3	58:1-59:3; 60:11-22; 61:1-63:12; 64:1-2; 69:2-12, 26-29
Conclusão	70:1-2

Como é possível notar, alguns trechos estão ausentes do que seria a estrutura original das “Parábolas”, incluindo o mais importante para a pesquisa em curso. É exatamente sobre isso que trataremos a seguir: o que poderíamos chamar de um recente consenso no campo: a questão da interpolação de material associado à figura de Noé no material das “Parábolas”<sup>327</sup>.

---

<sup>324</sup> Grabe, *op. cit.* p.402.

<sup>325</sup> Para acompanhar a metodologia e a discussão que levam Grabbe a esta conclusão ver: Grabbe, *op. cit.* pp.397-402.

<sup>326</sup> *Ibid. Idem.*

<sup>327</sup> Acerca dessa *comunus opinio* podem ser consultados os resultados dessa discussão no *2007 Enoch Seminar at Camaldoli: Re-entering the Parables of Enoch in the Study of Second Temple Judaism and Christian Origins* onde Stuckenbruck mediou a discussão entre Knibb e Nickelsburg. Loren T. Stuckenbruck, *The Parables of Enoch according to George Nickelsburg and Michael Knibb: A Summary and Discussion of Some Remaining Questions*, 2007, p.65.

### 2.6.1 A Perícopé Noética: consequências de uma interpolação no “Livro das Parábolas”<sup>328</sup>

Conforme exposto acima, a possível estrutura original do “Livro das Parábolas”, de acordo com Nickeslburg, não compreende o excerto mais importante para esta pesquisa. Trata-se de grande parte do cap. 64 e os caps. de 65 a 68. Para Nickeslburg, bem como para seu parceiro de tradução VanderKam, os capítulos não pertenceriam ao texto original da terceira parábola sendo, entretanto, a interpolação de material pertencente a um possível “Livro de Noé”.

Conforme Lester L. Grabbe, “há muito tempo, tem se aceitado a ideia de que um Livro de Noé perpassa certas seções das “Parábolas” – bem como outros de 1En –, especialmente caps. 60, 65 e 67-68”<sup>329</sup>. Ainda segundo o autor, esse livro pode ter sido também uma versão “reescrita de Gênesis” que cobriria muito da narrativa pré-diluviana, contendo material expandido sobre a vida de Noé<sup>330</sup>. Por essa razão, essa perícopé é constantemente refenciada na literatura especializada como “perícopé noética”. Entretanto, esse livro, se existiu, jamais chegou até nós. A intenção aqui não é a de defender a existência do “Livro de Noé”. A hipótese da interpolação é muito bem construída por Nickeslburg e VanderKam, além disso ela faz muito sentido. Contudo, antes de entrarmos nos detalhes que apontam para a interpolação, é necessário fazer algumas ressalvas. Seja qual for o material judaico a partir do qual a perícopé noética tenha se composto, aqui interessa a hipótese de que esse material 1) foi influenciado sincreticamente por imagética apocalíptica zoroastriana e 2) era considerado importante o suficiente para ser incorporado à tradição enóquica. De fato, pessoalmente acredito que a interpolação só acrescenta à hipótese geral da tese: a de estranheza e estrangeirismo do conteúdo de 1En 67 em relação ao *milieu* da apocalíptica judaica. Quem sabe a que nível de sincretismo de tradições poderia chegar o conteúdo completo do material interpolado?

Tendo pertencido originalmente a um “Livro de Noé” perdido ou a qualquer outro material, passemos agora à análise dos motivos que levaram os supracitados especialistas à hipótese de interpolação. Para Nickelsburg, os capítulos. 62-63 descrevem uma cena de

---

<sup>328</sup> Todos os trechos de 1En dessa seção são versões portuguesas da tradução para o Inglês de Nickelsburg e VanderKam.

<sup>329</sup> Grabbe, *op. cit.* p.389.

<sup>330</sup> *Ibid.* p.390.

juízo presidida pelo Escolhido, formando um clímax literário para o “Livro das Parábolas”. Em muitos pontos a obra reprisa elementos anteriormente anunciados nas duas primeiras parábolas, reforçando a ideia de construção quiásmica também advogada por Nickelsburg e VanderKam<sup>331</sup>.

Contudo, curiosamente, o que se encontra após esse clímax literário não é o fechamento do livro, mas sim 202 linhas de texto etiópico que separam 64:1-2 de 69:2-12. Mais ainda, os versos que compõem o “fechamento padrão” das duas primeiras parábolas são lidos apenas quando chegamos a 69:26-29. Nickelsburg esboça o material dessa seção da seguinte forma:<sup>332</sup>

1. Enoque vê os anjos que desviaram a humanidade. 64:1-2;
2. Material noáquico. 65:1-69:1;
  - a. Noé consulta Enoque sobre a inflexão da Terra. 65:1-66:3;
  - b. Deus fala com Noé acerca do dilúvio e da arca. 67:1-3;
  - c. Visão de Noé acerca da punição dos anjos. 67:4-13;
  - d. Noé faz referência conclusiva ao “Livro das Parábolas”. 68:1;
  - e. Conversa entre Miguel e Gabriel (cf. 67:12-13). 68:2-69:1;
3. Listas de anjos caídos. 69:2-12;
  - a. Primeira lista (cf. 6:7). 69:2-3;
  - b. Segunda lista. 69:4-12;
4. Os anjos e o juramento cósmico. 69:13-25;
5. Conclusão da cena de julgamento e subscrição. 69:26-29.

Na opinião de Nickelsburg, três fatos devem ser destacados. Em primeiro lugar, o material é atribuído a Noé e se relaciona de alguma maneira ao dilúvio. Segundo, a maior parte da seção acaba por se relacionar aos pecados e respectiva punição dos anjos transgressores. E, em terceiro lugar, como já supracitado, o material parece separar os caps. 62-63 da conclusão e subscrição em 69: 26-29<sup>333</sup>.

Vejam as partes do texto em questão para que se acompanhe melhor o argumento da interpolação.

64:1. E outras figuras eu vi escondidas naquele lugar.

2. E ouvi a voz do anjo dizendo: “Estes são os anjos que desceram sobre a terra. E o que era secreto eles revelaram aos seres humanos, e levaram os seres humanos a se desviarem de modo que cometeram pecado”.

---

<sup>331</sup> *Ibid.* p.37-38.

<sup>332</sup> *Ibid.* p.38.

<sup>333</sup> *Ibid.* *Idem.*

65:1. Naqueles dias, Noé viu que a terra havia se inclinado e sua destruição estava próxima.

2. E ele partiu dali e foi aos confins da terra e clamou a seu bisavô, Enoque. E Noé disse três vezes com voz amarga: “Escute-me, escute-me, escute-me”.

4. E depois disso houve grande tremor na terra, e uma voz foi ouvida do céu, e eu caí por sobre minha face.

5. E Enoque meu bisavô veio e parou perante mim e me disse: “Por que tu me clamaste com amarga voz de lamentação?”

3. Eu disse a ele: “Conte-me o que está acontecendo com a terra, a terra está confusa e, então, chacoalha, para que eu não pereça com ela”. [..]

66:3. E eu saí da presença de Enoque<sup>334</sup>.

67:1. E, naqueles dias, a palavra de Deus veio a mim e disse: “Noé, sua porção chegou até mim, uma porção sem culpa, uma porção de amor e retidão. E agora os anjos estão construindo uma (embarcação) de madeira, e quando os anjos a completarem, Eu porei minha mão sobre ela e a protegerei. E dela virá a semente da vida, e a mudança tomará curso, então, a terra não ficará desolada. 3. E confirmarei sua semente na minha presença para sempre e sempre, e espalharei aqueles que habitam contigo, e não trarei tentação a face da terra, e eles serão abençoados e multiplicarão na terra, em nome do Senhor”.

4. E eles confinarão aqueles anjos que demonstraram iniquidade naquele vale flamejante que meu bisavô Enoque mostrou-me previamente no Oeste, nas montanhas de ouro e prata e ferro e soft metal<sup>335</sup> e estanho. [..]

12. E eu ouvi Miguel responder e dizer: “Este julgamento com o qual os anjos foram julgados é um testemunho para os reis e os poderosos que possuem a terra”.

13. “Essas águas de julgamento (servem) para cura da carne dos reis, e para lascívia de suas carnes, e eles não olharam e não acreditaram que estas águas mudariam se tornado um fogo que queima para sempre”.

68:1. E depois disso, meu bisavô me deu a explicação de todos os segredos num livro, e as parábolas que foram dadas a ele, e reunidas então para mim nas palavras do Livro das Parábolas.

2. E naquele dia, Miguel respondeu e disse a Rafael: “O poder do espírito me alcança e me agravou, por causa da severidade do julgamento dos segredos, do julgamento; pois quem pode suportar a severidade do julgamento diante do qual eles derreteram [i.e., sucumbiram]?” [..]

---

<sup>334</sup> Nickelsburg e VanderKam fazem o rearranjo dos versos aqui cf. Nota de rodapé nº156 in: *I Enoch: A New Translation Based on the Hermeneia Commentary*, Minneapolis: Fortress Press, 2004.

<sup>335</sup> Toda a discussão sobre a tradução do nome desse metal se encontra em 3.5.

69: 26. E tiveram grande alegria, e abençoaram e glorificaram e exaltaram, por causa do nome do filho do homem que fora revelado a eles.

27. E ele sentou no trono da sua glória, e todo o julgamento foi dado nas mãos do filho do homem, e ele fará os pecadores desaparecerem e perecerem da face da terra.

28. E aqueles que desviaram o mundo serão postos em correntes, e na assembleia do lugar da sua destruição serão confinados; e todas as suas obras desaparecerão da face da terra.

29. E a partir de então não haverá nada que é corruptível; por que aquele filho do homem aparecera. E ele sentou no trono da sua glória, e a todo o mal desaparecerá de sua presença. E a palavra daquele filho do homem sairá e prevalecerá na presença do Senhor dos Espíritos. Esta é a terceira parábola de Enoque.

A partir de 65:1, é possível acompanhar com certa clareza o rompimento da sequência literária, já que 64:2 está tratando de um tema muito caro a 1En, anjos que desviaram a humanidade e, logo em seguida, Noé adentra a narrativa sem nenhuma preparação ou citação prévia. O texto, porém, não está completamente fora do assunto do livro, pois acompanhamos a narrativa de como Noé foi, até os confins da terra, buscar o conselho de seu bisavô, que é ninguém menos que o recipiente pseudépigráfico habitual da tradição em questão: Enoque. Contudo, isso posta a questão de que, a partir de 65:4, a narrativa passa a ser feita por Noé em primeira pessoa. Ocorre uma inversão curiosa de funções em que Enoque assume o papel que geralmente é dos anjos que o acompanham em suas viagens celestes. Ele escuta o clamor por explicação de Noé (65:2-5), e mostra o lugar de punição dos anjos (67:4), o vale formado pelas seis montanhas metálicas.

Em 67:1, é o próprio Deus que começa a dialogar com Noé. É interessante notar que, em 67:4, Noé tem o cuidado de dizer que o vale tinha sido previamente mostrado a ele por Enoque, já que, em 66:3, ele afirma ter saído da presença. Noé contempla então o Ordálio Universal –que será amplamente discutido no próximo capítulo – e ouve da boca de Miguel a explicação do ocorrido. Nickelsburg considera importante o fato de que o anjo Miguel explica o ocorrido a Noé sem que este pergunte o sentido daquela cena. Para o autor, isso posta uma quebra digna de atenção no padrão narrativo enóquico. Este é fortemente apoiado em fórmula<sup>336</sup> na qual o visionário assiste a uma cena de que não consegue compreender o sentido e, então,

---

<sup>336</sup> A fórmula completa apresenta Enoch indo para um outro lugar (1En 23:1); ele descreve o que vê (23:2); o anjo dá a ele a explicação acerca do que ele viu (23:4). Michael A. Kinibb, *The Structure and Composition of the Parables of Enoch*, p.49.

consulta o ser celestial para esclarecimento. Como nota Nickelsburg, a mesma quebra do padrão narrativo pode ser verificada em 64:1-4<sup>337</sup>.

O fragmento noético parece se encerrar em 68:1, quando Noé explica que seu bisavô lhe deu a explicação de todos esses segredos num livro e as parábolas que foram entregues a Enoque foram recolhidas no “Livro das Parábolas”. Para Nickelsburg, 68:1 aponta para a externalidade dessa perícopa advinda de outro livro previamente conhecido pelo autor<sup>338</sup>. O interpolador que modelou esse material está afirmando que o tomou de um livro de segredos e parábolas que foram dadas por Enoque a Noé e depois reunidas por ele nas “Parábolas”.

A partir daí, temos 68:2-4 que introduz repentinamente o anjo Rafael em diálogo com Miguel. Nickelsburg considera esse trecho um verdadeiro quebra-cabeças e, após algumas elocubrações, afirma que, apesar do assunto do diálogo ser a punição dos anjos previamente tratada em 67:12-13, a aparição abrupta de Rafael indica que “estamos lidando com um fragmento textual”<sup>339</sup>.

As três seções que seguem na Terceira Parábola consistem em duas onomásticas contendo nomes de anjos caídos (69:2-3; 3-12) e uma parte conhecida como “juramento cósmico” (69:13-25) que apresenta conhecimento cosmológico, relacionando fronteiras físicas que não são ultrapassadas, e.g., as águas dos mares que não avançam sobre a praia, o firmamento que não cai sobre a terra, com um poderoso juramento uma vez feito pelos anjos.

Chega-se, assim, a 69:26 que, como propõe Nickelsburg, seria a continuação direta do cap. 63 e talvez 64:1-2, versos acerca dos quais o autor diz não ter certeza pertecerem ou não ao texto inicial das “Parábolas”<sup>340</sup>. Para melhor compreensão do lugar da interpolação noáquica acrescento o texto emendado sem a mesma.

63:1 Naqueles dias, os poderosos e os reis que possuem a terra irão suplicar (lhe) que dos anjos da sua punição, a quem eles foram entregues, que possa dá-los um pequeno descanso para que eles se prostrem e adorem na presença do Senhor dos Espíritos, e que eles possam confessar seus pecados em sua presença. 2. Eles irão bendizer e glorificar o Senhor dos Espíritos e dizer, “Bendito é o Senhor dos Espíritos e Senhor dos reis, e Senhor dos poderosos e Senhor dos ricos, e Senhor da glória e Senhor da sabedoria. 3. Seu poder é explêndido em cada segredo por todas as gerações, e sua glória para sempre e sempre.

---

<sup>337</sup> Nickelsburg, *Enoch and the Messiah Son of Man: Revisiting the Book of Parables*, p.40.

<sup>338</sup> *Ibid. Idem.*

<sup>339</sup> *Ibid. Idem.*

<sup>340</sup> Para mais nessa discussão ver: *Ibid.* p.41.

Profundos são todos os seus segreiros e sem número, e sua retidão está além de qualquer cálculo. 4. Agora sabemos que devemos glorificar e bendizer o Senhor dos reis, e ele reina sobre todos os reis”. 5. E eles dirão, “Poderia ser nos dado um descanso, para que nós pudéssemos glorificar e louvar e confessar na presença da sua glória. 6. E agora nós desejamos um pequeno descanso e não o encontramos, nós o buscamos e não conseguimos alcançá-lo. E a luz desvaneceu de nossa presença, e a escuridão é nossa habitação para sempre e sempre. 7. Pois em sua presença não confessamos, nem glorificamos o nome do Senhor dos reis; Nossa esperança era o cetro do nosso reino e o trono da nossa glória. 8. Mas no dia da nossa aflição e tribulação, isto não nos salvará, nem acharemos descanso para nos confessarmos, que nosso Senhor é fiel em todos os seus feitos e seu julgamento e sua justiça, e seus julgamentos não têm respeito por pessoas [i.e., não faz distinção de pessoas]. 9. E nós desaparecemos de sua presença por causa de nossos feitos, e todos os nossos pecados foram contados em retidão”. 10. Agora eles irão dizer a si mesmos: “Nossas vidas são cheias de riquezas ilícitas, mas isto não nos impedirá de descer à chama da tortura no Sheol”. 11. E depois suas faces serão cheias de escuridão e vergonha na presença do filho do homem; e de sua presença serão retirados, e uma espada permanecerá ante eles em seu meio. 12. Assim diz o Senhor dos Espíritos, “Esta é a lei e o julgamento dos poderosos e reis e exaltados e daqueles que possuem a terra na presença do Senhor dos Espíritos”.

69:26. E tiveram grande alegria, e abençoaram e glorificaram e exaltaram, por causa do nome do filho do homem que fora revelado a eles.

27. E ele sentou no trono da sua glória, e todo o julgamento foi dado nas mãos do filho do homem, e ele fará os pecadores desaparecerem e percerem da face da terra. 28. E aqueles que desviaram o mundo serão postos em correntes e, na assembleia do lugar da sua destruição, serão confinados; e todas as suas obras desaparecerão da face da terra. 29. E a partir de então não haverá nada que é corruptível; por que aquele filho do homem aparecerá. E ele sentou no trono da sua glória, e a todo o mal desaparecerá de sua presença. E a palavra daquele filho do homem sairá e prevalecerá na presença do Senhor dos Espíritos. Esta é a terceira parábola de Enoque.

De fato, é possível perceber uma unidade literária entre 63:12 e 69:26. O Senhor dos Espíritos se manifesta dando uma espécie de veredito final e, logo em seguida, há júbilo por parte dos que aguardavam o juízo. O foco passa à figura do filho do homem que fora previamente mencionada em 63:11, sendo sua autoridade como juiz unida à do Senhor dos Espíritos em 69:29.

Certamente temos aqui algum tipo de emenda textual em posteriores camadas ou mesmo construção textual usando, desde o início, vários outros textos. A hipótese de interpolação de

um material mais antigo ainda que as próprias “Parábolas” é bastante plausível. Como se pôde acompanhar, ao longo dessa seção, o chamado “fragmento noáquico” parece pertencer a outro material do qual lançou mão o autor das “Parábolas”, ou mesmo um redator posterior. É a conclusão a que Nickelsburg chega: “A proveniência da redação é incerta. O comentário em 1En 68:1 é sugestivo. Atesta a uma tradição Noáquica, oral ou escrita, que retrata o patriarca como o recipiente do ‘Livro das Parábolas’”<sup>341</sup>. Michael A. Knibb parece ter a mesma opinião. Para ele, as passagens 54:7-55:2, 60:1-25 e 65:1-67:3 podem ter sido retiradas de um pré-existente livro de Noé<sup>342</sup>. Todavia, para o autor, os excertos 64:1-2 e 67:4-69:25 são pertencentes ainda a um outro material que não o hipotético livro de Noé. Knibb também pensa ser claro que parte desse material tenha sido adicionado a uma segunda camada redacional<sup>343</sup>. Caso a opinião de Knibb seja encarada como a mais provável, é ainda mais salutar a hipótese dessa tese que percebe, no excerto 67:4- 69: 25, determinado conteúdo estranho à tradição judaica, a saber, o ordálio universal pelo rio de metal incandescente.

Nickelsburg e Knibb concordam que haja certa dependência do material redigido nas “Parábolas” em relação ao “Livro dos Vigilantes”. Knibb acrescenta ainda que o conteúdo do “‘Livro das Parábolas’ a partir da ‘segunda visão’ pode ser entendido como uma reinterpretação das ideias e dos temas do ‘Livro dos Vigilantes’ em resposta a circunstâncias de situação histórica posterior”<sup>344</sup>. É importante notar que, para Knibb, a ausência de outra versão, que não a etiópica para o “Livro das Parábolas”, torna impossível qualquer afirmação dogmática sobre questões estruturais<sup>345</sup>.

Quanto aos motivos que levaram o(s) redator(es) a transpor/transporem esse material “ambos Nickelsburg e Knibb concordam que se trata de uma adição de material em bases tipológicas: a destruição de uma humanidade outrora pecadora e o aprisionamento de anjos caídos num prévio Grande Dilúvio antecipa a punição escatológica do mal”<sup>346</sup>. Usos tipológicos do Grande Dilúvio podem ser encontrados em outros escritos mais ou menos da mesma época como nos Evangelhos Sinóticos – Mt 24:37-38; Lc 17:26-27. Ambos os casos apresentam um discurso de Jesus fazendo analogia da atitude irresponsável das pessoas perante o Juízo Final com aquela das pessoas à época do Grande Dilúvio. A hipótese acerca do uso tipológico da

---

<sup>341</sup> Ibid., p.46.

<sup>342</sup> Knibb, *op. cit.* p.52.

<sup>343</sup> Ibid., p.58;61.

<sup>344</sup> *Ibid.* p.64.

<sup>345</sup> *Ibid. Idem.*

<sup>346</sup> Stuckenbruck, *op. cit.* p.66.

narrativa fica, a meu ver, bem alicerçada já que ele pode ser atestado em outras fontes do mesmo período. Os autores ainda acrescentam que a existência de referências a Noé no “Livro dos Vigilantes” (10:1-3) teria força autorizadora na escolha redatorial de interpolar o material noáquico<sup>347</sup>.

Feita toda essa discussão, o que pode ser dito? Que esse material interpolado, seja ele originado num hipotético Livro de Noé, numa tradição oral noáquica, ou ainda num terceiro material, foi veículo dum importantíssimo conteúdo sincrético, sendo transportado diretamente para as páginas de um dos mais influentes livros para o judaísmo do Segundo Templo e para o cristianismo primitivo, permitindo a fusão de conceitos Indo-europeus e Semíticos em uma só paisagem apocalíptica. Mas seria o ordálio por fogo ou metal incandescente tão estranho assim à tradição judaica? Rios de metal flamejante que fariam distinção entre justos e ímpios não poderiam ter se desenvolvido paralelamente no judaísmo sem nenhum contato externo? É o que se investigará a seguir.

## 2.7 Ordálios na Tradição Judaica

Esta seção trata do fato de o ordálio pelo fogo e metal derretido ser inatestado entre os judeus antigos, pelo menos até antes do contato deles com os persas. A tese da influência zoroastriana no “Livro das Parábolas” – e conseqüentemente num hipotético Livro de Noé – se apoia fortemente no fato de que situações semelhantes às narradas acima, isto é, relatos hagiográficos em que o fogo prova a verdade última de uma crença religiosa aparecem entre os judeus apenas em livros mais tardios, cuja datação melhor aceita é posterior ao contato com os persas iranianos.

Este é o caso do ordálio de Sidrac, Misac e Abdênago que se recusaram a se prostrarem em adoração perante uma colossal estátua que Nabucodonosor havia erguido segundo o relato encontrado no livro de Daniel. De acordo com John Collins, esse livro intentou criar uma série de comportamentos paradigmáticos para orientar judeus como deveriam se portar ao servirem reis gentios, i.e., não judeus. Para o autor, a composição desse livro tenha se dado por volta do final do séc. III e início do II a.C.<sup>348</sup>. As narrativas, presentes no livro, também teriam uma

---

<sup>347</sup> *Ibid. Idem.*

<sup>348</sup> Collins, *Daniel: With Introduction to Apocalyptic Literature*, loc.629.

função exortativa para judeus que permaneciam fiéis ao seu modo de vida diante das pressões e perseguições da diáspora.

O capítulo que aqui nos interessa provavelmente começou a circular de forma independente do livro de Daniel. Costuma-se pensar assim pelo fato de a narrativa de Dn.3 não fazer menção do personagem que dá nome ao livro<sup>349</sup>. A discussão acerca da historicidade do evento ou dos eventos que podem ter gerado o fato em que o conto teria sido baseado não vem ao caso para esta pesquisa já que nos interessa aqui o motivo ordálico e hagiográfico da narrativa – a mesma questão se apresenta também para os relatos zoroastristas e por isso a mesma postura foi adotada.

Quanto ao uso da fornalha como meio de punição exemplar para aqueles que desobedeceram a ordens diretas do rei, Collins encontra alguns paralelos. Em Jeremias 29: 22, lê-se “[...] Zedequias e Acabe, os quais o rei da Babilônia assou no fogo”. 2 Macabeus 13:4-6 afirma que Menelaus, um sumo sacerdote heleneizado, foi executado ao ser empurrado para dentro de uma torre “de cinquenta cúbitos de altura, cheia de brasas”. Fora do mundo judaico, o autor apresenta paralelos no relato de Heródoto acerca de Croesus, que fora milagrosamente salvo de uma pira depois de clamar por socorro a Apolo (Histórias 1:87), além da estória de um sábio chamado Sijawusch, que fora inocentado por intermédio de um ordálio pelo fogo (Kuhl, 82-83)<sup>350</sup>.

Para Collins, “nenhum desses [exemplos] prove um modelo exato para Dn.3, mas a ideia tanto da execução ou julgamento pelo fogo está disponível em todos os casos”<sup>351</sup>. O autor, entretanto, é silente quanto a casos, em minha opinião, em que os paralelos são muito mais significativos. É o caso dos ordálios, promovidos em contextos zoroastristas, que verificam a veracidade de uma crença religiosa por meio do fogo e do metal derretido – discutidos em 3.6. Por essa razão, chamarei esse tipo de ordálio de “apologético”. Em seguida, apresento o excerto em questão no intento de demonstrar que esse também é o caso de Dn.3:19-30<sup>352</sup>:

19. Então Nabucodonosor encheu-se de cólera, e a expressão de seu rosto alterou-se contra Sidrac, Misac e Abdênago. E, tomando a palavra, deu ordem para que se aquecesse a fornalha sete vezes mais do que de costume. 20. Depois ordenou aos homens mais fortes de seu exército que amarrassem Sidrac, Misac e Abdênago e os precipitassem

---

<sup>349</sup> *Ibid.* loc.994.

<sup>350</sup> *Ibid.* loc.1004.

<sup>351</sup> *Ibid. Idem.*

<sup>352</sup> *Bíblia de Jerusalém*

na fornalha acesa. 21. Eles foram, pois, amarrados com suas túnicas, seus calções, seus barretes e suas outras vestes, e arremessados à fornalha acesa. 22. Entretanto, porque a ordem do rei era peremptória e a fornalha estava excessivamente acesa, os homens que nela arremessaram Sidrac, Misac e Abdênago foram mortalmente atingidos pelas chamas. 23. Quanto aos três homens, Sidrac, Misac e Abdênago caíram amarrados no meio da fornalha acesa. 24. Então o rei Nabucodonosor ficou perturbado e levantou-se às pressas. E, tomando a palavra, perguntou a seus conselheiros: “Não foram três os homens que atiramos ao meio do fogo, amarrados?” Em resposta, disseram ao rei: “Certamente, ó rei”. 25. E ele prosseguiu: “Mas estou vendo quatro homens sem amarras, os quais passeiam no meio do fogo sem sofrerem dano algum, e o quarto deles tem o aspecto de um filho dos deuses”. 26. A seguir, Nabucodonosor aproximou-se da abertura da fornalha acesa. E tomando a palavra, clamou: “Sidrac, Misac e Abdênago, servos do Deus Altíssimo, saí para fora e vinde!” Então Sidrac, Misac e Abdênago saíram do meio do fogo. 27. Os sátrapas, os magistrados, os governadores e os conselheiros do rei acorreram logo para ver esses homens: o fogo não tinha exercido poder algum sobre seus corpos, os cabelos de sua cabeça não tinham sido consumidos, seus mantos não tinham sido alterados, e nenhum odor de fogo se apegara a eles. 28. Exclamou então Nabucodonosor: “Bendito seja o Deus de Sidrac, Misac e Abdênago, que enviou seu anjo e libertou os seus servos, os quais, confiando nele, desobedeceram à ordem do rei e preferiram expor seus corpos a servir ou adorar qualquer outro deus se não o seu Deus. 29. Eis, pois, o decreto que eu promulgo: “Todo aquele que falar irreverência contra o Deus de Sidrac, Misac e Abdênago, pertença ele a que povo, nação, ou língua pertencer, seja feito em pedaços e sua casa seja reduzida a escombros, pois não há outro deus que possa libertar dessa maneira!”. 30. Então o rei constituiu em novas dignidades Sidrac, Misac e Abdênago na província da Babilônia.

Na passagem, vemos interessantes semelhanças com os ordálios apologéticos dos relatos hagiográficos zoroastristas que analisaremos no próximo capítulo. Temos três homens que se recusam a adorar uma estátua, aludindo claramente a série de mandamentos em Êxodo 20:3-5. Há, então, uma disputa entre o poder da divindade representada pela estátua do rei Nabucodonosor e o poder do Deus de Israel. Isso pode ser entendido como uma disputa entre a veracidade das religiões em questão, disputa esta que acaba por ser resolvida por meio de um ordálio pelo fogo.

Vemos que, segundo o texto, a intenção inicial do rei não era produzir prova por ordálio e sim apenas matar os que se recusassem a prestar culto. No entanto, o que acaba por se dar na narrativa é um rito ordálico apologético pelo fogo. Depois de acompanhados por uma figura angelical, os três amigos saem da fornalha, intocados pelo fogo, de sorte que nem cheiro de

fogo havia em suas roupas (v.27). Detalhe importante o de que a fornalha havia sido aquecida sete vezes mais do que o normal (v.19). No final da narrativa, a veracidade última da religião de Sidrac, Misac e Abdênago é comprovada (v.28) e os companheiros de resistência são alçados a cargos importantes (v.30). Além disso, um decreto do próprio Nabucodonosor passar a zelar pelo nome do Deus de Israel (v.29).

Os paralelos com os relatos de *Zarathustra* aparecem tanto na motivação de disputa religiosa que leva ao ordálio quanto no nível miraculoso do livramento. Mais importante aqui é citar que esse tipo de relato hagiográfico é abscente no restante do A.T., aparecendo apenas no tardio livro de Daniel, cujo consenso acadêmico data de posterior ao contato com os persas zoroastristas. Isso não significa dizer que relatos de disputa religiosa com intervenção sobrenatural inexistem no A.T. Pode-se citar o relato do profeta Elias no monte Carmelo, por exemplo. Entretanto as características são bastante diferentes. No caso do profeta Elias versus os profetas de Baal (1Rs.18), a integridade física do profeta não é o meio pelo qual se dá a disputa de poder entre as divindades.

Além do relato hagiográfico de ordálio pelo fogo de Sidrac, Misac e Abdênago, o A.T. registra apenas um outro. Trata-se de um rito prescritivo e não de um relato hagiográfico que se encontra no livro de Números, sendo conhecido como “ordálio das águas amargas” ou “ordálio do ciúme”. Esse rito ordálico tem como meio a água e serviria para detectar infidelidade conjugal quando não havia testemunhas<sup>353</sup>.

---

<sup>353</sup> Nm.5:11-31 “11. Iahweh falou então a Moisés e disse: 12. Fala aos israelistas; tu lhes dirás: Se há alguém cuja mulher se desviou e se tornou infiel, 13. visto que, às escondidas do seu marido, esta mulher dormiu maritalmente com um homem, e tornou-se impura secretamente, sem que haja testemunhas contra ela e sem que tenha sido surpreendida no ato; 14. Contudo, se um espírito de ciúme vier sobre o marido e o tornar ciumento da sua mulher que está contaminada, ou ainda se este espírito de ciúme, vindo sobre ele, torná-lo ciumento de sua mulher que está inocente: 15. tal homem conduzirá sua mulher diante do sacerdote e fará por ela uma oferenda de um décimo de medida de farinha de cevada. Sobre ela não derramará azeite e nem porá incenso, pois é uma “oblação de ciúme”, uma oblação comemorativa que deve trazer à memória um pecado. 16. O sacerdote fará aproximar a mulher e a colocará diante de Iahweh. 17. Em seguida tomará água santa em um vaso de barro e, tendo tomado do pó do chão da Habitação, o espargirá sobre a água. 18. E apresentará a mulher diante de Iahweh, soltará a sua cabeleira e colocará nas suas mãos a oblação comemorativa (isto é, a oblação de ciúme). E nas mãos do sacerdote estarão as águas amargas e de maldição. 19. A seguir o sacerdote fará a mulher jurar e lhe dirá: “Se não é verdade que algum homem se deitou contigo e que te desviaste e que te tornaste impura, enquanto sob o domínio de teu marido, que estás águas amargas e de maldição te sejam inofensivas! 20. Porém, se é verdade que te desviastes enquanto sob poder do teu marido e que te tornaste impura e que outro homem, que não o teu marido, participou do teu leito: 21. O sacerdote fará, aqui, a mulher prestar um juramento imprecatório e lhe dirá: “.. Que Iahweh te faça, no teu povo, objeto de imprecção e maldição, fazendo murchar o teu sexo e inchar o teu ventre! 22. Que estas águas amargas de maldição penetrem nas tuas entranhas, a fim de que o teu ventre se inche e o teu sexo murche!” A mulher responderá: “Amém! Amém!” 23. Em seguida o sacerdote escreverá essas imprecções e as apagará com as águas amargas. 24. E fará a mulher beber essas águas amargas e de maldição, [...] 27. E ao fazê-la beber as águas, se realmente ela se tornou impura enganando o seu marido, então as águas de maldição, penetrando nela, ser-lhe-ão amargas: seu ventre inchará, seu sexo murchará e ela servirá para o seu povo de exemplo na maldição. 28. Se, ao contrário, ela não se tornou impura, mas está pura, sairá ileso e será fecunda.

O rito prescrito em Números certamente possui todas as características comuns aos ritos ordálicos, porém, pertencendo à categoria ritualística. Deus é invocado por meio da fórmula ordálica e faria os devidos sinais aparecerem se a mulher tivesse adulterado (v.27). Este é o único caso prescrito no Pentatêuco em que a reação do corpo humano a um fator externo seria usada para divinar a culpa de um crime. O meio ordálico é a água santificada misturada com o pó do templo e a tinta com a qual o sacerdote escreveu as imprecensões. Entratanto, em nenhum momento, é citado um prévio aquecimento dessa água. Isto significa que o caso prescrito em Números trata de um ordálio pela água fria, distante do ordálio pelo fogo e mesmo do seu meio termo o ordálio pela água fervente.

Assim, as diversas prescrições e castigos do Pentatêuco parecem desconhecer o ordálio por água fervente, fogo e metal derretido. Esses meios nunca são citados como forma de se encontrar sobrenaturalmente um culpado. Ordálios levados a cabo por esses meios eram, portanto, estranhos à religiosidade judaica, pelo menos até os primeiros contatos mais duradouros com iranianos zoroastristas.

Como vimos, o caso dos três amigos judeus que se recusam a adorar a imagem feita por Nabucodonosor é bastante emblemático em sua intecção de encorajar judeus da diáspora a resistir, mas também é importante para esta pesquisa pela sua singularidade. Não há outra disputa desse tipo no A.T., o que nos faz levantar questões acerca das origens de tal tipo de disputa. Dessarte, as questões que se colocam agora para esta pesquisa passam pela necessidade de entender as origens do julgamento ordálico pelo fogo e pelo metal fundido bem como de sua transposição para a imagem apocalíptica. Para levar a cabo tal empreitada, é necessário olhar para as práticas jurídicas e para a literatura apocalíptica remota não do povo judeu, mas, iraniano. A investigação deve apontar para o passado Indo-europeu quando tanto os relatos de práticas ordálicas pelo metal incandescente quanto textos que o citam como instrumento de julgamento divino aparecem com relevante antiguidade.

## **Capítulo 3 - Purificados por rios de metal incandescente: imagética apocalíptica compartilhada por persas e judeus**

### **3.1 Objetivos do Capítulo**

O ordálio pelo fogo de Sidrac, Misac e Abdênago em Dn.3 e o rio de metal incandescente em 1En.67 tem em comum a ausência de antecedentes acerca desses temas específicos dentro de sua própria tradição. Eles se apresentam como eventos singulares dentro da tradição judaica, fazendo com que, para serem compreendidos, precisemos olhar para outras tradições cujo contato cultural possa de fato ter ocorrido. É nesse sentido que as próximas seções fazem apontamentos na direção da tradição iraniana tanto no que diz respeito à antiguidade de sua especulação apocalíptica quanto da presença do ordálio pelo metal incandescente no seio dessa sociedade.

Analisar-se-á também os principais elementos que compõem a paisagem apocalíptica alvo principal desta pesquisa, considerando o escopo as possíveis influências sincréticas e significados anteriores dentro das tradições em questão, como é o caso das montanhas – um dos principais elementos da paisagem apocalíptica tanto em 1En.67 quanto na Bd.34. Em seguida, reflete-se acerca dos elementos metálicos presentes nas narrativas bem como sobre sua relação com as montanhas e a questão dos problemas de tradução encontrados no decorrer da pesquisa. Dando prosseguimento ao capítulo, se investigam as origens imagéticas do “Ordálio Universal” nos ritos ordálicos iranianos cotidianos, utilizando fontes primárias que tratam dessas práticas jurídico-religiosas, assim como a literatura especializada que delas trataram. Por fim, são abordadas as implicações soteriológicas implicadas nessa tradição, retomando as

discussões teórico-conceituais levadas a cabo no capítulo 1 e, com isso, se encaminha para as conclusões.

### 3.2 Considerações acerca da escatologia latente nos *Gāthās* (Avésta em OAv.)

O objetivo dessa seção é demonstrar que a especulação escatológica é de fato algo muito presente no mais antigo registro escrito da cosmovisão iraniana: os *Gāthās*. Há bons indícios para se pensar que este tipo de interesse surgira da prática ritualística, fortemente atestada entre os indo-arianos. O hino abaixo é um bom exemplo de como essa dualidade pode ser inferida dessas práticas:

Vr 20:1 Nós adoramos o bom  
comando,  
adoramos do desejável comando,  
adoramos o metal incandescente,  
adoramos o corretamente dito,  
vitoriosas palavras  
as quais destroem demônios,  
nós adoramos aquela recompensa,  
adoramos esta riqueza,  
adoramos este remédio  
adoramos esta prosperidade,  
adoramos este crescimento.<sup>354</sup>

O mantrista associa a vitória sobre demônios às recompensas e à prosperidade ao “corretamente dito”, uma referência ao *Gāthā* recitado de maneira satisfatória – i.e., respeitando a métrica e o conteúdo original. Então, indutivamente, havia indivíduos naquela sociedade que não reverenciavam os *Gāthās* ou não os pronunciavam de maneira correta, está aí posta a dualidade ritualística. É notável presença do louvor ao “metal incandescente”, meio e símbolo máximo da distinção entre o justo e o ímpio.

Os *Gāthās* são perpassados por essas oposições dualísticas não só neste nível prático ritualista, há diversas outras oposições textualmente comprováveis em níveis de organização cósmica. Trata-se da oposição entre a ordem do universo e o caos, a verdade e a mentira, a luz

---

<sup>354</sup> Versão portuguesa de tradução de Hintze em *Avestan Literature*, loc.1298.

do dia e a escuridão da noite. Essas oposições se repetem entre os seres volitivos, divinos e humanos: divindades boas travam uma luta constante contra divindades malignas enquanto homens justos e bons resistem às investidas de homens maus e ímpios – é bom frisar que a oposição justo-ímpio está intrinsecamente ligada à prática ritualística do mazdeísmo e não apenas a posições morais e éticas como pode ser perigosamente inferido.

É necessário dizer que um dualismo mais bem desenvolvido certamente aparece já nos trechos em YAv., algo plenamente desenvolvido na literatura *pahlavi*, entretanto creio que esse desenvolvimento é devedor de ideias reconhecidamente presentes no texto OAv. O supracitado Y 51:6 apresenta a ideia do “ponto de inflexão” que, segundo Hintze e Hultgård<sup>355</sup>, é uma metáfora que usa as corridas de biga para ilustrar o momento do julgamento na escatologia pessoal: assim como a curva do circo era o ponto crucial onde se decidia a biga vencedora, no momento da morte, o homem faria a curva cujo resultado determinaria seu destino no além. Outra passagem gática que faz referência a esse “ponto de inflexão” é a Y 43:5:

Generoso acho-Te, Mazdā  
Ahura,  
quando vi-Te no princípio na  
gênese do mundo,  
quando Tu determinaste a paga para  
ações e para palavras:  
mal para o maligno, uma boa  
recompensa para o benigno  
pelo Teu gênio, na última curva da  
criação.<sup>356</sup>

Em nota de tradução, West concorda que se trata da “metáfora de hipódromo”, como a chama. Ahura Mazda prepara toda a criação, desde sua gênese, como uma grande corrida de bigas que na curva decisiva, por meio de características que explicitam sua presciência, a divindade já determinou a recompensa dos condutores pela análise de suas condutas diante dos mandamentos do *Dēn*.

Outra passagem importante para o argumento de que uma forte especulação escatológica já se encontrava nos mais antigos *Gāthās* está, de acordo com Hultgård, na Y 44:14-15

Isto peço-Te, diga-me diretamente,

---

<sup>355</sup> Hintze, *Avestan Literature*, loc. 809; Hultgård, *Persian Apocalypticism*, p.66.

<sup>356</sup> Versão portuguesa de West, *Hymns of Zoroaster*, loc.1171.

Ahura:  
como eu poderia dar o errado nas  
mãos do direito  
para destruí-lo com os preceitos  
da Tua lei,  
para desferir um golpe devastador no  
malfeitor,  
para trazer dores sobre ele,  
Mazdā, e  
perseguição?

