

AS INTERAÇÕES ENTRE RELIGIÃO E SOCIEDADE NA TRADIÇÃO AVÉSTICA E NA LITERATURA APOCALÍPTICA JUDAICA (um estudo comparado da temática do ordálio universal na Yasna 51 no Livro Etiópico de Enoch, 67)

Raul Vitor Rodrigues Peixoto¹

Introdução

Nesta introdução, apresentarei a questão do “ordálio universal²”, encontrado tanto no zoroastrismo quanto no judaísmo. A crença num julgamento de tipo ordálico para todos os seres humanos surge tanto em alguns textos persas como noutros judaicos talvez revele aproximações culturais entre as duas sociedades que os produziram.

Em termos metodológicos, este é também um campo fértil para se especular acerca da interação social por meio de elementos culturais. Ambos, persas e judeus foram sucessivamente dominados por outros povos, especialmente no período helenístico, e apresentaram sua resistência à dominação cultural através de textos que expressavam sua religiosidade na esperança por um futuro mais justo.

A tradição zoroástrica tem uma importância particular ao tratar de certos temas abordados igualmente pela tradição judaico-cristã. A ideia do “fim dos tempos” juntamente com a de um “messias” parece ser compartilhada, ou talvez oriunda do zoroastrismo. Sendo assim, essa tradição merece um estudo mais detalhado de seu *corpus* documental, objetivando maior e melhor base nas discussões das relações culturais entre as tradições judaico e zoroástrica entre os sécs. VI a.C. – III d.C.

Ao analisar como objeto a partir da ótica dos estudos comparativos das religiões, usando uma “morfologia do sagrado” constituída mediante método comparativo, procurarei “modelos” ou “estruturas” das experiências religiosas, buscando nelas características semelhantes. A partir da identificação destas semelhanças poderá se apontar os graus de influência e perpetuação de uma tradição entre as duas literaturas apocalípticas em questão.

Quanto as fontes, a *Yasna* (a partir de agora abreviado por “Y”), um dos textos mais sagrados da tradição zoroástrica, em seu capítulo 51 e um texto judaico pseudoepigráfico conhecido como *Livro Etiópico de Enoch*, (a partir de agora abreviado por “1En”) especificamente em seu capítulo 67, têm muitos pontos

¹ Mestre em história pela Universidade Federal de Goiás, Doutorando em História pela Universidade de Brasília. Pesquisador financiado pelo CNPq. E-Mail: <soliduspetrus@gmail.com>.

² “Ordálio” ou “julgamento por ordálio” é uma prática decisória onde a inocência ou culpa de um sujeito é determinada pela sujeição do mesmo a uma experiência dolorosa e muitas vezes de risco. Geralmente o teste é de vida ou morte e a sobrevivência atesta a inocência do réu. Em alguns casos o réu é considerado inocente se não sofre ferimentos ou se seus ferimentos se curam com o tempo. Em todos os casos o ritual do ordálio é visto pelos seus praticantes como uma forma de acesso direto ao julgamento divino. PILARCZYK, Ian C. “Between a Rock and a Hot Place: issues of subjectivity and rationality in the Medieval Ordeal by Hot Iron”. *Anglo-American Law Review*, n. 25, 1996, p. 87-112. Disponível em: <<http://iancpilarczyk.com/>>. Acesso em: 21 nov. 2012.

em comum, sendo este o principal foco deste artigo e da consequente pesquisa de doutorado, onde revisitarei a discussão a respeito da Y e suas relações com a tradição judaica, especialmente com 1En.

As religiosidades em questão

O zoroastrismo, tradição em torno da qual gira o presente artigo, é uma religião onde o Bem e o Mal são representados por *Ohrmazd*³ (primeiro dos deuses e criador da ordem) e *Ahriman* (que se apresenta como responsável pela desordem do mundo). *Zaradušt*⁴ (que, na tese academicamente mais aceita, teria vivido entre 1500-1200 a.C.) recebera uma visão de *Ohrmazd*, e teria acreditado ser o profeta escolhido para difundir uma nova ordem religiosa. O conjunto de escritos que fala dessas crenças denomina-se de *Avesta*, composto em sua maioria por hinos, os *Gaθas*, cujo assunto principal é a divindade criadora, *Ohrmazd*. 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 pode-se apontar um conjunto de práticas que tornou-se o cerne da religião. Ela caracterizava-se pela constante observância de princípios de pureza e assepsia ritualística, que conduziam o praticante a santidade, aspecto este holístico já que corpo e espírito eram considerados partes inalienáveis do homem. Além disto, havia também a observância de dias rituais obrigatórios, que parecem ser antigos festivais, refundados em honra a *Ohrmazd*⁵. Porém, de todos estes princípios, considera-se como o principal o dever de ser um mantenedor da ordem cósmica (*aša*) estabelecida por *Ohrmazd* por meio de “pensar bons pensamentos, dizer boas palavras e praticar boas ações”; é interessante ressaltar que, como nos alerta