Isso peço-Te, diga-me diretamente,  
Ahura:  
Se Tu tens este poder com  
direito, para proteger-me  
quando os dois exércitos hostis  
colidirem  
nestes termos que Tu,  
Mazdā, apoiarias,  
onde entre os dois e para  
quem Tu darias a  
vitória?

Para Hultgård, a pergunta do final da segunda *stanza* é uma alusão clara a uma batalha escatológica entre os exércitos do bem e do mal e a última pergunta apenas retórica<sup>357</sup>. Essa análise é bem embasada não só na *stanza* 14, que procura uma maneira de devastar o maligno de uma vez por todas, como também no restante do *Gāthās* quando visto como um todo.

Outra característica escatológica latente nos *Gāthās* também aparece na geografia do mundo sobrenatural, uma divisão bem clara de espaços no mundo além. Há o “Lar do Bom Pensamento” (Y 32:15) e o seu oposto o “Lar da Mentira” (Y 51:14) – destinos opostos separados pelo julgamento escatológico individual na *čīnuuatō pārətu-* em OAv., “Ponte do Separador”. Nessa ponte, a alma do morto comparece perante divindades juízes que a partir dos escritos YAv. e Pahl. variaram um pouco de fonte para fonte. Apesar dessas variações posteriores, o que ocorre com a alma permaneceu muito fiel ao proposto nos *Gāthās* de OAv. (Y 46:10-11):

O homem ou mulher, Mazdā  
Ahura,  
que devem dar-me o que Tu

---

<sup>357</sup> Hultgård, *op. cit.*, p.67.

sabes são as melhores coisas  
nesta vida,  
recompensa pela retidão, autoridade com  
bom pensamento,  
e aqueles que eu unir para laudar a  
tua grei,  
com todos estes eu atravessarei a  
a Ponte do Separador.

Os Karpans e Kavis pelas suas  
autoridades encilham  
o mortal pata maus intentos para o  
arruinar da vida.  
Suas próprias almas e suas próprias  
moralidades os atormentarão  
quando chegarem no lugar onde  
a Ponte do Separador está,  
para habitar por todo tempo na Morada  
da Falsidade.

A escatologia individual aqui está fora do campo de disputa. Os falsos mantristas, que montam os homens como a cavalos guiando-os para o mal, serão atormentados por suas atitudes reprováveis em vida e não conseguirão atravessar a ponte. A queda leva a “Morada da Falsidade” ou “Lar da Mentira”, um lugar que, noutras passagens, é aludido como sendo “a pior existência” que se possa imaginar. Y 31:20 afirma que o local é como uma longa era de trevas, onde há comida ruim e lá as pessoas se comunicam por ais. Os que exerceram a autoridade com bons pensamentos, trazendo outros para louvar Ahura Mazdā e suas divindades aliadas, atravessarão juntos a Ponte e viverão na “Morada do Bom Pensamento”, também chamada de “Lar das Canções” ou simplesmente de “Morada de Ahura Mazdā”. Essa separação espacial entre justos e ímpios é para sempre – *para habitar para todo tempo* –, o que aponta para uma harmonização posterior da escatologia gática até chegarmos ao universalismo soteriológico da literatura *pahlavi* – ver mais em 3.8 . Mas ainda há de se encontrar nos *Gāthās* uma forte especulação escatológica geral: a ideia de renovação total da criação.

Os capítulos 30 e 34 da Y se referem à ideia de que o mundo deverá passar por um processo que o leve à perfeição, obviamente, de uma perspectiva zoroastrista desse conceito.

Trata-se de criar uma existência “abençoada”, “abundante” e “brilhante” de acordo com Hultgård<sup>358</sup>. Na Y 30:9 lê-se:

Que sejamos aqueles que irão  
Fazer este mundo esplêndido,  
Mazdā e vós Ahuras,  
portadores da mudança, e Retidão  
enquanto nossas mentes se unem  
onde o pensamento é flutuante.

Aqui o mantrista deseja que o círculo gático tenha o privilégio de participar da renovação do mundo juntamente com Ahura Mazdā e os outros *ahuras*, que têm em suas mãos o poder de iniciar essa mudança que tornaria o mundo reto e esplêndido. As próximas *stanzas* falam do afastamento total dos que fazem o mal daqueles que prezam pelo “Bom Pensamento”, então, prosperidade será a norma depois que ganhões velozes forem encilhados na distante morada do “Bom Pensamento” para então correrem livres por todo mundo. Na Y 34:15, acompanhamos uma *stanza* conclusiva que anseia pela perfeição do mundo:

Oh Mazdā, diga-me as melhores  
coisas que se podem saber e  
fazer,  
estas coisas, Tu com Bom  
Pensamento e Retidão, em  
retorno pelo hino de louvor;  
através do Teu domínio, Ahurā,  
faça real a existência que é  
esplendida em meu desejo.

West, em seu comentário sobre o trecho, concorda com Hultgård acerca da interpretação escatológica da passagem. Segundo o tradutor, *Zarathustra* está descrevendo a visão de um novo mundo, restaurado à sua perfeição primeva<sup>359</sup>.

Ainda sobre a Y.34:15 Hintze acrescenta:

Outra característica estrutural compartilhada pelos três primeiros *Gāthās* na sua conclusão [...] é o desejo de que a vida possa tornar-se maravilhosa (Y 34:15), ou que “aquilo que é mais maravilhoso de acordo com o desejo” possa tornar-se real (Y46:19, 50:11). A palavra

---

<sup>358</sup> *Ibid. Idem.*

<sup>359</sup> West, *op. cit.*, loc.1168.

avéstica chave aqui é *fraša-* que, no YAv., forma parte do termo técnico *frašō.kərəti*, aproximadamente, “tornando maravilhoso”, denotando o estado final de perfeição do mundo após a completa remoção do mal. O uso, ao final desses três primeiros *Gāthās*, dessa palavra, que pelo menos nos tempos do YAv. é definitivamente um termo escatológico pode ser interpretado como uma icônica expressão de desejo e expectativa pelo estado final de perfeição”<sup>360</sup>.

Esses trechos analisados são suficientes para demonstrar a força que a especulação escatológica tinha entre os zoroastristas já no seu mais antigo registro: a memória dos *Gāthās* em OAv., passados de geração em geração por sua incrivelmente treinada classe sacerdotal.

### 3.3 Considerações acerca da escatologia latente nos *Yāsts* (Avésta em YAv.)

Se nas partes mais antigas do Avesta já é possível encontrar forte especulação escatológica nas páginas em avéstico jovem, nos deparamos com um conteúdo apocalíptico no mais *strictu sensu*. O capítulo 19 da Yt. talvez seja o texto escatológico mais significativo para o Zoroastrismo, quando se trata da batalha final entre o Bem e o Mal. Datado provavelmente séc. VI a.C. o texto possui previsões escatológicas que, segundo Hulgård, muito provavelmente influenciaram toda literatura *pahlavi* sobre o assunto<sup>361</sup>. Os Yt. são hinos de louvor às divindades auxiliares do Zoroastrismo, um conceito que não nos é muito familiar assim como a própria Monolatria. Sua estrutura também não é muito fácil de se compreender por dois motivos. Primeiro, eles foram compostos como uma mistura de prosa e poesia numa linguagem que tentava imitar o Avéstico Gático (OAv.). Em segundo lugar, cada hino contém uma diversidade de assuntos muito complexa de se integrar ao todo. A Yt. 19 não é uma exceção contando com uma considerável seção geográfica no início que trata dos nomes das montanhas. A partir daí há uma quebra brusca no texto e acompanhamos a narrativa de como o mítico rei Yima perdeu o *Xwarenah*, ao mentir pela primeira vez. O *Xwarenah* abandona Yima na forma de um pássaro que passa a ser perseguido por poderosos seres sobrenaturais, tanto bons quanto maus, sendo que os primeiros na tentativa de garantir que esse incomensurável poder não caísse nas mãos dos últimos. No fim, o *Xwarenah* é guardado à salvo por uma divindade marinha sob

---

<sup>360</sup> Hintze, *Literature of Pre-Islamic Iran*, 2009, loc.711.

<sup>361</sup> Persian Apocalypticism, p.77.

o oceano primordial. Então, chegamos à parte do texto que cita a profecia escatológica do *frašō.kərəti*<sup>362</sup> o aperfeiçoamento/rejuvenecimento do mundo. Vamos a alguns trechos selecionados da Yt. 19<sup>363</sup>:

9. Nos sacrificamos à poderosa Fortuna (Xwarenah) dos Kawis  
firmada  
por Ahura Mazdā  
digna de grande honra, cuja obra é superior,  
posta além doutros seres vivos,<sup>364</sup>

10. Que pertence a Ahura Mazdā,  
(que a usou) quando firmou em seu lugar a criação, Ahura  
Mazdā,  
numerosas e boas, numerosas e belas,  
numerosas e maravilhosas, numerosas e perfeitas,  
numerosas e radiantes.

11. Com isso eles farão a existência perfeita,  
incorrutível indestrutível, imperecível, indeteriorável,  
sempre-vivente, sempre-doadora-de-vida,  
tendo o comando à vontade,  
então quando os mortos se levantarem ele virá,  
vivificante e livre de destruição,  
(e) a existência será feita perfeita em troca.

91. [Refrão]

92. No tempo em que Astwat.erta se erguer diante  
do mar Kansaoya,  
o mensageiro de Ahura Mazdā,  
o filho de Vīspa.taurwairī,  
brandindo (sua) arma destruidora-de-barreiras,  
que o firme θraētaona carregou  
quando esmagou Azhi Dahāka,<sup>365</sup>

---

<sup>362</sup> A tradução do termo *frašō.kərəti* (Pahl. *Frasegird*) é complexa. Boyce opta por “Making-wonderful” (*Textual Sources for the Study of Zoroastrianism*). Hintze concorda com Boyce e acrescenta que no YAv. se trata de um termo técnico da teologia zoroastriana que denota a completa remoção do mal do mundo (*Avestan Literature*, p.12). Para Skjærvø, *frašō.kərəti* significa “Juicy-making”, o retorno do mundo a um estado de abundância em que a criação era cheia de uma seiva fértil e húmida (*Introduction*, p.22). Kanga já opta por “Rejuvenation”, que também remete à ideia de retorno ao estado primordial da criação (*Yasht-Bā-Maāni*). Apesar das diferenças que podem ser encontradas entre os principais tradutores, o sentido geral do termo não parece ser objeto de disputa: trata-se de uma existência em que características consideradas malignas e/ou causadoras de sofrimento não mais existirão, assim como no começo da criação. Essa interpretação fica clara, a meu ver, já que o mundo em *frašō.kərəti* é sempre louvado e acompanhado de seus epítetos, como pode ser visto acima na Yt. 19.

<sup>363</sup> Versão portuguesa da tradução de Skjærvø em *Zoroastrian Texts*, pp.116-119.

<sup>364</sup> Este verso é o Refrão do Hino.

<sup>365</sup> *Azhi Dahāka* (Pahl= Azhidahāg), foi um dragão gigantesco responsável por um milênio de governo maligno Cf. Bd. 33.

93. a qual Tura Franrasyān empunhou  
quando Zainigao, possuído pelo Druj, foi esmagado,  
a qual Kawi Haosrawah empunhou  
quando Tura Frangrasyān foi esmagado,  
a qual Kawi Vištāspa empunhou  
quando estava prestes a reunir os exércitos Ordeiros, -  
(então) com ela removerá o Druj  
dos seres vivos Ordeiros.

94. Ele olhará com os olhos certos do pensamento.  
Ele olhará para todos os seres vivos,  
perseguido-os, aqueles de semente maligna.  
Ele encherá toda a existência óssea<sup>366</sup>  
Com os olhos da Libação Láctea.  
Ele fará firmemente indestrutível  
o inteiro mundo ósseo dos vivos.

95. Os companheiros do esmagador-de-barreiras Astwat.erta  
virão então,  
(aqueles) de bons pensamentos, boas palavras,  
boas ações, bom daēnā,  
os quais nenhum deles jamais pronunciou algo errado  
com suas línguas.  
Antes então Xšesm (Fúria), com seu tacape sangrento,  
ele de maligna Fortuna, se retirará.  
Aša (Ordem) deverá subjugar o maligno Druj (Caos-Mentira),  
aquele das trevas, de maligna semente.

96. Ele subjugará mesmo o pensamento maligno.  
(Seu) bom pensamento o subjugará.  
Ele subjugará o discurso recitado incorretamente<sup>367</sup>.  
(Seu) corretamente recitado discurso o subjugará.  
Plenitude e Imortalidade subjugarão  
tanto Fome quanto Sede.  
Angra Mainyu nada comandando,  
fazendo o mal se retirará.  
Desprovido de suas posses.

O verso do qual partimos é subsequente à taxonomia das montanhas previamente citada. Trata-se do refrão do hino que louva o *Xwarenah*, o direito divino de governar sob égide das leis de Ahura Mazda. Dos Kawi, é dito que receberam esse direito para realizarem obras muito

---

<sup>366</sup> Metáfora zoroastrista para “existência física” em oposição à “existência espiritual”.

<sup>367</sup> Aqui vemos claramente uma escolha de Skjærvø ao traduzir o verso. Ele interpreta um dos mandamentos basilares do Zoroastrismo, falar “Boas Palavras”, de maneira bem diferente da maioria dos outros pesquisadores da área. Para o autor, “Boas Palavras” se referiria originalmente a recitar os *GāthāsGāthās*, respeitando a métrica e o conteúdo ao contrário da interpretação ético-moral, sustentada inclusive pelos próprios religiosos.

além das que quaisquer outros governantes tenham feito. Essa informação é relembrada ao longo do hino, sendo seu refrão (v.9). Esse poder é o mesmo que Ahura Mazda utilizou para ordenar a própria criação dos seres bons (v.10).

Então chegamos ao v.11, que contém uma profecia escatológica completa com uma renovação do mundo físico e um destino final para todos os que já morreram, no caso a ressurreição corporal dos mortos. Estes não poderiam estar “se levantando” como espíritos apenas porque o zoroastrismo faz muito claramente diferenciação do que é material e espiritual por meio dos vocábulos ligados aos “ossos” (v.94).

Do v.11 até a retomada no v.91, é narrado o mito da queda do rei *Yima* o que envolve diretamente o *Xwarenah*. É interessante notar que, enquanto *Yima* governava por intermédio da Glória divina, seu reino e seus habitantes desfrutavam de um estado semelhante ao da Renovação do Mundo, entretanto o mundo ainda não era tão perfeito quanto *Saošyant* o fará. Esse personagem é apresentado pelo nome nos v.91-92, *Astwat.erta*. É dito que ele possui uma arma inigualável, responsável pela derrocada de monstros primordiais, a destruidora-de-barreiras. Aqui, muito provavelmente, temos a integração de temas Indo-europeus muito antigos, pois deuses da chuva e/ou oceanos primevos, tanto no *Mahabharata* como no relato do *Ragnarok*, possuíam semelhante arma concussiva – maça ou marreta – responsável por auxiliar o deus-herói na destruição das barreiras que continham as chuvas. No caso zoroastrista, a destruidora-de-barreiras ganha uma nova função e será capaz de expurgar o *Druj* das criaturas boas (v.93).

No v.94 temos informações escatológicas muito interessantes. Inicialmente temos a confirmação de que a obra rejuvenescedora de *Astwat.erta* dar-se-á indiscutivelmente no mundo físico já que com os “olhos certos de seu pensamento ele enxergará toda a existência óssea”. A Libação do leite é ainda hoje parte importante do ritual da *Yasna*, ela garante que o macrocosmo se renove para mais um dia. Sua citação é um bom indício de que a especulação escatológica tenha origens ritualísticas entre os zoroastristas. O pensamento escatológico giraria em torno do anseio pelo ritual que será feito de uma vez por todas. Aquilo que o sacerdote faz todos os dias pela manhã o *Saošyant* fará com os “olhos certos de seu pensamento” e o macrocosmo, tornado “firme e indestrutível”, não necessitará mais da *Yasna*. A literatura *pahlavi* certamente herdou essa concepção e o excerto da Bd que originou toda essa pesquisa apresenta o próprio *Ohrmazd* (Pahl=Ahura Mazdā) realizando uma *Yasna* cabal.

Nos v.95-96, temos a batalha final entre o Bem e o Mal. Os companheiros do *Saošyant* oferecerão batalha a seus diâmetros, triunfando sobre eles. Mais uma vez, aparece um tema Indo-europeu, o das divindades opostas que se encontram para acertar contas no dia final. Ordem derrotará o Caos, a Fúria se retirará, Plenitude e Imortalidade vencerão Fome e Sede e o Espírito Maligno fugirá completamente espoliado. É importante ressaltar que, à época que a literatura *pahlavi* foi escrita, todos esses abstratos acima eram considerados hipóstases divinas e suas contrapartes demoníacas. Entretanto se o círculo gático, que cristalizou os hinos em YAv., assim os entendia é objeto de disputa acadêmica. A própria tradução de Skjærvø demonstra que o “bom pensamento” que subjulga o “mal pensamento” no início do v.96 pertence ao *Saošyant* e, portanto, não é uma hipóstase, ao passo que Boyce traduz os termos hipostasiados. Contudo, Ordem-Caos, Fúria, Plenitude-Fome, Imortalidade-Sede estão hipostasiados mesmo na tradução de Skjærvø.

Quando se trata da segunda camada redacional linguística do Avesta, encontramos uma escatologia já desenvolvida e cristalizada em texto. Há uma expectativa em cima de uma promessa, agentes divinos para cumprirem-na e mesmo a descrição de como a cumprirão. Causadores de mal, sendo provocadores de violências morais ou naturais, têm suas derrocadas descritas. Vale ressaltar que a ideia não é circular, em nenhum momento se cogita reimpossar *Yima*. Como comentado anteriormente, o estado do mundo, após o *frašō.kərəti*, é bastante superior em bênção e prazer se comparado ao relato daquele reino. Dessa vez, o *Druj* será expurgado e não haverá possibilidade de que o *Xwarenah* mázdico se retire. E talvez essa seja uma das principais características de uma escatologia estabelecida: a interrupção total do ciclo Bem versus Mal. Se nos *Gāthās* mais antigos já há espaço para discussão acerca de seu caráter escatológico, quanto mais na *Yašt*, que é posterior e pesadamente baseada neles.

Dentre essas ideias escatológicas, chamaram a atenção especial desta pesquisa de doutoramento trechos gáticos nos quais o metal incandescente – às vezes intercambiável ao fogo mázdico – separará justos de ímpios, num dia que é comparado ao grande momento de uma corrida de bigas, quando o resultado era praticamente definido: a curva final. Mais tarde, nas fontes médio-persas, esse metal incandescente aparece fluindo de montanhas fumegantes que vão se desfazendo ao passo que vertem esses rios flamejantes. As próximas seções tratarão de analisar as interações entre os elementos que compõem uma paisagem apocalíptica que decidimos chamar de “Ordálio Universal”.

### **3.4 Montanhas que se Desfazem em Rios Judicantes: análise dos principais elementos da paisagem apocalíptica em questão**

Os capítulos 67 de 1En e 34 da Bd apresentam alguns elementos em comum. Dentre eles, montanhas compostas por substâncias metálicas, torrentes de metal incandescente e a submissão de seres humanos e sobrenaturais a um tipo específico de julgamento divino. Essa pesquisa aponta para a possibilidade de que um rito judicial-religioso de origem Indo-europeia seja o ponto de junção entre esses elementos supracitados. Sendo assim, as próximas seções analisarão de forma pormenorizada os elementos imagéticos que compõem a paisagem apocalíptica pintada nos capítulos supracitados, bem como o rito ordálico.

Pretende-se observar as manifestações do ordálio no seio da sociedade iraniana de forma a corroborar a hipótese de que a paisagem apocalíptica, em questão, reflete a prática judicial-religiosa do cotidiano. Já a análise minuciosa da ocorrência de montanhas e colinas, bem como dos tipos de metal e de suas torrentes incandescentes, é justificada pelo papel determinante que ambos possuem no desenvolvimento da cena escatológica que se objetiva analisar.

#### **3.4.1. As Montanhas se Desfarão: A Questão Imagética das Montanhas na Apocalíptica Judaico-Zoroastrista<sup>368</sup>**

Nesta sessão pretendo compreender melhor a relação de uma imagem poética hebraica com uma imagem apocalíptica que aparece tanto na cultura judaica quanto na zoroastrista iraniana: o derretimento perante o fogo e o nivelamento das montanhas e colinas. O sincretismo dessas imagens poéticas utilizadas para a descrição de eventos apocalípticos se dá com um alcance muito significativo, se pensarmos em padrões de Mundo Antigo. Uma imagética compartilhada por culturas que se encontravam, desde as estepes da atual Rússia, caso dos zoroastristas, até a Palestina, com os judeus tem amplidão considerável e certamente merece atenção. Mais ainda, é importante lembrar que essa imagética ainda se manifestou em outras culturas, além das duas supracitadas. Sendo assim passaremos agora a analisar como as

---

<sup>368</sup> É necessário aqui agradecer ao professor Mathias Henze por todos os apontamentos e sugestões feitos para esta seção.

montanhas são utilizadas em ambas as tradições religiosas selecionadas para esta pesquisa, iniciando com a Iraniana.

### 3.4.2. As Montanhas se Desfarão – As Fontes Iranianas

Analisemos a questão das montanhas no zoroastrismo e no judaísmo, haja vista a importância desses acidentes geográficos para a imagética apocalíptica que compõe esta pesquisa de doutorado. Mais especificamente, trata-se da imagem do aplainamento da Terra, muito recorrente no A.T. assim como na Bd.

Sabe-se que o cânon do A.T. não é uma unidade e ele foi escrito ao longo de vários séculos, sendo organizado posteriormente. Ele é aqui utilizado, dessa forma, porque, no caso, o que interessa é a receptividade desses textos no período do Segundo Templo. Como a parte de 1En que está sendo analisada foi provavelmente redigida nesse período, a imagética das montanhas é composta pela influência dos livros veterotestamentários que já estavam disponíveis à época. Segundo James Charlesworth, apesar de o cânon veterotestamentário ter sido fechado em Jâmnia, no ano de 90 d.C., muito anteriormente, já no século II a.C., os judeus tinham firmado uma forte tendência daqueles seriam seus livros mais importantes e influentes<sup>369</sup>. A meu ver, isso legitima o A.T. como uma unidade de pesquisa imagética para determinar com mais clareza o que as montanhas poderiam significar para os judeus que escreveram o que veio a ser conhecido como Livro Etiópico de Enoque e, assim, chegarmos a alguma resposta para as seguintes perguntas quanto às montanhas da Bd: apenas uma coincidência de utilização de imagens que tem um outro sentido? Ou de fato não só a imagem é a mesma, mas também o sentido imagético?

O pesquisador da Universidade de Minnesota, Bruce Lincoln<sup>370</sup>, teve sua atenção chamada para a questão do nivelamento da Terra por meio do capítulo 34 da Bd. A partir daí ele atestou que:

The image of the leveling of mountains, while widespread in other traditions, occurs only these three times in texts relating to Iranian religion: the Bundahišn, Plutarch's Isis and Osiris, and the Oracles of

---

<sup>369</sup> James H. Charlesworth. OTP. p.xxiii.

<sup>370</sup> Por se tratar de uma crítica direta aos argumentos apresentados pelo autor, optou-se por manter o texto no original inglês.

Hystaspes as preserved in Lactantius's Divine Institutions. As we have seen, for all that these sources share the common image, they treat it quite differently<sup>371</sup>.

Faz-se necessário, então, por entendimento de que o estado da arte desse tema seja escasso, apresentar um resumo das pesquisas de Lincoln acerca deste que é o assunto central desta parte. Devemos compreender por quais motivos Lincoln considera o nivelamento da Terra acontecer por um motivo na Bd e em Ísis e Osíris, enquanto que por outro diferente nos Oráculos de Vistaspes e no ZWY.

O notável nas pesquisas de Lincoln é que ele chegou à conclusão de que o nivelamento da terra e a fundição das montanhas que ocorrem na Bd 34 são estranhos à tradição avéstica mais antiga: “Y 1.14, 2.14. Y 71.10 mentions a sacrifice to all mountains, within the context of a sacrifice to all good and holy creations made by Ahura Mazda<sup>372</sup>”. De fato, o Yt 19, supracitado, por ter um importante trecho escatológico (3.3.), contém em seus oito primeiros versos uma detalhada lista de montanhas, citando inclusive o número exato de montanhas que obra afirma existir. Porém o v.8 é impactante no que diz respeito à dubiedade das montanhas nas fontes zoroastristas (Yt 19:8): “Para estas direções as montanhas estendem seus ramos, elas provem comida para o sacerdote, o guerreiro, e portador de prosperidade agricultor em todas estas direções”. Trata-se de um texto muito esclarecedor e até espanta o fato de Lincoln não o ter transcrito em seu artigo. O autor sumariza o papel das montanhas na tradição Gática: assim como uma série de outras paisagens naturais, são consideradas como boa criação de Ahura Mazda. Há ainda o registro grego feito por Heródoto acerca das práticas ritualísticas persas demonstrando que este povo possuía grande veneração pelos picos das montanhas, os considerando locais sagrados e constantemente sacrificando nestes.<sup>373</sup>

Acerca desse desvio de cosmovisão que ocorre entre os textos Gáticos e a Bd, Lincoln afirma que muitos estudiosos já tentaram explicações que, para ele, não foram satisfatórias. Para o autor, a questão pode ser dirimida apenas com uma análise mais profunda do contexto geral do capítulo 34 da Bd. Esse trecho é de grande significância para o estudo da literatura apocalíptica iraniana como um todo, pois, em uma única unidade narrativa, concentram-se assuntos como ressurreição dos mortos, recebimento da imortalidade, destruição e fuga de demônios, julgamento final e, como um fechamento de todos esses eventos, chega-se ao

---

<sup>371</sup> Bruce Lincoln. *The Earth Becomes Flat – A study of Apocalyptic Imagery*. p.137.

<sup>372</sup> *Ibid. Idem.*

<sup>373</sup> *Ibid. Idem.*

nivelamento final da Terra. De acordo com Lincoln, “The level plain, devoid of mountainous disruptions, emerges as the ultimate sign of the cosmic Renovation (*Frašagird*)”<sup>374</sup>.

Vejamos o tão comentado trecho:

<p>16. <i>Andar ēn frašagird kardārīh, awēšān mardān ī ahlāwān, ī nibišt kū zīndag hēnd, pānzdah mard ud pānzdah kanīg, ō ayārīh ī Sōšyāns bē rasēnd. [...] 18. Pas, ātaxš ud Ērmān yazd; ayōxšust ī andar kōfān ud garān widāzēnd, ud pad ēn zamīg rōd homānāg ēstēd. 19. Ud pas harwisp mardōm andar ān ayōxšust ī widāxtag bē widārēnd, ud pāk bē kunēnd; ud kē ahlāw, ēg-eš ōwōn sahēd, čiyōn ka andar šīr ī garm hamē rawēd; ud kē druwand, ēg-eš ham ēwēnag sahēd kū pad gētīy andar ayōxšust ī widāxtag hamē rawēd. (20) Pas, pad ān ī mahist dōšāram, harwisp mardōm ō ham rasēnd; pid ud pus ud brād ud hamāg dōst; mard az mard pursēnd kū: “Ān and sāl, kū būd hād? ut pad ruwān dādestān čē būd? ahlāw būd hē ayāb druwand?” 21. Nazdist, ruwān tan wēnēd, uš pursēd; pad ān guft passox, mardōm āgenēn ham-wāng bawēnd, ud buland stāyišnīh ō Ohrmazd ud Amahrspandān barēnd. [...] 33. Ēn-iz gōwēd kū: “Ēn zamīg an-abēsar ud a-nišēb ud hāmōn bē bawēd; ud kōf ud čagād, ud gabr, ud ul dārišn ud frōd dārišn nē bawēd.”</i></p>	<p>16. Durante a renovação (no fim dos tempos), aqueles homens justos, dos quais está escrito, estão vivendo, quinze homens e quinze jovens mulheres, aparecerão para ajudar os Soshyans. [...] 18. Então, o Fogo e o yazad Erman derreterão o metal que está nas montanhas e colinas, e (o metal) estará na terra como um rio. 19 E então eles transportarão todos os homens através desse metal derretido, e os purificarão; e os que são justos, a eles parecerão como se eles estivessem andando em leite morno; e àquele que é perverso, então será como se da mesma maneira que no mundo material estivesse andando em metal derretido 20. Então, por meio deste que é o maior amor, todos os homens virão uns aos outros; pai e filho e irmão e todos os amigos; um homem perguntará a outro homem: “Todos esses anos, onde tu estiveste? O julgamento de tua alma qual foi? Reto ou ímpio?” 21. Primeiro, a alma verá o corpo, e irá perguntar; em resposta será dito, os homens serão de uma mesma voz unidos, e irão entoar louvores a Ohrmazd e aos Amahrspand. [...] 33. Isto também é dito: “Esta Terra ficará sem coroas e sem fundos, nivelada; não haverá montanhas nem picos, cavidades, terras altas ou terras baixas”<sup>375</sup>.</p>
---	---

É importante perceber que a narrativa zoroastriana faz do nivelamento das montanhas e colinas o meio pelo qual o julgamento ordálico é feito, pois é de seu derretimento que vem o metal incandescente necessário para realizar o ritual. Nesta junção entre o nivelamento da Terra

<sup>374</sup> *Ibid. Idem.*

<sup>375</sup> Tradução própria, feita a partir da transliteração e transcrição de Zeke Kassock, devidamente autorizada por ele.

e o julgamento ordálico pelo metal incandescente, os motivos da Bd são mixados a outros presentes na tradição Gática Avéstica<sup>376</sup>.

Num outro texto, no qual se acredita estar colocada a tradição zoroástrica, Ísis e Osíris, encontramos a passagem que segue no capítulo 47:

[..] Mas virá um tempo destinado, quando está decretado que Areimanius, engajado em trazer pestilência e fome, deverá por isso ser aniquilado e desaparecerá; e então a terra se tornará plana, e haverá uma forma de vida e uma forma de governo para um povo abençoado que falará todo uma única língua [..]<sup>377</sup>.

Ao analisar tal trecho, Lincoln atesta o seguinte<sup>378</sup>:

Of foremost interest to us, however, is the fact that the leveling of the earth is directly related to the emergent unity of all mankind. For at the time of Ahriman's fall, those distinctions which serve to separate people one from another interfering political systems and differing languages-disappear, and "one life" (ena bion) comes into being for all humanity<sup>379</sup>

Lincoln entende as montanhas como um simbolismo das diferentes classes sociais que separam o homem. Entretanto, penso que essa conclusão de Lincoln esteja errada. Tanto para persas-zoroastristas, quanto para judeus as montanhas podem sim separar povos, mas não são símbolo de separação entre classes sociais.

Entre os judeus, as montanhas podem ser instrumentos para que os homens se diferenciem, porém, não como classes sociais, mas como povos distintos. Podemos ver, no Tanakh, trechos que caracterizam cidades que estão em topos de montanhas como suscetíveis à arrogância e à pretensão<sup>380</sup>. Porém essa imagem é muito ligada à coletividade pecadora e/ou inimiga do povo judeu, ficando difícil fechar um argumento que veja as montanhas como diferenciadoras de classes sociais entre os judeus.

---

<sup>376</sup> Y 30:7-8; 32:7 e 51:9.

<sup>377</sup> Versão portuguesa da tradução inglesa de "Loeb Classical Library", 1936.

<sup>378</sup> Como há crítica ao argumento central de Bruce Lincoln, decidiu-se por não fazer a versão portuguesa dos trechos arrolados. O artigo é considerado seminal e ainda é citado por bibliografia da presente década. Não foram encontrados, em língua inglesa e francesa, artigo, tese ou livro publicado que trate do assunto além deste.

<sup>379</sup> Bruce Lincoln. *The Earth Becomes Flat – A study of Apocalyptic Imagery*. p.140.

<sup>380</sup> Ob 1:3-4. "A arrogância de teu coração te enganou, a ti que moras nas fendas do rochedo, tendo as Alturas como habitação, que dizes em teu coração: 'uwme me fará descer à terra?' Se voares como uma águia e se colocares entre as estrelas o teu ninho, de lá eu te farei descer oráculo de Iahweh".

Entretanto, o argumento central de Lincoln — que ele defende ser uma prova filológica — trata-se, na realidade, de um simbolismo social. Ele trabalha com a associação do termo *an-abēsar* (=coroa) ao topo das montanhas:

That in the image of the leveling of mountains we are to understand the disappearance of social class is made clear by a key term in the Greater Bundahišn 34.33, the verse with which we began; there it is stated that when the earth becomes flat, it will be "without a crown" (anabesar), a term which simultaneously refers to the peak of geological formations and the peak of society, kingly power. What is more, the description of social classes along lines of a vertical hierarchy is extremely ancient in Iran, being attested already in the Gathic Avesta, as in *Yasna* 29.3, where the injustice of such distinctions is soundly denounced <sup>381</sup>.

É nesta parte de seu argumento que, penso eu, Lincoln se perde numa armadilha exegética. Podem-se citar inicialmente dois problemas: o primeiro diz respeito à interpretação da Y 29:3 e o segundo, à análise do termo *an-abēsar*.

O trecho da Y 29:3, conforme citado por Lincoln, é o que segue: “None of them can comprehend [how] those who are lofty proceed against the lowly”. Porém, West dá uma tradução um tanto quanto diferente:

3. To him Right, no breacher of unity, no enemy of the cow, will answer: ‘Of those things there is no knowing. He by whom the upright invigorate the weak is the mightiest of beings; to his calls I will respond, my ear reaches no further: 4. ‘the Mindful One, the most heedful of initiatives, both those taken in the past by Daevas and mortals, and those that may be taken hereafter. He is the lord that judges; it will be as He will.’

O v. 4 foi adicionado propositalmente para prover a perícopé usada por Lincoln de contexto. Para afirmarmos que o hino trata das lutas entre classes sociais, teríamos de ter um conflito entre um guerreiro e um clérigo ou entre um pastor e um guerreiro, mas o que encontramos, ao longo do capítulo, segundo West, é deveras diverso do que afirma Lincoln:

Esta excepcional composição está preocupada com as tribulações dos donos de gados na sociedade zoroastrista. Ele trata desse tópico em diversos outros poemas (31:9-10; 32:8-14; 33:4; 44:6,20; 51:14), onde

---

<sup>381</sup> Bruce Lincoln. *The Earth Becomes Flat – A study of Apocalyptic Imagery*. p.143.

parece que o gado é repeditadamente roubado de seus pastos e condenado ao sacrifício. Aqui ele imagina os sentimentos da própria vaca e enquadra-os num apelo aos poderes superiores, o que os leva a um preocupado debate entre si<sup>382</sup>.

Pelas conclusões desse tradutor e especialista, está claro que o *Gāthā* em questão está tratando do recorrente conflito entre a sociedade pastoril – da qual *Zarathustra* fazia parte – e seus inimigos, os ladrões de gado, que pertenciam claramente a outras tribos nômades. Além disso, o diálogo entre o espírito da vaca, animal importantíssimo entre os zoroastristas, e o seu Senhor criador, aponta para a intenção inicial do hino que é a de tratar do problema do roubo e sacrifício do animal. Essa interpretação, muito mais ligada ao problema material da perda do gado e ao mesmo tempo ao problema ritual do sacrifício do gado bovino, está em consonância com as pesquisas mais recentes<sup>383</sup>. A tradução e o trecho isolado utilizados por Lincoln são ambos tendenciosos, em minha opinião.

Vamos agora à análise do termo Persa Médio *an-abēsar*. Segundo MacKenzie, “an” é prefixo pré-vocálico privativo e “abēsar” aparece como tendo o único significado de “coroa”<sup>384</sup>. Isso mostra que a questão deve ser dirimida hermeneuticamente, posto que a via exegética é muito clara. Vejamos então, mais uma vez, o verso 33: “Ēn-iz gōwēd kū: “Ēn zamīg **an-abēsar** ud a-nišēb ud hāmōn bē bawēd; ud kōf ud čagād, ud gabr, ud ul dārišn ud frōd dārišn nē bawēd”<sup>385</sup>. Em sua tradução para o inglês, Zeek Kassok procede da seguinte forma com o termo: “This too is said: “This earth will become **without-height [un-crowned]** and without-bottom

---

<sup>382</sup> West, *Hymns of Zoroaster*. 2010, loc.612

<sup>383</sup> Essa concepção parece estar em consonância com o que pode se chamar de “virada-ritualística” nos estudos masdeístas dos últimos quinze anos. Carlo G. Cereti e Prods O. Skjærvø são, em minha opinião, expoentes dessa corrente interpretativa que entende os textos gáticos, ou seja, os textos mais próximos do mundo indo-iraniano, como tendo significância estritamente ritualística. Isto significa dizer, e.g., que a tríade zoroastrista “bons pensamentos, boas palavras, boas ações” se referia à obrigação do poeta-sacrificante na condução perfeita do ritual da *Yasna*, i.e., com sagacidade mental, manutenção da métrica gática e com exatidão performática. Cereti e Skjærvø não negam o posterior desenvolvimento de uma interpretação ética da tríade zoroastrista, entretanto, sua leitura aproxima os *GāthāsGāthās* da literatura rigvédica e, conseqüentemente, do mundo indo-iraniano, de certa forma, diminuindo a imagem “reformista” do Zoroastrismo. Skjærvø expõe abertamente essas concepções em *Videvidat: its Ritual Mythical Significance* (in: *The Age of Partians*) enquanto Cereti em *Myths, Legends, Eschatologies* (in: *Blackwell Companion to Zoroastrinism*). A aproximação dos autores tem características muito sólidas, contando com argumentos tanto filológicos quanto do que era possível em questões de abstração naquele contexto. Entretanto, devemos ser cautelosos quanto à homegenizações com a tradição rigvédica. A proibição da adoração aos *deuas* (MP.= *dews*) nos *GāthāsGāthās* está clara. É temerário afirmar que toda uma categoria de divindades, com funções e espaços proeminentes no panteão, deixe de ser reverenciada com bases estritamente ritualísticas. Esse tema, entretanto, é assunto de disputa no campo neste momento e envolve pesquisadores proeminentes como Hintze e Hultgård.

<sup>384</sup> David. N. MacKenzie. *A Concise pahlavi Dictionary*. p.3.

<sup>385</sup> Zeke Kassok. *The Greater Iranian Bundahishn: A pahlavi Student's 2013 Guide*. p. 408.

[declivity] and level; there will be no mountains and peaks, hollows, and high land [up-holdings] and low land [down-holdings].”<sup>386</sup>

Não só o termo em questão aparece literalmente traduzido entre colchetes, após o tradutor manifestar a ideia por trás da locução, mas todos os outros que se referam a acidentes geográficos também. Assim, o que Lincoln considera um termo “chave” não passa de um recurso do autor do trecho em questão para contornar a escassez de expressões da língua Persa Média, real motivo da adoção dessas formas para se referir a tais localidades. Acredito ser inegável que a Bd 34 esteja prevendo a unidade da humanidade sob o justo governo de Ohrmazd, entretanto o argumento de Lincoln, que dá ênfase ao fim das diferenças sociais entre os homens, baseado na expressão “sem-coroa”, me parece exagerado. Chamar os picos congelados das montanhas de coroas não me parece nada mais do que uma simples catacrese, comum a uma sociedade tão ligada a regimes monárquicos como a iraniana e reforçada pelo recorrente uso de catacrese nas imagens literárias. O termo *an-abēsar* não significa ao mesmo tempo “sem montanhas” e “sem classes sociais”, refere-se apenas aos altos picos dos montes, que nessa região cobertos de neve parecem estar usando coroas brancas.

Baseado nesses argumentos, seria muito mais plausível, no meu entender, ver o fim das montanhas na Bd como algo muito mais centrado na união de toda a humanidade, por meio do fim de diferenças culturais e étnicas, estas sim, divididas pelas montanhas, que na prática dividem com muito mais clareza etnias e línguas e não classes sociais. Ora, entre duas cadeias de montanhas, pode muito bem haver, dentro de uma mesma etnia, diferenças sociais. Além do mais, segundo o próprio texto da Bd, a figura monárquica continua existindo na pessoa de Ohrmazd, o que torna problemática a declaração de Lincoln de que não haverá mais figura monárquica sobre a Terra. A permanência da monarquia divina, após o julgamento final, demonstra que o autor do texto não tinha problemas estritos com esse sistema de governo.

Ao analisar outra tradição textual, Lincoln admite que para esta o argumento do nivelamento das montanhas como símbolo para o fim das classes sociais simplesmente não se encaixa. Segundo ele próprio, nos Oráculos de Hystaspes o nivelamento das montanhas é apenas mais uma das desgraças que ocorreram nos tempos do fim:

Verdadeiramente, estrelas irão repetidamente cair e o firmamento aparecerá escuro, sem nenhuma luz. Também, as maiores montanhas cairão, e serão aplainadas com as planícies, e o mar tornar-se-á

---

<sup>386</sup> *Ibid. Idem.*

inavegável [...] Ninguém respeitará os idosos, nem conhecerão a obrigação de pietas. Nem sexo (i.e. diferenciação entre masculino e feminino) nem crianças serão poupados. Tudo será confundido e misturado, contra o que é certo e contra as leis da natureza<sup>387</sup>.

Para Lincoln, isso se deve à herança de pensamento que os Oráculos de Hystaspes têm em comum com o ZWY 4.35-37<sup>388</sup> onde a mistura de classes sociais é um sinal de desordem e influência demoníaca. Isso fica claro, segundo o autor, quando são associados, no mesmo trecho, a queda de estrelas, a falta de navegabilidade do mar e o nivelamento das montanhas com a confusão e a mistura de todos, bem como o desrespeito para com os idosos, a indistinção entre os gêneros e fases etárias, enfim, tudo estará confundido contra o que é certo e contra as leis da natureza. Parece que, para certo ramo do pensamento iraniano, que Lincoln considera inclusive ser o mais antigo, a divisão dos homens em classes sociais, idades e gêneros era uma pedra angular que demonstrava uma ordem natural das coisas, refletida pelo mundo social<sup>389</sup>. Nesse sentido, a imagem de montanhas sendo desfeitas só poderia ser encarada como reflexo do caos apocalíptico e não como uma providência divina para o estabelecimento do reino eterno. Lincoln encaminha então o seguinte raciocínio:

Plutarch and the Bundahišn make the leveling of mountains the culminating act of the cosmic Renovation, while Lactantius groups it among the apocalyptic woes. What is more important, we have shown that this variation is not random, but perfectly parallels another variation between the two groups of texts, that relating to attitudes toward differences in social status. Thus, when social distinctions are negatively valued as interfering with the unity of mankind, the leveling of mountains appears as the greatest good. But when social distinctions are positively valued as necessary for the order of the universe, then the leveling of mountains is reduced to one woe among many<sup>390</sup>

Dessa forma, nota-se que Lincoln associa a interpretação da adjetivação do derretimento das montanhas e do conseqüente aplainamento da Terra à ideia geral que aquela família de textos dá às diferenças sociais. O fim das montanhas seria o símbolo máximo do fim das

---

<sup>387</sup> Versão portuguesa de Lactantius, *Divine Institutions* 7.

<sup>388</sup> “Os pedintes tomam as filhas dos nobres e poderosos e dos Magos em casamento, e os nobres e poderosos e os Magos vão à pobreza e servidão, enquanto os pedintes são levados à liderança e aos primeiros lugares. E o discurso dos portadores da boa religião, o selo a decisão do justo juiz, o discurso dos justos e também dos retos tornou-se considerado meramente ralé, enquanto o discurso dos pedintes, dos caluniadores, dos perversos, dos escarnecedores e os dos mentirosos é visto como justo juízo e verdade”.

<sup>389</sup> Bruce Lincoln. *The Earth Becomes Flat – A study of Apocalyptic Imagery*. p. 147.

<sup>390</sup> *Ibid.* p.148.

barreiras entre os seres humanos, caso as barreiras sejam algo bom e essencial ao manutenção da ordem, o evento é catastrófico e, portanto, listado apenas como mais uma das catástrofes apocalípticas. Entretanto, se o texto considera que as barreiras entre os homens não sejam a vontade inicial da divindade e, assim, não passariam do resultado do ataque das forças malignas, o evento é o ápice da intervenção salvífica divina. Porém, em minha opinião, há algumas ressalvas a serem feitas na argumentação de Lincoln.

Em primeiro lugar, cabe crítica à contradição do autor quando ele nega que haja sentido específico e comparação do nivelamento da Terra judaico com o iraniano e, logo em seguida, estabelece relações com textos budistas, corânicos e, até mesmo, com um manifesto da guerra civil inglesa do século XVII. Em segundo lugar, pode-se levar em consideração as pesquisas e as opiniões de John R. Hinnells e Hultgård, não só acerca do Oráculo de Hystaspes, mas de toda a tradição apocalíptica iraniana. Para Hinnells, não há essa diferença de tradições textuais apocalípticas entre o ZWY. e a Bd.:

A significancia deste argumento, como o de Benveniste, não é meramente que outro bloco de material em Lactancio é adicionado ao oráculo de Hystaspes, mas muito mais que o oráculo é visto representando acuradamente a típica e tradicional – tanto em genero quanto em espírito e detalhes – teologia apocalíptica zoroastrista tal qual esta é representada em obras como *Zand i Wahman Yašt*, *Jamasp Namag*, *Bundahišn* e *Denkard*.

Aqui, vemos que para Hinnells a Bd. é consonante com a tradição do *Zand Wahman Yašt* e do *Jamasp Namag*. Hultgård, por sua vez, concorda que a inversão de valores e da ordem social é uma “proeminente marca maligna do fim dos tempos” para toda tradição zoroastrista.<sup>391</sup>

Em terceiro lugar, é muito perigosa a asserção do autor de que “For the most part, no specific significance can be posited for the use of this image in any of these sources, it being simply a stereotyped and rather bland image of catastrophe”<sup>392</sup>. E ele a faz principalmente ao se referir aos textos judaicos. O argumento de Lincoln me parece um disparate. Percebe-se, ao longo de seu artigo, que ele trabalha com fontes em *pahlavi* e em Grego, por isso vai ao Apocalipse de João, mas, em nenhum momento, cita qualquer fonte em Hebraico ou em ge’ez. Fica aparente que a desqualificação da imagem do nivelamento da Terra em fontes judaicas é fruto de certa insegurança do autor em relação a essas fontes e suas línguas originais. Em certo

---

<sup>391</sup> Hultgård, *Persian Apocalypticism*, p. 49.

<sup>392</sup> *Ibid.* p.149.

ponto, ele afirma, até mesmo, não ter interesse nelas por descrever de quaisquer perspectivas “universais” ou “arquetípicas”<sup>393</sup>. É louvável o esforço de Lincoln para compreender uma imagem apocalíptica a partir de sua própria cultura e, ao mesmo tempo, estar atento para não cometer erros crassos que podem advir de uma tentativa desesperada de encontrar paralelos. Entretanto, continuo acreditando que com a devida cautela e pesquisa, pode-se fazer um trabalho que busque compreender os empréstimos e origens não só das imagens apocalípticas, mas também de outros aspectos entre povos de culturas diversas, como já demonstraram ser possível diversos autores como, e.g., Martin L. West.

É por isso que, em seguida investigarei, alguns textos judaicos anteriores a 1En, em que a imagem das montanhas se desfazendo ocorre, para perceber em quais contextos esses trechos se encontram. Posteriormente, analisarei a imagética das montanhas conforme aparecem em 1En. Em seguida farei o mesmo em 1En 67 em que os paralelos com a Bd 34 se tornam evidentes.

### **3.4.3. As Montanhas se Desfarão – Fontes Judaicas e 1En<sup>394</sup>**

Conforme dito anteriormente, o *topos* literário das montanhas que se desfarão aparece em várias culturas antigas. Analiso agora alguns casos de sua forma judaica. O assunto é especificamente de escassa bibliografia. Acredito que isto se dê pelo fato de que o desaparecimento das montanhas pode ser facilmente relegado a apenas uma bela metáfora referente a algum outro assunto de maior interesse ao pesquisador que analisa o texto.

Quando se inicia uma pesquisa acerca do que representam as montanhas ao longo dos textos judaicos, encontra-se a primeira semelhança com o caso zoroastrista: a existência de uma mudança drástica acerca do valor qualitativo imbuído a esses acidentes geográficos. A mesma dubiedade que se manifesta no zoroastrismo entre os textos mais antigos e os mais recentes apresenta-se com relação ao Pentatêuco e textos judaicos posteriores.

De acordo com Richard J. Clifford, as oitos principais montanhas que figuram no Pentatêuco –Ararate, Ebal, Gerezin, Horé, Moriá, Nebo, Seir e Sinai – são sempre pintadas

---

<sup>393</sup> *Ibid.* pp.148-149.

<sup>394</sup> Todas as citações bíblicas nessa seção são versões portuguesas a partir do softwer exegético: King James Version with Strong Numbers. In: Bible+™ for Windows Desktop. Product Version: 5.4.1.

com a imagética de templo<sup>395</sup>. Elas são palco de eventos sagrados importantíssimos, como o aportar da Arca salvífica (Gn 8:4) ou próprio recebimento da Lei (Ex 24:16). Pode-se verificar ainda a presença de uma forte noção, compartilhada ao longo do Oriente Próximo, de que alguns desses montes são o centro do cosmo, espécie de fundamento do mundo, como pode ser visto no paralelo entre Dt 32:22<sup>396</sup> e Gilgamesh IX-X<sup>397</sup>. Outros motivos compartilhados com as ideias gerais do Oriente Próximo antigo acerca das montanhas ainda passam por serem as moradas de divindades, locais de sacrifícios, de orações e de adoração, além de serem o próprio sustentáculo que mantém os céus acima da Terra<sup>398</sup>. Por sua própria estrutura, as montanhas são o lugar mais próximo dos céus e, por isso, naturalmente eram vistas como fazendo essa mediação entre o que estava em nível humano e o que estaria em nível divino.

Entretanto, quando deixamos o Pentatêuco e passamos a outros escritos da tradição judaica, começamos a perceber que as montanhas deixam de ter tratamento tão sacralizado e começam a prestar serviço à imagética da literatura hebraica. A meu ver, a imagem do desaparecimento das montanhas presta-se a dois objetivos básicos e distintos: em textos de outras matrizes que não a apocalíptica, ela concerne às expressões do poder divino e poderia ou não ser encarada como uma possibilidade literal, já em textos de matriz messiânica e/ou apocalíptica, percebe-se a consumação de um feito que, também obviamente demonstra o poder divino, porém com o objetivo de, por meio de uma grande convulsão na natureza, sinalizar uma grande mudança que anuncia uma era vindoura.

Em oposição a essas imagens supracitadas temos a figura dos montes eternos. Não sabemos ainda se se deve considerar como contraditórias a tradição textual judaica que trata os montes como eternos e a que afirma que eles se desfarão. Talvez essa diferença possa ser devida justamente à influência iraniana. Fato é que, ao pensarmos os paralelos entre judaísmo do Segundo Templo e zoroastrismo, temos de ter em mente vários textos<sup>399</sup>, como Salmos 125:1,2 que é difícil de ser ignorado: “1.Os que confiam no Senhor são como o monte Sião: nunca se abala, está firme para sempre. 2. Como em volta de Jerusalém estão os montes, assim é o Senhor em volta do seu povo desde agora e para sempre”. É interessante notar que o impasse só

---

<sup>395</sup> Richard J. Clifford. *The Cosmic Mountain in Canaan and the Old Testament*. 2010. pp.34-97.

<sup>396</sup> “Sim! O fogo da minha ira está ardendo e vai queimar até o mais fundo do Sheol; vai devorar a terra e seus produtos, e abrasar o alicerce das montanhas”.

<sup>397</sup> John H Walton. *Ancient Near Eastern Thought and the Old Testament: Introducing the Conceptual World of the Hebrew Bible*. 2006. p.173.

<sup>398</sup> A. R. George. *House Most High: The Temples of Ancient Mesopotamia*. 1993. p.70.

<sup>399</sup> Gn 49:26 e Hb 3:6 são outros exemplos em que montanhas e outeiros são adjetivados com a expressão hebraica *'ólâm*.

aumenta se considerarmos o nome próprio do monte em questão: שִׁיּוֹן *šîyôn* significa “the same (regularly)”<sup>400</sup>. Por sua vez, עֹלָם *'ólâm*, palavra hebraica para “properly”<sup>401</sup>, concealed, i. e. the vanishing point; generally, time out of mind (past or future), i. e., (practically) eternity” aparece no final de ambos os versos. Diante de tal análise exegética, temos de lidar com a veemência com a qual o salmista declara a eternidade do monte Sião e das demais montanhas que circundam Jerusalém.

Entretanto, são muitas as passagens que apresentam a figura dos montes se desfazendo. No livro dos Juízes, encontramos na canção de Débora um bom exemplo dessa imagem sendo utilizada com vistas de anunciar o poder de YHWH. A King James traduz Juízes 5:5 da seguinte maneira: “As montanhas derreteram diante do Senhor, até mesmo o Sinai diante do Senhor Deus de Israel”. De acordo com o dicionário levado a cabo pela equipe da Drew University sob a liderança de James Strong, a palavra hebraica usada aqui é “נָזַל *nâzal*; a primitive root; to drip, or shed by trickling:— distil, drop, flood, (cause to) flow (- ing), gush out, melt, pour (down), running water, stream”<sup>402</sup>. Por estar inserida no contexto de um hino de louvor a YHWH, a imagem serve ao propósito de mensurar o poder da divindade: as montanhas, obstáculos praticamente intransponíveis aos homens da época, derreteriam diante da face do Deus de Israel. A imagem estabelece um padrão comparativo muito prático e de fácil entendimento para o ouvinte/leitor, a de que as rochas, intransponíveis para o ser humano, são como cera ou o metal diante da divindade, Ele pode derretê-las, assim como o homem faz com esses dois materiais. No entanto, pelo contexto geral da canção de Débora, é possível constatar que esse derreter dos montes não ocasiona nenhum evento futuro que possa estar conectado a ele, sua característica é essencialmente poética – lembrando sempre que isto não significa, de forma alguma, que o escritor não cresse na possibilidade de isto de fato ocorrer.

No livro dos Salmos, podemos constatar que havia entre os judeus a utilização das montanhas em construtos poéticos metafóricos, o que concorre para reforçar a ideia de que não devemos entender toda e qualquer citação de eventos estranhos ocorrendo com as montanhas como sendo literais para os religiosos da época. Sabe-se que a poesia hebraica era muito rica e capaz de se utilizar de imagens profundas e metafóricas<sup>403</sup>. O capítulo 104, por exemplo, cita que, quando Israel foi tirado pela intervenção divina do Egito, as montanhas “saltaram como

---

<sup>400</sup> h6726. King James: Version with Strong Numbers. In: *Bible+™ for Windows Desktop*. Product Version: 5.4.1

<sup>401</sup> *Ibid. Idem.*

<sup>402</sup> h5140. King James Version with Strong Numbers.

<sup>403</sup> Psalms. In: Coogan, Michael D.; Bruce Metzger. *The Oxford Companion to the Bible*, 2011.

carneiros e os outeiros como cordeiros”. Por tratar-se de um texto em louvor a um feito passado, fica clara a alusão poética do autor, já que nenhum trecho do Êxodo trata de montanhas saltando de alegria na ocasião da libertação do povo de Israel, o que não exclui obviamente outras narrativas miraculosas. Em Isaías 55:12<sup>404</sup>, encontramos as montanhas cantando perante Deus ao mesmo tempo que as árvores batem palmas, em mais uma demonstração de como a figura das montanhas era utilizada poeticamente pelos judeus. É necessário frisar que tal utilização ocorre de maneira semelhante também em 1En 51:4: “Naqueles dias as montanhas saltarão como carneiros, e as colinas saltarão como cordeiros satisfeitos com leite; e a face dos anjos no paraíso estará radiante de alegria”. Deve-se, então, manter a mesma vigilância de análise tanto em 1En, quanto no Tanakh em geral.

Entretanto, no capítulo 2:1,2 de Isaías, encontramos eco das ideias pentatêuticas acerca das montanhas: “1. Visão que teve Isaías, filho de Amós, a respeito de Judá e de Jerusalém. 2. Dias virão que o monte da casa do Senhor será estabelecido no mais alto das montanhas e se alçará acima de todos os outeiros. A ele acorrerão todas as nações [...]”. Vê-se que YHWH tem sua própria montanha e que ela será estabelecida acima de todas as outras. Entretanto, já se pode notar uma nova tendência com relação à imagem das montanhas: os verbos estão no incompleto, ou seja, as mudanças são esperadas para o futuro e dizem respeito a uma época em que eventos nunca ocorridos antes se darão. Abre-se a perspectiva profética na qual as mudanças concernentes às montanhas e colinas não só demonstram poeticamente o poder do Deus de Israel, mas também tornam-se sinais miraculosos a serem aguardados para o futuro profético ou escatológico.

No capítulo 34:3, encontramos novamente o derretimento das montanhas, dessa vez porém, associado ao resultado da fúria de YHWH: “Os seus mortos são lançados fora, o mau cheiro dos seus cadáveres se espalha, os montes derreterão com seu sangue”. Aqui a palavra utilizada para “derreterão” é “*מָסַס* *mâsas*; a primitive root; to liquefy; figuratively, to waste (with disease), to faint (with fatigue, fear or grief):—discourage, faint, be loosed, melt (away), refuse, utterly”<sup>405</sup>. Nesse caso, o autor usa o recurso imagético do derretimento das montanhas para expressar a quantidade de sangue que será derramada naquele fatídico dia. Por grandes matanças ocasionadas por batalhas não serem eventos raros no Oriente Próximo Antigo, é plausível crer que o autor conhecia o fato de que mesmo uma imensa quantidade de sangue não

---

<sup>404</sup> Haveis de sair com alegria e em paz sereis reconduzidos. Na vossa presença montes e outeiros romperão em canto, e todas as árvores do campo baterão palmas.

<sup>405</sup> h4549. King James Version with Strong Numbers. In: *Bible+™ for Windows Desktop*. Product Version: 5.4.1

poderia derreter uma montanha, ou mesmo, uma colina. Restam, a meu ver, duas opções difíceis de dirimir entre si. Em primeiro lugar, pode-se pensar que a batalha conduzida pelo Deus de Israel naquele dia, por ser claramente sobrenatural, poderia dar cabo desse efeito, também sobrenatural, ou estamos diante de um fator complicador da análise, pois se encontraria concomitantemente no mesmo livro a utilização poético-metafórica e a esperança escatológica. De qualquer forma, pode ser evocada a ideia, hoje amplamente aceita, de que o livro do profeta Isaías seja um construto de duas ou mesmo três partes compostas por autores diferentes em períodos diferentes. Há, no entanto, trechos mais claros nesse sentido, dos quais podemos lançar mão para entendermos o simbolismo do nivelamento da Terra entre os judeus.

É o caso de Is 54:10: “Os montes se afastarão e os outeiros serão removidos; Mas a minha benignidade não se apartará de ti, nem o pacto da minha paz será removido, diz o Senhor que tem misericórdia de ti”. Aqui temos para “depart” o original מִשׁ *mûš*<sup>406</sup> “a primitive root to withdraw (both literally and figuratively, whether intransitive or transitive):— cease, depart, go back, remove, take away” e para “removed” מוֹט *môṭ*<sup>407</sup> “a primitive root; to waver; by implication, to slip, shake, fall:— be carried, cast, be out of course, be fallen in decay, exceedingly, fall (- ing down), be (re-) moved, be ready, shake, slide, slip”. O termo *mûš* volta a aparecer, desta vez conjugado a uma negação, para garantir que a bondade de YHWH, bem como sua aliança, não serão removidas de sobre Israel. O interessante é que o elemento de comparação escolhido para dar certeza ao leitor/ouvinte são as montanhas e as colinas: elas serão removidas, mas a aliança do Deus de Israel não. Alguém poderia interpretar esse trecho dizendo que o autor compara a retirada da aliança de YHWH com Israel à remoção das montanhas de seus devidos lugares, ou seja, algo impossível de acontecer. Entretanto, essa interpretação não levaria em consideração os outros trechos, inclusive do mesmo livro, onde o nivelamento dos montes não está associado a uma impossibilidade. Ao levar em consideração o *corpus* documental, temos de interpretar essa passagem como sendo uma afirmação de que, mesmo quando os grandes prodígios escatológicos ocorrerem, o pacto de YHWH permanecerá firme.

Os profetas menores também gravaram diversos trechos concernentes a montanhas. Uma desses trechos inicialmente não diz respeito ao nosso objeto, mas como se pretende analisar o simbolismo de certa imagem, é preciso passar por todos os tipos de ocorrências

---

<sup>406</sup> h4185. Ibid.

<sup>407</sup> h4131. Ibid.

sobrenaturais em montanhas. Em Joel 3:17,18, há novamente a referência ao monte Sião como lugar de habitação de YHWH, porém, no verso 18, uma imagem diferente é associada às montanhas:

17. Assim sabereis que eu sou o Senhor vosso Deus, morando em Sião, o meu santo monte; então Jerusalém será santa, e não passarão mais estranhos por ela. 18 E acontecerá naquele dia que os montes gotejarão vinho novo, e dos outeiros escorrerá leite, e todos os rios de Judá fluirão com águas, e uma fonte sairá da casa do Senhor, e regarão o vale de Sitim.

As montanhas passariam a gotejar vinho novo, das colinas escorreria leite e da casa de Deus viria uma torrente de água<sup>408</sup>. A situação trata, mais uma vez, de uma profecia para um futuro no qual as montanhas e colinas estão associadas a um contexto de benção inimaginável, imagens de fertilidade sobrenatural são associadas aos acidentes geográficos. Entretanto, não há nenhuma menção do passagem delas, conforme podemos ver por meio de análise exegética. O termo para “shall drop” é נָטַף *nâṭap*<sup>409</sup> uma raiz primitiva para “to ooze, i. e. distil gradually; by implication, to fall in drops; figuratively, to speak by inspiration:— drop (- ping), prophesy (- et)” o que não nos dá nenhuma indicação de que a montanha possa vir a desfazer-se, já que esse *nâṭap* é a mesma onomatopeia do *ge'ez*, *naṭabṭāb*<sup>410</sup>, que indica o gotejar natural das estalagmites e estalactites que, por sua vez, não é capaz de esgotar uma montanha. Já para “shall flow” temos נָלַךְ *yâlak*<sup>411</sup> “a primitive root to walk (literally or figuratively); causatively, to carry (in various senses)”, o que, da mesma forma, não denota nenhuma imagem de esvaziamento completo a ponto de as colinas se desfazerem. Sendo assim, temos ainda essa terceira possibilidade, que é a de montanhas e colinas serem inesgotáveis fontes de alimento após um livramento sobrenatural que YHWH daria aos filhos de Israel.

Em Naum 1:5, encontramos o trecho de um hino ao poder de YHWH em que o abalo das montanhas acontece por conta de terremotos e o derretimento das colinas, mediante a presença da divindade: “As montanhas tremem diante dele, e os outeiros se derretem, e a terra é queimada ante sua presença, sim, o mundo e todos os que nele habitam”. O termo original

---

<sup>408</sup> Uma imagem semelhante pode ser encontrada em Ezequiel 47:1: “Depois me levou de volta à porta da casa; E eis que saíam águas debaixo do limiar da casa, para o oriente; porque a frente da casa estava para o oriente, e as águas desciam do lado direito da casa, ao lado sul do altar”.

<sup>409</sup> h5197.

<sup>410</sup> Leslau, Wolf. *Comparative Dictionary of ge'ez*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1991, p.587.

<sup>411</sup> h3212.

para “melt” é מִגַּם *mûg*<sup>412</sup> “a primitive root; to melt, i. e. literally (to soften, flow down, disappear), or figuratively (to fear, faint): consume, dissolve, (be) faint (- hearted), melt (away), make soft”, expressão semelhante usada em outros casos analisados, carrega o sentido de que as colinas desaparecerão depois de derreter. As montanhas, apesar de, neste caso, não estar associado a elas um verbo de derretimento, sofrerão רָאָסָה *râ'as*<sup>413</sup> “a primitive root; to undulate (as the earth, the sky, etc.; also a field of grain), partic. through fear; specifically, to spring (as a locust):— make afraid, (re-) move, quake, (make to) shake, (make to) tremble” ou seja, um poderoso abalo, mas que não se pode inferir que tenham sido eliminadas. Esse caso é parecido ao de Juízes, por tratar-se de um hino ao poder de Deus e mais uma vez permanece a dificuldade em determinar se o autor aguarda uma literalidade futura para o evento ou se ele apenas crê hipoteticamente que Deus possa realizar esse feito. Sendo como for, esse trecho é importante pois traz consigo uma semelhança importante com 1En 67 e conseqüentemente com Bd 34: a presença da divindade faz com que as colinas se derretam.

No livro do profeta Amós, por sua vez, encontra-se a soma da imagem encontrada em Joel com a do derretimento, formando, assim, um importante trecho para essa pesquisa, superado apenas pelo de Is 40:3-5;10 que será analisado em seguida. O trecho em questão é Amós 9:13: “Eis que virão dias, diz o Senhor, em que aquele que semeia estará próximo daquele que colhe, aquele que pisa as uvas daquele que plantou a semente; e as montanhas destilarão mosto e todas as colinas derreter-se-ão”. Aqui nós temos especificidades tanto do texto de Joel quanto do de Naum combinadas. De Joel, temos as montanhas que gotejam/destilam mosto, inclusive com a utilização da mesma palavra *nâṭap*, enquanto que, de Naum, temos a preservação das montanhas, ou ausência da menção de sua destruição conjugada ao derretimento das colinas, em que a mesma raiz primitiva *mûg* é aplicada. O contexto é, mais uma vez, de profecia para um futuro glorioso, no qual o Deus de Israel restauraria o tabernáculo de Davi, conforme sua antiga glória e, no final do capítulo, vem a promessa de que YHWH plantaria o seu povo naquela terra e de lá eles nunca mais seriam arrancados. Novamente encontramos o derretimento dos outeiros associado aos eventos futuros que passam por influência direta da divindade.

---

<sup>412</sup> h4127. Ibid.

<sup>413</sup> h7493. Ibid.

Agora parto para a análise do trecho que, depois de 1En 67, é o que mais encontra paralelos com o da Bd 34 em relação à questão dos montes: Is 40:3-5;10. Vejamos o trecho da profecia:

3-5 A voz do que clama no deserto: Preparai o caminho do Senhor, endireitai no deserto um caminho para o nosso Deus. Todo vale será exaltado, e todo o monte e outeiro será reduzido; e os tortuosos serão endireitados, e os lugares escarpados se tornarão planos. E a glória do Senhor será revelada, e toda a carne a verá junta; Boca do Senhor falou [...] 10. Eis que o Senhor Deus virá com mão forte, e seu braço governará para ele; eis que o seu galardão é com ele, e a sua obra diante dele.

Inicialmente cinco motivos em comum podem ser listados: 1) Em primeiro lugar, trata-se de uma chamada à preparação da intervenção divina, a ideia de nivelamento já é anunciada e ao misterioso personagem que clama no deserto é dada a função de criar uma מִסְלָחָה *m<sup>e</sup>silâ*<sup>414</sup>, uma estrada plana no deserto; 2) Em segundo lugar, pode-se notar a semelhança na constatação de que os vales serão elevados, o que faz do evento de nivelamento da Terra um processo equânime, garantido pelo fato de que não só as montanhas serão desfeitas, mas locais muito baixos também serão exaltados; 3) Terceiro: o evento do nivelamento da Terra é o último milagre antes da glória da divindade ser revelada, então, o paralelo quarto pode ser estabelecido; 4) Ocorre a união da humanidade: בְּשֵׁרָה *bâsâr*<sup>415</sup>, palavra comumente usada em hebraico para referir-se a seres humanos e יָחָד *yahad*<sup>416</sup> arremata com a ideia de unidade; 5) Finalmente, reunida a humanidade, o próprio Deus pode reinar entre os homens.

A comparação destes trechos, mediante a já apresentada evidência para o intercâmbio cultural entre judeus e zoroastrianos é, a meu ver, de grande importância para a compreensão dessa imagética apocalíptica. Pode-se perceber, no texto de Isaías, que as montanhas e acidentes geográficos em geral, como os vales e lugares escabrosos, são considerados símbolos da desunião humana. Obviamente não são tratados como únicos culpados pela desunião, mas, por se colocarem tantas vezes como obstáculos à movimentação do homem antigo, passaram a simbolizar o impedimento do contato com outras culturas e etnias. É possível perceber aqui também que a união da humanidade é motivo principal do nivelamento da Terra e nenhuma menção a conflitos de classes sociais está presente no capítulo. Entretanto, assim como na

---

<sup>414</sup> h4546. Ibid.

<sup>415</sup> h1320.

<sup>416</sup> h3162.

análise da Bd 34, não estamos afirmando que um contexto político não está presente, pois, conforme o paralelo 5, o reino passa à mão da própria divindade, o que pode levar ao entendimento de que não há mais nobres.

Aproximando-nos de 1En em si, veremos ocorrências de Montanhas no “Livro dos Vigilantes” e no “Livro das Parábolas”. A escolha do “Livro dos Vigilantes” se dá pelo fato, previamente discutido no capítulo 1, de que ele fora o primeiro material enóquico escrito e, por isso, se tornou matriz para todos os outros. Já a escolha das “Parábolas” se dá por ser o Livro de 1En que carrega material central para esta pesquisa: o capítulo 67.

Nickelsburg entende o significado da imagética das montanhas da seguinte maneira:

O metal das montanhas, ademais, representa as riquezas dos poderosos (ouro e prata) e os materiais empregados nas armas de guerra (ferro, bronze, estanho e chumbo). Isto é, o julgamento põe um fim à opressão das riquezas e da violência militar dos poderosos. O agente do julgamento é o Ungido de Deus e Escolhido e isto está em consonância com a ênfase das “Parábolas”, amarrando essa seção ao contexto<sup>417</sup>.

Para Nickelsburg, as seis montanhas de 52:1-9 correspondem, de certa forma, às sete montanhas em 18:6-9 e 24:2-4, sendo a sétima a “montanha de Deus”. Porém, já se pôde perceber as montanhas do “Livro dos Vigilantes” são bem diferentes das do “Livro das Parábolas”, sendo compostas de pedras preciosas enquanto as outras são de metais<sup>418</sup>. Além disto, parece estar bem indicado pelo contexto geral do “Livro dos Vigilantes” que o derretimento dos metais está associado ao fim de sua utilização para manutenção do poder dos opressores. No caso, o derretimento dos metais menos nobres, utilizados para fins bélicos, simbolizaria o fim das guerras enquanto que o dos metais mais nobres, utilizados para fins financeiros, simbolizaria o fim da opressão monetária.

No “Livro das Parábolas”, o(s) autor(es) traz/trazem as montanhas de volta à cena, entretanto, a ênfase naquilo que o derretimento dos metais nelas contido pode resultar – fim das opressões militares e monetárias – e transferida para o fenômeno do derretimento em si, com ênfase no caráter sobrenatural do poder divino em operá-lo. De acordo com Knibb,

A alusão no cap. 52 a montanhas de metal no oeste, que servirão à autoridade do messias de Deus (v.4) e irão derreter como cera perante O Escolhido (v.6) parece terem sido influenciadas pela tradição de sete

---

<sup>417</sup> Nickelsburg, *Discerning the Structure(s) of the Enoch Book of Parables*, 2007, p.32.

<sup>418</sup> *Id.*, p.33.

montanhas preciosas no nordeste (18:6-9<sup>a</sup>; 24:1-3; 25:1-3), montanha central esta onde está o trono no qual Deus se assentará quando vier visitar a terra. Entretanto, essa tradição foi transformada por associação com outra familiar, a das passagens teofânicas em que as montanhas se derretem perante a vinda de Deus (Mq. 1:4; Sl 97:5; Na 1:5; Jz 5:4). Seria ainda transformada pela sua combinação com o tema dos metais, que é visto sem dúvida, como em Dn 2:31-45, como representativo de uma sucessão de impérios mundias”.<sup>419</sup>

As conclusões de Knibb contribuem em demasiado para esta pesquisa, pois apontam para a possibilidade de que o tema das montanhas fora transformado, por associação com outros temas familiares, como o tema dos metais na sucessão de impérios mundias. Assim, quando chegamos a 1En 67, encontramos de novo as montanhas do oeste, desta vez porém, associadas á formação de um vale que irrompe em rios de metal incandescente, um local apropriado para a realização de um rito de justiça divina.

Dessarte, é perceptível que as montanhas em 1En aparecem como um grande amálgama de motivos presentes na literatura judaica que o antecede. Os especialistas supracitados apontam para significados diversos relativos às montanhas que, provavelmente, foram construídos sobre aspectos existentes em textos anteriores a 1En como o derretimento e fruição dos elementos internos delas.

#### **3.4.4. Reflexões: Por que as montanhas se desfarão?**

Ao analisarmos o fim das montanhas na Bd 34, é inegável que o texto esteja tratando da esperança de um futuro escatológico quando nada mais será como antes. Fica claro também que o papel do nivelamento dos montes e picos, bem como das depressões, tem um papel importantíssimo na reforma de uma paisagem que representava os empecilhos para o contato entre os mais diferentes povos, aliás, nos parece que para a cosmovisão presente na Bd, foram essas dificuldades que acabaram por gerar as diferenças entre os povos. Entretanto a interpretação de Lincoln supervaloriza o fim das classes sociais quando esse fator, para a lógica

---

<sup>419</sup> Knibb, *The Structure and Composition of the Parables of Enoch*, p.56.

interna do texto, parece ser apenas uma consequência decorrente do que realmente importa: o fim das diferenças étnicas e linguísticas entre os povos.

É de igual forma importante citar a questão da literalidade dessas profecias para os fiéis da época. A tendência de metaforizar esses elementos é carregada de valores posteriores agregados ao texto na tentativa de torná-los “aproveitáveis” ou “plausíveis” diante de uma sociedade contemporânea. No caso de Lincoln, o que se percebe é uma insistência em encontrar temas de resistência e combatividade sociais nos textos apocalípticos. Tal tendência, muito famosa na década de 1980, proporcionou grandes avanços no entendimento da literatura apocalíptica, no entanto, quando exacerbada, pode se tornar uma lente que distorce o texto. Nunca podemos deixar de nos lembrar de que para um zoroastrista da época em que a Bd foi escrito, as montanhas eram de fato resultado do assalto de Ahriman à planície natural da criação de Ohrmazd, sendo assim, para que os povos se unissem, seria necessário o fim factual dessas barreiras, muito diferente de uma possível união mediante a tomada de consciência perante uma possível lição que a metáfora ensina. Obviamente outros elementos se fazem presentes ao longo do capítulo e do texto, tais como a purificação dos pecados pelo rio de metal incandescente e o reinado do próprio Ohrmazd, o que, na minha opinião, só contribui para a necessidade da interpretação literal do fim das montanhas.

No atual estágio desta pesquisa, se conclui não ser possível atribuir o fim das montanhas no judaísmo exclusivamente a um empréstimo zoroastrista, entretanto a associação do derretimento metálico é uma imagem muito comum no contexto zoroastrista. A combinação final desses motivos aconteceria especificamente em 1En 67. Contudo é necessária atenção ao baixo número de trechos zoroastristas acerca do fim das montanhas se comparado ao número que temos entre os trechos judaicos. Por mais que o refrão *Gōwēd pad Dēn kū* (= Está dito na Tradição/Religião) reverbere ao longo da Bd, é temerário adicionar à conta de citações zoroastristas uma possível citação avéstica, que nunca chegou até nossas mãos. Se o nivelamento da Terra pelo fim das montanhas e elevação dos vales é de fato uma influência iraniana entre os judeus, poderíamos dizer que estes, mediante as fontes das quais dispomos hoje, fizeram muito mais uso dessa impressionante imagem apocalíptica do que teriam feito seus originais criadores.

Depois de percorrermos diversos textos do Tanakh que citam o derretimento das montanhas, podemos concluir que o elemento que fora adicionado à imagética judaica pelo fator zoroastrista é especificamente a presença do metal incandescente. Com exceção de 1En,

não há nenhuma ocorrência da questão metálica diretamente associada ao derretimento das montanhas e colinas, seja nos livros narrativos, poéticos ou proféticos do Tanakh. Somente o livro de Ezequiel traz menção de julgamento associado ao uso de fundição<sup>420</sup>, entretanto os metais citados não são provenientes de montanhas ou colinas e toda a figura de juízo passa-se num ambiente de forja. Porém, ainda mais importante é que a perícopes de Ezequiel não trata de um futuro escatológico universal, mas de um julgamento específico para os infiéis da casa de Israel.

Ao que parece, para Nickelsburg e Knibb, as montanhas de 1En, tanto reverberam motivos presentes nos escritos proféticos, quanto estão “abertas” a receber outros significados emprestados de tradições próximas já inseridas no pano de fundo da tradição – lembrando das categorias discutidas no capítulo 1. A ideia pode ser vista da seguinte forma: os oráculos de Deus profetizaram que as montanhas derreterão em sua presença, no que esse derretimento acarreta? A resposta, segundo o “Livro dos Vigilantes”, seria que a guerra e a plutocracia teriam fim. Já no “Livro das Parábolas”, as montanhas derreteriam para dar vazão ao local onde poderes opressores, tanto sobrenaturais quanto humanos, encontrassem sua justa punição. O motivo da justiça divina permanece em ambas as seções de 1En, mas com alguma diferença. No primeiro, se destrói o meio da opressão e, no segundo, o opressor em si.

Podemos concluir, então, até o presente momento, que uma possível influência zoroastriana no texto de 1En 67 poderia ser a questão do metal incandescente. O desaparecimento das montanhas e dos outeiros tem, em ambas as literaturas, uma relação muito próxima com o anúncio ou com a consequência de uma intervenção divina fulcral e, por isso, em quase todos os textos em que aparece, tem a função de arrematar uma profecia.

A questão de a união da humanidade ser propiciada pelo desaparecimento das barreiras naturais, que aparece com clareza na Bd., não parece tão clara nos textos judaicos, porém, dias de bênção perene e reinado messiânico estão associados ao nivelamento da Terra. Assim, pode-se interpretar essa imagem apocalíptica como uma esperança, um anseio por um mundo totalmente novo, sem barreiras entre os povos, regido pela justiça da própria divindade, cujas montanhas que restassem existissem para destilar mosto e leite.

---

<sup>420</sup> Capítulo 22:18-21: “Filho do homem, a casa de Israel se tornou escória para mim; são todos escória de cobre, estanho, ferro e chumbo em uma fornalha. Com efeito, assim diz o Senhor Iahweh: “Pois que todos vós vos tornastes escória, eis que vou reunir-vos no meio de Jerusalém. Como reúnem prata, cobre, ferro, chumbo e estanho em uma fornalha, para atijar fogo sobre eles, a fim de fundi-los, assim vos reunirei na minha ira e na minha cólera e vos farei fundir. Juntar-vos-ei e soprarei sobre vós o fogo da indignação, fundindo-vos no meio da cidade”.

### **3.5. Rodeado por montanhas metálicas: como montanhas e metais se unem numa paisagem escatológica<sup>421</sup>**

Nas seções que seguem se procura analisar a junção do tema das montanhas que se derretem com os metais que as compõem. Um caminho investigativo inesperado se abriu quando a análise das fontes primárias acabou por esbarrar em diferenças substanciais entre diferentes traduções de 1En 67. Essas diferenças não apareceram como as agruras comuns ao esforço de tradução, mas como divergências que podem levar a significativos enganos alguém que objetive tratar da relação *topos* metálico em fontes antigas. A segurança da pesquisa terminou por depender de uma compreensão básica do ge'ez, mais conhecido como Etiópico, que permitisse a conferência, nos originais, dos trechos em questão, tudo isso em vista de uma compreensão mais segura de quais metais 1En afirmava serem as montanhas. A necessidade desse esforço ficou ainda mais latente quando se percebeu que justo o metal que se funde para se tornar o rio de fogo era o que mais divergia entre as diversas traduções. Assim, rodeado por montanhas de metais com nomenclaturas discordantes entre as traduções, partimos para uma checagem do estado da obra acerca do *topos* metálico.

#### **3.5.1. Os *topoi* metálicos: decaimento e discernimento**

Dentre os diversos assuntos tratados em 1En, um chama particularmente a atenção desta pesquisa: o tema das montanhas metálicas. Ao longo da literatura antiga, esse *topos* aparece, basicamente, de duas maneiras: metais que aparecem em sequência e que estão diretamente relacionados com as idades do mundo, e metais fundidos que, através de seu calor, purgam os ímpios. West, escreve o seguinte acerca do *topos* metálico:

O mito das idades do mundo, também, parece ter vindo dessa direção [Oriente próximo]. Ele parece estrangeiro à ideia grega geral acerca do passado como ela pode ser vista na tradição épica e mitológica; a inclusão

---

<sup>421</sup> Para esta seção é necessário agradecer a leitura crítica e as contribuições de Almut Hintze e Prods Oktor Skjærvø, assim como também ao professor Pierluigi Piovanelli. Este último, quando da apresentação desse texto no evento *2014 Enoch Seminar*, contribuiu de maneira muito solícita, checando as traduções do etiópico que havíamos feito.

de uma raça épica de heróis como quarta na série (156-73) quebra o esquema metálico de progressiva deterioração, além de ser, obviamente, um compromisso com a tradição grega. O motivo de uma sucessão de idades do mundo, encurtando o tempo de vida do homem, a queda de condições paradisíacas de virtude perfeita, o simbolismo dos metais, todos podem ser paralelizados de textos orientais – mesopotâmicos, judeus, persas, indianos; alguns deles posteriores a Hesíodo, é verdade, mas dificilmente pode-se defender a ideia de que Hesíodo os tenha influenciado<sup>422</sup>.