³ Monossilabização do persa médio para o avéstico *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, à suas funções, porém dado a antiguidade das palavras o autor prefere não fazer uma tradução das mesmas. SKJÆRVØ, Prods Oktor. *Introduction to Zoroastrianism*. Cambridge, EUA: Harvard University, 2006, p. 16. Iranian Studies at Harvard University. Sítio eletrônico institucional. Harvard University, Cambridge, EUA. Disponível em: <<http://www.fas.harvard.edu/~iranian/>>. Acesso em: 26 jun. 2013. Já Boyce apresenta uma possível tradução para os epítetos: Senhor da Sabedoria. BOYCE, Mary. *Textual sources of the study of Zoroastrianism*. Chicago: University of Chicago Press, 1990, p. 09.

⁴ Há pesquisadores que não acreditam na existência física de *Zaradušt* (*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 exemplo, a ausência dos nomes dos pais de *Zaradušt* ou qualquer outra evidência fora dos textos. GNOLI, Gerardo G. “Problems and prospects of the studies on Persian Religion”. In: BIANCHI, U.; BLEEKER, C. J. & BAUSANI, A. (eds.). *Problems and Methods of the History of Religions*. Leiden: Brill, 1972, p. 557. O mais comum, porém é crer que há dois “*Zaradušts*”: 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, *Introduction to Zoroastrianism*, p. 51-54.

⁵ BOYCE, *Textual sources...*, p. 18.

Skjærvø, “bons pensamentos” (*Vahman*⁶) não podem ser relacionados diretamente com os 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 pensamentos seriam aqueles que “pensam aquilo que está em oposição aos bons pensamentos, ou seja, em conformidade com a mentira” (*druj*)⁷.

Essa visão extremamente ética da religiosidade é advinda, de acordo com Boyce, de aspectos típicos da teologia zoroástrica, como por exemplo, de um dualismo radical onde bem e mal se dividem e se separam muito claramente, nesta vida e na que virá depois⁸. Para a autora, “O ordálio pelo fogo era de grande importância simbólica e prática no zoroastrismo, conforme as alusões nos *Gaθas*”⁹. Isso demonstra como a responsabilidade do praticante perante a lei de *Ohrmazd* era passível de ser testada por meio de um ritual extremo.

Quanto as crenças apocalípticas, Boyce e Skjærvø concordam que a menção das “últimas coisas” (τά εσχάτα) na literatura zoroástrica é bastante abundante¹⁰. Diversas passagens da *Y*¹¹ demonstram a crença zoroástrica em uma recompensa eterna para os justos e uma correspondente punição eterna 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 respectivamente 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 recompensa por uma vida dentro dos padrões de *Ohrmazd*.

Por sua vez, apresento agora as características do judaísmo que era 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, e essa característica é 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 (como por exemplo, “Senhor dos Espíritos”

⁶ *Vahman*, (*Bahman* ou *Wahman*) persa médio para “Bom pensamento” ou “Bom propósito”, palavra advinda do processo de monossilabização do avéstico *Vohu Manah*. A teologia zoroástrica admite a existência de sete hipóstatas (sentimentos abstratos que se apresentam como seres concretos) que fariam parte da essência de *Ohrmazd*, conhecidos como os grandes *Amešāspand*, monossilabização 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, *Textual sources...*, p. 13. SKJÆRVØ, *Introduction to Zoroastrianism*, p. 07.

⁷ SKJÆRVØ, *Introduction to Zoroastrianism*, p.19.

⁸ BOYCE, *Textual sources...*, p. 14.

⁹ BOYCE, *Textual sources...*, p. 30.

¹⁰ BOYCE, *Textual sources...*, p. 90-96. SKJÆRVØ, *Introduction to Zoroastrianism*, p. 56.