Isto qualifica a relevância do tema dos metais quando estamos falando de pesquisas históricas relacionadas à apocalíptica. Yuhan S. D. Vevaina, tratando acerca do alcance desse *topos*, aponta sua amplitude intercultural bem como sua antiguidade: “Uma das formas literárias mais primevas no mundo antigo, “as idades do mundo” figuram proeminentemente em uma variedade de culturas, incluindo a indiana antiga, greco-romana, judaísmo do Segundo Templo, e zoroastrismo antigo e da era islâmica”<sup>423</sup>. Para esse autor, a queda na qualidade dos metais representa a decadência da humanidade com o passar das eras. Entretanto, esse *topos* é muito importante somente porque alcançou aceitação ampla entre as culturas da época, mas também por causa de sua idade.

Griffiths argumenta que o *topos* em questão pode ser rastreado até um passado bem distante. Ele aponta o fato de que o mais antigo relato conhecido de uma sequência específica de metais é de origem suméria. Trata-se de um hino a Oannes, uma divindade metalúrgica, “senhor do ouro e protetor dos ferreiros”, que é creditado por ter ensinado à humanidade uma série de tecnologias. O poeta louva Oannes da seguinte forma: “És tu que purificas o ouro e a prata e mistura o bronze e o estanho”<sup>424</sup>. Esse hino sumério aponta para o mais antigo entendimento da sequência qualitativa de metais da qual se tem notícias.

Assim sendo, Griffiths sugere que “um esquema de eras do mundo na qual metais são elencados na ordem de seu descobrimento e ligados a material mitológico pode muito bem ter sido gestado entre eles [os sumérios]”<sup>425</sup>. A partir daí, esse complexo mítico foi provavelmente transmitido como tradição, aos babilônios, iranianos e, posteriormente, adicionado o ferro, dando origem à versão mais elaborada da sequência, o que possibilitou formas especializadas com os zoroastristas, gregos helenísticos e judeus.

---

<sup>422</sup> Martin L. West. *Hesiod Theogony and Works and Days*. Oxford: University Press, 2008, p. xvi-xvii.

<sup>423</sup> Yuhan S. D. Vevaina. “Miscegenation, “Mixture”, and “Mixed Iron” The Hermeneutics, Historiography, and Cultural Poesis of the “Four Ages” Zoroastrianism”, 2011, p.237.

<sup>424</sup> Griffiths. *Archeology and Hesiod's Five Ages*, 1956.p.118

<sup>425</sup> Griffiths, *op. cit.* p.119.

Considerando a importância dessa sequência metálica, em sua amplitude cultural e grande antiguidade, sua aparição na tradição enóquica merece uma aproximação mais cuidadosa. Vejamos como algo muito semelhante a esse *topos* aparece em 1En 67:4:

4. E ele confinará aqueles anjos que demonstraram iniquidade naquele vale flamejante que o bisavô Enoque mostrara-me previamente no Oeste, pelas montanhas de ouro, de prata, de ferro, de metal macio<sup>426</sup> e de estanho. 5. E eu vi aquele vale no qual havia grande perturbação e agitação de (águas). 6. E quando tudo isso aconteceu, a partir daquele ardente metal incandescente e da agitação (das águas) naquele lugar, o cheiro de enxofre foi gerado, e misturado àquelas águas; e o vale daqueles anjos que se desviaram ardia sob o chão. 7. E ao longo dos vales daquela (área) rios de fogo irromperam, onde aqueles anjos serão julgados, aqueles que desviaram os habitantes da Terra.

Encontramos, no trecho, quatro montanhas metálicas que estão localizadas no Oeste do ponto de vista do observador. É importante notar que estas montanhas são feitas exatamente dos mesmos metais e aparecem numa ordem cronológica semelhante à do complexo mítico das idades do mundo. Porém, o propósito dessas montanhas apresenta-se um tanto quanto diferente: elas não estão diretamente ligadas a nenhuma era. Entretanto, indiretamente, elas continuam relacionadas a questões temporais, já que as montanhas metálicas estão ligadas ao Juízo Final e, para iranianos e judeus, isso era uma questão de tempo – metafórica e literalmente falando.

O propósito dessas montanhas é formar uma paisagem de fundo para esse Juízo, um vale onde os anjos que se desviaram e desviaram outros do caminho de retidão serão julgados por um tipo de calor e fogo muito peculiares, vindos de metal incandescente. Cada uma das montanhas que compõem o vale é totalmente feita de apenas um tipo de metal e, numa parte precisa da narrativa, uma delas derrete-se e flui como um rio (67:6). No final, o vale torna-se um amálgama ardente de águas sulfúricas, metal incandescente e erupções de rios de fogo onde os anjos e reis que conduziram os homens para longe da retidão serão julgados e punidos (67:7-8).

A respeito do metal incandescente como um instrumento de punição em julgamentos, Boyce argumenta que a prática é amplamente atestada no mundo zoroástrico<sup>427</sup>. Evidência textual pode ser achada no Avesta. Na porção correspondente a Y., os trechos 31:19; 43:4; 51:9

---

<sup>426</sup> Termo problemático discutido ainda a seguir.

<sup>427</sup> Boyce, Mary. *Textual Sources of the Study of Zoroastrianism*. Chicago: University of Chicago Press, 1990, pp.14; 29-30;64.

particularmente apresentam o metal incandescente agindo no último julgamento. No Vd., temos, no trecho do Fargard 4:151-158, a descrição detalhada de um ritual de julgamento ordálico por metal incandescente que serve para distinguir mentirosos e transgressores. O texto do Vd. é o que segue:

151. Por conta de seu corpo digno de decadência, e ainda mais do que isto.
152. Se tiverem conhecimento desse ato no mundo corpóreo,
153. Assim, ele comete sem saber, um grande pecado;
154. Se tiverem conhecimento desse ato no mundo corpóreo,
155. (Então é como se) fosse consciente para se aproximar do incandescente cobre dourado fundido [rōy<sup>428</sup>], como se estivesse falando a verdade, mentindo para Mithra.
156. Criador! Ele que, conscientemente, se aproxima do cobre dourado fundido (rōy), como se estivesse falando a verdade, mas mentindo para Mithra;
157. Qual é a punição para isso?
158. Então respondeu Ahura-Mazda: Deixe-os atacá-lo com setecentos golpes com o aguilhão *de cavalo*, e setecentos com o *Sraosho-Charana* [possivelmente um chicote punitivo].

A questão parece um teste para saber se determinado indivíduo era ou não consciente da lei de *Ohrmazd* quando cometeu uma determinada transgressão já que, nessas sociedades, não havia diferenciação entre leis civis e religiosas. O texto diz acima, nos versos 152-153, que, se o indivíduo procedeu o ato sem consciência, já cometeu grande pecado. Porém, se o indivíduo já houvesse sido advertido acerca de como proceder corretamente no mundo material e mesmo assim quebrasse a lei, o seu pecado seria ainda mais grave. Assim, o indivíduo teria de se aproximar do cobre incandescente e dizer se tinha ou não consciência do pecado.

Se o indivíduo questionado estivesse mentindo, quando fosse aproximado do cobre incandescente, *Mithra*, que é a divindade hipóstase da justiça, o denunciaria culpado do pecado do qual era suspeito (154-155). O texto continua com *Zarathustra* questionando *Ohrmazd* sobre qual seria a punição para alguém que conscientemente mentisse perante o cobre incandescente (156-157). *Ohrmazd* responde que a punição seria extremamente severa. Percebe-se aqui a presença direta de aspectos religiosos na aplicação da punição. O fato é que a punição pode ser aplicada com a retidão e o comando de *Ohrmazd*, já que a prática decisória é endossada pelo próprio *Mithra* (158). A exposição do indivíduo ao calor do cobre derretido configura um ritual que contribuiu para a manutenção do *ahu*, i.e., a ordem cósmica estabelecida por *Ohrmazd*.

---

<sup>428</sup> MP.= cobre fundido MacKenzie. *A Concise Pahlavi Dictionary*. 1986, p. 173.

Essa ideia, de que a submissão ao metal incandescente (*rōy*) separaria os justos dos injustos e daria o prêmio aos primeiros, é encontrada em outros trechos do *Avesta*. Em trechos da Y, como 30:7-8 e 32:7, pode-se notar a mesma ideia de exposição ao metal fundido contida no *Fargard* 4, porém, desta vez associada, a um evento futuro de proporções não mais individuais, mas universais.

Na Y 30, o hino vem tratando de como alguns espíritos, juntos, não fizeram a escolha correta e, por sua tolice, se encaminharam à violência e aos maus pensamentos, debilitando juntamente com eles a humanidade e, então, chegamos a 30:7-8:

7. E a ele (i.e., a humanidade) veio o Domínio, e o Bom Pensamento, e a Retidão e a Piedade, dando vida contínua a seus corpos e indestrutibilidade, assim por tuas retribuições, através do metal (fundido), ele pode ganhar o prêmio sobre outros. 8. Assim, quando vier a punição pelos pecados, então, Ó Mazda, ao Teu comando o Bom Pensamento estabelecerá o Domínio na Consumação, para entregar aqueles que trouxeram a mentira, Ó Ahura, nas mãos da Retidão<sup>429</sup>.

Aqui o metal fundido (*rōy*) é apresentado como um instrumento através do qual um justo pode ser beneficiado a despeito dos que trouxeram a mentira. Em 32, vê-se mais um hino falando sobre os mentirosos e como estes são amados pelos *Daevas*, agentes espirituais malignos de *Ahriman*; entretanto, no 32:7 lê-se, a advertência: “7. Acerca dessas ofensas, declaro eu não as conheço em minha retidão, que são decretadas mortais, pois serão testadas pelo metal incandescente, de cuja as consequências Tu, Consciente Senhor, és o provedor primordial”<sup>430</sup>. Aquele que pecar na ânsia por conseguir a benção, aparentemente antes do tempo determinado, será distinguido do justo pelo *rōy*. Novamente ele aparece como o meio pelo qual a verdade será distinta da mentira.

No entanto, a concepção do discernimento da verdade/justo da mentira/ímpio pelo *rōy* adquire uma dimensão nova dentro do texto, quando a leitura alcança a Y.51. A partir de 51:8, inicia-se uma parte narrativa do texto onde o autor quer mostrar à divindade que ele sabe o segredo vindouro: a recompensa dos justos e a dos injustos. Na Y.51:9, o texto nos apresenta um julgamento pelo ordálio do metal incandescente que se aplicará não somente a um suspeito isolado, mas a todos os seres humanos.

---

<sup>429</sup> Boyce, *Textual Sources of the Study of Zoroastrianism*, p. 35.

<sup>430</sup> West, *The Hymns of Zoroaster: A New Translation of the Most Ancient Sacred Texts of Iran*, 2010, loc.772.

A hipótese é a de que os ordálios praticados na aplicação da lei à sociedade contemporânea dos zoroástricos eram vistos por eles como um tipo de reflexo do que ainda estava por acontecer, um ordálio universal e decisivo por meio do metal incandescente que, para a sua tradição, ocorreria ao fim do “tempo limitado” e preordenado pelo próprio *Ohrmazd*.

Quanto à origem da imagem do ordálio universal, a hipótese admitida por Cohn, é a de que *Zarathustra* transformou um antigo ritual tribal e prováveis contos antigos sobre lava vulcânica que conheceu em algum momento na grande solução divina para distinguir os perversos dos justos e para estabelecer novamente a ordem no mundo. Este desígnio último é o ordálio final e cabal, descrito na Y.51:9: “9. Pelo corte que destes às pernas deles pelo teu fogo ardente, Ó Mazda, para estabelecer uma marca a ser colocada com metal incandescente sobre os seus seres a fim de marcar o possesso pela Mentira para destruição, Tu continuarás a prover força de vida para o que sustenta a Ordem”<sup>431</sup>.

Por meio desse ritual ordálico universal, a ordem final é estabelecida pela providência divina, todos os ímpios são marcados pelo metal incandescente para serem destruídos. O mundo é expurgado de todo o mal, inclusive dos ímpios mortos e os que sustentam a ordem continuam recebendo o dom da força de vida. O propósito do ordálio universal ao final do “tempo limitado” é análogo ao dos ordálios cotidianos: os perversos são destruídos por metal fundido. Entretanto, ainda havia um componente imagético-mitológico para ser somado a esse quadro apocalíptico: para os comentadores dessa passagem na Bd, esse metal fundido alcançará todos os seres vivos morais<sup>432</sup> na forma de um imenso rio de metal incandescente.

Vejamos o que diz a Bd 34:

---

<sup>431</sup> Skjærvø, *Zoroastrian Texts: translation with notes by*, 2007, p.49.

<sup>432</sup> Seres não conscientes de seus atos, e.g. animais, não são mencionados, mas apenas seres humanos e *daevas*.

16. *Andar ēn frašagird kardārīh, awēšān mardān ī ahlāwān, ī nibišt kū zīndag hēnd, pānzdah mard ud pānzdah kanīg, ō ayārīh ī Sōšyāns bē rasēnd.* 17. *Ud Gōzihr mār, čiyōn andar spīhr az tah ī Māh bē ō zamīg ōftēd, ud zamīg ōwōn homānāg dard bawēd čiyōn mēš ka-š gurg pašm rūnēd.* 18. *Pas, ātaxš ud Ērmān yazd; ayōxšust ī andar kōfān ud garān widāzēnd, ud pad ēn zamīg rōd homānāg ēstēd.* 19. *Ud pas harwisp mardōm andar ān ayōxšust ī widāxtag bē widārēnd, ud pāk bē kunēnd; ud kē ahlāw, ēg-eš ōwōn sahēd, čiyōn ka andar šīr ī garm hamē rawēd; ud kē druwand, ēg-eš ham ēwēnag sahēd kū pad gētīy andar ayōxšust ī widāxtag hamē rawēd. [...] 31. Ud Gōzihr mār, pad ān ayōxšust ī widāxtag sōzīhēd, ud ayōxšust andar ō Dušox tazēd, ud ān gandagīh ud rēmanīh, andar zamīg, kū Dušox būd, pad ān ayōxšust sōzīhēd, ud pāk bē bawēd; ān alum ī Gannāg Mēnōg padīš andar dwārist, pad ān ayōxšust gīrīhēd.* 32. *Ān zamīg Dušox abāz ō frāxīh ī gēhān āwarēnd, ud bawēd frašagird andar axwan, pad kāmāg gēhān a-marg, tā hamē ō hamē rawišnīh.*

16. Durante a renovação (no fim dos tempos), aqueles homens justos, dos quais está escrito estão vivendo, quinze homens e quinze jovens mulheres, aparecerão para ajudar o Soshyans. 17. E o Dragão Gozihr, cairá para o firmamento do fundo da lua e dele para a terra, e a terra terá grande dor como é a da ovelha quando o lobo rasga sua lã. 18. Então, o Fogo e o yazd Erman derreterão o metal que está nas montanhas e colinas, e (o metal) estará na terra como um rio. 19. E então eles transportarão todos os homens através desse metal derretido, e os purificarão; e os que são justos, a eles parecerá como se ele estivesse andando em leite morno; e àquele que é perverso, então, será como se da mesma maneira que no mundo material estivesse andando em metal derretido [...] 31. E o Dragão Gozihr será queimado por aquele metal fundido, e o metal irá fluir até o Inferno, e o fedor e a sujeira, na terra, onde o Inferno era, serão queimados por aquele metal, e então se tornará pura; o buraco, através do qual o Espírito Maligno se espalhou, será fechado por aquele metal. 32. Eles irão carregar aquela terra do Inferno de volta para as regiões distantes do mundo, e então haverá renovação no mundo, a vontade do mundo será imortal, até a eternidade.<sup>433</sup>

De acordo com a hipótese de Cohn, *Zarathustra* transformou um antigo ritual tribal e prováveis contos antigos sobre lava vulcânica que conheceu na grande solução divina para distinguir os perversos dos justos e estabelecer novamente a ordem no mundo<sup>434</sup>. Lommel concorda que essa noção de uma inundação por rios de metal incandescente que provam os justos e injustos é provavelmente uma fusão de contos acerca de erupções vulcânicas e seus fluxos de lava fervente com uma antiga prática tribal em particular<sup>435</sup>. No entanto, notamos aqui

<sup>433</sup> Tradução própria feita a partir da transliteração e transcrição de Zeke Kassock, devidamente autorizada pelo mesmo.

<sup>434</sup> Cohn, *Cosmos, Chaos, and the World to Come*, 1999, p.97.

<sup>435</sup> Cohn, *Ibid. Idem.*; Lommel, *Die Religion Zarathustras nach dem Awesta dargestellt*, 2º ed. Tübingen: Olms, 1971, p.219.

que Cohn se precipita ao atribuir o texto da Bd ao próprio *Zarathustra*. Alguém poderia dizer em defesa de Cohn que ele está argumentando a favor de uma tradição que remete diretamente a *Zarathustra*, porém penso que esse não seria o modo correto de fazê-lo. É necessário explicitar que *Zarathustra* jamais poderia ter sido um dos autores ou o autor da Bd. Entretanto, o comentário de Cohn está correto em conteúdo quando aplicado diretamente ao autor da Bd. A possivelmente antiquíssima prática tribal, acredito, foi mantida e repassada pela tradição zoroástrica na forma do já supracitado ordálio pelo *rōy* (cobre incandescente) descrito no *Fargard* 4:151-158, ganhou contornos apocalípticos na Y.51 e teve seu apocaliptismo imagético desenvolvido na Bd 34.

Todos esses temas ordálicos incandescentes que figuram na tradição avéstica parecem se repetir na tradição judaica do Segundo Templo, sem que haja um antecedente nos textos judaicos mais antigos.

Por essa razão, 1En 67 é um capítulo importantíssimo ao se lidar com o *topos* das eras metálicas, porque combina, numa mesma narrativa, dois dos *topoi* do complexo mítico: metais em sequência e metais como instrumento de julgamento. Precisamente por essa razão, nós precisamos ter a mais acurada tradução possível do referido capítulo, entretanto acredito que não seja o que nós temos no momento.

Ao conferir quatro diferentes traduções para o inglês<sup>436</sup>, é possível perceber que há discordância entre elas acerca dos nomes de vários metais apresentados no v.4, e até mesmo a própria ocorrência de rios de fogo no v.7. Essas palavras, de tradução confusa, especialmente a palavra ge'ez *naṭabṭāb*<sup>437</sup>, e outras discordâncias menores colocam diante de nós um grande quebra-cabeças para ser resolvido, dado à importância desse tema para a pesquisa apocalíptica em geral e principalmente para todos aqueles interessados nas ligações entre os temas míticos Ocidentais e Orientais (e.g., a relação entre os *Os trabalhos e os dias* 106-201 e Dn 2;7). Por esta razão, analiso estes problemas de tradução a seguir.

---

<sup>436</sup> Schodde, George H., 1882; Charles, R. Henry, 1906; Isaac, Epharim, 1983; Nickelsburg, George W. E.; VanderKam, James C., 2004.

<sup>437</sup> Leslau, *Comparative Dictionary of Ge'ez*, 1991, p.587.

### 3.5.2. Demonstrando os problemas de tradução

Agora, eu gostaria de apresentar uma série de tabelas que apresentam comparativamente as edições em língua inglesa de 1En previamente citadas. Aqui eu incluí 1En 65 porque nesse trecho acontece a recorrência do termo “soft metal”<sup>438</sup> e, por esta razão o trecho pode ser de grande ajuda para o propósito. Porém, ao tratar desse tema, é importante manter em mente o que Nickelsburg disse em seu comentário: “A informação metalúrgica em vv.7-8 é, de fato, obscura”<sup>439</sup>.

	CHARLES	SCHODDE	ISAAC	NICKELSBURG; VANDERKAM.
1En 65	7. for the whole earth: And how silver is produced from the dust of the earth, and how <b>soft metal</b> 8. originates in the earth. For <b>lead and tin</b> are not produced from the earth like the first: <b>it is a fountain</b> 9. that produces them, and an angel stands therein, and that angel is pre-eminent.	7. and also how silver is produced from the dust of the earth, and how <b>soft metal</b> originates on the earth. 8. For <b>lead and zinc</b> are not produced like the former; <b>a fountain it is</b> which produces them, and an angel who stands in it; and that angel is excellent.”	7. how silver is produced from the dust of the earth, and how <b>bronze</b> is made upon the earth – 8. for <b>lead and tin</b> are produced from the earth like silver – their source is <b>a fountain</b> inside (which) stands an angel, and he is a running angel.”	7. And how silver is produced from the dust of the earth and how <b>soft metal</b> <is poured out> on the earth. 8. For <b>lead and tin</b> are not produced from the earth like the former; there is <b>a fountain</b> that produces them, and an angel stands in it, and the angel is preeminent.”

1. Tabela 1 – 1En.65:7-9 nas quatro principais traduções (ênfase minha)<sup>440</sup>

Como se pode ver, o termo “soft metal” aparece em todas as edições menos na de Ephraim Isaac, que prefere o termo “bronze”. Isaac explica sua discordância com as outras traduções numa nota de rodapé em que ele explica que a tradução literal do termo é “mixed

<sup>438</sup> Este termo inglês ficará sem tradução justamente por ser a fonte de toda a confusão semântica. Ademais sua tradução “metal macio” em língua portuguesa representa toda uma classe de metais, na qual está incluída a prata, o que já geraria, por sua vez, mais confusão ainda.

<sup>439</sup> Nickelsburg.; VanderKam, *1 Enoch 2: A Commentary on the Book of 1 Enoch Chapters 37-82*, 2012, p.283.

<sup>440</sup> Os textos aqui são mantidos em Inglês, pois se trata da discussão dos problemas de tradução. Fazer uma versão das traduções prejudicaria em muito este objetivo.

metals”<sup>441</sup>, ou seja “metais misturados”. Eu suponho que Isaac tenha optado por “bronze” por causa da própria composição desse metal – o bronze é uma liga de cobre e estanho –, mas, considerando a informação subsequente que o texto nos dá, temos de considerar isso seriamente, porque o autor dessa passagem possivelmente acreditava que esse estranho “metal misturado” brotava da terra, como numa nascente de águas, conforme a tradução de Nickelsburg. Também se deve levar em consideração o fato de que tantos pesquisadores experientes tenham optado por “soft metal” em vez de “mixed metal”, mesmo sendo a última a tradução mais literal.

No meu ponto de vista, v.8 traz um problema hermenêutico que devemos considerar: o “soft/mixed metal” vem de uma fonte sobrenatural. Temos a clara menção de que um anjo é o guardião da fonte e isso complica ainda mais a análise porque o autor do trecho parece considerar o metal em questão uma espécie de líquido – a palavra “fountain” (fonte) é a mesma em todas as edições e, de acordo com Wolf Leslau, o termo *naṭabṭāb* pode significar “fall drop by drop”<sup>442</sup> (cair pingo por pingo). De acordo com Piovanelli<sup>443</sup>, é possível perceber na palavra *ge’ez* uma característica que é comum a essa língua: as palavras onomatopeicas. O som da pronúncia correta de *naṭabṭāb* lembra, sem maiores esforços por parte do ouvinte, o gotejar das estalactites<sup>444</sup> nos tetos das cavernas. Nickelsburg tenta explicar a ocorrência da “fonte” do *naṭabṭāb*, afirmando a ocorrência de pepitas de estanho (cassiterita) em depósitos aluviais. Entretanto, como o próprio Nickelsburg afirma, minério de bronze não pode ser encontrado dessa maneira<sup>445</sup>. Além disso, acredito que essa linha de argumentação, que tenta encontrar correlações entre todo o conteúdo mitológico e algum evento natural e/ou histórico, seja problemática em sua essência.

Esse é o mesmo tipo de problema que podemos perceber também nas tentativas de pesquisadores como Black, Hoffman e Dillmann, que tentam correlacionar o vale ardente de 1En 67 com algum vale real localizado no Ocidente<sup>446</sup>. Como resultado dessa necessidade de correlação, temos uma série de especulações acerca de erupções vulcânicas que poderiam ter ocorrido próximas ao período de escrita de 1En. A mesma problemática é encontrada nas

---

<sup>441</sup> Isaac, Ephraim. 1(Ethiopic Apocalypse of) ENOCH: A new translation and introduction. In: *The Old Testament Pseudepigrapha. Volume I*. 3ªed. Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2013, p.45. nota “k”.

<sup>442</sup> Leslau, *op. cit.* 1991, p.587.

<sup>443</sup> Piovanelli, “Jewish or Christian? Early or Late? The Challenge of Dealing with Christian Apocryphal Literature Today.” Seminário 2014 *Fifth Enoch Seminar – Montreal, Québec, Canadá*.

<sup>444</sup> Esta palavra vem do grego *stalassein*, que significa “pingar”.

<sup>445</sup> Nickelsburg; VanderKam. *op. cit.* p.283.

<sup>446</sup> *Ibid. Idem*.

tentativas de associar 67:8-9 com a viagem de Herodes, o Grande para as águas termais de Callirrhoe, onde ele teria buscado cura para sua doença. Vejo, basicamente, duas falhas nesse argumento. Primeiro, a datação desses escritos é incerta, há constante controvérsia entre o período em que o possível autor possa ter vivido e a data dessas erupções vulcânicas, bem como da presença na memória recente da tentativa de cura nas águas termais por parte de Herodes, além disso, como pôde se acompanhar em 2.6, a datação das “Parábolas” é objeto de constante disputa entre os pesquisadores. Em Segundo lugar, não poderíamos encontrar no passado do autor o que ele mesmo esperava para o futuro. Até onde se sabe, 1En 67 não possui nenhum traço de *vaticinio ex eventu*, mas sim visões de um futuro apocalíptico. Essas observações podem nos encaminhar para a busca de outros padrões hermenêuticos que resolvam a questão dessa enigmática passagem.

Como mencionado anteriormente, 1En 67 apresenta um vale composto por montanhas metálicas no ocidente. A quarta dentre essas montanhas é feita precisamente de *naṭabīāb*, o “mixed metal” ou “soft metal” como querem a maioria dos nossos tradutores. Sendo assim, devemos observar as quatro edições, comparadas em tabelas (ênfase minha):

	CHARLES	SHODDE	ISAAC	NICKELSBURG; VANDERKAM
1En 67	<p>4. And He will imprison those angels, who have shown unrighteousness, in that burning valley which my grandfather Enoch had formerly shown to me in the west among the <b>mountains of gold</b></p> <p>5. <b>and silver and iron and soft metal and tin.</b> And I saw that valley in which there was a great</p> <p>6. convulsion and a convulsion of the waters. And when all this took place, from that <b>fiery molten metal</b> and from the convulsion thereof in that place, there was produced a smell of sulphur, and it was connected with those waters, and that valley of the angels who had led astray (mankind) burned 7. beneath that land. And through its valleys proceed <b>streams of fire</b>, where these angels are punished who had led astray those who dwell upon the earth.</p>	<p>4. And they will enclose those angels who have showed injustice in that flaming valley which my grandfather Enoch showed to me before, in the west, in the <b>mountains of gold and of silver and of iron and of soft metal and of zinc.</b> 5. And I saw that valley, in which there was a great shaking and a shaking of the waters. 6. And as this took</p> <p>Place there was produced from that <b>flaming, flowing metal</b>, and out of the shaking that shook</p> <p>Them ,at that place, an odor of sulphur, and it united with those waters; and that valley of</p> <p>The angels who had led astray burned under that earth. 7. And through the valley of that earth come <b>rivers of fire</b>, where those angels who had led astray those</p>	<p>4. And they shall imprison those angels who revealed oppression in that burning valley which my grandfather Enoch had formerly shown me in the West among the <b>mountains of gold, silver, iron, bronze, and tin.</b> 5. I also saw that valley in which there took place a great turbulence and the stirring of the waters. 6. Now, when all this took place, there was produced from that <b>bronze and fire</b> a smell of sulfur (which) blended with those waters. 7. This valley of the perversive angels shall (continue to) burn punitively underneath that ground; in respect to its troughs, they shall be filled with <b>rivers of water</b> by which those angels who perverted those who dwell upon the earth shall be punished.</p>	<p>4. And he will confine those angels who showed iniquity in that burning valley that my great-grandfather Enoch had shown me previously in the West by the <b>mountains of gold and silver and iron and soft metal and tin.</b> 5. And I saw that valley in which there was a great disturbance and troubling of waters. 6. And when all this happened, from that <b>fiery molten metal</b> and the troubling of (the waters) in that place, the smell of sulfur was generated, and it mixed with those waters; and the valley of those angels who had led astray burned beneath that ground. 7. And through the valleys of that (area) <b>rivers of fire</b> issue, where those angels will be judged who led astray those who dwell on the earth.</p>

		<i>who dwell on the earth are condemned.</i>		
--	--	--	--	--

2. Tabela 2 – 1En 67:4-7 nas quatro principais traduções.<sup>447</sup>

Na tabela comparativa, podemos ver novamente a recorrência do termo “soft metal” em três autores, menos em Isaac que mantém “bronze”, coerentemente com sua tradução de 1En 65. Entretanto, um novo problema vem à tona quando Isaac escolhe o mesmo “bronze” para significar o “molten metal” (metal derretido/fundido), escolhido pelos outros tradutores. Na visão de Isaac, temos “bronze” tanto para o metal originário da fonte guardada pelo anjo (1En 65), quanto para o metal fundido (1En 67). De alguma maneira, a adição de “fire” ao termo “bronze” pode substituir o significado que temos em outras traduções, mas certamente com a perda da imagética do metal fundido que é tão importante para o complexo mítico dos metais como fonte de julgamento.

Ainda tratando do material que compõe as montanhas, Shodde escolhe “zinc” (zinco) em vez de “tin” (estanho), que são metais bem diferentes o que configura outro problema de tradução. Suponho que apenas uma cuidadosa pesquisa acerca da história da metalurgia poderá resolver, de fato, essa questão. Além do mais, somente Shodde escolhe traduzir como “zinco”. Apesar disto, acredito que essa discrepância se minimiza diante da ausência de “molten metal” (*naṭabṭāb*) e de “rivers of fire” (rios de fogo) (*naṭabṭāb 'āsāt*) na tradução de Isaac.

Para solidificar a análise, analisemos a transliteração da edição de 1851<sup>448</sup> de Dillmann e, posteriormente, o ge'ez original. O excerto analisado foi transliterado dessa forma por ele:

1En 67:4	1En 67:6
<i>weye`e`Swwomu le'Ilktu mela'Ikt 'Ile 'ar'aywa le`eme`Sa wste y'Iti qWela 'Inte tnedd 'Inte 'ar'ayeni qedami ImHEwye hEnok be`ereb be`hebe 'adbare werq webrur weHe`Sin wene<b>TebTab</b> wena'lk.</i>	<i>Wezntu kWulu sobe tegebre 'Imw'Itu <b>neTebTabe 'Isat</b> wehewkomu zeyehewkomu bew'Itu mekan tewelde `SEna tey wete`hebre msle 'Ilku mayat wey'Iti qWela 'Inte mela'Ikt Ile 'asHetu tnedd metHte y'Iti mdr.</i>

3. Tabela 3 – 1En 67:4; 67:6 transliteração do ge'ez por Dillmann (ênfase minha).

<sup>447</sup> Como pode ser percebido a numeração dos versículos não é padronizada entre os autores. Sendo assim, eu as mantive como cada um deles estabeleceu. Entretanto, esse trabalho segue como padrões tanto a numeração de versículos como a tradução de Nickelsburg e VanderKam. Schodde, George H., 1882; Charles, R. Henry, 1906; Isaac, Epharim, 1983; Nickelsburg, George W. E.; VanderKam, James C., 2004.

<sup>448</sup> Dillmann, "I Enoch" in Ge`ez (Ethiopian). Edited by Michal Jerabek, Institute of Ancient Near Eastern Studies Charles University - Prague - Czech Republic.

Como mencionado acima, para Leslau, *naṭabṭāb* pode significar “cair gota por gota”, mas pode ser também “dipping moisture” (embebido em umidade), além de “soft metal”. Por sua vez, *’asāt* significa “fire” (fogo) e até mesmo “burning thing”<sup>449</sup> (algo queimando). Nesse ponto, julgo a escolha de Isaac inadequada por duas razões principais. Em primeiro, “bronze and fire” (bronze e fogo) não pode transmitir o sentido de *naṭabṭāb ’asāt*. O que alguém normalmente entende por “bronze”? Um tipo sólido de metal, eu diria; até mesmo se nós acrescentarmos a palavra “fogo” ao termo “bronze” continuamos não capturando o sentido original do termo *naṭabṭāb ’asāt* que, em minha tradução, poderia significar “fogo que goteja/fogo gotejante”.

Agora, mesmo que fique claro que um “fogo gotejante” tenha de ser um metal em ponto de fundição, não é possível inferir de qual tipo de metal estamos falando. Além do mais, a palavra que, de acordo com Leslau, significa “bronze” é *nāḥs*, e não *naṭabṭāb*<sup>450</sup> e, como podemos ver na transliteração de Dillmann, a palavra *nāḥs* não aparece em nenhum dos versos originais citados. Assim sendo, o significado de “fonte” que nós temos em 1En 65 é compreensível devido à multiplicidade dos sentidos do termo *naṭabṭāb* que aparentemente refere-se a coisas gotejantes e, ao mesmo tempo, a este misterioso “soft metal”.

Em segundo, confundir um “rio de fogo” (river of fire) com um “rio de águas” (river of waters) é uma questão muito séria. É importante notar que, aparentemente, não há problema de discrepância de manuscritos aqui: Isaac reivindica ter baseado sua tradução em A com amplo suporte em B<sup>451</sup>, mas VanderKam e Nickelsburg afirmam ter comparado todos os manuscritos para compor sua tradução<sup>452</sup>. Dessa forma, posso apenas imaginar o motivo que levou Isaac a fazer tal escolha. Parece-me que a escolha de “bronze and fire” no v.6 foi intencionalmente feita para concordar com “river of waters” – se nós não tivermos correntes de metal incandescente irrompendo pelo vale no v.6, então, um rio de águas seria mais aceitável no v.7.

Esta pesquisa compreende o caminho que o professor Isaac seguiu, já que o próprio texto é perturbador, na ausência de um termo melhor. Não podemos negar o fato de que, no v.11 do mesmo capítulo, pode-se encontrar o vale inundado. Pode ser que Isaac tenha tentado adicionar coerência interna ao controverso capítulo 67. Entretanto, eu penso que esse não seja

---

<sup>449</sup> *Ibid.* p.44.

<sup>450</sup> *Ibid.* p.395.

<sup>451</sup> Isaac, *op. cit.* pp.10-11.

<sup>452</sup> Nickelsburg; VanderKam, *op. cit.* p.4

o caminho que devemos seguir, devemos lidar com as incoerências internas do texto, de forma alguma harmonizá-las.

Seria um “rio de fogo” tão estranho à tradição judaica que um pesquisador importante como Isaac escolheria torná-lo de água? Penso que esta seja uma pista. A estranheza do rio de metal incandescente na tradição judaica pode ser inferida também em alguns silêncios. Michael Knibb, comentando a passagem em questão, faz um exercício válido de rastreamento da origem dessa paisagem apocalíptica dentro da própria tradição enóquica (i.e., no “Livro dos Vigilantes”) e na Bíblia Hebraica. Segundo o autor, 67:5-7 descreve o destino final dos Vigilantes, seu julgamento e sua punição, combinando as ideias do vale flamejante em Gehena com características dos distúrbios causados por terremotos da narrativa do dilúvio. Para Knibb,

67:4 faz referência à passagem das montanhas metálicas no oeste do cap. 52 e confunde o local onde os Vigilantes estão presos antes do dia de seu julgamento (cf. 10:4-6, 12-13) com o próprio Gehena (cf. 54:5-6), até mesmo porque o vale do cap. 54 não está no oeste, mas em ‘outra parte da terra’. Também, em outra parte do “Livro das Parábolas”, 67:8-10, 13 vincula a punição dos reis e poderosos com a dos Vigilantes, e 67:9b se refere ao que foi dito anteriormente sobre O Escolhido em 49:4. As palavras de abertura do cap. 68 [...] <sup>453</sup>.

Contudo, como vemos, o autor escolhe não tentar traçar a origem do rio de metal incandescente. Pode-se imaginar que o pesquisador tenha apenas se esquecido ou não dado importância ao rio de metal incandescente. Essa situação seria ainda mais complicada, dado o papel central do metal incandescente na passagem – numa passagem de julgamento escatológico, o metal torna-se o vetor deste julgar. Trata-se apenas de mais um exemplo de como 1En 67:4 vem causando estranheza ao campo do Judaísmo do Segundo Templo.

Voltando à questão das traduções, a despeito da crítica mais centrada em Isaac, o fato é que ao fazerem escolhas diferentes para a tradução de *naṭabtāb* no v.4 e no v.6, todos os tradutores prejudicaram a imagética do texto, na medida em que desconectaram o metal que havia na quarta montanha do rio de metal incandescente que é formado a partir do seu derretimento.

Conforme já discutido no cap. 2, em concordância com Nickelsburg e VanderKam, creio que 1En 67 pode ser uma interpolação no “Livro das Parábolas” e ainda mais, penso que os

---

<sup>453</sup> Knibb, *op. cit.* p.60-61.

versos analisados podem ser ecos de uma tradição de muito mais antiguidade, rastreável até origens iranianas.

### 3.5.3. Paralelos Zoroastristas

Acredito que a busca por outros padrões hermenêuticos para a interpretação do *topoi* metálico em 1En pode ter uma resposta numa perspectiva de tradição de *longue-durée*. Ambas as subseções do *topoi* metálico podem ser encontradas numa antiquíssima tradição de textos zoroastristas. Podem ser encontrados nos textos iranianos e em 1En entes naturais feitos de metal em vez de sua composição habitual, aparecendo em ordem sequencial de acordo com o decréscimo da qualidade do metal – A árvore da ZWY; as montanhas de 1En. Além disso, há o metal fundido que serve o propósito de julgamento por ordálio tanto para humanos quanto para seres sobrenaturais – os rios de fogo e o metal incandescente da Y e de 1En.

Como já discutido no cap. 2, há bastante evidência para corroborar o contato entre o zoroastrismo e o judaísmo<sup>454</sup>. Conforme Barr afirma:

Tem-se o costume de conectar certos fenômenos do Velho Testamento tardio e do judaísmo pós-bíblico à influência iraniana. O desenvolvimento dentro da religião judaica de assuntos como anjos, dualismo, escatologia e ressurreição do corpo é comumente atribuído ao impacto da religião iraniana. Isto não seria de se surpreender, ao menos em teoria, porque judeus viveram cerca de dois séculos sob a *Pax Persica*, e alguns dos seus mais importantes livros foram escritos neste período<sup>455</sup>.

Dito isso, é válido para nós pensar a hipótese de um padrão hermenêutico recorrente na apocalíptica enóquica que tenha material zoroastrista interpolado. Para fazermos esse tipo de comparação usaremos a tabela que segue para otimizar a análise – as ênfases mais uma vez são todas minhas.

---

<sup>454</sup> Para mais sobre esse assunto ver: Neusner, *How much Iranian in Jewish Babylonia?*, pp.134-49, 1976; Smith, *II Isaiah and the Persians*. pp.415-21,1963.

<sup>455</sup> Barr, *The Question of Religious Influence: The Case of Zoroastrianism, Judaism, and Christianity*, 1985, p.201.

<i>Yasna 51 OAv./Zand MP.</i>	<b>1En 67</b> <sup>456</sup>
<p>OAv. 8. Pois eu Te contarei, oh Mazdā<sup>457</sup> – é claro que um homem só pode dizer aquilo que Tu já sabes – que em meio à doença está o injusto, mas em bênção está aquele que sustem a Justiça (feliz aquele profeta que fala àquele que sabe!) 9. É a expiação que Tu fizeste para as duas partes, através do Teu <b>fogo ardente</b>, oh Mazdā, e através do <b>metal incandescente</b>, para estabelecer prova sobre nosso caráter, para ferir o injusto e para o fortalecimento dos justos.<sup>458</sup></p> <p><i>Zand MP.</i> 9a. Que tu darás reconhecimento às partes conflitantes, que tu darás salvação e danação que tu revelará, <b>este que é teu fogo</b>, oh Líder Ohrmazd. 9b. Então <b>derreterá</b> sobre os dois mundos, eles darão louvor, esse teste é no corpo final, 9c. Esse machuca o ímpio e preserva o justo<sup>459</sup>.</p>	<p>6. E quando tudo isso aconteceu, a partir daquele <b>ardente metal incandescente</b> e da agitação (das águas) naquele lugar, o cheiro de enxofre foi gerado, e misturado àquelas águas; e o vale daqueles anjos que se desviaram ardia sob o chão.</p>

4. Tabela 4 – *Yasna 51:8-9* versão em OAv. e *Zand MP.* em comparação com 1En 67:6.

A despeito de todo o debate sobre a datação da tradição avéstica, parece haver certo consenso acerca da antiguidade dos *Gāthās* que formam um texto e, ao mesmo tempo, um rito chamado *Yasna*. Segundo Boyce

Em seus *Gāthās*, Zoroastro olha para o ‘passado eterno’ e o começo do tempo, e adiante para o Último Julgamento e a ‘eternidade que virá’, e vê tudo o que toma lugar entre os dois como parte da luta cósmica entre o bem e o mal, rumando para a derrocada final deste último, e assim o cumprimento dos propósitos de Deus; e em conformidade com isso ele é chamado de, e de fato é, o ‘primeiro apocalíptico’<sup>460</sup>.

<sup>456</sup> Tradução de Nickelsburg e VanderKam escolhida como padrão.

<sup>457</sup> Aqui West usa “Mindiful One” para traduzir o avéstico *Mazdā*. O autor concorda com Skjærvø e Hintze quanto ao sentido desse vocábulo quando adjetivo: algo como “Aquele que tem todas as coisas dentro de sua mente”. Entretanto eu escolhi continuar usando o epíteto original, mesmo no caso onde faço uma versão da tradução de West. Faço isso porque a palavra portuguesa que, em minha opinião, melhor traduz essa ideia seria “onisciente”, entretanto usá-la seria ainda mais problemático. Sendo assim, o epíteto avéstico *Mazdā* não aparecerá traduzido nesse trabalho.

<sup>458</sup> West, *The Hymns of Zoroaster: A New Translation of the Most Ancient Sacred Texts of Iran.*, 2010.

<sup>459</sup> 9a. Kē šnāxtārīh ō pahikārgārān dahēd, kū bōxt ud ēraxt paydāg kunēddahēd ēd ī tō ātaxš ī sālār Ohrmazd. 9b. Ēg widāxt abar har dō axwān, ēzišn dahēd, ān ī passāxt pad Tan ī Passēn. 9c. Rēšēnēd druwandān ud sūdēnēd ahlāwān.

<sup>460</sup> Boyce, Mary. *On the Antiquity of Zoroastrian Apocalyptic*, 1985, p.57.

Assim sendo, se os hinos zoroastristas forem mais antigos e se de fato judeus e persas zoroastristas conviveram, eles podem ter influenciado essa passagem enóquica. A tabela ainda acrescenta ao debate da questão *Zand*, mostrando a proximidade entre o texto Avéstico e a sua glosa explicativa em Persa Médio.

Certamente, minha hipótese não leva em conta a coincidência. Descarto essa possibilidade considerando 1) a ampla evidência acerca da influência do zoroastrismo sobre o judaísmo do Segundo Templo<sup>461</sup>, 2) por conta da ampla aceitação de que 1En 65:1-69:1 é de fato material interpolado<sup>462</sup> e 3) devido às similaridades entre as passagens que concentram não só o mesmo tipo de imagética mítica, mas até mesmo o propósito do simbolismo utilizado, como analisaremos adiante. Para melhor avaliar esse último ponto, vejamos outra tabela comparativa – ênfase minha.

Grande Bundahishina 34:18-19;31 <sup>463</sup>	1En 52:6;53:7;67:7
<p>18. Então, o <b>Fogo e o yazd Erman derreterão o metal que está nas montanhas e colinas, e será na terra como um rio.</b> 19 E então eles transportarão todos os homens através deste <b>metal derretido</b>, e os purificarão; e os que são justos, a eles parecerá como se estivessem andando em leite morno; e àquele que é perverso, então será como se da mesma maneira que no mundo material estivesse andando em <b>metal derretido</b> [...] 31. <b>E o Dragão Gozihr será queimado por aquele metal fundido</b>, e o metal irá fluir até o Inferno, e o fedor e a sujeira, na terra, onde o Inferno estava, serão queimados por aquele metal, e então tornar-se-á pura; o buraco, através do qual o Espírito Maligno se espalhou, <b>será fechado por aquele metal.</b></p>	<p>52:6. Aquelas montanhas que seus olhos viram – a montanhas de ferro, e a montanha de cobre, e a montanha de prata, e a montanha de ouro, e a montanha de metal macio, e a montanha de chumbo – <b>Todas elas serão perante O Ungido como cera perante o fogo</b>, e como água que desce do topo das montanhas, e serão enfraquecidas perante seus pés.</p> <p>53:7. E essas montanhas serão na presença do justo Ungido <b>como cera e as Colinas serão como uma fonte de água</b> [...] E eles trarão os reis e os poderosos e os jogarão neste profundo vale.</p> <p>67:7. E através dos vales daquele lugar <b>rios de fogo irromperão</b>, onde aqueles anjos serão julgados, aqueles que desviaram os que habitam a Terra.</p>

<sup>461</sup> Para ver essas influências em outros aspectos que não o abordado aqui ver: Hinnells, *Zoroastrian Influence on the Judeo-Christian Tradition*; Neusner, *Comparing Religions: Zoroastrianism and Judaism*; Winston, *The Iranian Component in the Bible, Apocrypha, and Qumran: A Review of the Evidence*. Shaked, *Iranian Influence on Judaism: First Century B.C.E. to Second Century C.E.*; Silverman's, *On Religion and Cultural Influence and Iranian-Judaean Interaction in the Persian Period*.

<sup>462</sup> Darrell D. Hannah apresenta a seguinte lista de autores que concordam com essa hipótese (a lista segue ordem cronológica): August Dillmann, Heinrich Ewald, Robert Henry Charles, François Martin, Albert-Marie Denis, George Nickelsburg, Ephraim Isaac, Siegbert Uhlig, Mathew Black, Florentino García Mart. (Darell D. Hannah, *The Book of Noah, the Death of Herod the Great, and the Date of the Parables of Enoch*, In: *Enoch and the Messiah Son of Man: Revisiting the Book of Parables*. Ed. Gabriele Boccaccini. Michigan/Cambridge: Grand Rapids, 2007, pp.472-473).

<sup>463</sup> Tradução própria feita a partir da transliteração e transcrição de Zeke Kassock, devidamente autorizada por ele.

5. Tabela 5. Grande Bundahishina 34:18-19;31 comparado com 1En 52:6;53:7;67:7 montanhas e colinas de metal incandescente.

Esses excertos comparativos nos permitem atestar, ao menos, cinco similaridades: 1) A origem do metal incandescente; 2) o metal é derretido pela intervenção de um ser bom e sobrenatural; 3) o metal torna-se um fluxo/rio incandescente; 4) seu escopo e efetividade é universal; 5) parece propor uma purificação dos submetidos, ao invés da destruição comum a outras fontes judaicas e mesmo a outras partes do “Livro das Parábolas”.

As ligações entre os textos começam com a localização original do metal que deverá se derreter: no zoroastrismo, elas são responsáveis por corromper o nivelamento original da Terra; no judaísmo, elas deverão ser aplainadas para o caminho do Escolhido; falo das montanhas e colinas. É bastante intrigante pensar nessa relação entre montanhas e metais, já que estes últimos podem ser achados em diversos outros lugares. A mineração antiga não conhecia apenas as montanhas como fonte de minas. Assim, em minha opinião, a recorrência da associação entre montanhas e metais é deliberadamente devida à transmissão e conservação de temas míticos mais antigos.

Mesmo se considerarmos que no Irã e na Palestina antiga mineração só fosse possível em cavernas de montanhas, não poderíamos arguir que iranianos e judeus não conhecessem outros tipos de jazidas de metal. O próprio Nickelsburg considera que a “fonte que jorra metal” de 1En 67:7 pode ser uma referência a mineração aluvial<sup>464</sup>. A despeito da minha discordância com a hipótese para a explicação da imagética da “fonte”, isso demonstra que alguns pesquisadores concordam com a ideia de que judeus conhecessem outros tipos de jazidas além de montanhas. Nos dois casos, se tem o metal incandescente de maneira miraculosa: na Bd é o “Fogo”, que para o zoroastrismo é um ser divino hipostasiado, e *Airyaman*, um *yazad* – um ser digno de adoração – ambos derretem o metal que está nas montanhas e colinas e em 1En, isso ocorre devido à mera presença do Ungido.

A imagética do “derretimento perante o fogo”, em minha opinião, é equivalente à do “derreter o metal” – essas duas imagens expressam o assombro do ser humano perante a matéria em estado transitório. Para os antigos, tal senso de poder está presente nessa imagética porque matéria, como sendo um produto da própria criação, estaria prestes a ser mudada por seres poderosos, muito próximos ao Próprio Criador. Uma vez que as colinas e montanhas metálicas

---

<sup>464</sup> Nickelsburg; VanderKam, *op. cit.* p.283

estivessem derretidas, poderíamos ver que o volume de metal fundido é similar em ambos os textos; é tamanho que flui como um rio, semelhante a uma torrente de águas.

A imagem apocalíptica de um “rio de fogo” mostrada na Bd atesta o que zoroastristas, em seu período de inscrição, interpretavam acerca da Y 51: o metal incandescente que o autor vê se originando das montanhas e colinas virá em forma de um rio de fogo. Como já discutido anteriormente, os padrões hermenêuticos dos clérigos zoroastristas ainda não são muito claros para nós hoje, porém, muito avanço tem sido feito nos últimos anos tornando possível, a meu ver, afirmar que: para os intérpretes zoroastristas do tempo em que as tradições na Bd. se cristalizaram, o metal derretido do qual se fala na Y. iria fluir como um “rio de fogo”.

Em 1En 67:7, uma imagética muito próxima é encontrada. Nessa perícope, o “Livro das Parábolas” e a Bd. estão predizendo um evento apocalíptico tão familiar, que suas equivalências, creio eu, não podem mais ser ignoradas.

A hipótese de um *topos* transmitido, em minha opinião, é confirmada especificamente pelo propósito desse assombroso rio de fogo: em ambos textos, ele fluirá para fazer com que os ímpios paguem por seus pecados. Argumento isso por que é sabido que a mesma imagem pode aparecer com diferentes propósitos na literatura mítica<sup>465</sup>, mas nesse caso, não só a imagem é a mesma, mas a intenção também. Até mesmo a composição desse “rio de fogo” é a mesma, a origem do material também e o processo pelo meio do qual ele aparece é idêntico. Em ambos os textos, pode-se encontrar um eminente senso de universalismo.

Como o autor da Bd coloca, “todos os homens terão de passar através do metal incandescente”; essa reivindicação universal deve ser analisada com atenção. O “Livro das Parábolas” enfatiza a punição dos anjos caídos, dos reis e poderosos, porém, no v.8 de 1En 67, o autor afirma que ninguém na Terra irá escapar: “todos os que habitam a terra” serão objetos do julgamento do rio de fogo. Pierluigi Piovanelli afirma que o universalismo é característico do “Livro das Parábolas” como um todo, inclusive afirmando que essa é uma marca distintiva deste livro em relação ao Apocalipse das Semanas e do Apocalipse dos Animais. Piovanelli acrescenta: “Seres humanos e sociedades compartilham um destino em comum sendo submetidos às duas retribuições, o dilúvio no passado e o último julgamento no futuro”<sup>466</sup>. Ainda segundo o autor, em 50:2-4, podemos ver o Senhor dos Espíritos poupando nações

---

<sup>465</sup> Para mais informação sobre este tópico: Lévi-Strauss, Claude. *Myth and Meaning*. London: Routledge, 2005. Kindle Edition; Propp, Vladimir. *Morphology of the Folktale*, 2010. Allen, The Buddhist Wheel of Existence and two Greek Comparisons, 2006.

<sup>466</sup> Piovanelli, *op. cit.* p.370.

gentias que declinaram de sua idolatria, além de, em 48:4-5, O Escolhido ser chamado de “a luz das nações”<sup>467</sup>. Mediante isso, temos outra correspondência: ambas as tradições consideram que o julgamento vai além de suas fronteiras étnicas e religiosas, sendo universal.

Considerando os trechos apresentados aqui, acredito que essas palavras mudadas ou perdidas nas diferentes traduções e principalmente na de Isaac, que compõe a famosa OTP, devem ser revistas e retraduzidas do ge'ez com mais cautela. 1En 67, há um grande significado para a reflexão apocalíptica intercultural. Penso que seja muito provável que o *topoi* escatológico presente no “Livro das Parábolas” seja o mesmo ou, pelo menos, muito próximo, ao *topoi* escatológico presente na Y. e na Bd. Dessa forma, por causa da possibilidade dessas origens zoroastristas, pode ser de grande valia que os tradutores e editores de pseudepigrafia olhem mais uma vez para essa passagem enóquica. Talvez, então, nós possamos nos encontrar não mais confinados nesse vale de montanhas metálicas prestes a irromper em rios de metal incandescente.

Esse tema do “ordálio universal” que separará os justos dos ímpios aparece em ambas as tradições, ligando judaísmo enóquico e zoroastrismo numa certeza comum: a de que o bem e a ordem um dia serão restabelecidos pela divindade através de rios de fogo e metal incandescente. Essa crença foi compartilhada por duas religiões que tiveram em comum a opressão sobre seus praticantes e um extenso conjunto de normas e práticas ritualísticas de purificação, o que acabou tornando zoroastristas e judeus, povos separados dos outros por uma barreira ritual. Essa busca constante por um estado de pureza ritualística seria necessária para que o fiel fosse considerado um justo no dia do ordálio universal.

Mas qual seria a origem mais remota dessa paisagem apocalíptica? Por que razão o metal incandescente que flui das motanhas tem a capacidade de separar justos e injustos aplicando corretamente a setença divina? A próxima seção tem como objetivo responder esta questão ao observar uma longa tradição judicial-religiosa entre os Indo-europeus: o julgamento pelo Ordálio.

---

<sup>467</sup> *Ibid. Idem.*

### **3.6. Origens da imagética do “Ordálio Universal”: a importância e difusão do julgamento por ordálio na prática legal zoroástrico-sassânida**

Apresentadas as fontes primárias e demonstrados os espaços de convivência entre zoroastristas e judeus, podemos agora passar ao estudo da prática jurídica que creio ter fomentado a imagem da profecia escatológica que analisamos nas seções anteriores. Trata-se do julgamento por ordálio, também conhecido *iudicium dei*. Nas seções abaixo, discutir-se-á também a interessante ambivalência do termo Av. *varah-* e seu cognato MP. *war*, ambos significando, ao mesmo tempo, “ordálio” e “juramento”, dependendo apenas do contexto para tal. Antes de adentrarmos nessa complexa seara, é interessante se ter uma ideia geral acerca de como os zoroastristas pensavam a lei.

#### **3.6.1. Aspectos legais gerais no zoroastrismo.**

Conforme Maria Macuch, especialista em direito zoroastrista, o estudo das leis zoroastristas se apresenta como um dos maiores desafios no campo dos estudos dessa religião. Isso acontece porque a informação legal está espalhada ao longo de textos iranianos que cobrem um período de tempo de mais de 2.000 anos, indo do avéstico antigo, passando por material em Pérsia Médio, até tratados Persas no período islâmico. As muitas lacunas presentes, segundo a autora, tornam impossível a reconstrução de uma história legal que tem início numa sociedade pastoral do primeiro milênio a.C. e chega até uma sofisticada jurisprudência como a do estado sassânida nos sécs. III-VII d.C.<sup>468</sup>.

Segundo Macuch, a lei zoroastrista era baseada no Avesta, assim como outras legislações pré-modernas, como a talmúdica ou a lei islâmica. Daí se originou uma disciplina no período sassânida que era de fato um emaranhado entre religião e jurisprudência. Exatamente por isso, não apenas os religiosos eram treinados em ambos os campos como o próprio *Zarathustra* era representado e entendido como um legislador (WZ 26:1-2)<sup>469</sup>.

O material legal do período mais antigo, i.e., avéstico, estava dividido em dois grandes grupos: 1) regulações tratando principalmente de leis de pureza e requerimentos éticos, no

---

<sup>468</sup> Maria Macuch, *Reconstructing Zoroastrian Law*, 2015. p.289.

<sup>469</sup> *Ibid*, p.290.

*Vīdēvdād* e 2) sessões tratando de jurisprudência acerca de questões civis e criminais, que ficaram conhecidas como *data - zaraθuštri-* “a lei de *Zarathustra*”. As fontes *pahlavi* aparentemente transmitem uma tradição semelhante, dividindo novamente a lei em dois grandes grupos: 1) pecados próprios da alma (*wināh ī ruwānīg*), correspondendo a violações contra as leis de pureza, normas ético-religiosas em geral e 2) pecados contra adversários (*wināh ī hamēmālān*), que abarcava toda sorte de crimes cometidos contra outros membros da comunidade zoroastriana. Esse tipo de divisão delegava à classe sacerdotal zoroastriana duas atividades principais no que concerne à cosmovisão legal: exortar os fiéis a se manterem fora do alcance das forças demoníacas, por intermédio da prática das normas ritualísticas de purificação e, em paz uns com os outros zoroastrianos, por meio da observância das normas sociais<sup>470</sup>.

No período sassânida, as decisões de um juiz (*dādwār*), segundo Macuch, deveriam ser dadas baseadas em três fontes legais principais: o Avesta, seus *Zands* – i.e., comentários e traduções – e o chamado “consenso dos justos” (*ham-dādēstānīh ī wehān*). Como a sociedade havia passado por mudanças muito drásticas desde que o Avesta fora escrito, era papel de sábios renomados adaptar leis avésticas – que concerniam a uma sociedade pastoril e muito provavelmente seminômada – para o contexto sassânida – concernente a uma sociedade com largas seções urbanas e economia diversificada. Alguns clérigos se destacaram como comentadores do Avesta em questões legais como *Sōšāns Mēdōmāh* e *Abarag*, no entanto, como nos adverte Macuch é “extremamente difícil datar esses sábios com exatidão, a maioria dos autores argumenta a favor de datas entre V e VI d.C.”<sup>471</sup>. Seus comentários eram chamados de “ensinamento” (*čāštag*) e se tornaram importantes fontes de jurisprudência<sup>472</sup>.

Quanto aos crimes mais graves, que geralmente levavam ao julgamento por ordálio “[a] tipologia zoroastriana parece não ter mudado muito ao longo dos séculos, contudo os termos posteriormente adquiriram designações mais abstratas”<sup>473</sup>. No Avesta, originalmente, os crimes eram punidos com castigos físicos imputados com um “chicote” – Av. *sraošō.čarnā-*, MP. *srōšōčarnām* – ou com “chicote equino” – Av. *aspāhe aštraīia*, MP. *aštar*<sup>474</sup>. Os graus de ofensa citados no Avesta, partindo do mais simples para o mais grave, têm o nome de ferimentos

---

<sup>470</sup> *Ibid*, pp.290-291.

<sup>471</sup> *Ibid. Idem*.

<sup>472</sup> *Ibid*, p.291.

<sup>473</sup> *Ibid*, p.295.

<sup>474</sup> É importante notar que o ordálio é aqui absente porque não era visto como uma punição para um crime, mas sim como forma de constatar se o mesmo ocorreu ou não.

corporais e foram, com o desenvolvimento da jurisprudência, adotados no período sassânida como termos técnicos abstratos<sup>475</sup>. Os sete níveis de ofensa avésticos são apresentados a seguir, conforme Macuch: 1) Av. *āgərəpta-*, MP. *āgrift*, “crime” de ameaçar alguém com uma arma, ou seja, intentar ferir uma pessoa; 2) Av. *auuaoirišta-*, MP. *\*ōwirišt/\*ōyrišt*, que apesar de literalmente significar “grau de pecado” acabou associado a “brandir” arma contra uma pessoa intentencionando feri-la; 3) Av. *arəšdu-*, MP. *arduš*, “golpe leve”, referente a qualquer golpe armado que causasse algum ferimento leve; 4) Av. *x’ara-*, MP. *xwar*, “ferimento” que cortava a pele até certa profundidade moderada; 5) Av. *bāzujata-*, MP. *bāzā-zanišnīh*, “golpe no braço” que resulte numa mão quebrada ou ferimento da largura de um dedo; 6) Av. *yāta-*, MP. *yāt*, “para causar algo”(uma expressão elíptica), prejudicar a capacidade de alguém andar ou causar uma ferida da largura de três dedos; 7) Av. *tanu.pərəθa-*, MP. *tanāpuhl*, “expição para com o corpo”, que compreendia o mais alto grau de ofensa. Além dos sete graus presentes no Avesta, a literatura sassânida prevê o *margarzān* (MP.= digno de morte) que ocorria quando o *tanāpuhl* não fosse expiado no decurso do ano.

É perceptível o grau de complexidade do sistema, que considera até mesmo o crime de intenção. Outro aspecto digno de nota é o fato de que o mesmo crime cometido duas vezes o transformava no crime subsequente na escala, e.g., um *xwar* cometido duas vezes seria considerado como um *bāzā-zanišnīh*, e assim cumulativamente até a pena capital. Os *ruwānīg* (pecados da alma) eram tratados conforme gravidade pela mesma terminologia dos crimes contra a vida, entretanto, com o tempo um elaborado sistema de multas foi criado para substituir os castigos físicos na maioria desses casos<sup>476</sup>.

No *Dēnkard*, um corpo de textos religiosos que afirma ser o *Zand pahlavi* da parte/livro (*nask*) legal do Avesta, encontramos a fase inicial dos procedimentos legais nas comunidades zoroastristas mais antigas. De acordo com Macuch, “[d]iferentes métodos de lidar com disputas legais são descritos, elas poderiam ser tanto negociadas na presença de uma testemunha (MP.=*gugāyīh*) ou de pelo menos três zoroastristas (MP.=*weh mard*)”<sup>477</sup>. Alberto Cantera acrescenta que a disputa também poderia ser mediada pelo guia espiritual da pessoa, chamado

<sup>475</sup> Gert Klingenschmitt, *Farhang-i ōim. Edition und Kommentar*. Tese de doutorado, Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg, 1968, pp.699-709; Kotwal Firoze M., *The Supplementary Texts to the Šāyest ne-šāyest*. Copenhagen: Royal Danish Academy of Sciences and Letters / Munksgaard, 1969, pp.68-69, Apud: *Ibid. Idem*.

<sup>476</sup> Tavadia, Jehangir C., *Šāyest ne-šāyest: A pahlavi Text on Religious Customs*. Hamburg: Friedrichsen, de Gruyter, 1930, p.28; Kotwal, *op. cit.* p.115, Apud: *Ibid*, loc.10261.

<sup>477</sup> *Ibid*, p.295.

de “(próprio) líder espiritual” (MP.=*rad ī xwēš*)<sup>478</sup>. Finalmente a disputa poderia ser ainda posta perante um juiz zoroastriista numa “disputa judicial” (MP.=*pahikār-radīh*)<sup>479</sup>.

No período sassânida, ambos oficiais do estado e clérigos estavam encarregados de administrar a justiça nas cortes. A maior autoridade jurídica no império era o *mowbedān mowbed*, o sumo sacerdote do mazdeísmo. Segundo Macuch, os julgamentos proferidos pelo sumo sacerdote eram “considerados infalíveis e incontestáveis”<sup>480</sup>. Abaixo deste, estavam quatro tipos de juízes, apontados pelo estado e outros religiosos importantes. Tal era o poder do mazdeísmo no império sassânida, que os juízes apontados pelo estado presidiam cortes menores enquanto os juízes apontados pela religião, os *radān* e *mowbedān*, presidiam cortes de apelo superiores<sup>481</sup>.

Dentro dessas cortes que praticavam uma jurisprudência, ao mesmo tempo, estatal e religiosa, eram empregados, em alguma escala, rituais de julgamento ordálico. Para esses casos específicos, o *Mādayān ī Hazār Dādestān* (doravante MHD.) apresenta uma configuração diferente para a corte. São introduzidas a figura de um “superintendente” (*rad*) e do “mestre-do-ordálio” (MP.=*war-salār*), além da corte passar a ter um nome próprio, *xwarestān*<sup>482</sup>, o que demonstra a importância dada a esse tipo de caso. Apesar da criação de uma corte específica para o rito ordálico ser observado entre os sassânidas, como veremos a seguir, a prática ordálica em si não foi concebida por eles e nem mesmo pelos primeiros zoroastristas, mas sim herdada de uma longa linha de transmissão que remonta aos povos que ainda falavam o Proto-Indo-Europeu. As próximas seções tratam dessa prática que acredito estar retratada em escala cósmica nas paisagens apocalípticas analisadas neste trabalho.

### 3.6.2 Julgamento por Ordálio

---

<sup>478</sup> Alberto Cantera, “Phl. xwaddəšagīh und die Unterwerfung unter die Autorität im (nach)sasanidischen Zoroastrismus,” in *Religious Themes and Texts of Pre-Islamic Iran and Central Asia: Studies in Honour of Professor Gherardo Gnoli on the Occasion of his 65th Birthday on 6th December 2002*, 2003, p.28, Apud: *Ibid. Idem.*

<sup>479</sup> *Ibid. Idem.*

<sup>480</sup> *Ibid. Idem.*

<sup>481</sup> Macuch, *Judicial and Legal System. iii. Sasanian Legal System*. 2009a, pp.193-195.

<sup>482</sup> Mansour Shaki, *Judicial and Legal System ii. Parthian and Sassanian Legal System*, 2012.

Nesse tipo de julgamento, a culpa ou inocência do réu era atestada pelo resultado da exposição dele a uma situação de risco físico. Era particularmente destinado a casos envolvendo apenas o testemunho das partes envolvidas, i.e., inexistência de provas ou testemunhas. É importante ter em mente aqui que se trata de “inexistência de provas” da perspectiva de sociedades pré-científicas, o que resultava no fato de julgamentos por ordálio serem comuns até o abandono da prática, processo que ocorreu paulatinamente ao longo de toda Baixa Idade Média. A sobrevivência e/ou cura/cicatrização das feridas num número pré-determinado de dias demonstrava que o divino havia intervindo, atestando a inocência do réu. A morte do réu atestava sua culpa e, no caso de ordálios que provocavam apenas ferimentos que não cicatrizassem, ele prosseguia para a pena cabível ao seu crime<sup>483</sup>. O julgamento por ordálio alcançou a Europa Medieval por meio das tradições do direito consuetudinário franco-germânico que passou a ter proeminência após o enfraquecimento das instituições legais romanas<sup>484</sup>. A “ponte” que liga a prática ordálica do medievo europeu a dos iranianos antigos é a ascendência Indo-europeia comum.

De acordo com Morris, além da noção de que uma divindade justa e providente não permitiria que um inocente fosse punido havia também nessas sociedades pré-modernas a suspeita de que os seres humanos seriam incapazes de administrar um sistema judicial sem receberem regras e auxílio divinos<sup>485</sup>. Para Hyams, tal tipo de julgamento ainda continha outras vantagens indisputáveis aos olhos da sociedade medieval que analisa: sendo Deus a maior autoridade possível e, ao mesmo tempo, incapaz de errar, o caso estava encerrado de uma vez por todas, não havia argumentos para pedir o julgamento por uma instância maior bem como questionamento do veredito<sup>486</sup>. Esta é uma análise cabível ao zoroastrismo na medida em que as divindades evocadas no ritual ordálico somam as mesmas características observadas para Deus no medievo, a saber: *Rašnu*, a hipóstase da própria justiça, Mithra, tendo milhares de olhos e ouvidos e Ahura Mazda, “aquele que possui todas as coisas em sua mente” - criador de tudo o que existe — físico e espiritual. O ordálio teve, assim, função legitimadora nas sociedades em que foi empregado, dando aceitação duradoura aos vereditos emitidos pelas cortes que o administravam<sup>487</sup>.

---

<sup>483</sup> Robert Bartlett, *Trial by Fire and Water: The Medieval Judicial Ordeal*, 1986, pp.4-10.

<sup>484</sup> *Ibid.* p.92.

<sup>485</sup> Morris, *Judicium Dei*, 1975, p.95.

<sup>486</sup> Hyams, *Trial by Ordeal: The Key Proofs in the Early Common Law*, 1981, p.90.

<sup>487</sup> Hyams, *op. cit.*, p.98.

É simplista tomar o dispositivo ordálico como “barbaridade pré-moderna”. Ambos Hyams e Bartlett concordam que esse tipo de julgamento fazia todo sentido no seio das sociedades que os aplicava<sup>488</sup>. Hyams explica que, ao contrário do processo judicial contemporâneo, que visa solução individual para os casos baseados em aplicações de uma lei geral e estática (escrita), o dispositivo ordálico visava uma solução coletiva baseada na aplicação de leis mutáveis (consuetudinárias). A solução moderna visa resolver o caso específico preocupada com as reparações individuais, ainda que muito se fale na sociedade durante todo o processo. O ordálio se encaixa na lógica das sociedades em questão pelo alto teor de coletividade daquelas, muitas vezes, pequenas comunidades. Num mundo de transformações lentas e de difícil percepção, girando em torno de vida agropastoril, a comunidade estava interessada na restauração do *status quo*. Para tal finalidade, um julgamento com efetiva participação popular e realizado quase sempre em espaço aberto era sacramentado de uma vez por todas pelo veredito divino.

Ao analisar diversos relatos de julgamento por metal incandescente no medievo bretão, Hyams concluiu que o juiz praticamente só conseguia controlar a multidão que se expressava e conseguia se fazer ouvir. Testemunhas se apresentavam sem o menor convite e vaias ou gritos de aprovação definiam seu valor como tais. Somente ao final do processo, chegava o momento da participação da divindade, depois mesmo da gravidade do ordálio ser decidida pelo número de Lords e/ou outras pessoas importantes na comunidade que se apresentassem testemunhando a favor. Quanto à gravidade, no caso do ordálio pelo metal incandescente medieval, se referia ao peso/quantidade de metal a ser carregada<sup>489</sup>. O interesse é no reestabelecimento da ordem e da rotina na comunidade e o rito ordálico conseguia isso ao proporcionar um evento catártico, de ampla participação, chancelado de uma vez por todas pela crença no divino e que ainda, muitas vezes, eliminava o sujeito desviante da vida comum.

Conforme poderemos ver a seguir, o julgamento por ordálio tem raízes muito antigas na tradição Indo-européia, além de fazer parte do cotidiano legal do Império Sassânida. Procurarei demonstrar também que as ideias por detrás do julgamento ordálico, i.e., *iudicium dei* e propriedades vindicantes do fogo/calor já se faziam presentes no Avesta, ao considerarmos os *Zands* como interpretações próximas dos *Gāthās* em OAv.

---

<sup>488</sup> Bartlett, *Idem*; Hyams, *Ibid.* pp.90-126.

<sup>489</sup> Hyams, *op. cit.*, p.93-97;108.

### 3.6.3. Ordem e Ordálios entre os Indo-Europeus: o que é possível saber?

O título desta seção é, na realidade, uma pergunta não simplesmente por uma questão de estilo, mas pelo fato de o conhecimento das instituições dos povos que deram origem aos indo-iranianos ser deveras complicado. De acordo com Mallory e Adams, a reconstrução das instituições legais da sociedade proto-indo-europeia é uma difícil tarefa haja vista ser levada a cabo via um léxico muito escasso – e na maior parte das vezes deduzido, acrescento eu. Entretanto é possível saber alguma coisa e, para regalo dessa pesquisa em questão, há uma informação léxica muito reveladora: o par semântico “ordálio/julgamento”.

Quanto ao conceito de “ordem” na cosmovisão proto-indo-europeia, Mallory e Adams afirmam haver um consenso acerca da raiz PIE. *\*h<sub>a</sub>értus*, que literalmente significaria “o que é adequado”, ter sido usada com uma significância ritualística como “a ordem cósmica que precisa ser mantida”. Para a dupla de autores, desse conceito partiu o entendimento que os homens vieram a ter do que é ou não permitido. Essa “ordem cósmica” ideal poderia ser alcançada caso o sujeito aderisse a *\*dhéh<sub>1</sub>mi-/men-*, “o que está estabelecido”, que, assim como *\*h<sub>a</sub>értus*, adquiriu um sentido abstrado dentro da língua, vindo a significar “lei”. Tomando por base os estudos comparativos grego-indo-arianos, se percebe que, para esses povos, o *\*dhéh<sub>1</sub>-* foi estabelecido pelos deuses para os humanos. O vocábulo *\*h<sub>a</sub>értus* da raiz *\*h<sub>a</sub>er-* “encaixar”, segundo Mallory e Adams, é nada menos do que o ancestral do Av. *arəta* “ordem”, termo inestimável para compreensão da cosmovisão zoroastriana, bem como do Latim *artus* “juntura”, Grego dialetal *artús* “arranjar, arranjo”, e do Skt. *ṛtú-* “tempo certo, ordem, governo”. Para os autores, a transição para seu significado cosmogônico acontecera no período indo-iraniano<sup>490</sup>.

Outro termo legal importante para entendermos a concepção indo-europeia de lei e ordem é *\*yew(e)s-* “lei, ritual, norma”. Mallory e Adams atestam que o termo tem sido interpretado com significância relativa a prescrições ritualísticas. Estas seriam recitações por meio das quais se intencionava estabelecer – ou reestabelecer – o *\*h<sub>a</sub>értus*<sup>491492</sup>. Mais próximos ainda das propriedades rituais dos termos legais estão os isoglossos itálico-indo-irânicos que

---

<sup>490</sup> J. P. Mallory; D. Q. Adams, *The Oxford Introduction to Proto-Indo-European and the Proto-Indo-European World*, 2006, p.285

<sup>491</sup> *Ibid.*, p.276.

<sup>492</sup> Ver a questão da “Virada-ritualística” na nota 374 p.156.

apresentam a raiz *\*yew(e)s-* (Latim *iūs* “lei, direito, justiça, dever”, Av. *yaož-dā* “purificar ritualmente”, Skt. *śámca yósca* “saúde e felicidade”) com a derivação adjetiva *\*yust(iy)os*. Mallory e Adams veem nessa raiz um caso muito forte a favor do sentido ritualístico do dever no mundo indo-europeu<sup>493</sup>. O desenvolvimento Av. da raiz é particularmente importante e significativo para essa pesquisa, haja vista fazer alusão estrita à purificação ritual na cerimônia yásnica. Sendo o ordálio também um ritual religioso, a noção de justiça fica fortemente amarrada à ritualística desde o mundo indo-europeu.

Quanto à punição por violação de leis como assassinato ou falha em cumprir um juramento, a sociedade indo-europeia requeria alguma forma de compensação, o que pode ser visto em ambos os vocábulos *\*k<sup>w</sup>oineh<sub>a</sub>-* e *\*serk-* “restituir, promover restituição”. Os autores ressaltam que praticamente toda a noção de Lei dos indo-europeus derivava dos supracitados “ordem” e “o que é adequando”, assim a restituição pelo que fora perdido era também encarada como um restabelecimento da relação social que existia antes<sup>494</sup>.

Como ventilado no início da sessão 3.6, a palavra para “ordálio” em Av. é também utilizada para “juramento”, o que também ocorre em MP. Surpreendentemente, essa ambivalência é de tal antiguidade que já se manifestava no PIE. no vocábulo *\*h<sub>1</sub>óitos*, que Mallory e Adams traduzem como “juramento”. Desenvolvimentos de *\*h<sub>1</sub>óitos* são encontrados em céltico antigo (*oeth* “juramento”), germânico antigo (*oath*, “juramento”) e grego dialetal (*óitos*, “curso, destino”), sendo uma derivação do verbo *\*h<sub>1</sub>ei-*, “ir”. Mas como “juramento” pode vir de uma raiz de verbo “ir”? A explicação, segundo Mallory e Adams, está num rito antiquíssimo no qual o jurante deveria andar (“ir”), atravessando um caminho formado por animais trucidados enquanto fazia seu juramento<sup>495</sup>. Os elementos ordálicos estão bem presentes nesse rito indo-europeu: os animais desfigurados poderiam simbolizar aquilo que aconteceria a quem jurasse falsamente, ou simplesmente o fedor e as imagens eram intensamente desconfortáveis, além disso, os dois efeitos podiam se combinar facilmente. Tal prática demonstra a junção do ato de jurar a um tipo de rito ordálico já em tempos de fala PIE. Tão remota antiguidade pode ter criado a associação das práticas juramentais as ordálicas. Processo semelhante já foi atestado pelos pesquisadores do PIE., quando estes perceberam que a mesma raiz tinha originado termos que significavam “dar” numa determinada língua indo-

---

<sup>493</sup> J. P. Mallory; D. Q. Adams, *op. cit.*, p.276.

<sup>494</sup> *Ibid. Idem.*

<sup>495</sup> *Ibid.* p.277.

europeia, enquanto “receber” em outra. Isso ocorreu devido à indissociabilidade do rito do dom-contra-dom nessas culturas.<sup>496</sup>

A herança indo-europeia da indistimibilidade entre “juramento” e “ordálio” pode ser atestada entre os indo-iranianos. Goldman afirma que a ambiguidade é ilustrada pelo fato de, em Skt., termos separados para ‘juramento’ e ‘ordálio’ só entrarem no léxico legal tardiamente. No Mānava Dharmasāstra (c. II-III d.C.), a mesma palavra, *śapatha-*, ainda era suficiente para denotar ambos os termos<sup>497</sup>.

Um dos mais antigos registros de juramento ritualístico nessa tradição se encontra no próprio Rv. No trecho, *Vasiṣṭha* responde a acusação de ser um feiticeiro jurando:

Rv. 7.104:15  
*Se eu sou um feiticeiro, se eu tenho queimado a vida dum  
homem, que eu morra agora mesmo.  
Então, que aquele seja privado dos dez heróis que  
falsamente fala sobre mim: feiticeiro!*<sup>498</sup>

Encontram-se, no trecho, todas as características do juramento-ordálico. Inicialmente *Vasiṣṭha* é acusado, ou seja, se pode presumir algum tipo de corte a quem o(s) inimigo(s) do personagem tenha/tenham se queixado de sua feitiçaria. *Vasiṣṭha*, então, com suas palavras, põe sua vida em risco: se ele é de fato um feiticeiro, deveria morrer imediatamente. Certamente temos aqui um apelo duplo ao sobrenatural. Primeiramente os deuses, que sabem a verdade, são evocados pelo próprio *Vasiṣṭha* para matá-lo imediatamente, caso as acusações sejam verdadeiras. A urgência da intervenção conota uma plateia. Prosseguindo na fórmula ordálica, *Vasiṣṭha* apela por justiça. Já que não morreu imediatamente, os que o acusam falsamente de feitiçaria devem ser privados da ajuda divina.

O relato rígvédico apresenta uma fórmula que, para já ser aclamada no tempo de cristalização do Rv., é deveras antiga. Nele é possível encontrar a tradição do apelo divino à verdade, tendo como garantia a segurança física do apelante, um princípio muito semelhante ao da antiga prática indo-europeia do caminhar entre animais esfolados.

Dentre os ritos ordálicos, o que mais nos interessa aqui é o que se utilizava de cobre fundido para delimitar a verdade de um juramento. Como vimos nas seções anteriores, é o cobre

---

<sup>496</sup> *Ibid.* pp.272-273.

<sup>497</sup> Goldman, *Raśn Yašt*, 2015, p.51.

<sup>498</sup> Versão portuguesa da tradução de Goldman, *Ibid. Idem.*

que flui nos rios de fogo das paisagens apocalípticas analisadas. Dessarte, parece apropriado entender a quanto tempo a fundição do cobre faz parte do cotidiano Indo-europeu, bem como o entendimento das técnicas necessárias para fazê-lo e fundi-lo.

Segundo David W. Anthony, é atestada arqueologicamente a fundição do cobre entre culturas indo-európeias presentes na região da atual Bulgária entre 5200 e 5000 a.C. Esses novos objetos adquiriram, ao que parece, um bom valor de troca já que culturas relativamente distantes para padrões da época possuíam objetos decorativos de cobre com padrões de origem mineral, fabricação e arte comuns. A arqueologia entende que eles eram fabricados por uma cultura que já dominava as técnicas e, então, espalhava seus produtos em extensas redes de trocas. Sociedades da região das estepes do Cáspio começaram a fazer contatos comerciais por objetos de cobre há pelo menos 4600 a.C.<sup>499</sup> Ainda conforme Anthony:

Fornos de olaria levaram à metalurgia. Cobre era extraído da pedra misturando-se pó de azurita verde-azul ou mineral de malaquita (usado anteriormente para pigmentação) com carvão em pó e assando-se a mistura em fornos acrescidos de foles, talvez acidentalmente no início. A 800° C, o cobre separa-se do minério em pó em pequenas gotas brilhantes. O material pode ser sacodido, separado e, então, reaquecido, forjado, soldado, recozido e martelado numa ampla variedade de ferramentas (miçangas, anéis e outros pendentes). A fase inicial do trabalho com cobre começou antes de 5000 a.C.<sup>500</sup>

Num período de mais ou menos 400 anos, a metalurgia do cobre avançou da produção de objetos ornamentais e ferramentas simples para as inevitáveis armas.

Ferreiros balcânicos, entre 4800-4600 a.C., aprenderam a fabricar moldes que resistiam ao calor do metal fundido e começaram a fazer ferramentas de cobre fundido e armas, um processo complicado que requeria uma temperatura de 1083° C para liquefazer o metal de cobre<sup>501</sup>.

Foi nessa fase do desenvolvimento da metalurgia, quando o calor produzido pelos fornos já tinha condições de liquefazer barras de cobre, que os Indo-europeus balcânicos contemplaram pela primeira vez a impressionante imagem do cobre fundido. Para Anthony, desde os primórdios, a metalurgia era encarada pelos homens como uma arte muito nova,

---

<sup>499</sup> David W. Anthony, *The Horse, The Wheel, and Language*, 2010, loc.2955-2958.

<sup>500</sup> *Ibid.* loc.2971.