¹¹ Y.46:11 e 44:11 são exemplos de versos que citam o destino eterno dos injustos: o Lar da Mentira. BOYCE, *Textual sources...*, p. 40, p. 42.

em 1En.46:6, o que já pode ser entendido como algo helenizante), trata-se do SENHOR a quem os praticantes atribuíam tanto a criação 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”, com atenção especial a parte chamada de Torah, o Pentateuco. Existem ainda as compilações rabínicas *Mishnah*, *Tosefta*, *Midrashim* e o *Talmud*. Para a época em que este artigo se centra 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, central para meu trabalho.

Quanto à prática da religião, Sanders considera que no período analisado (515 a.C. a 70 d.C.) ela está completamente ligada ao Templo, a fidelidade à nação e ao Deus dessa mesma nação¹². O autor considera que o judaísmo usual do período é também normativo,

Os Judeus dessa época, em geral, acreditam que seus livros sagrados são de fato Escritura Santa. A lei foi lhes dada por Deus por intermédio de Moisés, e eles a obedeciam. Os Profetas e os outros livros [Escrituras]¹³ também foram escritos para orientação e instrução. Ao longo do Império (romano) os judeus se reuniam em casas de oração no sabbath para aprender acerca de Deus. Adoravam-no com orações e ofertas; além de observarem dias sagrados, que tinham como função renovar o seu pacto com Ele. Também celebravam grandes momentos da nação no passado, marcavam estações do ano agrícola e agradeciam pelas colheitas, além de promoverem expiação de pecados.¹⁴

No entanto, os judeus não compartilhavam com os zoroástricos apenas um aspecto normativo quanto às observâncias que visavam a santidade. Eram comuns entre eles também as crenças apocalípticas. Para Sanders,

Muitos judeus esperavam por uma era de bênçãos no porvir. Essas esperanças, muito semelhantes, são 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 construção

¹² SANDERS, E. P. *Judaism: practice and belief* (63 B.C.E.-66 C.E.). Londres: SCM; Philadelphia: Trinity Press International, 1992, p. 47.

¹³ Nas citações diretas contidas neste artigo o conteúdo que aparece entre colchetes foi por mim adicionado quando julguei facilitar alguma compreensão ao leitor. Já o conteúdo das citações diretas que aparecem entre parênteses pertencem ao texto do próprio autor citado.

¹⁴ SANDERS, *Judaism: practice and belief*, p. 47.

*ou purificação do Templo em Jerusalém, na derrota ou conversão dos gentios e no estabelecimento da pureza e da retidão em todo o mundo.*¹⁵

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 do rio de metal incandescente da literatura zoroástrica; a minha hipótese de trabalho é que haja uma relação, e até mesmo uma transmissão de tradição, entre o julgamento final judaico e zoroástrico, um evento que podemos chamar de ordálio universal.

Quando falo de transmissão de tradição entendo o conceito conforme explanado pelo filósofo alemão Josef Pieper. Para ele transmitir uma tradição consiste em “passar a frente algo recebido e que assim pode ser recebido novamente e passado em frente novamente”¹⁶. Para o autor a tradição é transmitida, com seu cerne inalterado, de geração em geração. As mudanças ocorridas dizem respeito apenas à “casca” da tradição, ou seja, aspectos que não fazem parte da mensagem central do que está sendo passado à frente. A tradição é recebida como algo a ser de fato levado a sério, e as pessoas não a aceitam simplesmente pelo fato de ela ser ‘tradicional’ mas por que elas estão realmente convencidas de que estão recebendo algo verdadeiro e válido.

Assim sendo, as narrativas em torno de um julgamento dos mortos de acordo com suas atitudes em vida variam bastante entre diversos povos (isto seria o que Pieper chama de “casca”), há personagens diferentes, locais de julgamento diferentes, juízes com diferentes nomes e atitudes. Porém a noção de que depois da morte os homens serão trazidos a um local sagrado onde os verdadeiros resultados de suas existências terrenas serão manifestos de uma vez por todas e julgados por seres celestiais seria o que Pieper chama de “crucial” ou “cerne” de uma tradição chamada, em linguagem simbólica, de “julgamento dos mortos”¹⁷. É nessa perspectiva que nossa hipótese caminha: a de que “os rios de metal incandescente” do ordálio universal sejam uma transmissão de tradição no sentido pieperiano entre zoroástricos e judeus.