<sup>501</sup> *Ibid.* loc.2978.

diferente e principalmente misteriosa. Segundo o autor, “estava claro para todo mundo que vasos eram feitos de barro, mas, mesmo depois de informado que um brilhante anel de cobre era feito de uma pedra com manchas verdes, era difícil entender como”<sup>502</sup>. Tendo em vista a complexidade da técnica, um caráter mágico foi associado à forjadura do cobre desde o seu início e os primeiros ferreiros foram considerados pessoas especiais principalmente à medida que a demanda por objetos de cobre foi crescendo substancialmente<sup>503</sup>.

Essa evidência arqueológica datando do quinto milênio a.C. elucidada que o caráter numístico do cobre e do seu moldador é antigo o suficiente para desenvolver uma tradição em torno de propriedades sobrenaturais para esse metal. Como veremos adiante, o cobre fundido era utilizado em alguns ritos ordálicos zoroastristas onde se cria que ele teria a propriedade de veicular uma intervenção sobrenatural, queimando em agonia os culpados, mas preservando ilesos aqueles que haviam sido acusados injustamente de um crime.

### 3.7. “*Varah-*” O ordálio nas fontes Avéstica

James Darmesteter foi talvez o primeiro pesquisador a perceber que, na Yt. 12, a raiz avéstica *varah-* significava “ordálio”<sup>504</sup>, isso, em 1882, quando preparava sua clássica versão do *Zend Avesta*. Antes dele, Anquetil-Duperron havia entendido o termo *varō uzdātəm* como “as ofertas abundantes”<sup>505</sup>. Friedrich C. Bartholomae propôs então que *varah-* vinha da raiz Av. *var* “escolher por meio de julgamento, teste, ordálio”<sup>506</sup>. William W. Malandra questionou a

---

<sup>502</sup> *Ibid.* loc. 2981.

<sup>503</sup> *Ibid.* loc. 2990.

<sup>504</sup> Darmesteter, *Zend-Avesta*, 170 n.3.

<sup>505</sup> Anquetil-Duperron, *Zend-Avesta*, III, 239.

<sup>506</sup> Bartholomae, *Altiranisches Wörterbuch*, 1974, p.1365. apud: Goldman, *Rašn Yašt*, 2015, p.113.

etmologia proposta por Bartholamae, argumentando que seria “grosseiro” entender que a natureza do ordálio fosse a de esperar que uma divindade presidisse um julgamento. Então, propôs que *varah-* tinha raízes mais antigas no PIE. *ǵehr₁* “falar (verdadeiramente)”<sup>507</sup>.

Goldman, em resposta ao questionamento de Malandra, afirma que o cognato MP. de *varah-*, *war*, é amplamente atestado como “ordálio” – o que também pode ser confirmado também nos dialetos Bactriano e Yidya<sup>508</sup>. O que se questiona aqui não é análise filológica de Malandra e sim a interpretação que ele faz dela. O conceito anacrônico do pesquisador acerca do ordálio o leva a concluir que *varah-* deve ser o desenvolvimento de uma raiz PIE. que signifique unicamente “falar (verdadeiramente)” – o que é muito próximo de “jurar”. Ao afirmar que “o ordálio dificilmente pode ser imaginado como propiciando a escolha de uma divindade presidente”<sup>509</sup>, Malandra enxerga com olhos modernos uma sociedade crédula, profundamente ligada a seus valores espirituais. O fato de os membros da sociedade medieval acreditarem que o ordálio era uma forma confiável de administração da justiça é opinião majoritária entre pesquisadores<sup>510</sup>. Isso parece, de igual modo, estar claro nas fontes zoroastristas que analisaremos nas próximas seções, seja nas prescrições de ordálios de acordo com a jurisprudência do *Mādayān ī Hazār Dādestān*, nos relatos hagiográficos onde cenas ordálicas são descritas (Zād., Supp. ŠnŠ.), ou em outras fontes que aludam à prática (DkD., AWN.). Adota-se, portanto, o conceito de Nyberg acerca do ordálio na cosmovisão iraniana antiga, “um julgamento divino, no qual a divindade cria justiça entre duas partes litigantes por meio de uma expressão material, visível e poderosa, ‘escolhendo’ uma ou ‘decidindo’ entre elas”<sup>511</sup>.

Apesar de não existir nenhum uso direto da palavra *varah-* no material em OAv., há uma série de situações ordálicas aludidas nos mais antigos *Gāthās*. Essas ocorrências têm a ver com o fogo e/ou metal incandescente de Ahura Mazdā, com propriedades que fazem menção clara ao rito ordálio, entretanto, acredita-se que essas situações aludam a eventos escatológicos<sup>512</sup>.

Já nas porções do Avésta em YAv., encontramos não somente alusões a situações de rito ordálico, mas a própria palavra avéstica *varah-* em uso pujante. Ela é conceito chave no

---

<sup>507</sup> Malandra, *IE ǵer- ‘speak (the truth)’ in Indo-Iranian*, 1975, pp.266-296. apud: Goldman, *Id.*

<sup>508</sup> Goldman, *op. cit.*, p.113.

<sup>509</sup> Malandra, *op. cit.*, p.267.

<sup>510</sup> Robert Bartlett, *op. cit.*

<sup>511</sup> Nyberg, *Religionen*, p.64. apud: Goldman, *Id.*

<sup>512</sup> Goldman, *op. cit.*, p.51.

*Rašn Yašt*, o décimo segundo hino da Yt. O “Hino à Justiça” é um texto que apresenta o louvor a *Rašn*, a justiça hipostasiada, um *yazata* no panteão zoroastriano. Segundo Goldman, o ritual descrito é provavelmente bastante antigo e pertencera a uma liturgia ordálica anterior a sua incorporação ao *Rašn Yašt*, daí certa ausência de detalhes prescritivos para sua execução<sup>513</sup>. Logo, neste *Yašt*, se encontra a mais antiga prescrição zoroastriana de um ritual ordálico da qual temos conhecimento até o momento:

Yt.12:3<sup>514</sup>

1. Assim falou Ahura Mazdā:
2. Asperja adiante um dos barəsmān-
3. ao longo do caminho do sol,
4. (dizendo): Invocamos, propiciamos
5. eu que (sou) Ahura Mazdā.
6. Eu também invoco Fidelidade,
7. para este ordálio [varō] preparado,
8. para o fogo e o barəsmān-
9. para a mão (cheia) que está deixando fluir (as libações),
10. para a manteiga-ordálica [raōyñiiām varaṅhəm],
11. e a libação das plantas.

12:4

1. Assim virei em sua ajuda –
2. Eu que (sou) Ahura Mazdā,
3. para este ordálio preparado,
4. para o fogo e o barəsmān-
5. para a mão (cheia) que está deixando fluir (as libações),
6. para a manteiga-ordálica,
7. e a libação das plantas,
8. ao mesmo tempo como aos vitoriosos Ventos,
9. ao mesmo tempo como a Dāmōiš Upamāna,
10. ao mesmo tempo como ao Xvarena<sup>515</sup> dos Kaianidas,
11. ao mesmo tempo como a Radiancia (e Afluência) feita-por-Mazdā.

12:5

1. Invocamos, propiciamos
  2. *Rašnu* que (é) forte,
- [Repetição de 12:3,7-11]

---

<sup>513</sup> *Ibid.*, p.52.

<sup>514</sup> Versão portuguesa de tradução de Goldman In: *op. cit.*, p.52. Os termos entre colchetes foram acrescentados por mim para elucidar a ocorrência da palavra *varah-* bem como da controversa “manteiga-ordálica”. O aparato crítico apresentado por Goldman em sua tradução foi de essencial valia na escolha de alguns termos para o português.

<sup>515</sup> A Glória hipostasiada da dinastia Kaianida.

12:6

1. *Então ele virá em teu auxílio –*
2. *elevado Rašnu que (é) forte,*  
[Repetição de 12:4,3-11]

12:7

1. *Ó, verdadeiro Rašnu,*
2. *Ó, reto Rašnu,*
3. *Ó, mais beneficente Rašnu,*
4. *Ó, mais sábio Rašnu,*
5. *Ó, mais discernente Rašnu,*
6. *Ó, melhor ao perfurar de longe Rašnu<sup>516</sup>,*
7. *Ó, mais clarividente Rašnu,*
8. *Ó, melhor apoiador da causa<sup>517</sup> Rašnu,*
9. *Ó, melhor em abater o ladrão Rašnu.*

12:8

1. *Ó não odiado, ó melhor em guiar ao objetivo, ó melhor em atacar,*
2. *Ó melhor em alcançar para atacar o ladrão e o salteador*
3. *tanto nesta causa como no mundo,*
4. *kəša vasta haḍa nara*
5. *taḍa mara haḍa bā tanuṣ<sup>518</sup>.*

12:9

1. *Sejas tu, ó verdadeiro Rašnu,*
2. *no continente Arəzahi [lit. Oeste],*  
[Repetição dos vv. 5-8]

12:10

1. *Sejas tu, ó verdadeiro Rašnu,*
2. *no continente Sauuahi [lit. Leste],*  
[Repetição dos vv. 5-8]

---

<sup>516</sup> Este verso passa a impressão de que o deus era visto como um arqueiro, entretanto o verbo “flechar” não pode ser utilizado já que a raiz *vaēd*, usada para formar o superlativo em questão, *parakauuistəma*, não denota arma específica, mas apenas “atacar, perfurar”. Malandra conecta *vaēd* com *vid-* “ver, encontrar; (perf.) saber”, traduzindo o superlativo *parakauuistəma* como “(tu que) sabes melhor de longe”. Mais uma vez acompanho a opinião de Goldman (*op. cit.*, pp.131-134).

<sup>517</sup> Causa aqui é a tradução de *arəθəmaṭ*, que é um desenvolvimento de *arəθa-*, princípio de ordem, cognato ao Ved. *ārtha-* significando “ação judicial, ação legal” tanto em YAv. quanto em Skt. pós-védico (Ibid., p.131).

<sup>518</sup> As stanzas 4 e 5 do presente trecho permanecem um mistério para os tradutores de avéstico. Isso ocorre dado ao fato de os manuscritos apresentarem as palavras extremamente emendadas umas as outras. Goldman apresenta as tentativas feitas por Darmesteter e Pirart, bem como as sugestões de Bartholomae e Lommel, entretanto ele mesmo prefere não oferecer nenhuma tradução (Ibid., pp.138-139). Como faço aqui apenas uma versão portuguesa de Goldman, apresento o Av. como ele também fez.

O texto segue a fórmula dos vv. 9;10 com a adição de diversos lugares, sendo alguns exemplos, continentes, mares, picos montanhosos, corpos celestes e lugares escatológicos:

- v.11: continente *Fradadafšu* (lit. provedor-de-gado).
- v.12: continente *Vidaḍafšu* (lit. aquisitor-de-gado).
- v.13: continente *Vouru.barāšti* (lit. dos amplos picos).
- v.14: continente *Vouru.jarāšti* (mais uma hápax legomena do Av. de difícil tradução).
- v.15: Ocorre o acréscimo de “brilhante continente *X’aniraθa*” (lit. das carruagens ressonantes).
- v.16: Ocorre a mudança da fórmula “do continente” para “*upa Zraiiō Vouru.kašəm*” (lit. no Mar de Vastas-bahias).
- v.20: “nas fronteiras (*karanəm*) desta terra”.
- v.21: “no centro (*vīmaidīm*) desta terra”
- v.23: “acima do altíssimo *Harā* (lit. torre de observar).
- v.26: “na estrela feita-por-Mazdā *Vanant*.
- v.34: “no brilhante sol possuidor de cavalos velozes”.
- v.36: “na Melhor Existência daqueles que são verdadeiros”.
- v.37: “no radiante Lar das Boas-Vindas”.

Dessa forma, *Rašnu* é invocado de todos os lugares possíveis, com exceção, claro, do “Lar da Mentira”, o lugar escatológico de castigo dos ímpios (vv.9-37). Isso atesta a capacidade de *Rašnu* de dar testemunho sobre a verdade e promover justiça. A fórmula parece demonstrar que não importa onde o problema tenha ocorrido, *Rašnu* é capaz de testemunhar fatos ocorridos em qualquer lugar. O *yazata* é louvado por sua sabedoria, clarividência e discernimento (v.7,1-5), mas também por suas habilidades punitivas (v.7,5-9). *Rašnu* não apenas pode mostrar quem está dizendo a verdade, ele também é excelente em punir os desviantes (v.8). Tem-se aqui um ponto de conexão bem amarrado com a fórmula repetida por *Vasištha*, o homem acusado de feitiçaria no Rv. A fórmula ordálica pede, ao mesmo tempo, o esclarecimento da verdade e a punição do culpado, ambos pela ação do sobrenatural. A justiça hipostasiada é conjurada de todas as partes do mundo para atender ao *varah-* que estava sendo preparado e, muito provavelmente, iria ser administrado logo em seguida.

Quanto ao aparato do ritual, encontramos no hino os seguintes: o fogo e o *barəsmān*, a manteiga-ordálica e a libação das plantas. O *barəsmān*, uma porção de grama ou galhos sacrificiais, é geralmente dividido em três partes para ser utilizado ao longo das cerimônias zoroastrianas. Neste caso, porém, a divisão não é recomendada. A stanza 3 do v.12 muito

provavelmente faz referência ao eixo leste-oeste (caminho do sol), indicando a direção do movimento aspensor<sup>519</sup>.

O líquido a ser espargido não é citado no hino, o que, a meu ver, reforça a ideia de que a parte performática do ritual, i.e., os objetos e movimentos do poeta-sacrificante, seria conhecida anteriormente. Assim, o objetivo da Yt.12 parece ser prescrever como invocar *Rašnu* para presidir um ordálio e não o de ensinar como officiar o ritual. O aparato é mencionado de maneira consagratória e não prescritiva (v.12). A única instrução performática presente no hino é o supracitado movimento aspensor. Acerca da stanza 9, ela deve ser encarada com significância ritualística mais ampla e não como uma prescrição. Isso é devido a uma frase muito semelhante aparecer na Yt.5,134, denotando “atitude abundante para com o ritual” e não uma determinada quantidade de líquido que deve ser libado.

O fogo é elemento bastante presente na ritualística zoroastriana. Uma fonte de fogo, de tamanho variado, que não produza fumaça é elemento quase que obrigatório em diversas cerimônias, inclusive na prece diária do *Ashen Vohu*, até mesmo em ambiente caseiro. Não se sabe, no caso, qual a aplicação direta dele no ritual. Goldman o vê de maneira idêntica ao *barəsmān*, como um componente da invocação ritualística do *yazata Rašnu* e não como o instrumento do ordálio em si – é necessário ressaltar que o fogo não é o instrumento deste ordálio em específico.

A *raōyniiā- varah-*, ‘manteiga-ordálica’, foi objeto de discussão, haja vista Bartholomae<sup>520</sup> e Lommel<sup>521</sup> terem a identificado como um tipo de ordálio por si só. Para Goldman, esses clássicos tradutores chegaram a essa interpretação influenciados por ordálios descritos na tradição *pahlavi*, o *war ī pad sōgand* (MP.= ordálio pelo (beber) enxofre) e o *āhan ī widāxtag* (metal incandescente), ambos analisados na seção seguinte. Eles postularam então que, conforme dos dois ordálios citados anteriormente, a manteiga poderia ser fervida e bebida ou derramada sobre o peito do réu. O problema com essa interpretação, segundo Goldman, é que não há paralelos ou alusões nas fontes zoroastrianas ou védicas para tal prática. Sendo assim, é mais seguro vermos a “manteiga-ordálica” como uma libação que integra o contexto ritual de invocação do *yazata* presidente e não como um instrumento ordálico<sup>522</sup>. Além disso, pode ser

---

<sup>519</sup> *Ibid.*, p.53.

<sup>520</sup> Bartholomae, *Altiranisches Wörterbuch*. In: Goldman, *op. cit.*, p.53.

<sup>521</sup> Lommel, *Die Yäšt's des Awesta*, In: *Ibid. Idem*.

<sup>522</sup> Goldman, *op. cit.*, p.54

acrescentado que as stanzas 5 e 6 do v.4 fazem a conexão entre a “mão que deixa as libações fluírem” e a “manteiga-ordálica”, reforçando o ponto do autor.

O último aparato citado pela Yt.12 é a libação de plantas. Mais uma vez encontramos a opinião de Lommel de que se trata aqui de um instrumento ordálico<sup>523</sup>. Não obstante, dessa vez, a sugestão de Lommel encontra apoio na tradição védica, na qual ordálio pela ingestão do sumo de plantas venenosas (*viṣá-*) é amplamente atestado<sup>524</sup>. Nesse caso, paira a incerteza, já que as plantas da libação permanecem desconhecidas e novamente encontramos-nos com a impressão de que os detalhes do ritual eram bem conhecidos. Todavia os registros ordálicos zoroastristas que nos chegaram testemunham apenas a ingestão de água sulfurosa e nunca de venenos herbácios.

O *Rašn Yašt*, como já comentado, concerne muito mais a “boas palavras” do que “boas ações”, para usar a perspectiva ritualística de Skjaervø. Isso significa que a preocupação central do hino é invocar Ahura Mazda e *Rašn* para juntos presidirem o rito ordálico, afinal um é “Aquele que põe todas as coisas dentro de sua mente” e o outro a própria hipóstase da Justiça. Outros *yazatas* são conjurados também, todavia, para Goldman, a exceção do *Xwarenah* dos Kaianidas, seu papel é de difícil interpretação<sup>525</sup>. A impressão que fica é a de que o hino pode ser recitado independentemente do instrumento ordálico a ser utilizado. A interpretação de Goldman acerca do aparato descrito pelo hino, com a qual concordo, demonstra instrumentos sendo consagrados às divindades convocadas e não necessariamente os instrumentos do ordálio. Ficamos sem saber qual era o meio ordálico utilizado nesse antigo rito, mas, ao mesmo tempo, estamos diante de uma fórmula que poderia se aplicar genericamente a qualquer instrumento ordálico. Essa interpretação me parece ser a mais plausível, levando em consideração 1) a quantidade de ordálios prescritos pela tradição receptora (pérsica-média), e 2) as alusões ao ordálio por metal incandescente e por veneno herbáceo em material mais antigo que o YAv.

Além do hino, a própria justiça hipostasiada e ritos ordálicos também aparecem no *Āfrīgān ī Gāhānbār*. Nesse documento, encontramos a prescrição do *garəmō.varah-* Av.= ordálio-quente. O texto trata das punições que devem ser aplicadas ao masdeísta que não apresentasse as oferendas corretas ao fim de cada um dos seis festivais sazonais (*gāhānbārs*). Vejamos a stanza 9 do cap. 3<sup>526</sup>:

---

<sup>523</sup> Lommel, *Die Yāšt's des Avesta*, In: *Ibid. Idem*.

<sup>524</sup> *Ibid. Idem*.

<sup>525</sup> *Ibid. Idem*.

<sup>526</sup> Versão portuguesa do Av. traduzido por: Goldman, *op. cit.* p.58.

E pelo ato de um homem não dando a terceira oferta, ô Spitama *Zarathustra*, a qual pertence a Paitiš.hahiia, o juiz que tem a oferenda impôs (o *status* de) ordálio-quente no leigo que está sem a oferta entre os adoradores-de-Mazda.

Essa passagem apresenta um ordálio como punição a uma falta ritualística, demonstrando que os rituais não estavam associados apenas à busca de sabedoria divina para dirimir problemas mudanos, mas também com a punição de crimes relacionados ao divino.

Os ordálios como rituais punitivos podem ser vistos também no *Vīdēvdād*, que é amplamente caracterizado por conter regras para contratos e o que fazer quando da quebra deles. No Vd.4:46<sup>527</sup>, vemos uma situação bastante semelhante ao do trecho anterior:

Ô *Zarathustra*, oficiaram para o homem (o ordálio) com água fervente. Dos (os quais) na realidade é (dado), a quem deve clamar tanto o [lit.]“não-dante” de carne nem o de vestimentas.

O texto, apesar de bastante solto em relação aos stanzas precedentes e posteriores, está, de acordo com consenso acadêmico, tratando de um ordálio. A palavra *varah-* não aparece, mas é induzida por Goldman, por se tratar claramente de uma punição utilizando água fervente para castigar os masdeístas que não contribuía com porções de carne ou vestimentas como oferendas e, assim, adquiriam o *status* de “não-dante”, i.e., alguém que não contribuía corretamente com as oferendas da religião.

Continuando neste cap.4, o v.54<sup>528</sup> nos apresenta ao ordálio pela água sulfurosa:

Lá (ou) aqui, quando deverão divinar (culpa) de suas ações conformemente, nesta existência corpórea, ele (i.e., o ligante) enquanto sabendo a mentira, deverá beber a sulfurosa, dourada água, fornecendo prova divina,

---

<sup>527</sup> Versão portuguesa do Av. traduzido por: *Ibid.* p.64.

<sup>528</sup> Versão portuguesa do Av. traduzido por: *Ibid.* p.65.

repelindo (magicamente)<sup>529</sup> Rašnu,  
e enganando Miθra.

É ponto pacífico que o trecho em Avéstico jovem acima esteja falando sobre um ritual ordálico, entretanto sua interpretação é, sem dúvida, complexa. Refere-se aqui ao trecho no qual parece se abrir a possibilidade para evitar o *yazata* Rašnu e, até mesmo, enganar Mitra. O problema é que a crença na onipresença prática desses dois *yazatas* é amplamente atestada em diversos hinos, já aqui citados, inclusive. Diversos tradutores, como Bartholomae e Duchesne-Guillemin, tentaram emendar o texto de maneira que *paiti.sarhəm* tivesse um sentido mais harmônico com relação ao que se sabe acerca do papel dos dois *yazatas* em outros textos<sup>530</sup>. Contudo, não se pode ouvir o sentido exegético do termo, utilizado amplamente em outros excertos com referência á proteção de caráter antropopaico. A passagem, entretanto, está fazendo uma advertência e não um incentivo. Na opinião de Goldman, o texto está afirmando que o *varah-* em questão é capaz de identificar o perjúrio, mesmo quando o réu estivesse tentando escondê-lo, i.e., enganar Miθra e afastar magicamente Rašnu. Vd.4:54 seria uma stanza de reafirmação do poder desse ordálio. A reflexão nessa passagem torna plausível a hipótese de que eram conhecidos rituais antropopaicos anti-ordálicos entre os masdeístas. O excerto estaria, assim, desencorajando o uso desses rituais, afirmando que seu poder não poderia suplantá-lo do ordálio<sup>531</sup>. Aqui se pode notar mais uma vez a questão da moral-ritualística no zoroastrismo antigo – cf. nota de rodapé 328.

A Y.8:2 também apresenta um rito ordálico: “Homem, como esta comida oferecida, que ganhaste por meio de verdade e zelo”. À primeira vista, não há aí ordálio algum. Contudo aqui se trata do *Drōn*, o bolo sagrado da liturgia yásnica que, segundo a crença, faria mal àquele que o consumisse em pecado de mentira. Essa crença fez com que o bolo sacrificial, antes comido apenas pelos poetas sacrificantes, fosse utilizado como meio ordálico. O réu ingeria o *Drōn* e era supervisionado nas próximas horas pelo mestre-do-ordálio, se viesse a ter qualquer problema de saúde, estaria comprovada a mentira por intermédio da reação do corpo contaminado à sacralidade do alimento.

Os ritos ordálicos acompanharam os masdeístas ao longo de sua jornada que os levaram para o oeste. Sua tradição ordálica se solidificou e sua literatura da época sassânida é plena de

---

<sup>529</sup> Av.= *paiti.sarhəm*.

<sup>530</sup> Goldman, *op. cit.* p.71.

<sup>531</sup> Não publicado. Agradeço aqui ao professor Leon Goldman pela presteza em responder meus e-mails acerca desse assunto.

exemplos acerca dessa prática. Dito isso, prossigamos para a análise do *varah-* em fontes exclusivamente em Pérsia-médio, bem como em comentários em persa médio de textos Avésticos.

### 3.8. “War” – Ordálio nas fontes Médio-Persas

Ao que tudo indica a prática de rituais ordálicos já estava muito bem estabelecida no período em que os escritos zoroastristas foram cristalizados em Persa Médio. Diversas fontes que nos chegaram citam, descrevem e legislam acerca dessa prática judicial que, como vimos acima tem raízes profundas na tradição indo-europeia.

Alguns textos do período da literatura *pahlavi* estão na tradicional forma *Zānd*, i.e., são comentários de trechos avésticos mais antigos. É o caso do Farhang ī Ōīm que contém várias citações em avéstico cujas fontes estão perdidas. Sobre o ordálio é possível encontrar a seguinte:

FīŌ.235<sup>532</sup>

Av. <i>gātumca *varasca zruuānəmca.</i> MP. <i>pad frēzbān dādwar gāh warud zamān.</i>	Av. O local e o ordálio e o tempo. MP. Pelo inspetor, o juiz, o lugar, o ordálio e o tempo.
---	--

Aqui, mais uma vez, se tem um trecho que parte do pressuposto de que o leitor já conheça o rito ordálico em si, pois esse não se encontra descrito. O que o texto indica é que o ritual ordálico deveria ser oficiado num lugar e tempo específicos; um inspetor parece ser responsável por garantir esses detalhes. É importante ter em mente que se trata de um ritual que levava em conta aspectos mágico-religiosos. Sendo assim, a inobservância de certos aspectos poderia anular a eficácia dele, de acordo com o julgamento dos atores históricos. Constatase que o rito ordálico teria a anuência de um inspetor e um juiz, além de local e momento apropriados.

De outras fontes *pahlavi*, é possível induzir o “lugar”. No *Dēnkard*, temos o capítulo, 294:1.3, em que lemos: “*ēn-iz kū ō war-gāh fradom dudīgar [..]*” ‘Isto também: quem (deve estar) indo para o local do ordálio, primeiro [..]’; e 252:1.10, “*abar passāxt gāh [..] kē war*

<sup>532</sup> *Ibid. Idem. p.55.*

*sāxtihēd*” ‘sobre o lugar do teste [...] a quem o ordálio se asseverou’. Com relação ao “tempo”, o *Dēnkard*, no cap. 291:1.17-18, diz: “*ud abar hangām ī war garm ud ān-iz ī sard*” “e sobre a ocasião (tempo) do ordálio-quente e também o frio (-ordálio)”. Como ressaltou Goldman, a questão do “tempo”, no caso, fica ambígua e não sabemos se o trecho está aludindo à hora do dia, um dia específico, mês ou até mesmo ano. Contudo, talvez haja uma pista no *Wizirgerd ī Dēnīg* 120: 1.3-6.<sup>533</sup>

<p><i>rašn rōz pad ēc ēwēnag drōzanīh ud frēftārīh nē kunišn ud kār ī xwurdag kam un ān wuzurg wēš handāz ud saxwan ī drō fradom nē ān rāst paymānig gōwišn ud az war warzišnīh ud sōgand xwarišnīh ōh pahrēzišn.</i></p>	<p>No dia de <i>Rašn</i>, nenhuma forma de falsidade e engano se deve cometer. Mas planeje poucos e maiores (atos)<sup>534</sup>. Primeiro, não se deve dizer palavra enganosa, antes aquilo que é verdade com moderação. Assim, se deve abster do ordálio (<i>war</i>), de praticar ordálio (<i>warzišnīh</i>), de jurar (<i>xwarišnīh</i>) juramento (<i>sōgand</i>).</p>
---	---

O trecho nos informa que no dia do *yazata* que, como vimos, é invocado para presidir o rito ordálico, não se deve officiar o ritual. Não é de se admirar também que os juramentos estejam proibidos nesse dia. É temerário estabelecer hipótese sobre o motivo dessas proibições, haja vista que os motivos para não se invocar a divindade no seu próprio dia podem ser os mais diversos. Talvez, no dia de *Rašn*, não seria respeitoso dar-lhe trabalho, mas sim apenas reverência. Portanto, o dia do *yazata* da justiça, 18º do mês, é um dos quais temos notícia de que deveria ser observado como inapto para realização de julgamentos ordálicos. O *Andarz ī Ādurbād Mahraspandān* 137 também apresenta uma proibição:

<p><i>Frawardīn rōz sōgand mā xwar</i></p>	<p>No décimo nono dia não (deves)<sup>535</sup> jurar.</p>
--	--

Neste caso, *sōgand* poderia até mesmo ser traduzido como “beber enxofre” (o que faz Goldman<sup>536</sup>), pois sabemos que a palavra “juramento” se tornou sinônimo de “beber enxofre”, tão difundida a prática desse ordálio.

<sup>533</sup> Os trechos em MP. foram retirados de Goldman, *Ibid. Idem*. As traduções para o português são de autoria própria.

<sup>534</sup> As palavras entre parênteses nas traduções fazem referência a outras que apareceram anteriormente, recurso comum no pahlavi, ou estão implícitas no texto original.

<sup>535</sup> “*mā*” consiste em partícula negativa. MacKenzie, *op. cit.* p.53.

<sup>536</sup> Goldman, *op. cit.* p.56.

A existência de certos dias do mês que não aceitavam a prática de rituais ordálicos pode estar associada à ideia, muito central no zoroastrismo, de que cada dia do mês é presidido por certo *yazata*. Dessa maneira, por razões associadas ao culto daquele *yazata*, certos dias deveriam ser evitados. Com relação ao DkD 291.1:17, o tempo pode estar relacionado não a dias específicos, mas a estações do ano, já que alude à temperatura dos ordálios (*war garm/war sard*). Essa tentativa de explicação toma por base a tradição legal indiana, particularmente um trecho do Nāradaśmṛti: “O (ordálio) pelo fogo é recomendado na estação-chuvosa, mas o (ordálio) balanceado é prescrito na estação-fresca/ o (ordálio) pela água é recomendado na estação-quente, mas o (ordálio) pelo veneno na estação-fria”<sup>537</sup>. Supõe-se aí certa preocupação de ordem prática com relação à interferência do clima no veículo (meio) ordálico.

Seguindo adiante na tradição *pahlavi*, nos deparamos com o DkD 295: 1.16-17, que parece apontar para a existência de diferentes ordálios para pessoas pertencentes a diferentes classes sociais:

<i>ka war nē ān ī andar xwēš pāyag bē ān ī andar pāyag ī abārīg xwāhēnd.</i>	Quando desejam ordálio que não da própria estação (i.e., posição social), mas da estação de outrem.
--	---

O excerto demonstra prática muito comum no mundo antigo: penas diferenciadas para camadas mais altas da sociedade. A legislação age, então, no sentido de proibir que os réus peçam por ordálios que não se apliquem à sua posição social. Essa passagem, a meu ver, deve conduzir a uma reflexão acerca de certo estabelecido acadêmico sobre o número de ordálios citados no DkD 334: 1.14 ser um completo exagero<sup>538</sup>. A passagem afirma existirem 33 tipos de ordálio, mas, se pensarmos que cada posição social teria seu próprio rito, que haveria diferentes ordálios para cada estação do ano, divisão entre quente (*garm*) e frio (*sard*) bem como entre severo (*saxt*) e não-severo (*asaxt*)<sup>539</sup> e ainda se levarmos em consideração que os atores históricos, em vários casos, não diferenciavam entre juramentos solenes e ordálios, não seria de se espantar que o número chegasse próximo a este.

Provavelmente haveria instruções sobre os vários ordálios e como se devia praticá-los no Avesta, como se pode deduzir do DkD.252 1.15:17.

<sup>537</sup> Versão do Sanscrito baseada em tradução de: *Ibid. Idem.*

<sup>538</sup> *Ibid.* p.75.

<sup>539</sup> DkD.261 1:20: “*abar war kē saxt asaxt-iz [..]*” – acerca do ordálio severo e do ordálio não-severo [..].

<p><i>ud cē ēwēnag sāxtan ī garm ud sard war ciyōn frāz nīdan warzīdārām awiš u-šan uzdād ošmurišnīh pad cē abestāg ciyōn warzīdan ī garm ud sard war paydāgīh bōxt ud ēraxt ī pad-īš was gōkān andar ham dar.</i></p>	<p>E como preparar o quente e o frio ordálio, como adiante conduzir os oficiantes-de-ordálio (<i>warzīdārām</i>) a isto, e pelo qual o Avesta preparado (está) por eles; como officiar o quente e frio ordálio; (como se dá) a revelação do salvo e condenado neste; detalhes sobre este assunto.</p>
--	---

No caso, é pena que a estrutura do DkD consista em declarações rápidas – quando muito se estendem por dois parágrafos – e objetivas – partem do pressuposto que os detalhes são conhecidos – não só sobre esse assunto. Além disso, muitas vezes, os assuntos estão em desconexão uns com os outros. Isto torna sua interpretação deveras complexa. Na opinião de Maria Macuch, isso deve encaminhar o pesquisador a uma comparação com o MHD sempre que possível, já que este é o único livro de jurisprudência do período sassânida que nos alcançou<sup>540</sup>. É o caso de passagens como DkD.521 1:18-20:

<p><i>ud ēd-iz ciyōn nihuftag rāyēnišn ēdōnīh ud anēdōnīh paydāgīh pad dēnīg war nērang ī *pēšēnīg.</i></p>	<p>E isto também: como é a maestria do oculto (i.e., velado, escondido) e da <i>maneira-correta</i> (<i>ēdōnīh</i>) e maneira-incorreta (<i>anēdōnīh</i>)<sup>541</sup> por meio da prévia religiosa ordálica forma.</p>
---	--

O MHD 13:1-3 pode ajudar a esclarecer o sentido da contraposição das palavras *ēdōnīh* – *anēdōnīh*:

<p><i>ka war ī dēnīg pasēmal war pad nē ēdōnīh warzišn<sup>542</sup> ud abāriḡ mēnōgmardān ēdōn gulf kū ka war ān ī pāy nišan war pad nē dānēm warzišn.</i></p>	<p>Se [alguém oficia o] ordálio religioso, o acusado deve fazer o juramento<sup>543</sup> “<i>maneira-incorreta</i>”; e (acerca) do outro (ordálio), <i>Mēnōgmardān</i> (lit. perceptor-espiritual) então deve dizer: “Se ordálio de pés-amarrados (deve ser feito), então o ordálio “Não sei” (<i>nē dānēm</i>) deve ser feito.</p>
---	--

<sup>540</sup> Macuch, MHD, 136, Apud: Goldman, *op. cit.* p.76.

<sup>541</sup> Goldman traduz o dois vocábulos como *thussness* e *not-thussness*. Preferi seguir MacKenzie, que da “correct manner” para *ēdōnīh* (*op. cit.* p.30). *Anēdōnīh* formou, portanto, a negação pela utilização do prefixo “a”, comum a diversas línguas de matriz Indo-europeia.

<sup>542</sup> Constructo ambíguo no MP. também podendo significar “trabalho na lavoura”. Assume-se, entretanto, que esse significado não cabe no contexto, sendo aplicado o seu provável sentido inicial de “ato/trabalho” (MacKenzie, *op. cit.* p.88). A transformação da palavra “trabalho” em sinônimo de “lavoura” é fenomeno conhecido também noutros idiomas.

<sup>543</sup> Este trecho também serve para demonstrar a ambivalência do termo MP. “*war*”.

De acordo com Goldman, *ēdōnīh* e *anēdōnīh* devem ser interpretados como “veracidade” e “inveracidade”, as quais o DkD menciona em conexão com o ordálio religioso. O processo provavelmente acontecia da seguinte maneira: num primeiro momento, de encontro entre acusação e defesa perante a corte, o acusado poderia fazer um contra-juramento ordálico, alegando que as acusações do reclamante eram falsas. Em suma, o reclamante jurava suas acusações por meio de um ordálio do tipo religioso (*war ī dēnīg*) enquanto o acusado jurava não saber (*nē dānēm*) do que se tratava por meio de um ordálio do tipo pés-amarrados (*war ī pāy nišān*). A passagem pode ainda abrir espaço para a hipótese de que o tipo de ordálio deveria ser escolhido não só de acordo a estação do ano e com a posição social do acusado, mas também de acordo com o tipo de caso que estava sendo julgado<sup>544</sup>.

Vimos até agora textos Palahvi que discutem a aplicação do rito ordálico. Agora nos concentraremos nas passagens em que os rios são descritos e/ou se relatam suas aplicações. Para auxiliar o leitor quanto à extensão da ocorrência dos ritos ordálicos na tradição *pahlavi*, Goldman propõe uma tabela bastante elucidativa que transponho aqui:

<b>Ordálio/Juramento Nome/Tipo</b>	<b>Passagem</b>
Beber água sulfurosa ( <i>war ī pad sōgand</i> )	MHD.13:9
Religioso ( <i>war ī dēnīg</i> )	MHD.13:1
Pés amarrados ( <i>war ī pāy nišān</i> )	MHD.13:3
Teste do livro ( <i>war ī pad nāmag-passāz</i> )	MHD.78:16
Barsom ( <i>barsmōwarīh</i> )	DkD.299:1.4
Metal derretido ( <i>rōy/āhan ī widāxtag</i> )	Supp.ŠnŠ.15:16; Awn.1:16; DkD.334:1.16-18; Škand Gumānīg Wizār 10:70.
Passar através do fogo	Zād.22:11
Ter o estômago cortado	Zād.22:13
Comer exageradamente ( <i>pâûrû-khûrânō</i> )	DkD.293:1.18
Varas de fundição ( <i>war nāyīzag</i> )	Awn.1:39.

6. Tabela 6 - Ordálios por tipo e fontes nos quais se encontram.

Dos relatos hagiográficos, talvez o mais famoso fora o do sumo-sacerdote Ādurbād ī Mahraspandān que foi submetido ao ordálio por meio do metal derretido a fim de provar a

<sup>544</sup> Goldman, *op. cit.* p.77.

veracidade da religião masdeísta. O Supp.ŠnŠ.15:16 apresenta comentário interessante acerca do conto. O texto afirma que a experiência de ter metal derretido, provavelmente cobre, derramado sobre seu peito foi prazerosa a Ādurbād:

[..] <i>ciyōn ka šīr pad-iš dōšēnd</i>	[..] como se leite fosse nele ordenhado.
--	--

Ou seja, o calor abrasador do metal derretido foi sentido pelo sumo-sacerdote como o leite morno recém ordenhado. Entretanto, alguém que esteja mentindo não gozará da mesma experiência que Ādurbād. O texto alerta para o fato de que, se o sumo-sacerdote estivesse fazendo uma afirmação falsa, ele morreria queimado:

<i>ka abar axw ud dil ī druwandān ud wināhgārān hilēnd dazēd ud mīrēd.</i>	Quando vem sobre o coração dos malignos e pecadores e derramam (metal derretido) estes queimam e morrem.
--	--

Não posso deixar de citar aqui a notável semelhança entre esse relato e a descrição que a Bd.34:18 faz acerca do Ordálio Universal. Exatamente a mesma imagética é utilizada, com a importante exceção de que, no comentário do Supp.ŠnŠ., o mentiroso queima e morre enquanto na Bd., os ímpios são purificados.

Como era de se esperar, segundo a tradição sassânida, *Zarathustra* também passou por ordálios que comprovavam sua comissão divina. O Zād.22:11-13 narra os três ordálios do profeta fundador do zoroastrismo. O primeiro ordálio, pelo fogo:

<i>cār ī ātaxšān ud zardušt pad humat hūxt huwaršt sē gām frāz raft nē sōxt.</i>	por meio do fogo, e <i>Zarathustra</i> procedeu dando três passos por bons-pensamentos, boas-palavras, boas-ações. E não queimou(-o).
--	---

Esse não é o único ordálio por meio do fogo pelo qual o profeta teria passado. Ainda segundo o Zād., durante a infância do profeta, vários *karabs* (clérigos da antiga/maligna-religião) tentaram matá-lo quando era ainda um bebê. O trecho 10:8 narra que um *karb* jogou o bebê *Zarathustra* numa fogueira e que, de lá, foi resgatado sem ter nenhuma queimadura.

O segundo ordálio pelo qual passou o profeta é justamente o que mais interessa a essa pesquisa:

<p><i>*ayōxšust<sup>545</sup> ī garm ō war abar rēzihēd pad-iš afsard pad dast stad ud ō amahraspandān dāšt ohrmazd guft kū pas az abēzag dēnīh ka pahikār-ēw pad dēn bawēd ān ī tō hāwišt ō any abar rēzēnd pad dast abar gīrēnd pad ān ī abar harwisp axw ī astōmand be wurrōyēnd.</i></p>	<p>metal quente foi derramado (em seu) peito. E esfriou nele. Ele o pegou com a mão e deu aos Beneficentes Imortais. Ohrmazd disse: “Depois (do estabelecimento) da pura religião, quando houver disputa na religião, seus discípulos irão derramar (metal) nos outros (disputantes). Eles irão pegá-lo com a mão. Em conta do que está acima, toda a existência corpórea acreditará.</p>
--	---

Aqui vemos uma difícil tarefa sendo deixada para o clero masdeísta. Eles deveriam se submeter a esse mesmo ordálio quando a veracidade da religião fosse colocada em cheque. Assim como esfriou e solidificou no peito de *Zarathustra*, o metal assim se comportaria também nos outros discípulos, para testemunho diante de toda a existência corporal, ou seja, o mundo físico. Aqui se vê claramente a associação do metal fundido com a comprovação da verdade.