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, estamos tratando do tema apocalíptico por excelência. Sendo assim, faz-se necessário compartilhar algumas noções básicas a respeito deste tipo de literatura.

Literatura apocalíptica

A literatura apocalíptica começou a ser reconhecida como algo distinto de outros gêneros literários no começo do século XIX com o trabalho de Friederich

¹⁵ SANDERS, *Judaism: practice and belief*, p. 298.

¹⁶ PIEPER, Josef. *Tradition: concept and claim*. Indiana: St. Augustine's Press, 2010, p. 20.

¹⁷ PIEPER, *Tradition: concept and claim*, p. 17.

Lücke¹⁸. Vários significados têm sido atribuídos à transliteração da palavra grega ἀποκάλυψις, que literalmente significa “revelação”. No caso deste artigo trata-se do estudo histórico de um gênero de literatura, que tem suas especificidades como quaisquer outros, que pode levar ao conhecimento 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 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 usadas sempre de forma 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 mundos¹⁹. 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 Daniel 7-12 e as Similitudes de Enoch) ou amarram juntas um número de unidades distintas significando um quadro narrativo (e.g., 4 Ezra, 2 Baruch).*²⁰

Com isso, vê-se que ao trabalhar com este tipo de literatura o historiador deve estar atento às intenções narrativas dos autores, pois constituem a principal guia por meio da qual se pode conseguir distinguir os propósitos no encadeamento de tantos tipos diferentes de formas literárias.

No entanto, apesar de todos estes 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 dentro do mesmo. Os dois autores então levaram à cabo uma análise sistemática examinando a distribuição das características que perpassavam o *corpus* documental apocalíptico disponível²¹.

Outro autor a dar contribuições significativas, ainda segundo Collins, 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 em questão. Entretanto, como também pensa o próprio Collins,

¹⁸ COLLINS, John J. *Daniel, with an introduction to Apocalyptic literature*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1984, loc. 95 [Kindle Version].

¹⁹ COLLINS, *Daniel, with an introduction...*, loc. 104.

²⁰ COLLINS, *Daniel, with an introduction...*, loc. 105.

²¹ COLLINS, *Daniel, with an introduction...*, loc. 113.

não há de se considerar como excludentes as pesquisas de Vielhauer e Koch ou as de Hellholm. De fato elas se completam²². No momento, uma definição técnica de literatura apocalíptica passa por discussão e revisão²³.

As fontes

Compreendendo melhor que as fontes analisadas tratam-se de textos apocalípticos passo então a uma apresentação das fontes nas quais trabalharei o tema antes de finalmente avançar para os trechos onde os ordálios aparecem. Este artigo utilizará como fonte majoritariamente a Y e como ponto de comparação 1En; assim sendo, farei uma breve revisão do que se tem pensado acerca dessas duas obras.

O *Avesta* é uma coleção de textos variados, que segundo Skjærvø foram compilados e postos por escrito pela primeira vez em meados do ano mil, as vésperas da invasão árabe. Antes disso esses textos tinham sido transmitidos oralmente por sacerdotes. A linguagem na qual a parte mais antiga dos textos foi originalmente escrita 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, mais 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 datando 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 escritos²⁴.

Dividimos os textos do *Avesta* em duas partes: textos em “avéstico antigo” e textos em “avéstico jovem”. Os textos em avéstico antigo compreendem os *Gāthas* e a *Yasna Hapthangāiti*, ambos contidos na seção do *Avesta* chamada de Y, bem como vários outros fragmentos espalhados ao longo da Y. O “avéstico jovem” compreende o restante dos textos, onde se faz uma diferenciação entre o “avéstico jovem genuíno” e uma versão tardia deste. Considera-se o “avéstico jovem genuíno” as partes do texto que estão escritas servindo-se de uma linguagem consistente e gramaticalmente correta, enquanto que outras partes foram escritas numa época na qual o “avéstico jovem” já não era mais uma língua viva, daí seus autores e compiladores terem dela uma compreensão apenas parcial; além disto, esses trechos mostram-se deliberadamente arcaizantes - seus autores tentam dar a eles uma pátina, por assim dizer.

Tais trechos foram então denominados como escritos em “avéstico jovem tardio”. Os textos não contem alusões históricas, e por isso sua datação é ainda mais

²² COLLINS, *Daniel, with an introduction...*, loc. 122-123.