O terceiro ordálio de *Zarathustra* é não menos agressivo:

<p><i>*any<sup>546</sup> paydāg būd ī andarōn ī aškamb ud frāz tazīd ī xōn ud pas dast abar mālīhist drust būd.</i></p>	<p>outras (coisas) de dentro da barriga ficaram visíveis e sangue escorreu dali. E após a mão ser esfregada por cima, se curou.</p>
---	---

Aqui a cena mostra o profeta deliberadamente cortando seu próprio ventre com uma faca e, alguns instantes depois, impondo as mãos sobre o ferimento mortal que vem a ser curado. Em ambos os casos, tanto no de Ādurbād ī Mahraspandān quanto no de *Zarathustra*, se percebe um forte conteúdo apologético e propagandístico da fé masdeísta. Isto acrescenta mais essas duas funções específicas ao rito ordálico.

Ainda uma terceira função a ser acrescentada seria a de preparação para jornadas místicas. É o que encontramos no *Ardā Wīrāz Nāmag*, um apocalipse do tipo viagem transcendental. Nessa obra, o justo Wīrāz está se preparando para passar por uma experiência de quase-morte e, assim, poder comprovar a existência de ambos paraíso e inferno. Não causa estranheza o fato de que a preparação se dê por meio de um ordálio, já que o que se pretende é averiguar a veracidade de uma afirmação:

<sup>545</sup> ‘ywks̄wstt’.

<sup>546</sup> AHRN.

AWN.1:39-40

<i>tā ašmā māzdēsñān war abganēd ud gar ō man rāsēd kāmagōmandihā šawēm ō ān gyāg ī ahlawān ud druwnandān.</i>	Antes vocês adoradores-de-Mazda, joguem o ordálio. E se o ordálio vier sobre mim, irei voluntariamente ao lugar dos justos e dos mentirosos.
--	--

No v.41 Wīrāz afirma que “portará a mensagem corretamente e trará a resposta verdadeiramente”<sup>547</sup>. O texto segue:

AWN.1:42-43.

<i>ud pas awēšān māzdēsñān war āwurd fradom bār pad humat dudīgar bār pad hūxt ud sidīgar bār pad huwaršt harw se bār war ō wīrāz āmad.</i>	E depois, estes adoradores-de-Mazda trouxeram o ordálio. O primeiro (jogado) com bons-pensamentos, a segunda vez com boas-palavras e a terceira vez com boas-ações. Todas as três vezes o ordálio veio sobre Wīrāz.
---	---

A natureza do ordálio recebido por Wīrāz é bastante discutida. Muito se especula acerca de substâncias alucinógenas e venenosas, consequente ou propositadamente. Independente do meio ordálico utilizado, no caso dessa narrativa, o que nos importa aqui é a utilização do ordálio como forma de preparação para uma viagem transcendental que objetivava atestar a veracidade da religião masdeísta.

Em suma, o que encontramos na literatura *pahlavi* “nos sugere que o ordálio estava muito bem integrado ao complexo sistema legal sassânida”<sup>548</sup>. Ele é plenamente atestado nas fontes do período, aparecendo como uma prática não de exceção, mas de regra, na medida em que todos os processos legais poderiam começar com uma disputa de *war* (juramentos) entre os litigantes. Segundo Goldman, a combinação de evidência avéstica e *pahlavi* nos permite atestar que os ordálios se aplicavam, pelo menos, a quatro funções diferentes na sociedade zoroastrista:

1. um meio de resolução de disputa legal (Vd.4:46);
2. Um meio de checar a boa fé dos participantes de um ritual yasnico (Y.8:2-4);
3. Uma ferramenta para demonstrar o zoroastrismo como verdade religiosa

<sup>547</sup> Goldman, por algum motivo, não acrescentou o *pahlavi* nem sua própria tradução do v.41. Como não tive acesso a uma edição crítica do AWN, me restou seguir os textos que Goldman acrescentou em sua tese de doutorado, dessa forma o v. em questão é uma versão portuguesa da tradução para o Inglês de Destur Hoshangji Jamaspji Asa, disponível em <http://www.avesta.org/mp/viraf.html>, acessado em 18/05/2016.

<sup>548</sup> Goldman, *op. cit.* p.81.

última (Supp.ŠnŠ.15:16; Zād.22:11-13); e 4. Uma forma de selecionar candidatos para viagens transcendentais (AWN. 1:39-43).<sup>549</sup>

Além dessas conclusões, não poderíamos deixar de notar a força de transmissão da tradição do ordálio pelo ferro fundido, amplamente atestado na *Common Law* britânica até o século XIII<sup>550</sup>. Toda essa evidência aponta para uma possível origem da interpretação que associa a lava de montanhas vulcânicas ao metal fundido ordálicamente utilizado para se separar os justos dos ímpios. A prática judicial-religiosa individual é maximizada no imaginário apocalíptico com base em evidência anedótica passada adiante de geração em geração: às vezes o metal das montanhas se funde e rios de fundição se espalham, castigando os homens por seus pecados. Em uma perspectiva fenomenológica, comum ao mundo pré-científico, lava vulcânica pode facilmente ser associada a metal incandescente, associação que ainda é potencializada pela mineração de metais ferrosos nas cavernas das montanhas. Os sacerdotes-juizes zoroastristas podem submeter os homens ao metal incandescente a fim de distinguir os mentirosos dos fieis, certamente *Ahura Mazda* pode submeter a humanidade inteira ao mesmo julgamento.

### **3.9. Rios de um fogo purificador: questões relativas a influência do Universalismo Soteriológico.**

Como temos visto, o fogo ordálico é uma imagem muito forte no imaginário iraniano. Esses ritos ordálicos, associados à especulação escatológica gática, muito provavelmente serviram de base para a construção da imagem do rio de metal incandescente que aparece na Bd.34. A imagem do rio de fogo aparece também em obras judaicas de períodos posteriores ao contato dos judeus com os persas. É o caso do capítulo 7 do Livro de Daniel, escrito em aramaico, onde encontramos a imagem:

9.eu continuava contemplando, quando foram preparados alguns tronos e um Ancião sentou-se. Suas vestes eram brancas como a neve; e os cabelos de sua cabeça, alvos como lã. Seu trono eram chamas de fogo com rodas de fogo ardente. **10. Um rio de fogo corria, irrompendo diante dele.** Mil milhares o serviam, e miríades de miríades o assistiam. O tribunal tomou assento e os livros foram abertos.

---

<sup>549</sup> *Ibid. Idem.*

<sup>550</sup> Hyams, *op. cit.* p.93.

Mesmo que não seja, neste caso, o instrumento direto do julgamento divino – como é o caso da Bd. –, um rio de fogo está compondo uma cena de julgamento. O rio de fogo flui do trono do “Ancião de Dias” na mesma cena em que o tribunal é estabelecido e livros são abertos. O contexto que segue sugere que esses livros conteriam provas contra os diversos reis de sucessivos impérios mundiais.

Entretanto, argumentar que os rios de fogo que aparecem na literatura judaica deenvem-se apenas à influência zoroástrista parece um argumento facilmente contraditável à guisa de *Zeitgeist*. É por isso que, nesta seção, quero tratar do aparecimento, em algumas fontes e sobretudo no “Livro das Parábolas”, de um elemento deveras estranho à cosmovisão judaica e posteriormente à cristã-primitiva: o universalismo soteriológico, i.e., a ideia de que, no fim do processo escatológico, todos os seres humanos serão purificados de seus pecados e salvos da perdição eterna. Defendo que, quando rios de fogo e metal incandescente aparecem associados a essa perspectiva salvacionista, o sincretismo com ideias provenientes da cosmovisão zoroastrista pode ser afirmada.

Para exemplificar como o universalismo soteriológico é estranho à cosmovisão cristã, pode-se lançar mão da rejeição das interpretações de Orígenes (184-253 d.C.). No período patrístico, ele lançou mão da imagética do rio de fogo purificador na tentativa de estabelecer o sentido de certos ditos de João Batista contidos nos Evangelhos. Ao comentar esses ditos, em Mt.3:11<sup>551</sup>;Lc.3:7;16-17<sup>552</sup> Orígenes escreveu:

No rio Jordão, João esperou aqueles que vieram para o batismo. Alguns ele rejeitou, dizendo “raça de víboras” e assim por diante. Mas aqueles que confessaram suas faltas e pecados ele recebeu. Da mesma forma, o Senhor Jesus Cristo estará no rio de fogo próximo a “espada flamejante”. Se alguém deseja passar adiante para o paraíso depois de partir desta vida, e precisa ser limpo, Cristo irá batizá-lo neste rio e o atravessará para o lugar pelo qual espera. Mas se, entretanto, não tem sinal de batismo anterior, Cristo não o batizará no banho de fogo<sup>553</sup>.

---

<sup>551</sup> “11.Eu vos batizo com água para o arrependimento, mas aquele que vem depois de mim é mais forte do que eu. De fato, eu não sou digno nem de ao menos de tirar-lhe as sandálias. Ele vos batizará com o Espírito Santo e com fogo”.

<sup>552</sup> “7. Ele dizia às multidões que vinham para ser batizadas por ele: “Raça de Víboras! Quem vos ensinou a fugir da ira que está por vir?”. “16-17.João tomou a palavra e disse a todos: “Eu vos batizo com água, mas vem aquele que é mais forte do que eu, do qual não sou digno de desatar a correia das sandálias; ele vos batizará com o Espírito Santo e com fogo. A pá está em sua mão; limpará a sua eira e recolherá o trigo em seu celeiro; a palha, porém, ele a queimará num fogo inextinguível”.

<sup>553</sup> Homlias. Luc.24.

Vê-se que Orígenes compôs um rio de fogo purificador para explicar a complexa associação do batismo com Espírito Santo e fogo, feita por um personagem fortemente associado a um rio: João Batista. Apesar de o discurso joanino, em Lucas, apontar com certa franqueza para a destruição eterna que o fogo provocará, já que a palha separada do trigo é que vai para o fogo inextinguível, Orígenes consegue ver aí a existência de um rio de fogo escatológico no qual o próprio Cristo assume o lugar de João Batista como oficiante do batismo. Esse rio, ao contrário do fogo inextinguível do discurso joanino, é desejável por aqueles que porventura tenham algum sinal anterior de batismo. Para Orígenes, com efeito o rio é o caminho para o paraíso. Por mais que o rio de fogo pensado por esse autor possa ter sua origem na imagética daniélica citada acima, é complexo imaginar que seu caráter purificador também tenha sido retirado de lá ou mesmo do texto dos evangelhos. Segundo Daniel Frayer-Griggs,

Orígenes acreditava na *apokatastasis*, a restauração de todas as coisas e ensinava que todos eventualmente seriam salvos. Nesta visão, depois de um ordálio ardente alguns seriam mandados para o inferno, mas seu tormento lá não seria eterno; eles eventualmente voltariam à eterna contemplação de Deus (veja *Princ.* 2.10.4.5) [...] De fato, tal era a fé de Orígenes no aspecto purificador e gracioso do fogo divino que ele acreditava que o Lago de Fogo no Apocalipse de João teria um efeito purificador até mesmo para o diabo<sup>554</sup>.

Orígenes trabalha numa perspectiva de universalismo soteriológico muito próxima à que encontramos na Bd., no entanto, prevendo a purificação do próprio diabo, o autor excederia mesmo o universalismo bundahishnico. Essas interpretações soteriológicas, dentre outras controvérsias, levariam Orígenes a ser considerado um dos mais controversos teólogos de sua época, nunca tendo sido canonizado<sup>555</sup>. Essa reação às proposições hermenêuticas de Orígenes demonstra justamente a estranheza do universalismo soteriológico para a tradição judaico-cristã.

Ainda sobre o fogo como elemento purificador, Clemente de Alexandria (150-215 d.C.), ao comentar os mesmos textos neotestamentários citados acima por Orígenes, conclui que o fogo: “[...] não é maligno ou bondoso, mas forte e capaz de limpar e afastar o mal. Pois o fogo

---

<sup>554</sup> *Saved Through Fire: The Fiery Ordeal in New Testament Eschatology*, nota de rodapé 13.

<sup>555</sup> Williams Rowan, *Origen: Between Orthodoxy and Heresy*, 1999, pp. 3–14.

é concebido como uma força boa e poderosa, destrutiva do que é ordinário, e conservadora do que é melhor. Por conseguinte este fogo é pelos profetas chamado de sábio”<sup>556</sup>. Apesar de não conhecermos nenhum profeta veterotestamentário que tenha adjetivado o fogo como “sábio”, encontramos Clemente fazendo tal afirmação. É interessante ainda notar que o autor encontra certa dificuldade em lidar com o caráter do fogo. Inicialmente ele é neutro, não sendo nem “maligno” nem “bondoso”, mas, logo em seguida, ele já é concebido como uma “força boa”. Essa virtude do fogo parece estar intrinsicamente ligada à purificação do metal, pois ele destrói o que é de pouco valor mas conserva o que é de maior valor. Esta associação com a metalurgia é possível já que Clemente está levando também em consideração o texto de 1 Coríntios 3:11-15:

Quanto ao fundamento, ninguém pode colocar outro diverso do que foi posto: Jesus Cristo. Se alguém sobre esse fundamento constrói com ouro, prata, pedras preciosas, madeira, feno ou palha, a obra de cada um será posta em evidência. O Dia torna-la-á conhecida, pois ele se manifestará pelo fogo e o fogo provará o que vale a obra de cada um. Se a obra construída sobre o fundamento subsistir, o operário receberá uma recompensa. Aquele, porém, cuja obra for queimada perderá a recompensa. Ele mesmo, entretanto, será salvo, mas como que através do fogo.

Segundo Paulo, o fogo seria capaz de distinguir entre as obras que os membros da igreja lançariam sobre o fundamento principal, que é Cristo. Essas obras são metaforicamente associadas a materiais elencados pelo apóstolo que vão desde os que o fogo purifica, em vez de destruir, até aqueles que o fogo destrói, do mais lento até o quase instantâneo. Aqui a questão posta é: apesar dos materiais representarem as obras no sentido alegórico, o fogo “do Dia” escatológico é uma esperança literal? Ou o fogo que prova as obras de cada um também é um símbolo para outro tipo de teste? Quanto ao que seria ser salvo “*como através do fogo*” esta é uma das passagens mais disputadas em todo N.T. e seria uma discussão para um trabalho inteiro. A questão a ser considerada continua a ser a estranheza de um fogo purificador no sentido soteriológico no contexto judaico-cristão.

Faz-se necessário então compreender o plano escatológico geral apresentado pela Bd. para, então, prosseguirmos com a proposição de que o universalismo soteriológico proposto pela tradição contida nessa obra tenha influência sobre o “Livro das Parábolas”. Segundo

---

<sup>556</sup> Ecl. Proph. 25:4.

Hultgård, a ressurreição dos mortos na cosmovisão iraniana incluiria tanto os justos quanto os injustos e envolveria um processo ritualístico oficiado pelos *Sōšāns*<sup>557</sup> e seus ajudadores. Por meio da celebração de sucessivas cerimônias yásnicas toda a humanidade seria ressurreta em cinco estágios, iniciando com *Gayomārd*, o homem primordial e em seguida o primeiro casal, *Māšē* e *Māšēnē* (Bd. 34:6; Zād. 34:18-19; 35:19-30; PR. 48:56)<sup>558</sup>. Porém, o que acontece depois desse ritual, de acordo com a Bd., é que toda a humanidade se reencontra redimida e pronta para viver eternamente junta. A punição para os infiéis é de apenas 3 dias, conforme a Bd.34:13-15, que segue:

13. *Pas, ahlāw az druwand judāg kunēnd; ud ahlāw ō Garōdman barēnd, ud druwand abāz ō Dušox abganēnd; ud sē rōz-šabān, Dušoxīg ī tanōmand ud gyānōmand andar Dušox pādīfrāh widārēnd; ud ahlāw, andar Garōdman, tanōmand, ān sē rōz, urwāhmanīh wēnēd.* 14. *Čiyōn gōwēd kū: “Pad ān rōz, ka ahlāw az druwand judāg bawēd, har kas ars tā zang padīš frōd āyēd, ka pus az hambāz ī pid, ud brād az ōy ī brād, ud dōst az ōy ī dōst, judāg kunēnd.”* 15. *Ud har kas ān ī xwēš kunišn widārēnd; griyēd ahlāw abar druwand, ud druwand griyēd abar xwēš-tan; ast kē pid ahlāw ud pus druwand, ud ast kē brād-ēw ahlāw ud ēk-ēw druwand awēšān kē-šān xwad kunišn rāy ī kard ēstēd, čiyōn Dahāg ud Frāsiyāb ud Vāmōn ud abārīg ī az ēn ēwēnag-iz marg-arzānān pādīfrāh [wama?] ē-ēwēnag widārēnd ī ēč mardōm nē widārēd, ī pādīfrāh ī 'tišrām xšafnām' xwānēnd.*

13. *Então, eles [os Sōšāns] separarão os justos dos ímpios; e eles carregarão os justos para o Paraíso (Garōdman), e jogarão os ímpios no Inferno (Dušox); e por três dias os infernais (Dušoxīg) com corpos e com vida passarão pelas punições no Inferno; e os justos, no Paraíso, com corpos, verão alegria nestes três dias.* 14. *Como está dito: “Naquele dia, como os justos serão separados dos injustos, as lágrimas de todos descerão até os tornozelos, quando separarão filho da companhia do pai, e irmão dos seus irmãos, e amigo do seu amigo”. 15. E todos deverão suportar suas próprias ações; o justo chorará pelo ímpio, e o ímpio chorará por si mesmo. Pode ser (ast) que o pai seja justo e o filho ímpio, e pode ser um irmão justo e um ímpio, cada um, segundo as próprias ações que fez, como Dahag, Frasiyab, Vamon<sup>559</sup>, e outros de sua espécie irão sofrer merecida punição de morte do tipo que nenhum homem sofreu, que eles chamam de punição ‘das três noites’.*

<sup>557</sup> MP.=Salvadores (MacKenzie, *op. cit.* p.75).

<sup>558</sup> Hultgård, *Persian Apocalypticism*, p.57.

<sup>559</sup> Um dragão e dois demônios respectivamente.

Depois dos 3 dias, os vv. 16-17 narram a arremetida do dragão *Gozihr* (Av. *Azi Dahak*) da lua para a terra e o sofrimento daqueles que aqui estarão para, então, nos vv.19-21 narrar o ordálio universal e, então, o encontro dos familiares e amigos que estavam separados, uns no paraíso enquanto outros no inferno:

<p>16. <i>Andar ēn frašagird kardārīh, awēšān mardān ī ahlāwān, ī nibišt kū zīndag hēnd, pānzdah mard ud pānzdah kanīg, ō ayārīh ī Sōšyāns bē rasēnd.</i> 17. <i>Ud Gōzihr mār, čiyōn andar spihr az tah ī Māh bē ō zamīg ōftēd, ud zamīg ōwōn homānāg dard bawēd čiyōn mēš ka-š gurg pašm rūnēd.</i> 18. <i>Pas, ātaxš ud Ērmān yazd; ayōxšust ī andar kōfān ud garān widāzēnd, ud pad ēn zamīg rōd homānāg ēstēd.</i> 19. <i>Ud pas harwisp mardōm andar ān ayōxšust ī widāxtag bē widārēnd, ud pāk bē kunēnd; ud kē ahlāw, ēg-eš ōwōn sahēd, čiyōn ka andar šīr ī garm hamē rawēd; ud kē druwand, ēg-eš ham ēwēnag sahēd kū pad gētīy andar ayōxšust ī widāxtag hamē rawēd.</i> 20. <i>Pas, pad ān ī mahist dōšāram, harwisp mardōm ō ham rasēnd; pid ud pus ud brād ud hamāg dōst; mard az mard pursēnd kū: “Ān and sāl, kū būd hād? ut pad ruwān dādestān čē būd? ahlāw būd hē ayāb druwand?”</i> 21. <i>Nazdist, ruwān tan wēnēd, uš pursēd; pad ān guft passox, mardōm āgenēn ham-wāng bawēnd, ud buland stāyišnīh ō Ohrmazd ud Amahrspandān barēnd.</i></p>	<p>16. <i>Durante a renovação, esses homens de justiça, que está escrito estão vivendo, quinze homens e quinze garotas, aparecerão em ajuda dos Soshyans.</i> 17. <i>E o cruel<sup>560</sup> Gozihr, do firmamento cairá do fundo da lua na terra, e a terra terá dor como a de uma ovelha quando o lobo rasga sua lã.</i> 18. <i>Então, o Fogo e o yazd Erman derreterão o metal que está nas montanhas e colinas, e será na terra como um rio.</i> 19 <i>E então eles transportarão todos os homens através deste metal derretido, e os purificarão; e os que são justos, a eles parecerá como se estivessem andando em leite morno; e àquele que é perverso, então será como se da mesma maneira que no mundo material estivesse andando em metal derretido.</i> 20. <i>Então, por este que é o maior dos amores, todos os homens encontrarão uns aos outros; pai e filho e irmão e todos os amigos; o homem perguntará ao homem: “Todos estes longos anos, onde você esteve? O julgamento da sua alma foi qual? Tu eras justo ou injusto?”</i> 21. <i>Primeiro, a alma verá o corpo, e perguntará; como resposta será dito, os homens terão a mesma voz em conjunto, e eles darão altos louvores a Ohrmazd e aos Amahrspand.</i></p>
---	--

Nota-se que as pessoas vão se perguntando umas as outras qual foi o resultado do seu julgamento, o que confirma a ideia de que o texto está apresentando uma humanidade reunida posteriormente aos 3 dias de separação. Finalmente todos juntos louvam *Ohrmazd* e os *Amahrspand*.

Essa paisagem apocalíptica, deve se dizer, é estranha até mesmo se comparada ao que aparece na *Yasna*, em que, a meu ver, temos bons indícios para a punição eterna dos ímpios.

<sup>560</sup> Kassoock traduz “*mar*” por “dragão”, entretanto, MacKenzie dá “felon” como tradução que por sua vez em português pode ser traduzido como “cruel” (p.54).

Entretanto, se comparada às paisagens apocalípticas judaico-cristãs, ela não seria apenas estranha, mas estranhíssima. As *comuno opinio* não são constantes no meio acadêmico, mas a opinião de que o destino dos ímpios, na maioria esmagadora dos apocalipses judaico-cristãos, seja a perdição eterna é auto evidente. Em outras palavras, usando os referenciais teóricos que discutimos no cap. 1, o caso de se tomar universalismo soteriológico por empréstimo de outra tradição religiosa reorganiza elementos centrais do pano de fundo geral judaico-cristão e não mais apenas elementos mais descentralizados, ou periféricos, em outras palavras.

Nesse sentido, a série de fragmentos que ficou conhecida como “Oráculo de Hystaspes”, a qual carrega, ao que tudo indica, uma forte influência zoroastriana, a começar pelo nome do próprio oráculo, é deveras importante<sup>561</sup>. O oráculo também apresenta o fogo escatológico com uma forte tendência ao universalismo soteriológico. O trecho que nos interessa aparece nas *Divinas Instituições* (7.21:3-7)<sup>562</sup> de Lactâncio (c.250-325 d.C.):

O mesmo fogo divino, portanto, com uma e mesma força e poder, tanto queimará como formará de novo os ímpios, os restituirá assim como deve consumir seus corpos e os suprirá com sustento eterno [...] Mas quando Ele tiver julgado os justos, Ele também os provará com fogo. Então aqueles cujos pecados se excederem tanto em peso ou em número serão atingidos pelo fogo e queimados: mas aqueles cheios de justiça e embuídos de virtuosa maturidade nem perceberão o fogo; pois eles têm algo de Deus neles mesmos que repele e rejeita a violência da chama. Tão grande é a força da inocência que a chama encolhe diante deles sem feri-los; que recebeu de Deus este poder, que queima o ímpio e está sob o comando do justo.

Para Hultgård, o fogo descrito por Lactâncio corresponderia, em sua função mítica, claramente ao conceito zoroastriano e não ao judaico-cristão. O “Oráculo” enfatiza que o fogo divino queimará ambos, justos e ímpios, porém o fogo julgará os ímpios, mas não ferirá os

---

<sup>561</sup> Segundo Dobroruka e Kraft, “O grego “Hystaspes” parece ser a adaptação do nome pessoal iraniano (OP.) “Vištāspa” (também identificado como Guštasp), ao qual foram associadas ambas as tradições acerca de realza (especialmente a linhagem real do governante persa Dario, “filho de Hystaspes) e de Zarathustra. Hystaspes está também associado ao desenvolvimento do calendário e da religião persa e teria também recebido várias revelações acerca do futuro – como as que aparecem no trabalho de Ioannes Lydus. Nenhum documento atribuído ou associado ao nome persa original “Hystaspes” sobreviveu, contudo, a numerosas reivindicações de que alguém com uma versão desse nome foi lembrado por fazer previsões acerca do futuro, algumas das quais citadas e parafraçadas em fontes relevantes. É bastante provável que nunca houve uma *única* obra “de Hystaspes”. Assim, talvez seria mais preciso referir-nos “às tradições de” ou mesmo “previsões de” Hystaspes em vez de a qualquer coleção específica de “Oráculos”, como os que vieram a ser atribuídos a “Sibila” (*Oracles of Hystaspes: A new translation and introduction* – no prelo).

<sup>562</sup> Versão portuguesa da tradução *Divine Institutions*, Loeb Classical.

justos: “mas aqueles cheios de justiça e embuídos de virtuosa maturidade nem perceberão o fogo”. Os ímpios, ao contrário, serão afetados sentindo a dor, mas não serão destruídos. O fogo “tanto queimará como formará de novo os ímpios, os restituirá assim como deve consumir seus corpos”. Este é precisamente o caráter do fogo escatológico descrito nos textos zoroastristas<sup>563</sup>. Sendo assim, se aceitarmos que o universalismo soteriológico associado ao fogo escatológico seja uma perspectiva zoroastriana, em muito derivada da prática sócio-religiosa do julgamento ordálico pelo metal incandescente, o “Livro das Parábolas” não recebeu simplesmente a imagem avassaladora de um rio de metal incandescente advinda do zoroastrismo, mas também acolheu sua função.

Esse universalismo soteriológico parece ser latente também no fragmento noáquico do “Livro das Parábolas”, criando uma incômoda dissonância com outros textos judaicos do mesmo tipo. Porém, o mais intrigante é que a perícopa parece destoar de outros trechos do próprio “Livro das Parábolas”. Vejamos uma série de trechos que podem nos ajudar a analisar a questão:

1En.67:8-13

8. E naqueles dias, aquelas águas servirão aos reis e poderosos e exaltados e para aqueles que habitam na terra para a cura de sua carne<sup>564</sup> e o julgamento de seus espíritos. Seus espíritos estão cheios de luxúria, então, sua carne será julgada, porque negaram o Senhor dos Espíritos. E viram seu julgamento todo o dia e não creram em seu nome. 9. E quanto mais sua carne é queimada, maior mudança toma lugar em seus espíritos, para sempre e sempre porque, diante do Senhor dos Espíritos, palavra mentirosa não é dita. 10. Então o julgamento virá sobre eles porque acreditaram na luxúria de sua carne, mas negaram o espírito do Senhor. 11. E aquelas mesmas águas serão mudadas naqueles dias, pois quando aqueles anjos forem julgados naquelas águas, aquelas correntes de água irão mudar de temperatura, e quando os anjos subirem, as águas daquelas fontes mudarão e se tornarão frias. 12. E eu ouvi Miguel responder e dizer, “Este julgamento com o qual os anjos são julgados é um testemunho para os reis e poderosos que possuem a terra”. 13. Pois essas águas de julgamento (servem) para a cura da carne dos reis, e para a luxúria de sua carne, e eles não viram e não acreditaram que aquelas águas viriam a mudar e tornarem-se um fogo que queima para sempre.

---

<sup>563</sup> *Ibid.* p.75

<sup>564</sup> Cf. Nickelsburg e VanderKam, vários manuscritos apresentam “carne e espírito” nesse verso (Nickelsburg, George W. E.; VanderKam, James C. *1 Enoch 2: A Commentary on the Book of 1 Enoch Chapters 37-82*, 2012, nota 160).

Vejam os textos em formato de tabela outros textos que falam da punição dos reis e poderosos em outras passagens de 1En:

48:8-9	54:1-2	53:1-2
<p>8. <i>Naqueles dias, serão abatidas as faces dos reis da terra, e dos fortes que possuem a terra, por causa dos feitos das suas mãos. Pois no dia de sua tribulação e aflição eles não se salvarão. 9. e nas mãos dos meus escolhidos eu os jogarei. Como palha no fogo e como chumbo na água, assim eles queimarão perante a face do santo, e afundarão perante a face dos retos; e nem traço deles será achado.</i></p>	<p>1. <i>E eu olhei e me virei para outra parte da terra, e vi um profundo vale que ardia em chamas. 2. E eles trouxeram os reis e os poderosos e os jogaram naquele profundo vale.</i></p>	<p>1. <i>Então meus olhos viram um profundo vale, e sua boca estava aberta, e todos que habitavam a terra e o mar e as ilhas trarão dons, presentes e tributo, mas aquele vale não se encherá. 2. E suas mãos cometeram iniquidades, e de tudo o que (os retos) trabalharam, os pecadores sem lei devoraram. E da presença do Senhor dos Espíritos os pecadores perecerão, e da face desta terra eles serão tomados, e eles <b>não</b> perecerão para sempre e sempre.</i></p>

7. Tabela 7: Textos do “Livro das Parábolas” que citam a destruição dos Reis e Poderosos.

Nickelsburg e VanderKam tiveram o cuidado de acrescentar uma nota de rodapé na palavra “não” de 1En 53:2. Nela os autores informam que a negativa é omitida em dois manuscritos – infelizmente não informam quais são. Podemos conjecturar algumas possibilidades acerca dessa importante diferença, afinal uma negativa num verso como esse determina punição eterna ou momentânea. Considero uma hipótese plausível a de que a negativa em 53:2 tenha sido acrescentada após a interpolação do material noáquico. Esse material, como vimos no trecho anterior à tabela 7, posta dúvidas sobre a punição eterna dos reis e poderosos no seu discurso de difícil compreensão acerca das “águas”. Dessa forma, creio ser plausível pensar que mss., que não apresentam a negativa em 53:2, não estejam omitindo-a, mas sejam, de fato, mss. que conservam a redação anterior à interpolação do material noáquico. O acréscimo da negativa teria sido feito em cópias posteriores à guisa de harmonizar as camadas anteriores ao material noáquico interpolado. Esse é o tipo de análise sobre a qual é quase impossível se “bater o martelo”, contudo, mais difícil ainda é permanecer sem pensar em

algo diante de uma diferença tão relevante quando se trata de literatura apocalíptica: a questão da punição eterna ou não dos ímpios.

Outra aspecto que incide sobre a passagem de 67:8-13 é a tentativa de associá-la à busca de Herodes, o Grande por cura nas águas termais de Callirrhoe. Para dar apenas um exemplo de como a passagem é complexa, vejamos a leitura que David W. Suter faz dela: “[n]as “Parábolas”, as águas aquecidas são produto da punição dos Vigilantes caídos e é dito que curam os corpos dos reis e poderosos, mas que ao mesmo tempo destroem suas almas”<sup>565</sup>. Para encontrar um paralelo histórico, Suter tem de ignorar que a passagem claramente alude a um futuro escatológico. A tentativa de leitura de Suter esbarra num paradoxo literário insolucionável: o texto estaria dizendo que Herodes teria ido durante o tempo presente a fontes termais que surgiram no tempo do Eschaton. Apesar de afirmar no v.12 que o Julgamento servirá como um “testemunho” para os reis e poderosos, o v.11 posta a mudança das águas nos mesmos “dias” em que ocorrem todos os eventos narrados, ou seja, o Eschaton. Ao que parece, depois dos eventos finais, ocorrerá que essas águas não servirão mais para seu propósito, pois esfriarão perdendo a termalidade que as fazia serem especiais. O que encontramos no v.13, é uma reafirmação do que já ocorreu no v.9 e não uma sequência de acontecimentos com relação a v.11. Como bem colocou Nickelsburg, “a punição dos reis e poderosos em 1En 67:8-13 pode ter muito mais a ver com geografia mítica em geral do que com o tratamento de Herodes em Callirrhoe”<sup>566</sup>. O uso de águas termais pode ser associado também a lideranças romanas, interpretação esta que condiria com uma visão mais genérica do texto, a que fala de “reis e poderosos” e não de um rei ou de um poderoso especificamente.

Diante da estranheza narrativa do cap. 67, Darrell D. Hannah apresentou uma tese no Camadoli Enoque Seminar. Hannah propôs que o referido capítulo pode ser dividido em duas partes apesar de, ao que tudo indica, ter sido escrito pela mesma pena. Os vv.1-7 teriam sido retirados do supracitado material noáquico enquanto que os vv.8-13 seriam de redação do próprio interpolador, uma forma de atualização do material das “Parábolas”. Hannah argumenta que a relação dos vv.4-7 com 8-13 é muito bem-feita e que, por isso, é tão fácil que a diferença passe despercebida. De fato, o v.8 interrompe abruptamente a narrativa noáquica voltando a falar dos “reis e poderosos e exaltados”, dos quais não se encontra nenhuma referência nos

---

<sup>565</sup> David W. Suter, *Enoch in Sheol*, In: *Enoch and the Messiah Son of Man: Revisiting the Book of Parables*, 2007, p.423.

<sup>566</sup> Nickelsburg, *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah: A Historical and Literary Introduction*, 1981, p.222.

vv.1-7<sup>567</sup>. É impossível saber como seguiria a narrativa do material noáquico, que segundo Hannah, deixa de ser interpolado em determinado ponto para dar lugar a atualização referente à infrutífera busca de Heródes por cura. No texto que chegou até nós, encontramos os reis, poderosos e os que habitam a terra sendo alvo do julgamento pelo metal incandescente – também ignorado por Hannah –, juntamente com os anjos caídos, numa intrincada cena apocalíptica que dá margem a diferentes interpretações sobre o futuro desses reis e poderosos.

Essa parte frisou a estranheza do material noáquico com relação a um espectro mais amplo da literatura judaica, procurando demonstrar como ele teria gerado harmonizações dentro do próprio “Livro das Parábolas”. O objetivo foi o de criar um acúmulo argumentativo com a já referida questão do metal incandescente. Universalismo soteriológico e purificação por metal fundido são ideias bastante forasterias para a literatura judaica, pelo menos até que estes estivessem em contato com os persas. Para estes últimos, essas ideias eram bastante familiares. A dificuldade de acomodação da ideia zoroastrista de salvação universal continua aparecendo em autores cristãos dos primeiros séculos, seja na sua rejeição por outros autores mais bem estabelecidos dentro da comunidade cristã, seja pelas incongruências hermenêuticas que aparecem quando tais autores comentam textos neotestamentários.

O fato é que os processos sincréticos continuam acontecendo e as grandes tradições religiosas não estão isoladas. As ideias são comunicadas de uma tradição para outra e algumas vezes, mesmo que elementos conflitem com outros centrais para aquela determinada tradição, indivíduos de identidades mais fluidas, como o caso de Lactâncio, um pagão convertido ao cristianismo, ou Orígenes proclamado herege, se esforçam em estabelecer conexões, pontos de contato entre ditos divinos de diferentes origens. Estes e outros autores, cuja maioria não sabemos nem os nomes, estabeleceram o contato sincretista entre as grandes tradições religiosas semita e indo-europeia.

---

<sup>567</sup> Darell D. Hannah, *op. cit.* pp. 472-476.

## CONCLUSÕES

O que essa pesquisa de doutorado objetivou foi fazer a história de uma imagem apocalíptica. Os capítulos 34 da *Bundahishn* e 67 do *Livro de Enoque* apresentavam tal semelhança que, em nossa opinião, mereciam estudo e reflexões mais acuradas do que um simples apontamento, muitas vezes numa nota de rodapé, ou apenas a serem creditadas ao “*Zeitegeist*”. A partir dessa inquietação, muitas outras questões a serem resolvidas surgiram ao longo da pesquisa, de maneira que várias delas se tornaram guias do próprio caminho que o trabalho tomou. O esforço de reconstituir a jornada feita por uma ideia, neste caso, por uma tradição, é, ao mesmo tempo, penoso e encorajador. Gabriele Boccaccini exemplificou muito bem esse esforço ao compará-lo com o de arqueólogos, que podem analisar um prédio antigo parte a parte e determinar assim muito sobre ele:

Historiadores do intelecto têm, de fato, comparado um documento a um prédio. Assim como um prédio é feito de tijolos e pedras, um documento pode propriamente ser descrito como um complexo de ideias. Historiadores do intelecto gostam de ver a si mesmos como arqueólogos engajados na tarefa de desenterrar e estudar os restos de edifícios ideológicos [...] O ponto de partida mais óbvio parece ser examinar as partes que constituem esse sistema de pensamento, os muitos tijolos dos quais todo edifício intelectual é feito (o que o filósofo americano Arthur O. Loverjoy, um dos pais da moderna história do intelecto, definiria como “unidade-de-ideias”), e compará-la com material similar encontrado em outros documentos<sup>568</sup>.

“Ideias são as coisas mais migratórias do mundo”<sup>569</sup>, Boccaccini escreve citando Loverjoy, e prossegue dizendo que “[i]deias são os ingredientes crus que são emprestados, exportados, adaptados, reciclados dentro de diferentes sistemas de pensamento, e cozidas de acordo com as mais diversas receitas”<sup>570</sup> e continua, “isto é certamente verdade no caso das “Parábolas” de Enoque”. Entretanto, quando Boccaccini diz que “[n]ão há virtualmente nenhum elemento no documento que não possa ser encontrado em algum lugar do Judaísmo do Segundo Templo, na literatura Cristã e na rabínica mais antiga”<sup>571</sup>, entramos em desacordo. Essa pesquisa atentou para um elemento no “Livro das Parábolas” que não pode ser encontrado em

---

<sup>568</sup> Boccaccini, *op. cit.* p.263.

<sup>569</sup> Arthur O. Loverjoy, “Reflections on the History of Ideas”, In: Boccaccini, *op. cit.* p.265.

<sup>570</sup> Boccaccini, *op. cit.* p.265.

<sup>571</sup> *Ibid. Idem.*

nenhuma das fontes citadas por Boccaccini: trata-se do escatológico e ordálico rio de metal incandescente. Alguém pode até mesmo discordar que sua origem seja zoroastriana, contudo, creio não ser possível rastrear a imagem do rio de metal incandescente em nenhum dos lugares apontados pelo autor.

Depois de analisar pormenorizadamente as paisagens apocalípticas contidas nos trechos das duas obras em questão, se percebeu a necessidade do afastamento de perspectivas que, ou levavam os paralelos para o campo da mera coincidência, ou pré-afirmavam algum tipo de impossibilidade da pesquisa. Quando se atentou para o fato de que as funções míticas presentes em ambas as paisagens eram muito semelhantes, se fez necessário checar as possibilidades de um contato sincrético entre persas e judeus.

A revisão bibliográfica acerca desse contato se provou bastante satisfatória na medida que se encontrou vasta gama de obras acadêmicas confiáveis versando sobre um profícuo contato entre os dois povos. Essa majoritária opinião acadêmica forneceu a segurança necessária para a construção de um caso mais sólido para o sincretismo de ideias apocalípticas entre as duas culturas. Judeus do exílio, de fato, estiveram entre persas zoroastrianos, habitaram muitas vezes as mesmas cidades e regiões, possivelmente trabalharam juntos, estiveram sob os mesmos governos e, por isso, a hipótese proposta aqui não apela a perspectivas como “inconsciente coletivo”, “estruturalismo” ou “espírito do tempo” – mesmo não sendo em nenhum momento o objetivo deste trabalho estabelecer crítica direta a nenhuma dessas abordagens.

Daí também é necessário acrescentar que este está longe de ser o primeiro e menos ainda será o último trabalho acadêmico a propor que judaísmo e zoroastrismo tenham se influenciado mutuamente. Como já posto anteriormente, até mesmo a semelhança entre as paisagens apocalípticas em questão já havia sido apontada em outros trabalhos, apesar de permanecer inexplorada a fundo sem mesmo um comentário que fosse breve. A seara das relações zoroástrico-judaicas vem dando seus frutos já a um bom tempo e, por mais que ainda possa render frutos novos, já é um campo bem estabelecido e com trabalhadores de renome. Dessarte, a hipótese desta tese não propôs uma influência isolada entre zoroastrismo e judaísmo, mas sim visou acrescentar profundidade analítica à mais uma dentre outras relações já conhecidas.

Já a necessidade de compreender o rito ordálico, em si, adveio da busca das origens da paisagem escatológica apresentada nos dois documentos. Dessa investigação mais específica, interessantes resultados iam compondo o caso a favor da influência sincrética a partir do lado

zoroastriano para o judaico. A Lei judaica não prescrevia nenhum ordálio por metal incandescente ou mesmo pelo fogo. O fogo na Torá se mostrou sempre associado ao juízo já declarado, ou seja, à própria punição pela desviação, já anteriormente anunciada pelo profeta ou pelo próprio divino. Ao contrário do caso judaico, encontramos no zoroastrismo pleno uso do metal incandescente e do fogo, não simplesmente como meio de punição divina, mas como meio pelo qual o justo e o ímpio são apartados e manifestos. Pode parecer a alguém uma diferença muito pequena a que existe entre distinguir e punir e apenas punir, entretanto essa é a diferença básica entre um ordálio e uma execução. O ordálio é o julgamento apelando ao discernimento sobrenatural. Tanto o era que a pena poderia ser prevista para depois do ordálio, como comentado alhures. O metal incandescente discernidor do *Ahura Mazda* gático (Y.51) se desenvolveu num amálgama não mais apenas com capacidades distintivas, mas também purificadoras na *Bundahishn* 34. O fogo de YHWH, ao contrário, é consumidor, a ideia de purificação no judaísmo é pela destruição do mal. Isso significa que zoroastrianos tinham uma prática jurídico-religiosa cotidiana bastante semelhante ao acontecimento que na *Bundahishn* é imaginado de maneira universalizante. Dessa forma, a imagética tem o substrato social necessário para surgir entre os praticantes do zoroastrismo. Penso ser difícil defender o mesmo para o caso do judaísmo. Este é ausente tanto de práticas ordálicas pelo fogo e metal, quanto de relatos religiosos, sejam hagiográficos ou escatológicos, acerca de discernimento pelos mesmos meios. A exceção se dá justo no ordálio de Sidrac, Messac e Abednego, um texto que está num contexto pós-exílico, i.e., pós contato com os persas.

Faz-se necessário ressaltar aqui que a hipótese desta tese é a de que haja uma interação entre as tradições apocalípticas zoroastriana e judaica no que diz respeito à utilização específica de determinada paisagem escatológica, a saber, aquela que denominamos “Ordálio Universal”. Definitivamente não se trata de argumentar que todo o judaísmo do Segundo Templo seja uma cópia do zoroastrismo, ou tenha sido influenciado por este. Tal afirmação nunca foi o objetivo. Sobre os debates ou problemas, inegavelmente muitas vezes acalorados, surgidos das pesquisas sobre as interações sincréticas entre judeus e zoroastrianos, Hultgård fez uma interessante ponderação:

Por dois séculos, o problema da influência iraniana na escatologia judaico-cristã atraiu os pesquisadores ocidentais proporcionando um ardente debate. Havia a possibilidade de que uma cosmovisão apocalíptica ocidental inteira, até o presente momento, se derivasse completamente do Irã Antigo. O fim e a renovação do mundo, os

cálculos apocalípticos, os sinais e tribulações do fim, a luta de Deus e seu Messias contra o mal, a personificação na figura de Satanás e seus demônios, poderiam ser ideias de origem estrangeira. O fato é que todas essas ideias podem ser achadas no Irã, e mais, elas estão essencialmente muito bem integradas na cosmovisão religiosa zoroastriana. Ou – como os opositores dessa ideia defenderam – as ideias apocalípticas judaico-cristãs representam um desenvolvimento natural de sua profecia bíblica?<sup>572</sup>.

Diante de toda a polêmica levantada por esse tipo de discussão, sugiro a seguinte resposta: estamos diante de uma falsa dicotomia.

Não creio que tenhamos de decidir entre a total influência da tradição apocalíptica zoroastriana ou simplesmente o desenvolvimento autóctone da tradição profética judaica. A pesquisa e o atual estado da obra apontam para as duas respostas que, como é facilmente perceptível, não são auto excludentes. A forma literária apocalíptica é um misto de composições e seu conteúdo é também um misto de influências e, conseqüentemente, de origens. Suscitando o aparato teórico discutido inicialmente, se pode dizer que, caso não houvesse o “substrato profético” judaico, com todas as suas características de responsabilização moral individual, não vejo como as influências zoroastras poderiam se adequar ao pano de fundo geral do judaísmo do Segundo Templo de maneira que fizesse sentido sua aceitação no sistema escatológico mais amplo. Um exemplo que creio ser bastante eficaz seria este: se os filhos de Israel entendessem o tempo de forma cíclica creio que não haveria espaço para nenhuma influência zoroastriana de cunho escatológico. Haveria então uma certa conformidade de cosmovisões *viabilizando* processos sincréticos mais profícuos.

Contudo, é sempre importante e salutar lembrar que diversos outros aspectos do zoroastrismo jamais tiveram aceitação seja entre os judeus e posteriormente entre os cristãos – da mesma forma que ninguém ousaria defender o fardo de afirmar que tudo o que possuíam os romanos estes haviam copiado dos gregos. Diversos elementos centrais do zoroastrismo tais como a monolatria – sua solução para o problema da teodiceia–, bem como características do Espírito Maligno – tais quais seu poder criador e sua aparente natureza incriada –, permaneceram exclusivos aos zoroastras, nunca alcançando lugar nas tradições de judeus ou de cristãos. Enfim, não se trata, em nenhum momento, da ideia de que a tradição judaico-cristã seja apenas uma cópia, ou totalmente derivada da zoroastriana. Da mesma maneira, não se trata

---

<sup>572</sup> Hultgård, *Persian Apocalypticism*, p.39.

de uma negação *a priori* da possibilidade de uma influência. Trabalham-se as fontes em seus contextos sociais de produção e, então, as hipóteses são testadas. Cada interação entre zoroastrismo e judaísmo permanece digna de ser estudada individualmente, tendo suas próprias perguntas e respostas, qualquer generalização que ocorra viria a subtrair e não a somar com ambos os campos.

Igualmente importante é sublinhar a maneira por meio da qual se acredita ter ocorrido essa influência sincrética. Dois aspectos são bastante salutares. Em primeiro lugar, é necessário reiterar que não se teve, por hipótese, uma cópia textual, i.e., a imagem de um autor que, de posse de um possível texto zoroastriano, o copia num texto judaico. Na mesma perspectiva dos professores Henze e Skjærvø, acredita-se na força de tradições orais que, por sua vez, transportavam essas ideias. A oralidade também dava vida fluida a essas tradições, permitindo adaptações, inserções e realocações. A vivacidade da transmissão oral, em minha opinião, aparece com toda a sua força quando somos postos diante da semelhança entre a tradição contida em Plutarco e na *Bundahishn*. A cosmogonia e a escatologia dos persas apresentada em *Isis e Osíris* aponta mais uma vez para antiguidade dessas ideias no mundo zoroastriano e, conseqüentemente, sua capacidade de ser passada adiante. Em segundo lugar há o aspecto do fenômeno pseudepigráfico. Ao compreender a pseudepigrafia em toda sua especificidade, desarmados de preconceitos e antigos estigmas acerca de “validade e confiabilidade” das fontes, nos deparamos com um fenômeno literário pleno de criatividade e receptividade de ideias. Este ambiente literário, em que o autor escrevia com a autoridade de ser ele mesmo um profeta antediluviano (no caso do *Livro de Enoque*), permitiria a liberdade criativa necessária para oferecer uma “janela sincrética”, uma oportunidade para a inserção de novos elementos na tradição.

Tendo em mente que o sincretismo dificilmente é deliberado e que o autor pseudepigráfico não é necessariamente um mentiroso, pode-se imaginar um ambiente literário em que fora possível ao autor (ou interpolador) das “Parábolas” a inserção e a adaptação de uma cena, provavelmente conhecida de forma oral, vinda da tradição apocalíptica zoroastriana. Esta tradição seria bastante semelhante, ou até mesmo idêntica à cristalizada de maneira escrita séculos depois na *Bundahishn*. Sabe-se que o argumento apresentado aqui é cumulativo e que as “Parábolas” de Enoque antecedem, em muitos séculos, a *Bundahishn*, mas foi preciso deixar a taxatividade da datação de manuscritos em perspectiva para, finalmente, encarar a pesquisa que, até então, não havia sido feita.

Creio ser impossível estabelecer um veredito final acerca do assunto, contudo um significativo avanço foi feito nas áreas da tradução desses documentos e na melhor compreensão de seus aspectos hermenêuticos. O Ordálio Universal foi divisado no horizonte escatológico com o devido temor e tremor, e a imagem das montanhas se derretendo num vale de cobre fundido foi compreendida como um rito necessário para a inauguração de uma nova era. Fato é que ambos indo-europeus e semitas concordaram num ponto: “Prestaremos conta a uma divindade suprema, nossas obras serão provadas em fogo e pelo fogo, e para isso há dia e hora invariavelmente marcados”.

## FONTES PRIMÁRIAS

- "*I Enoque*" in *Ge`ez (Ethiopian)*. Transliterado por DILLMANN, August. Edited by Michal Jerabek, Institute of Ancient Near Eastern Studies Charles University - Prague - Czech Republic <http://www.ic.unicamp.br/~stolfi/voynich/Notes/103/work/Notes/111/work/TextsOld/geez/en o/main.org> acessado em 10/12/2013
- *I Enoque: the Hermeneia translation*. Tradução por NICKELSBURG, George W. E.; VANDERKAN, James C. U.S.A: Fortress Press, 2012.
- *Avesta: the religious books of the Parsees*. Tradução por BLEECK, Arthur. H., 1864. Cópia digital disponível na Biblioteca do Princeton Theological Seminary.
- Avestan Digital Archive. Organizado por CANTERA, Alberto. Departamento de Filologia Clássica e Indo-Europeia. Universidade de Salamanca. <http://ada.usal.es/> último acesso em 28/05/2014.
- *Bíblia Sagrada*. King James Version with Strong Numbers. In: Bible+™ for Windows Desktop. Product Version: 5.4.1.
- *Divinae Institutiones*. Lactancio. In: *Patrologia Latina Database*. <http://pld.chadwyck.com> ultimo acesso em 28/01/2015.
- *Moralia*. Plutarco. Tradução por BABBIT, Frank C. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2003.
- *Textual Sources of the Study of Zoroastrism*. Tradução por BOYCE, Mary. Chicago: University of Chicago Press, 1984.
- *The Book of Thousand Judgments*. Tradução por GARSONIAN, Nina G. ed. PERIKHANIAN, Anahit. Zurich: Mazda Publications, 1997.
- *The Greater Iranian Bundahishn: A pahlavi Student's 2013 Guide*. Tradução por KASSOCK, Zeke J. V. Fredericksburg: Kassock Publications Co, 2013.
- *The Hymns of Zoroaster: A New Translation of the Most Ancient Sacred Texts of Iran*. Tradução por: WEST, Martin L. I.B. Tauris, 2010.

- The Zend-Avesta part III: The Yasna, Visparad, Âfrînagân, Gâhs and Misselaneous Fragmentes. Sacred Books of the East, Vol. 31.* Tradução por MILLS, Lawrence. H. Oxford University Press, 1887.
- *The Zend-Avesta.* Traduzido por Darmesteter, J. 2. Vols. Vol.I: The Vendîdâd. Vol.II: The Sîrôzahs, Yasts and Nyâyis. Sacred books of the East. Oxford: Oxford University Press. 1880-1893.
- Diógenes Laêrtius, *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres.* Traduzido por KURY, Mario G. Brasília: UnB, 2008.
- Wizîdagîhâ-î-Zâdspram.* Tradução por: WEST, Eduard W. Oxford University Press, 1892.
- *Zend-Avesta. Ouvrage de Zoroastre, contenant les idées théologiques, physiques et morales de ce législateur, les cérémonies du culte religieux qui'il a établi, et plusieurs traits importants relatifs à l'ancienne histoire des Perses.* 3. Vols. Tradução por: Anquetil-Duperron, A. H. Paris: N. M. Tilliard. 1771.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGOSTINE, Domenico. Eschatological Seers and Otherwordly Travellers in Zoroastrianism. *Journal Asiatic*, 302:1, 2014, Pp.47-73.
- ALLEN, Nicholas J. The Buddhist Wheel of Existence and two Greek Comparisons. In: *Anthropology of the Indo-European World and Material Culture.* Edited by QUINTELA et. all. Budapest, 2006.

- BARTHOLOMAE, C. *Altiranisches Wörterbuch*. Berlin: Walter de Gruyter, 1979. In:  
In: GOLDMAN, Leon. *Rašt Yašn: The Avestan Hymn to Justice*. Wiesbaden: Dr.  
Ludwig Reichert Verlag, 2015.
- BARTLETT, Robert *Trial by Fire and Water: The Medieval Judicial Ordeal*. New  
York: Clarendon Press, Oxford University Press, 1986.
- BARR, James. The Question of Religious Influence: The Case of Zoroastrianism,  
Judaism, and Christianity. In: *Journal of the American Academy of Religion*, Vol.  
53, No. 2, pp. 201-235. 1985.
- BAUMGARTNER, Frederic J. *Longing for the End: A History of Millennialism in  
Western Civilization*. New York: Palgrave, 1999.
- BENVENISTE, Émile. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2 vols., Paris,  
1969.
- BOGHOSIAN, Paul. *Fear of Knowledge. Against Relativism and Constructivism*.  
Oxford: Oxford University Press 2006. Kindle Edition
- BOYCE, Mary. "On the Antiquity of Zoroastrian apocalyptic" in: *Bulletin of the School  
of Oriental and African Studies* 47, 1984. Pp.57-75.
- \_\_\_\_\_. Middle Persian Literature, In: *Handbuch der Orientalistik*. Abt.1. Bd.4. Abs.2:  
Literature, Lief.1, Leiden, pp. 31-66.
- \_\_\_\_\_. *Textual Sources of the Study of Zoroastrianism*. Chicago: University of  
Chicago Press, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*. New York: Routledge,  
2011.
- BRIAN, Edwin. *The Quest for the Origins of Vedic Culture: The Indo-Aryan  
Migration Debate*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- BURKE, Peter. *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: Unesp, 1992.
- CANTERA, Alberto. "Phl. xwaddəšagīh und die Unterwerfung unter die Autorität im  
(nach)sasanidischen Zoroastrismus," in *Religious Themes and Texts of Pre-Islamic  
Iran and Central Asia: Studies in Honour of Professor Gherardo Gnoli on the  
Occasion of his 65th Birthday on 6th December 2002*, eds. Carlo G. Cereti, Mauro  
Maggi, and Elio Provasi, Wiesbaden: Reichert, 2003.
- CERETI, G. Carlo, (ed.). *The Zand i Wahman Yasn: a Zoroastrian Apocalypse*.  
Roma: Istituto italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1995.

- \_\_\_\_\_. La Letteratura Pahlavi: Introduzione ai testi con riferimenti alla storia degli studi e alla tradizione manoscritta. Milano: Mimesis, 2001.
- CHARLESWORTH, James H. (ed.). *The Old Testament Pseudepigrapha - Apocalyptic Literature & Testaments*. Yale: University Press, 2013.
- CLARK, Peter. *Zoroastrianism. An Introduction to an Ancient Faith*. Sussex Academic Press, 1998.
- COHN, Norman. *Cosmos, Chaos, and the World to Come*. Yale: University Press, 1999.
- \_\_\_\_\_. *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*. New York: Oxford University Press, 1970. Pp.9-29.
- COLLINS, John J. *Daniel, with a introduction to Apocalyptic Genre*. William B. Eerdmans, 1984, loc.95 *Kindle Version*.
- \_\_\_\_\_. Inspiration or Illusion: biblical theology and the book of Daniel in: Gammie, John G. and Perdue, Leo G. (eds.) *The Sage in Israel and the Ancient Near East*. Winona Lake: Eisenbrauns, 1990.
- \_\_\_\_\_. (ed.). "Persian Apocalypses" in: *Semeia* 14, 1979. Pp.207-217.
- \_\_\_\_\_. "The Apocalyptic Genre" in: *The Apocalyptic Imagination*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1998. Pp.1-42.
- CORBIN, Henry. *Face de Dieu, Face de l'homme: Hermeneutique et soufisme*. Paris: Flammarion, 1983.
- CLIFFORD, Richard J. *The Cosmic Mountain in Canaan and the Old Testament*. Cambridge: Harvard University Press, 2010.
- DARYAEE, Touraj. *Sassanian Persia: The Rise and Fall of an Empire*. Oxford/New York: I.B. Taurus, 2009.
- DE JONG, Albert. The Culture of Writing and the Use of the Avesta in Sasanian Iran. In: Pirart E., Tremblay X. (Eds.) *Zarathushtra entre l'Inde et l'Iran. Études indo-iraniennes et indo-européennes offertes à Jean Kellens à l'occasion de son 65e anniversaire*. Wiesbaden: Reichert. Pp. 27-41.
- DOBRORUKA, Vicente; KRAFT, Robert A. *Oracles of Hystaspes: A new translation and introduction*. No prelo.
- DOBRORUKA, Vicente. "Chemically-induced visions in the Forth Book of Ezra in light of comparative Persian material" in: *Jewish Studies Quarterly*. Princeton: Mohr Siebeck, 2006. Vol.13.1. Pp.1-26.

- \_\_\_\_\_. *Second Temple Pseudepigraphy: A Cross-Cultural Comparison of Apocalyptic Texts and Related Jewish Literature*. Berlin: de Gruyter, 2014.
- DIMANT, Deborah. "The Biography of Enoch and the Book of Enoch". *Vetus Testamentus* n°33, 1983, pp.14-29.
- DUMÉZIL, Georges. *Mythe et épopée* I-III, 5th ed., Paris: Librairie Ernest Leroux, 1939.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano - a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- ELMAN, Yaakov; SECUNDA, Shai. Judaism. In: *The Wiley-Blackwell Companion to Zoroastrianism*, eds. Michael Stauberg; Yuhan Sohrab-Dinshaw Vevaina, Oxford: Wiley Blackwell, 2015.
- ERSKINE, Andrew (org.). *A Companion to Ancient History*. Blackwell Publishing, 2009.
- FALCON, Francisco. "História e poder" in: CARDOSO, Ciro Flamarion VAINFAS, Ronaldo (orgs.). *Domínios da história. Ensaio de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1994. Pp.61-89.
- FERNANDES, Edrisi. As Origens Iranianas do Milenarismo. In: *Mirabilia 14: Mistica e Milenarismo na Idade Média*. Ed. Rossato, N.D. Jan-Jun/2012, Pp. 9-34.
- FRAYER-GRIGGS, Daniel. *Saved through fire: The fiery ordeal in New Testament Eschatology*. Eugene: Pickwick Publications, 2016.
- GAFNI, Isaiah M. Another 'Split Diaspora'? How Knowledgeable (or Ignorant) were Babylonian Jews about Roman Palestine and its Jews? In: *Jews, Christians and Zoroastrians: Religious Dynamics in Sassanian Context*. Ed. Geoffrey Herman. Gorgias Press, 2013. Pp.27-46.
- GEORGE, A. R. *House Most High: The Temples of Ancient Mesopotamia*. Winona Lake: Eisenbrauns, 1993.
- GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas e sinais*. São Paulo: Cia das Letras, 1989.
- GOLDEN, Peter B. *Central Asia in World History (The New Oxford World History)*. USA, Oxford University Press, 2011.
- GOLDMAN, Leon. *Rašn Yašt: The Avestan Hymn to 'Justice'*. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, 2015.

- GNOLI, Perardo G. "Problems and Prospects of the Studies on Persian Religion," in: *Problems and Methods of the History of Religions*, ed. U. Bianchi et al., Leiden, 1972. Pp. 67-101.
- GRIFFITHS, J. Gwyn. Archeology and Hesiod's Five Ages. in: *Journal of the History of Ideas*, Vol. 17, No. 1, pp.109-119, 1956.
- HANNAH, Darell D. The Book of Noah, the Death of Herod the Great, and the Date of the Parables of Enoch, In: *Enoch and the Messiah Son of Man: Revisiting the Book of Parables*. Ed. Gabriele Boccaccini. Michigan/Cambridge: Grand Rapids, 2007.
- HINNELLS, John R. Zoroastrian Influence on the Judeo-Christian Tradition. In: *Journal of the K. R. Cama Oriental Institute*. No. 45, pp.1-23, 1976.
- \_\_\_\_\_. The Zoroastrian Doctrine of Salvation in Roman World. In: *Man and his Salvation: studies in memory of S.G.F. Brandon*. Manchester: Universty Press, 1974. Pp.125-151.
- \_\_\_\_\_. *Zoroastrian and Parsi Studies*. Aldershot: Ashgate, 2000.
- \_\_\_\_\_. Zoroastrian Saviour Imagery and its Influence on the New Testament. *Brill. Numen*, Vol.16, Fasc.3 (Dez., 1969), pp.161-185.
- HENNING, W. B. "An Astronomical Chapter of the Bundahishn," *JRAS*, 1942, Pp. 229-48.
- HENZE, Matthias. The Parables of Enoch in Second Temple Literature: A Response to Gabriele Boccaccini. In: *Enoch and the Messiah Son of Man: Revisiting the Book of Parables*. Ed. Gabriele Boccaccini. Michigan/Cambridge: Grand Rapids, 2007.
- HERMAN, Geoffrey. The Jews of Parthian Babylonia. In: *The Parthian Empire and its Religions Studies in the Dynamics of Religious Diversity*. ed. Vicky, P. & Zehder, Satz: M. Computus druck satz & verlag, 2012, pp. 141-150.
- \_\_\_\_\_. Iranian Epic Motifs in Josephus' Antiquities (XVIII, 314–370). In: *Journal of Jewish Studies*. VI. LVII, No. 2, 2006.
- HINTZE, Almut. Avestan Literarure. In: *The Literature of Pre-Islamic Iran: Companion Volume I*, ed. Emmerick, R. E. & Macuch, M., Nova York / Londres: I.B. Tauris, 2009. Kindle Edition.
- \_\_\_\_\_. Change and Continuity in the Zoroastrian Tradition: An Inaugural Lecture Delivered on 22 February 2012. Londres: SOAS, 2012. Edição em Pdf, disponível em: <https://soas.academia.edu/AlmutHintze> ; último acesso em 17/08/2015.

- \_\_\_\_\_. Manuscripts of the Yasna and Yasna ī Rapithwin. Edição em Pdf, disponível em: <https://soas.academia.edu/AlmutHintze> ; último acesso em 17/08/2015.
- \_\_\_\_\_. Monotheism the Zoroastrian Way. In: *Journal of Royal Asiatic Society*. Vol.24 (Abr., 2014). Pp.225-249.
- \_\_\_\_\_. On the Ritual Significance of the Yasna Haptañhāiti. In: *Zoroastrian Rituals in Context*. Ed. Stauber, M. Lieden/ Boston: Brill, 2004, Pp.291-316.
- \_\_\_\_\_. Perceptions of the Yasna Haptañhāiti. In: *Le Sort Des Gāthās et Autres Études Iraniennes in memoriam Jacques Duchesne-Guillemin*. Ed. Pirart, E. Leuven / Paris / Walpole: Peeters, 2013, pp.53-74.
- \_\_\_\_\_. The Savior and the Dragon in Iranian and Jewish/Christian Eschatology. In: *Irano-Judaica IV: Studies Relating to Jewish Contacts with Persian Culture Throughout the Ages*. Eds. Shaked, S.; Netzner, A. Jerusalem: Jerusalem, 1999, Pp.72-90.
- \_\_\_\_\_. Treasures in Heaven: A Theme in Comparative Religion. In: *Irano- Judaica VI : Studies Relating to Jewish Contacts with Persian Culture Throughout the Ages*. Ed. Netzner, A. Jerusalem: Jerusalem, 2008, Pp.9-36.
- \_\_\_\_\_. Zarathustra's Time and Homeland: Linguistic Perspectives. In: *The Wiley Blackwell Companion to Zoroastrianism*. Eds. Stausberg, Michael; Vevaina, Yuhan Sohrab-Dinshaw. Oxford: John Wiley & Sons, Ltd. 2015. Pp.31-38.
- HIMMELFARB, Martha. "The experience of the visionary and genre in the Ascension of Isaiah 6-11 and the Apocalypse of Paul" in: *Semeia* 36:97-111, 1986.
- HULTGÅRD, Anders. Persian Apocalypticism. In: *The Encyclopedia of Apocalypticism: Vol. 1 The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity*. Ed. Jonh Collins. New York: The Continuum, 1999.
- \_\_\_\_\_. Myth et histoire dans l'Iran ancien: Etude de quelques thème dans le Bahman Yašt. In: *Apocalyptique Iranienne et Dualism Qoumrânién*. Paris: Adrien Maisonnueve, 1995.
- HUMBACH, Helmut. The *Gāthās*. In: *The Wiley-Blackwell Companion to Zoroastrianism*, eds. Michael Stauber; Yuhan Sohrab-Dinshaw Vevaina, Oxford: Wiley Blackwell, 2015.

- HYAMS, Paul R. Trial by Ordeal: The Key Proofs in the Early Common Law. In: *On the Laws and Customs of England*. Eds. A. Morris, et al. North Carolina: University of North Carolina Press, 1981, p.90-126.
- ISBELL, Charles D. Zoroastrianism and Biblical Religion. In: *Jewish Bible Quarterly*. Vol. 34, No. 3, 2006.
- KELLENS, Jean. "Avesta" In: *Encyclopedia Iranica*. New York: Routledge and Kegan Paul, 1987 Pp. 35–44.
- \_\_\_\_\_. Le jumeau primordial: un problème de mythologie comparée indo-iranienne In: *Bulletin de la Classe des Lettres de l'Académie royale de Belgique* 11. Pp. 243-254.
- KNIBB, Michael A. The Structure and Composition of the Parables of Enoch. In: *Enoch and the Messiah Son of Man: Revisiting the Book of Parables*. Ed. Gabriele Boccaccini. Michigan/Cambridge: Grand Rapids, 2007.
- KLINGENSCHMITT, Gert, *Farhang-i ōim. Edition und Kommentar*. Tese de doutorado, Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg, 1968.
- KOTWAL, Firoze M. *The Supplementary Texts to the Šāyest ne-šāyest*. Copenhagen: Royal Danish Academy of Sciences and Letters / Munksgaard, 1969.
- KREYENBROEK, Phillip G. Religious Knowledge in Oral and Written Traditions: the Case of Zoroastrianism. In: E. Cancik-Kirschbaum; A. Traninger (eds.), *Wissen in Bewegung: Institution - Iteration - Transfer*, Wiesbaden, 2015, pp. 93-103.
- LIDIA D. Matassa; JASON M. Silverman. Iranian-Judaean Interaction in the Persian Period. In: *Text, Theology, and Trowel*. Pp.133-168, Eugene, OR: Pickwick, 2011.
- LEA, H. Charles. *The Ordeal*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1973.
- LESLAU, Wolf. *Comparative Dictionary of Ge'ez*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1991.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Myth and Meaning*. London: Routledge, 2005. Kindle Edition.
- LEWIS, C. Stample. *Mere Christianity*. HarperCollins e-books; Revised & Enlarged, 2009. Kindle Edition
- LIGHT, Timothy. Orthosyncretism: an account of melding in religion. In: *Method & Theory in the Study of Religion*. Koninklijke Brill NV: Leiden, 2000, p.162-186.
- LIDIA, D. Matassa; JASON M. Silverman. Iranian-Judaean Interaction in the Persian Period. In: *Text, Theology, and Trowel*. pp.133-168, Eugene, OR: Pickwick, 2011.

- LINCOLN, Bruce. The Earth Becomes Flat – A study of Apocalyptic Imagery. In: Comparative Studies. In: *Society and History*, Vol. 25, No. 1. (Jan., 1983), pp. 136-153.
- LOMMEL, Herman. Die Religion Zarathustras nach dem Awesta dargestellt. Tübingn, 1930. repr. 1971, pp.219 In: COHN, Norman. *Cosmos, Chaos, and the World to Come*. Yale: University Press, 1999. Pp. 97
- \_\_\_\_\_. Die Yäšt's des Awesta. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 1927. In: GOLDMAN, Leon. *Rašt Yašn: The Avestan Hymn to Justice*. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, 2015.
- MACUCH, Maria. Judicial and Legal System. iii. Sasanian Legal System. In: *EIr* 15, 2009, disponível em iranicaonline.org.
- \_\_\_\_\_. Law in Pre-Modern Zoroastrianism. In: *The Wiley-Blackwell Companion to Zoroastrianism*, eds. Michael Stauberg; Yuhan Sohrab-Dinshaw Vevaina, Oxford: Wiley Blackwell, 2015.
- MERKUR, Daniel. “The visionary practices of Jewish apocalypticists” In: BOYER, L. Bryce; GROLNİK, Simons (eds.) *The Psychoanalytic Study of Society*. Hillsdale: Analytic Press, 1989.
- MALANDRA, W. William. *IE ŷer- ‘speak (the truth)’ in Indo-Iranian*. In: *JAOS* 95, no.2, 1975, pp.266-296.
- MALLORY, James P. *In Search of the Indo-Europeans. Language, Archaeology, and Myth*, New York, N.Y, 1989.
- MacKENZIE, David Neil. *A Concise Pahlavi Dictionary*. Oxford: Oxford University Press, 1986.
- \_\_\_\_\_. Bundahišh. In: *Iniclopediae Iranica*. Vol. IV, Fasc. 5, pp. 547-551. 1989.
- MORRIS, Colin. Judicium Dei: The Social and Political Significance of the Ordeal in the Eleventh Century. In: *Studies in Church History* 12, pp.95-111.
- NEL, Marius. *Of that Day and Hour no one knows: Mark 13 as an Apocalypse?* Zürich: LIT VERLAG GmbH & Co. KG Wien, 2014.
- NEUSNER, Jacob. How much Iranian in Jewish Babylonia? In: *Talmudic Judaism in Sasanian Babylonia*, pp. 134-49. Leiden: E. J. Brill, 1976.

- \_\_\_\_\_. Comparing Religions: Zoroastrianism and Judaism. In: *Formative Judaism: Religious, Historical and Literary Studies*, pp. 37-42, Chico, CA: Scholars Press, 1982.
- \_\_\_\_\_. *Judaism and Zoroastrianism at the Dusk of Late Antiquity: How Two Ancient Faiths Wrote Down their Great Traditions*. Atlanta: Scholars Press, 1993.
- NICKELSBURG, George W. E. Discerning the Structure(s) of the Enochic Book of Parables. In: *Enoch and the Messiah Son of Man: Revisiting the Book of Parables*. Ed. Gabriele Boccaccini. Michigan/Cambridge: Grand Rapids, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah: A Historical and Literary Introduction*. Philadelphia: Fortress, 1981.
- NIGOSIAN, Solomon A. *The Zoroastrian Faith. Tradition and Modern Research*. Montreal & Kingston / London / Ithaca: McGill-Queen's University Press, 1999. Pp.46-70.
- \_\_\_\_\_. *The Zoroastrian faith: tradition and modern research*. Montreal: McGill-Queen's University Press, 1993.
- PHILONENKO, Marc. *Apocalyptique Iranienne et Dualisme Qourânien*. Paris: Librairie Adrien Maisonneuve, 1995.
- PIEPER, Josef. *Tradition: Concept and Claim*. Indiana: St. Augustine Press, 2010.
- PILARCZYK, Ian C., "Between a Rock and a Hot Place: Issues of Subjectivity and Rationality in the Medieval Ordeal by Hot Iron", *25 Anglo-American Law Rev.* 87-112, 1996. Disponível em: <http://iancpilarczyk.com/wp-content/uploads/2010/10/BetweenARock.pdf> - última consulta em 21/11/2012.
- PIEPER, Josef. *Tradition: Concept and Claim*. Indiana: St. Augustine's Press, 2010.
- PIOVANELLI, Pierluigi. "A Testimony for the Kings and the Mighty Who Posses the Earth", In: *Enoch and the Messiah Son of Man: Revisiting the Book of Parables*. Ed. Gabriele Boccaccini. Michigan/Cambridge: Grand Rapids, 2007.
- PROPP, Vladimir I. *Morfologia do conto maravilhoso*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- SANDERS, E. Parish. *Judaism: Practice and Belief 63 BCE-66 CE*. London: SCM Press, 1992
- SCHODDE, George. H. *The Book of Enoch*. Kessinger Publishing, 2008.

- SILVERMAN, Jason M. *Persepolis and Jerusalem: Iranian Influence on the Apocalyptic Hermeneutic*. Nova York: T&T Clark, 2012.
- \_\_\_\_\_. On Religion and Cultural Influence. In: *A Land Like Your Own*. Eugene, OR: Pickwick, 2011. Edição em pdf.
- SKJÆRVØ, Oktor P. “Abar Rōdestān ī Babēl: Jewish-Iranian Encounters in Ancient Times,” in *Encounters by the Rivers of Babylon: Scholarly Conversations between Babylonians, Iranians, and Jews in Antiquity*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2014, pp. 371–89.
- \_\_\_\_\_. Early India and Iran. In: *The Wiley-Blackwell Companion to Zoroastrianism*, eds. Michael Stauberg; Yuhan Sohrab-Dinshaw Vevaina, Oxford: Wiley Blackwell, 2015.
- \_\_\_\_\_. *Introduction to Zoroastrianism*. Iranian Studies at Harvard University, 2006 – Disponível em: <http://www.fas.harvard.edu/~iranian/> - última consulta em 28/05/2014.
- \_\_\_\_\_. *Pahlavi Primer*. Iranian Studies at Harvard University, 2007 – Disponível em: <http://www.fas.harvard.edu/~iranian/> - última consulta em 28/05/2014.
- \_\_\_\_\_. “The Avesta as Source for the Early History of the Iranians,” in G. Erdosy, ed., *The Indo-Aryans of Ancient South Asia*, Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1995, pp. 155-176.
- \_\_\_\_\_. “The Antiquity of Old Avestan,” *Nāme-ye Irān-e Bāstān. The International Journal of Ancient Iranian Studies* 3/2, 2003-2004, pp. 15-41.
- \_\_\_\_\_. “The Importance of Orality for the Study of Old Iranian Literature and Myth,” *Nāme-ye Irān-e Bāstān. The International Journal of Ancient Iranian Studies* 5/1&2, 2005-2006 [2007], pp. 1-23.
- \_\_\_\_\_. *The Spirit of Zoroastrianism*. New Haven/ London: Yale University Press, 2011.
- \_\_\_\_\_. “The *Videvdad*: Its Ritual-Mythical Significance,” in Vesta Sarkhosh Curtis and Sarah Stewart, eds., *The Age of the Parthians, The Idea of Iran 2*, London and New York, 2007 pp. 105-41.
- SHARPE, Eric J. *50 Keywords: Comparative Religion*. London, John Knox Press, 1971
- \_\_\_\_\_. *Comparative Religion: A History*. London, Gerald Duckworth & Co, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Understanding Religion*. London, Gerald Duckworth & Co, 1999.

- SHAKED, Shaul. *Dualism in Transformation: Varieties of Religion in Sasanian Iran*. London: School of Oriental and African Studies, 1994.
- \_\_\_\_\_. Iranian Influence on Judaism: First Century B.C.E. to Second Century C.E. In: *The Cambridge History of Judaism*. Vol. I: *Introduction; The Persian Period*, edited by W. D. Davies and L. Finkelstein. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- \_\_\_\_\_. The Importance of Orality for the Study of Old Iranian Literature and Myth. In: *Nāme-ye Irān-e Bāstān: The International Journal of Ancient Iranian Studies*. No.9&10. 2005-2006.
- \_\_\_\_\_. The Yasna Ritual on Pahlavi Literature. In: *Zoroastrian Rituals in Context*. Ed. Stauber, M. Lieden/ Boston: Brill, 2004, Pp.333-344.
- SHAKI, Mansour. *Judicial and Legal System ii. Parthian and Sassanian Legal System*. Encyclopaedia Iranica, 2012. Disponível em: <http://www.iranicaonline.org/articles/judicial-and-legal-systems-ii-parthian-and-sassanian-judicial-systems>. Acessado em 11/05/2016.
- SMITH, Morton. II Isaiah and the Persians. In: *Journal of the Oriental Society*. No.83, 1963, Pp.415-21.
- SMITH, Jonathan Z. *Relating Religion: Essays in the Study of Religion*. London: Chicago University Press, 2004.
- STAUSBERG, Michael. On the State and Prospects of the Study of Zoroastrianism. In: *Brill Numen* Vol.55 (2008), Pp.561–600.
- \_\_\_\_\_. Para-Zoroastrianisms: Memetic transmissions and appropriations. In: *Parsis in India and Diaspora*. eds. John R. Hinnels; Allan Williams. London/New York: Routledge, 2007.
- STUCKENBRUCK, Loren T. The Parables of Enoch according to George Nickelsburg and Michael Knibb: A Summary and Discussion of Some Remaining Questions, In: *Enoch and the Messiah Son of Man: Revisiting the Book of Parables*. Ed. Gabriele Boccaccini. Michigan/Cambridge: Grand Rapids, 2007.
- SUTER, David W. Enoch in Sheol. In: *Enoch and the Messiah Son of Man: Revisiting the Book of Parables*. Ed. Gabriele Boccaccini. Michigan/Cambridge: Grand Rapids, 2007.

- TAVADIA, Jehangir C., *Šāyest ne-šāyest: A Pahlavi Text on Religious Customs*. Hamburg: Friedrichsen, de Gruyter, 1930.
- TARUSKIN, Richard. "Introduction: the history of what?" in: *Music in the Seventeenth and Eighteenth Centuries: The Oxford History of Western Music*. Oxford: Oxford University Press, 2009. Kindle Edition.
- TIGCHELAAR, Eibert J. C. Remarks on Transmission and Traditions in the Parables of Enoch: A Response to James VanderKam, In: *Enoch and the Messiah Son of Man: Revisiting the Book of Parables*. Ed. Gabriele Boccaccini. Michigan/Cambridge: Grand Rapids, 2007.
- VEVAINA, Yuhan S. D. Miscegenation, "Mixture", and "Mixed Iron" The Hermeneutics, Historiography, and Cultural Poesis of the "Four Ages" Zoroastrianism. In: *Revelation, Literature, and Community in Late Antiquity*. Mohr Siebeck, 2011.
- \_\_\_\_\_. "Enumerating the Dēn ": Textual Taxonomies, Cosmological Deixis, and Numerological Speculations in Zoroastrianism. *History of Religions*, Vol. 50, No. 2 (Nov. 2010), pp. 111-143.
- \_\_\_\_\_. Relentless Allusion: Intertextuality and the Reading of Zoroastrian Interpretative Literature. In: *The Talmud in Its Iranian Context*. Eds. Bakhos, C.; Shayegan, M.R. Alemanhã: Mohr Siebeck, 2010, Pp.206-233.
- \_\_\_\_\_. Resurrecting the Resurrection: Eschatology and Exegesis in Late Antique Zoroastrianism. Cap. VII da Dissertação "*Studies in Zoroastrian Exegesis and Hermeneutics with a Critical Edition of the Sudgar Nask of Denkard Book 9*" Harvard University, 2007. Disponível em: <https://stanford.academia.edu/YuhanVevaina> ; último acesso 17/03/2015.
- VIENNOT, Odette. *Le culte de l'arbre dans l'Inde ancienne*. Paris: P.U.F., 1954.
- WATKINS, Calvert. *How to Kill a Dragon: Aspects of Indo-European Poetics*. Oxford University Press, 2001.
- WINSTON, David. The Iranian Component in the Bible, Apocrypha, and Qumran: A Review of the Evidence. In: *History of Religions 5*. Pp.183-216, 1966.
- WALTON, John H. *Ancient Near Eastern Thought and the Old Testament: Introducing the Conceptual World of the Hebrew Bible*. Grand Rapids: Baker Academic, 2006.

- WEST, Eduard W. Contents of the Nasks. In: *Sacred Books of the East*, ed. M. Müller. Vol.XXXVII, Pahlavi Texts part IV, 1892.
- WEST, Martin L. *Hesiod Theogony and Works and Days*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Indo-European Poetry and Myth*. Oxford University Press, 2007.
- \_\_\_\_\_. *The East Face of Helicon: West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*. Oxford: Clarendon Press, 2003.
- \_\_\_\_\_. *The Hymns of Zoroaster: A New Translation of the Most Ancient Sacred Texts of Iran*. London, I.B. Tauris, 2010. Kindle Edition.
- WIDENGREN, Geo. "Les quatre âges du monde" In: PHILONENKO, Marc. *Apocalyptique Iranienne et Dualisme Qourânien*. Paris: Librairie Adrien Maisonneuve, 1995, pp.23-63.
- WILLIAMS, Rowan, "Origen: Between Orthodoxy and Heresy", in W. A. Bienert and U. Kuhneweg, eds., *Origeniana Septima*, 1999.

## DECLARAÇÃO DE AUTENTICIDADE

Eu, Raul Vitor Rodrigues Peixoto, declaro para todos os efeitos a pesquisa de Doutorado intitulado “As Interações de uma Tradição Apocalíptica nas Literaturas Zoroastrista e Judaica: Um Estudo Comparado da Temática do Ordálio Universal na Yasna Capítulo 51, Grande Bundahishina Capítulo 34 e Livro Etiópico de Enoque Capítulo 67” foi integralmente por mim redigido, e que assinalei devidamente todas as referências a textos, ideias e interpretações de outros autores. Declaro ainda que o trabalho é inédito e que nunca foi apresentado a outro departamento e/ou universidade para fins de obtenção de grau acadêmico, nem foi publicado integralmente em qualquer idioma ou formato.

---