²³ Uma definição já usada e que hoje é vista, pelo próprio Collins, como carente de revisão é a que segue: ‘Apocalipse’ é um gênero de literatura revelada com 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. COLLINS, *Daniel, with an introduction...*, loc. 129. 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.

²⁴ SKJÆRVØ, *Introduction to Zoroastrianism*, p. 05.

imprecisa; no entanto, o “avéstico antigo” é uma língua muito próxima à linguagem índica mais antiga, encontrada nas partes mais antigas do *R̥gveda*²⁵, e por isso 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 sido compostas na primeira metade do segundo milênio a.C. Comparando com o “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 medas, isto é, entre os sécs. X-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 jovem²⁶. Sendo assim, o capítulo da Y que possui a tradição que pretendo investigar faz parte de uma das mais antigas partes do livro sagrado dos zoroástricos. Há também uma tradução da maior parte do *Avesta* para a língua do Império Sassânida (224-637 a.C.), o chamado persa médio, também conhecido pelo nome de seu sistema de escrita: o *Pahlavi*.

O *Avesta* é dividido, por Kellens e Boyce, com poucas discrepâncias, nas seguintes partes: a própria Y, seguido do *Visperad*, uma coleção de orações a divindades patronas; o *Vendidad*, que significa literalmente “Contra os *Daevas*”²⁷ (esta parte por sua vez é subdividida em capítulos chamados de *Fargards*); este é seguido pelo *Yast*, (“adorar pelo louvor”) composto por hinos a divindades individuais, pelo *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 que funcionava como um guia para os clérigos²⁸.

Trato agora mais especificamente da subdivisão do *Avesta* que contém o material que nos interessa. A palavra *Yasna* vem do avéstico para “oblação”, “adoração”, e nomeia uma coleção de textos litúrgicos da mais alta importância para os zoroástricos. Seu título é homônimo ao principal rito zoroástrico e sua autoria é creditada ao próprio *Zaradušt*, 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/

²⁵ *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. COLLINS, Brian [comments]. *Rig Veda*. (ca. 1700-1200 BCE). Publicação eletrônica. Disponível em: <<http://www.milestonedocuments.com/documents/view/rig-veda>>. Acesso em: 19 ago. 2013.

²⁶ SKJÆRVØJ, *Introduction to Zoroastrianism*, p. 05.

²⁷ I.e. as entidades malignas. O *Vendidad* 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...*, p. 02.

²⁸ BOYCE, *Textual sources...*, p. 01-04. KELLENS, Jean. “Avesta”. In: *Encyclopedia Iranica*. New York: Routledge and Kegan Paul, 1987, p. 35-44.

ou inverno, daí o ritual ser matutino. Durante o ritual, o oficiante reproduz um mini modelo do cosmos como este fora ordenado no início dos tempos por *Ohrmazd*, 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* (leite misturado a ervas sagradas) é então feito, e ao seu final o sacrificante recita os *Gaθas* da mesma forma que *Zaradūšt* os teria recitado pela primeira vez no mundo dos vivos, e assim como as palavras dos *Gaθas* 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 são invocadas, bem como o sol, que estando para se erguer acima do oceano do mundo, é o símbolo da ordem que *Ohrmazd* criou.

Dentre os vários textos recitados no ritual sacrificial da *Yasna* está a Y.51, parte do texto que será tratado mais especificamente nesta pesquisa. Este capítulo é conhecido pelo nome *Vohukhshathrā*²⁹ *Gaθa*, pois são estas as duas primeiras palavras do capítulo, uma possível tradução é “Hino do Bom Domínio”. Em sua extensão o texto do hino procura louvar os desígnios de *Ohrmazd*. 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*. Submeter-se ao domínio de *Ohrmazd* é a fórmula que leva o homem ao bom caminho (51:6).

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 Enoch*. Segundo Collins, 1En apresenta uma característica especial a ser considerada: o livro todo parece ser, a primeira vista, um grande e complexo apocalipse, mas academicamente é mais comum considera-lo “uma coleção de cinco trabalhos independentes”³⁰. Isaac Ephraim propôs como datação para os textos mais antigos da coleção o II.séc. a.C. e os mais tardios como sendo do segundo século d.C.³¹, porém em pesquisas mais recentes Nickelsburg e Vanderkam datam os textos que compõe esta coleção entre o final do século IV a.C. e o início do primeiro século d.C.³². A despeito da fluidez na discussão com relação a datação das obras que compõe 1En os escritos têm características claramente apocalípticas em diversas passagens como o primeiro capítulo do *Livro dos Vigilantes* e 48-67 do *Livro das Parábolas*.

Outra característica importante a ser ressaltada em 1En é que a obra passa como se houvesse sido composta pelo próprio Enoch (הנוח). O propósito é creditar

²⁹ *Vohu* = bom; *khshathrā* = poder (desejável), domínio, o reino de Deus. BOYCE, *Textual sources...*, p. 13.

³⁰ COLLINS, *Daniel, with an introduction...*, loc. 109.

³¹ ISAAC, Efraim. 1(Ethiopic Apocalypse of) ENOCH. In: *The Old Testament Pseudepigrapha - Apocalyptic Literature & Testaments*. New York: Doubleday, 1983, p. 07.

³² NICKELSBURG, George W. E. & VANDERKAN, James C. *1Enoch - a new translation: based on the Hermeneia Commentary*. Minneapolis: Fortress Press, 2004, loc.8 6 [Kindle edition].

a revelação presente nos escritos a um personagem de grande importância na tradição judaica, além de se levar em conta o relacionamento que o personagem tem com os temas abordados. Enoch é mencionado logo no início do livro do Gênesis com o sétimo patriarca da linhagem adâmica. O detalhe mais interessante acerca deste personagem é que ele “andou com Deus” e seu fim é totalmente distinto de outros personagens descritos no Gênesis: ao invés de morrer ele é “arrebataado” por Deus (Gn 5:23-24). Para Collins isto explicaria o fato do porquê Enoch ser escolhido como autor de um livro que apresenta as experiências de um homem que viajou pelos céus.

A obra em questão não figura no cânon bíblico judaico e nem cristão (apenas na Igreja Ortodoxa e Etiópica), porém, de acordo com Cohn, desfrutava de grande prestígio nos séculos imediatamente anteriores e posteriores a Jesus³³. Durante os sécs.II-I a.C. não menos que onze manuscritos deste livro foram produzidos só na comunidade de Qumran, e ele provavelmente era conhecido em círculos mais amplos: os autores de apocalipses mais tardios estava, familiarizados a ele no final do primeiro século. O Novo Testamento inclui referências à obra: a *Epístola de Judas* faz citação direta de 1En 1:9 nos seus versos 14-15. No segundo século, por exemplo, Barnabas refere-se a 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 século IV d.C., sob influência de Jerônimo e Agostinho foi que o trabalho caiu em descrédito, porém, apenas no Ocidente. Nas igrejas orientais ele continuou a ser tratado com respeito até o século 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 originais³⁴. Os fragmentos encontrados em Qumran sugerem que grande parte da obra foi composta em aramaico. Esses manuscritos aramaicos indicam ainda que a obra original é mais longa que a forma que sobreviveu na tradução para o etiópico antigo (*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. Essa tradução do grego para o etiópico provavelmente se deu em algum momento entre os séculos IV e o VI³⁵. Algumas partes dessa versão grega ainda chegaram até nossos dias.

Independente da linguagem a obra é conhecida como 1En para se distinguir de obras diferentes, como *2Enoch*, por exemplo, que trata de conteúdo bastante diverso. Feita esta apresentação acerca das duas fontes primárias, encaminhamos para a questão do ordálio como este aparece nas fontes.

³³ COHN, Norman. *Cosmos, Chaos, and the World to Come*. Yale: Yale University Press, 1999, p. 175.

³⁴ COHN, *Cosmos, Chaos, and...*, p. 176-177.

³⁵ NICKELSBURG & VANDERKAN, *1Enoch - a new...*, loc. 195.

O ordálio universal nas fontes zoroástrica e judaica

No *Fargard* 4:151-158, encontramos a fórmula de um ritual que acredito, por suas características, ser ordálico:

151. *Por conta de seu corpo digno de decadência, e ainda mais do que isto.*
152. *Se tiverem conhecimento deste 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 [rōy³⁶], 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 agulhão 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 *Zaradūšt* 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*.

Esta ideia, de que a submissão ao metal incandescente (rōy) separaria os justos

³⁶ Do persa médio “cobre fundido”. MacKENZIE, David Neil. *A concise Pahlavi dictionary*. Oxford: Oxford University Press, 1986, p. 173.

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.*³⁷

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 conhece-las em minha retidão, que são decretadas mortais, pois serão testadas pelo metal incandescente, de cuja as consequências Tu, Consciente Senhor, és o provedor primordial.*³⁸

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.

A hipótese é a de que os ordálios praticados na aplicação da lei à sociedade contemporânea dos zoroástricos eram vistos pelos mesmos como um tipo de reflexo do que ainda estava por acontecer, um ordálio universal e decisivo por meio do

³⁷ BOYCE, *Textual sources...*, p. 35.

³⁸ WEST, Martin L. *The Hymns of Zoroaster: a new translation of the most ancient sacred texts of Iran*. Londres: I.B. Tauris, 2010, loc. 772 [Kindle Edition].

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 *Zaradūšt* 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 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.*³⁹

Por meio deste ordálio universal a ordem final é estabelecida pela providência divina, o mundo é expurgado de todo o mal, inclusive dos ímpios mortos, e os que sustentam a ordem continuam recebendo o dom da força da vida. O propósito do ordálio universal ao final do “tempo limitado” é análogo ao dos ordálios cotidianos: os perversos são destruídos por metal fundido. Lommel concorda que a noção de uma inundação por rios de metal incandescente que “prova” os justos e injustos é provavelmente uma fusão de contos acerca de erupções vulcânicas e seus fluxos de lava fervente com uma antiga prática tribal⁴⁰. Esta antiga prática tribal, acredito, foi mantida e repassada pela tradição zoroástrica na forma do já supracitado ordálio pelo *rōy* descrito no *Fargard* 4:151-158.

Todos estes temas de elementos ordálicos que figuram na tradição avéstica parecem se repetir na tradição judaica tardia do Segundo Templo, que será investigada nesta pesquisa principalmente, por meio de 1En. É num trecho desse amálgama de obras apocalípticas, o capítulo 67, onde é possível perceber uma curiosa semelhança com o evento predito na Y.51.

Em 1En.67 encontramos vários elementos ordálicos, percebidos anteriormente na tradição avéstica, por sua vez aplicados também ao que se esperava para o fim dos tempos. Nos versos de 4 a 10, nos deparamos com a descrição de um grande julgamento, que a meu ver, possui características muito semelhantes as já vistas anteriormente na tradição avéstica:

4. E eles irão colocar esses anjos que praticaram injustiça no vale flamejante que meu avô Enoch mostrou-me antes, no oeste, nas montanhas de ouro e de prata e de ferro e de metal costurado e de estanho.

5. E eu vi o vale, em que houve um grande tremor e

³⁹ SKJÆRVØ, Oktor. *Zoroastrian Texts: translation with notes*. Cambridge, EUA: Harvard University, 2007, p. 49. Iranian Studies at Harvard University. Sítio eletrônico institucional. Harvard University, Cambridge, EUA. Disponível em: <<http://www.fas.harvard.edu/~iranian/>>. Acesso em: 26 jun. 2013.

⁴⁰ COHN, *Cosmos, Chaos, and...*, p. 97; LOMMEL, Herman. *Die Religion Zarathustras nach dem Awesta dargestellt*. 2. ed. Tübingn: Olms, 1971, p. 219.

agitação de águas.

6. E quando tudo isso aconteceu, daquele ardente metal incandescente e da agitação (de águas) naquele lugar, o fedor de enxofre foi gerado, e misturado com aquelas águas; e o vale daqueles anjos que haviam se desviado queimado até a sua fundação.

7. E através dos vales daquela terra emergiram rios de fogo, onde os anjos que haviam se desviado e os que habitam sobre a terra serão julgados.

8. E nesses dias essas águas servirão os reis e os poderosos e os exaltados que habitam a terra, para a cura de sua carne e o julgamento de seus espíritos. Seus espíritos estão cheios de luxúria, então a carne deles será julgada, porque eles negaram o Senhor dos Espíritos. E eles viram seu julgamento todos os dias e não acreditaram em seu nome.

9. E quanto mais sua carne é queimada, mais a mudança toma lugar em seus espíritos, para todo o sempre, porque perante o Senhor dos Espíritos nenhuma palavra de mentira será dita.

10. Virá o julgamento sobre eles porque eles acreditaram na luxúria de sua carne, mas eles negaram o Espírito do Senhor.⁴¹

Uma aparente diferença estaria na presença dos anjos caídos durante este julgamento, mas não consideramos este fator muito distintivo entre as duas tradições já que a avéstica também tem seus seres espirituais malignos sendo julgados e punidos no final dos tempos. Feita esta ressalva, vemos as semelhanças entre as tradições na questão das montanhas metálicas (4) que ao se derreterem tornam-se rios de metal incandescente (6) que encham o vale, como uma espécie de “dilúvio”, só que desta vez de metal incandescente, varrendo a terra dos transgressores que nela se encontram, crê-se que ninguém escapará. Assim como na tradição avéstica, seres espirituais, reis, grandes e poderosos, todos serão punidos pelos rios de fogo, pois estão cheios de transgressão (8) e no queimar de seus corpos seus espíritos também serão destruídos e assim não poderão mais se vangloriar perante a divindade (9). É interessante notar a questão dos corpos dos ímpios também sendo destruídos, que é bem semelhante no zoroastrismo. É uma concepção muito própria a essas duas religiões que o homem seja visto de maneira integral mesmo no pós vida. Por isso, há de haver a ressurreição de todos os mortos, mesmo que estes ressuscitem para a perdição.

O tema do “ordálio universal” que separará os justos dos ímpios aparece em ambas as tradições, ligando judeus e zoroástricos 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

⁴¹ NICKELSBURG & VANDERKAN, *1Enoch - a new...*, loc. 1396.

práticas ritualísticas de purificação, o que acabou tornando zoroástricos e judeus, povos separados dos outros por uma barreira ritual. Esta busca constante por um estado de pureza ritualística seria necessária para que o fiel fosse considerado um justo no dia do ordálio universal.

As relações entre os rituais ordálicos que visavam à manutenção da ordem religiosa, suas contrapartidas apocalípticas e as sociedades que os produziram tornam-se as peças fundamentais para a realização da pesquisa de doutorado da qual este artigo faz parte.

Conclusões

Este artigo reflete o início de uma pesquisa de doutorado. Pretendo encontrar uma possível origem comum entre os julgamentos por ordálio e as crenças apocalípticas ordálicas descritas na Y.51 e em 1En.67. Assim, meu principal objetivo é discutir a relação quanto à religiosidade, sociedade e sistemas de julgamento presentes nessas duas fontes. Para isso, pesquisarei a fundo as origens destas práticas religioso-legislativas na tradição indo-europeia e, por extensão, na Y em 1En.

Outro objetivo da pesquisa é compreender se uma tradição escatológica semelhante resulta em influências sociais e lógicas discursivas também semelhantes. Para isso vou estudar e comparar quais foram as consequências sociais da crença no ordálio universal tanto para zoroástricos como para judeus. Dessa forma, a pesquisa não se limita a uma análise “pura” do referido complexo mítico-histórico, mas se interessa pelos desdobramentos da crença para os meios sociais e políticos, já que estes aspectos não se dissociam quando se trata do mundo antigo.

Finalmente, pretendo contribuir para o intenso debate acerca da influência do zoroastrismo nas religiões judaica e cristã procurando lançar luz sobre um assunto ainda pouco estudado no país, a saber, a questão das práticas ordálicas na Antiguidade, suas contrapartidas mitológicas e que nível de influência pode ser de fato creditado a essas crenças e práticas.



RESUMO

Este artigo tem por objetivo fazer um estudo comparativo das tradições apocalípticas das sociedades iranianas e judaica com foco na crença partilhada em uma prática que pode ser descrita como “ordálio universal”. Ao se estudar comparativamente esta prática decisória pretende-se compreender melhor as suas origens e aspectos sociais comuns, além de elucidar como a crença na sua lógica moldou as práticas discursivas dessas duas sociedades.

Palavras Chave: Judaísmo Helenístico; Literatura Apocalíptica; Sincretismo Religioso; Antiguidade; Zoroastrismo.

ABSTRACT

This article aims at a comparative research regarding the apocalyptic traditions of Iranian and Jewish societies, with the focus in the belief on a shared practice that might be described as “universal ordeal”. In studying comparatively this religious belief my aim is to understand better its origins and shared social aspects, and further on to elucidate how the belief in this logic have shaped these two societies.

Keywords: Hellenistic Judaism; Apocalyptic Literature; Religious Syncretism; Antiquity; Zoroastrianism.

Artigo recebido em 23 set. 2013.

Aprovado em 18 out. 2013.